

Lateinische Dialoge

1200-1400

LITERATURHISTORISCHE STUDIE
UND REPERTORIUM



VON

C. CARDELLE DE HARTMANN

Lateinische Dialoge 1200–1400

Mittellateinische Studien und Texte

Editor

Paul Gerhard Schmidt
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

VOLUME 37

Lateinische Dialoge 1200–1400

Literaturhistorische Studie und Repertorium

Von

Carmen Cardelle de Hartmann



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2007



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <https://catalog.loc.gov>

LC record available at <https://lcn.loc.gov/>

This book is printed on acid-free paper.

ISSN 0076-9754

ISBN 978 90 04 16033 0

© Copyright 2007 by Carmen Cardelle de Hartmann. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

*Para mis chicos:
Oskar,
Volker y Carlos*

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----|
| Danksagungen | xxi |
| Abkürzungen | xxv |
| Einleitung | 1 |
| 0.1. Stand der Forschung | 1 |
| 0.1.1. Das Problem der Typisierung in der Forschung | 3 |
| 0.1.2. Der Begriff Dialog | 11 |
| 0.1.3. Die Forschung zum Dialogbestand | 18 |
| 0.2. Ziele und Methoden dieser Untersuchung | 21 |
| | |
| Literaturhistorische Studie | |
| 1. <i>Dialogus</i> im Mittelalter | 29 |
| 1.1. <i>Dialogus</i> bei Isidor | 30 |
| 1.2. Dialogtypisierungen bei Konrad von Hirsau und Wilhelm von Conches | 35 |
| 1.3. <i>Interrogationes et responsiones</i> | 43 |
| 1.4. <i>Dialogus</i> als Darstellungsform | 46 |
| 1.5. <i>Gregorius Dialogus</i> | 47 |
| 1.6. Dialog und Disputatio | 48 |
| 1.7. Dialog als Zwiegespräch | 50 |
| 1.8. Vers oder Prosa | 51 |
| 1.9. Dialog und Diatribe | 54 |
| 1.10. Zusammenfassung der Ergebnisse – Abgrenzungskriterien des Textkorpus | 55 |
| | |
| 2. Lehrdialoge | 58 |
| 2.1. Einführung | 58 |
| 2.2. Dialog und Schulliteratur: Frage-Antwort-Dialoge | 59 |
| 2.2.1. Dialogähnliche Textsorten der Schulliteratur | 60 |
| 2.2.2. Frage-Antwort-Dialoge im Früh- und Hochmittelalter | 64 |
| 2.2.3. Spätmittelalterliche Frage-Antwort-Dialoge | 70 |

| | |
|--|-----|
| 2.3. Alchemistische Lehrdialoge | 77 |
| 2.4. Der Dialog in der monastischen Literatur | 79 |
| 2.4.1. Monastische Lehrdialoge im Spätmittelalter | 79 |
| 2.4.2. Die spätantiken Vorbilder und die hochmittelalterliche Auffächerung in biographische Dialoge, monastische Lehrdialoge und monastische Streitgespräche | 84 |
| 2.4.3. Kontinuitäten und Neuerungen | 93 |
| 2.5. Moralische Lehrdialoge | 95 |
| 2.6. Gemeinsamkeiten und Unterschiede | 102 |
| | |
| 3. Streitgespräche | 104 |
| 3.1. Einführung | 104 |
| 3.2. Streitgespräche gegen Juden und Häretiker | 107 |
| 3.2.1. Diachronischer Ausblick | 108 |
| 3.2.2. Spätmittelalterliche Streitgespräche gegen Juden und Häretiker | 113 |
| 3.2.3. Zusammenfassung | 119 |
| 3.3. Die Entstehung einer neuen Tradition: die Streitgespräche des Raimundus Lullus | 121 |
| 3.4. Streitgespräche innerhalb des Christentums | 130 |
| 3.4.1. Diachronischer Ausblick | 131 |
| 3.4.2. Historischer Hintergrund | 138 |
| 3.4.3. Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler | 145 |
| 3.4.4. Asymmetrische Streitgespräche | 150 |
| 3.4.5. Symmetrische Streitgespräche und Doppeltraktate | 153 |
| 3.4.6. Zusammenfassung | 155 |
| 3.5. Gemeinsamkeiten und Unterschiede | 160 |
| | |
| 4. Selbstbetrachtende Dialoge | 163 |
| 4.1. Einführung | 163 |
| 4.2. Die spätantiken Vorbilder | 165 |
| 4.3. Selbstbetrachtende Dialoge und angrenzende Textsorten im Hochmittelalter | 169 |
| 4.4. Selbstbetrachtende Dialoge im Spätmittelalter | 174 |
| 4.4.1. Heinrich Seuses <i>Horologium Sapientiae</i> | 178 |
| 4.4.2. Petrarcas <i>Secretum</i> | 184 |
| 4.4.3. Moralphilosophische Selbstgespräche | 191 |

| | |
|--|-----|
| 4.5. Selbstbetrachtende Dialoge und benachbarte Textsorten im Spätmittelalter | 196 |
| 4.6. Soliloquium als Werkbezeichnung | 204 |
| 4.7. Zusammenfassung | 207 |
| 5. Philosophische Dialoge | 210 |
| 5.1. Eine problematische Definition | 210 |
| 5.2. Philosophische Dialoge im Früh- und Hochmittelalter | 214 |
| 5.3. Philosophische Dialoge im Spätmittelalter | 221 |
| 5.3.1. Dialektische Dialoge | 221 |
| 5.3.2. Moralische Gespräche | 222 |
| 5.4. Zusammenfassung | 229 |
| 6. Streitgespräche über das Heilsgeschehen und Satansprozesse | 233 |
| 7. Dramatische Allegorien | 242 |
| 8. Grenzen der Dialogform, nicht klassifizierbare Dialoge und Überschneidungen mit anderen Textsorten | 248 |
| 8.1. Grenzen der Dialogform | 248 |
| 8.2. Nicht klassifizierbare Dialoge | 252 |
| 8.3. Überschneidungen | 254 |
| 8.3.1. Briefdialoge | 254 |
| 8.3.2. Dialogisierte Protokolle | 256 |
| 9. Ein Dialogbegriff für die mittellateinische Literatur | 261 |
| 9.1. Die Merkmale eines Dialogs | 261 |
| 9.2. Eine Textsorte Dialog oder dialogische Textsorten? ... | 265 |
| 10. Ergebnisse und Ausblick | 268 |
| 10.1. Zusammenfassung | 269 |
| 10.2. Diachronische Veränderungen | 277 |
| 10.3. Ausblick | 281 |
| Anhang: Dialog und mündliche Sprache | 283 |

| | |
|---|-----|
| Repertorium | 287 |
| Einführung | 289 |
| R1. Anonymus | 297 |
| [Disputatio adversus Iudaeos] | 297 |
| R2. Anonymus | 300 |
| Conflictus inter Deum et diabolum | 300 |
| R3. Ps. Iacobus de Paradiso OCarth (Jakob von Paradies / Jakob von Jüterbog), 1381–1465 | 301 |
| Quaestio Christi ad Cain | 301 |
| R4. Anonymus | 303 |
| [Disputatio inter catholicum et haeticum] | 303 |
| R5. Ps. Bartolus de Saxoferrato | 305 |
| Processus Satanae | 305 |
| R5a. Guido de Collemedio, ep. Cameracensis? (Gui de Colle di Mezzo / Gui de Colmieu), † 1309 | 308 |
| „Advocacia-Fassung“ (Stintzing 1) | 308 |
| R5b. Anonymus | 314 |
| „Mascaron-Fassung“ (Stintzing 2) | 314 |
| R5c. Bartholus de Saxoferrato? (Bartolo da Sassoferato), 1313/14 – um 1357 | 318 |
| „Bartolo-Fassung“ (Stintzing 3) | 318 |
| R6. Ps. Augustinus | 321 |
| [Dialogus inter Mariam et animam] | 321 |
| R7. Anonymus | 323 |
| [Quaestiones inter Christum et diabolum] | 323 |
| R7a. Argumenta quae fecit diabolus Christo pendenti in cruce ad probandum quod non debebat redimere genus humanum | 325 |
| R7b. Quaestiones quae fuerunt inter Christum et diabolum ... | 327 |
| R8. Innocentius III papa? (Iohannes Lotharius e comitibus Signiae / Lotharius de Comitibus Signiae / Lotharius Signinus / Lotario de Conti), 1160–1216, Papst 1198–1216 ... | 329 |
| Dialogus Innocentii inter Deum et peccatorem | 329 |
| R9. Vincentius Kadlubek, Cracoviensis ep. (Vincentius Kadlubkonis / Wincenty Kadlubek) Chronica de gestis illustrium principum ac regum Poloniae, 1160–1223 | 332 |
| R10. Stephanus de Galardone (Etienne de Gallardon / Stephanus de Gualardon / Stephanus de Guallardone / Stephanus de Galardun), † um 1243 | 337 |
| [Dialogus Philippi regis et Petri cantoris] | 337 |

| | |
|--|-----|
| R11. Anonymus | 339 |
| Dialogus clerici et laici contra persecutores ecclesiarum | 339 |
| R12. Petrus Cornubiensis, Sanctae Trinitatis Londiniensis prior OSA (Petrus canonicus sanctae Trinitatis Londini / Petrus de Cornubia / Peter of Cornwall), † 1221 | 341 |
| Liber disputationum Petri contra Symonem Iudaeum de confutatione Iudaeorum | 341 |
| R13. Georgius laicus? | 344 |
| [Disputatio inter Catholicum et Paterinum haeticum] | 344 |
| R14. Anonymus / Moneta Cremonensis OP, † um 1260 | 347 |
| De sacramento eucharistiae | 347 |
| R15. Anonymus / Moneta Cremonensis OP, † um 1260 | 348 |
| De praedestinatione | 348 |
| R16. Caesarius Heisterbacensis prior OCist (Caesarius von Heisterbach), um 1180–1240 | 350 |
| Dialogus miraculorum | 350 |
| R17. Richalmus Speciosae Vallis abbas OCist? (Richalmus de Schöntal / Richalm von Schöntal), † 1219 | 355 |
| Visiones seu revelationes Richalmi abbatis de Speciosa Valle | 355 |
| R18. Elias Rubeus Tripolanensis (Elias de Thriplow), 13. Jh. ... | 359 |
| Serium senectutis | 359 |
| R19. Anonymus | 362 |
| Dialogus lucis et tenebrarum | 362 |
| R20. Anonymus | 367 |
| Contentio de nobilitate generis et probitate animi | 367 |
| R21. Ps. Anselmus Cantuariensis archiep. (ps. Anselm von Canterbury) | 369 |
| [Planctus Mariae et Anselmi de passione Domini] | 369 |
| R22. Guido de Cumis / de Guinis, um 1210–1263 | 377 |
| Casus Institutionum | 377 |
| R23. Anonymus Franciscanus | 379 |
| Dyalogus sanctorum fratrum Minorum | 379 |
| R24. Albertanus Brixiensis (Albertano da Brescia), um 1192 – nach 1250 | 383 |
| Liber consolationis et consilii | 383 |
| R25. Guibertus Tornacensis OFM (Gilbertus de Tornaco / Guibert de Tournai / Guibert van Doornik), † 1284–88 | 386 |
| Disputatio Synagogae et Ecclesiae | 386 |

| | |
|---|-----|
| R26. Nicolaus de Argentina OP? (Nikolaus von Strassburg), 14. Jh. (erste Hälfte) | 388 |
| Pharetra fidei | 388 |
| R27. Bonaventura de Balneoregio OFM (Giovanni Fidenza / Bonaventura da Bagnoregio / Bonaventura a Bagnorea / Bonaventura de Albano), 1217–1274 | 393 |
| Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis | 393 |
| R28. Arnoldus Saxo (Arnoldus Luca), 13. Jh. | 399 |
| De iudiciis viciorum et virtutum | 399 |
| R29. Iohannes Pecham OFM? (Iohannes Betsam / Paccianus / Peachamus / Peccanus / Pech / de Pecham / Pechanus / Pecranus/ Peczanus / Pesch / Pescham / Petsan / Piccianus / de Pitcham / Pizanus), um 1225/30–1292 | 402 |
| Dialogus de statu saeculi | 402 |
| R30. Ps. Hugo de Digna OFM (Hugues de Digne), um 1200–1256 | 406 |
| Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius | 406 |
| R31. Iohannes Ianuensis de Balbis OP (Iohannes de Balbis, Iohannes Balbus, Iohannes de Ianua) Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum, † nach 1298 | 409 |
| R32. Raymundus Lullus (Ramon Llull), 1232–1315 | 416 |
| R32a. Liber de gentili et tribus sapientibus | 418 |
| R32b. Liber de Spiritu Sancto | 422 |
| R32c. De adventu Messiae | 424 |
| R32d. Liber super Psalmum Quicumque vult | 426 |
| R32e. Disputatio fidelis et infidelis | 429 |
| R32f. De laudibus dominae nostrae Sanctae Mariae | 430 |
| R32g. Disputatio quinque hominum sapientium | 434 |
| R32h. Declaratio Raimundi | 436 |
| R32i. Disputatio eremitaie et Raymundi | 438 |
| R32j. Consolatio Venetorum | 440 |
| R32k. Disputatio fidei et intellectus | 443 |
| R32l. Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri Sarraceni | 445 |
| R32m. Disputatio Raimundi et Averroistae [de quinque quaestionibus] | 448 |
| R32n. Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu | 449 |
| R32o. Liber lamentationis Philosophiae | 451 |
| R32p. Liber contradictionis | 454 |

| | |
|--|-----|
| R32q. [Liber de syllogismis contradictoriis] | 455 |
| R32r. [Liber de efficiente et effectu] | 457 |
| R32s. Liber de quaestione valde alta et profunda | 458 |
| R32t. Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici | 460 |
| R32u. De locutione angelorum | 462 |
| R32v. [Liber de consolatione eremitae] | 464 |
| R32v'. [Liber de consolatione eremitae] (Fragment) | 466 |
| R32w. [Liber de Deo maiore et Deo minore] | 467 |
| R32x. [Liber de civitate mundi] | 469 |
| R33. Ingetus Contardus? (Inghetto Contardo), † um 1312 | 471 |
| Disputatio facta inter Ingetum Contardum mercatorem Ianuensem et quosdam sapientissimos Iudeos | 471 |
| R34. Engelbertus Admontensis abbas OSB (Engelbert von Admont, Engelbert Poetsch), um 1250–1331 | 475 |
| Dialogus concupiscentiae et rationis | 475 |
| R35. Stephanardus de Vicomercato OP (Stefanardo de Vimercate, Ps. Albertus Magnus), † 1297 | 478 |
| Dialogus de apprehensione seu de potentiis apprehensivis | 478 |
| R36. Arnaldus de Villanova (Arnau de Vilanova / Arnald von Villanova), um 1238–1312 | 481 |
| Alphabetum catholicorum | 481 |
| R37. Anonymus | 484 |
| Disputatio inter clericum et militem | 484 |
| R38. Guillelmus de Parisiis OP?, † inter 1311–1314, Guillelmus Baufeti?, † 1320 | 488 |
| De septem sacramentis | 488 |
| R39. Ps. Arnaldus de Vilanova | 492 |
| De secretis naturae | 492 |
| R40. Anonymus | 495 |
| [De morte prologus] | 495 |
| R41. Anonymus Spiritualis | 500 |
| Responsio ad Abbreviaturam Communitatis | 500 |
| R42. Gerius Frederici de Aretio (Geri d'Arezzo), um 1270 – vor 1339 | 501 |
| [De amore] | 501 |
| R43. Petrus Compostellanus (14. Jh.) | 503 |
| De consolatione rationis | 503 |
| R44. Richardus Coningtonus OFM (Richardus de Conyngton, Richardus Covedunus, Richardus de Anglia), † 1330 | 507 |
| Responsiones fratris Richardi de Conyngtona ad rationes papales | 507 |

| | |
|---|-----|
| R45. Dondinus Papiensis OP, 14. Jh. (erste Hälfte) | 509 |
| Dialogus de potentia summi pontificis | 509 |
| R46. Iohannes Gobi(i) Alestensis iun. OP (Jean Gobi), (prior 1323–4, lector 1327) | 513 |
| De spiritu Guidonis | 513 |
| R47. Albertinus Mussatus (Albertino Mussato, Alberto Mussato), 1261–1329 | 519 |
| R47a. Evidentia tragoediarum Senecae | 520 |
| R47b. De lite inter Naturam et Fortunam | 521 |
| R47c. Contra casus fortuitos dialogus | 523 |
| R48. Maynus de Mayneriis?, um 1290/95 – um 1364–70 / Nicolaus Pergaminus? (Magninus de Magnis, Magninus Mediolanensis, Magnus Mediolanensis, Maino de Maineri) | 524 |
| Contemptus sublimitatis | 524 |
| R49. Anonymus | 529 |
| Liber contra Iudaeos | 529 |
| R50. Robertus Anglicus OFM (Robert the Englishman), 14. Jh. | 535 |
| Dialogus curiosus de formalitatibus inter unum Dunsistam et unum Ochamistam | 535 |
| R51. Ademarus Parisiensis / Odomarus Parisiensis? (Ademarius / Adomarus / Aldemarus / Andomarus / Audomarus) | 537 |
| [Dialogus inter Ademarus et Guillelmum fratrem suum] | 537 |
| R52. Guillelmus de Ockham OFM (William of Occam, William of Ockham), um 1285–1347/8 | 539 |
| Dialogus | 539 |
| R53. Guillelmus de Ockham OFM? (1290/1300–1347) | 548 |
| Dialogus inter fratrem et vicarium | 548 |
| R54. Henricus Suso OP (Heinrich Seuse / Henricus Montensis / Amandus de Swebia / Amandus Teutonicus), um 1295/6–1366 | 554 |
| Horologium sapientiae | 554 |
| R55. Petrus Zittaviensis Aulaeregiae abbas OCist?, 1260/ 70–1339 / Iohannes de Frankenstein Aulaeregiae abbas OCist? / Theodoricus Aulaeregiae prior OCist? / Gallus Aulaeregiae abbas OCist? (Gallus von Königsaal, Gallus de Zbraslav, Havel) | 559 |
| Malogranatum | 559 |

| | |
|--|-----|
| R56. Franciscus Petrarca (Francesco Petrarca), 1304–1374 | 564 |
| R56a. Secretum | 565 |
| R56b. De remediis utriusque fortunae | 578 |
| R57. Richardus filius Radulphi Armachanus archiep. (Richard FitzRalph, Richardus Radulphi), um 1300–1360 | 591 |
| R57a. Summa / Liber de quaestionibus Armenorum | 592 |
| R57b. De pauperie Salvatoris | 595 |
| R58. Ps. Arnaldus de Vilanova / Nicolaus Comes (Nicolaus de Comitibus)? / Iohannes de Thesen? | 599 |
| Speculum alchimiae | 599 |
| R59. Petrus de Pennis OP (Petrus de Penne), 14. Jh. | 603 |
| [Tractatus] contra Iudaeos nomine Thalamoth | 603 |
| R60. Lombardus a Serico (Lombardo della Seta, Lombardus Patavinus), † 1390 | 608 |
| De dispositione vitae suae | 608 |
| R61. Iohannes de Tambaco OP (Iohannes Dambacensis, Iohannes de Dambach, Tambach, Than-, Cam-, Zam-, -bico, -bucio), 1288–1372 | 614 |
| Consolatio theologiae | 614 |
| R62. Iohannes Hildesheimensis OCarm (Iohannes von Hildesheim), um 1310/20–1375 | 624 |
| Dialogus inter directorem et detractorem | 624 |
| R63. Marquardus de Lindaugia OFM? (Marcus de Lindaugia, Marquard von Lindau, Marquard Funke), † 1392 | 627 |
| [Descriptio mortis per quatuor philosophos] | 627 |
| R64. Eberhardus de Tremaugon (Évrart de Trémaugon), † 1386 | 629 |
| Somnium viridarii | 629 |
| R65. Nicolaus Radclyf OSB (Nicholas Radcliffe), † nach 1396 | 633 |
| R65a. De dominio summi pontificis et ecclesiae militantis ... | 633 |
| R65b. De viatico salutari animae immortalis | 637 |
| R66. Iohannes Wyclif (John Wyclif, Wyclif, Wiclif, Wycliffe, Wicief), um 1330–1384 | 638 |
| R66a. Dyalogus sive speculum ecclesiae militantis | 640 |
| R66b. Trialogus | 642 |
| R67. Iohannes de Ienzenstein (Johann von Jenstein, Jan z Jenštejna, Iohannes de Genzenstein, de Einczinsteyn, de Ienstein, de Ienzenstein), 1347/1348–1400 | 645 |
| R67a. Liber dialogorum | 646 |
| R67b. Libellus bilogorum | 648 |

| | |
|---|-----|
| R68. Iohannes Fabri OSB abbas Sancti Vedasti episcopus Carnotensis (Jean Lefèvre), † 1390 | 649 |
| De planctu bonorum | 649 |
| R69. Perfectus de Malatestis OSB, abbas Sitriensis ep. Pattensis (Perfetto Malatesta), geb. um 1337–1347 | 652 |
| Tractatus de triumpho romano | 652 |
| R70. Henricus de Hassia senior (Heinrich von Langenstein, Henricus Heinbuche de Hassia, Heinrich Heinbuche von Langenstein), † 1397 | 655 |
| Epistola pacis | 655 |
| R71. Iohannes Conversinus de Ravenna (Iohannes Ravennatensis, Giovanni Conversini da Ravenna, Giovanni Conversano, Giovanni di Conversino, Giovanni da Ravenna), 1343–1408 | 660 |
| R71a. Dialogus inter Iohannem et Litteram | 661 |
| R71b. Dolosi astus narratio | 663 |
| R71c. Violatae pudicitiae narratio | 664 |
| R71d. De consolatione de obitu filii | 666 |
| R71e. Dragmalogia de eligibile vitae genere | 668 |
| R72. Guillelmus Remingtonus OCist (Guillelmus Rymston, William of Rimington, Rymington, Rymyngton, Remington), um 1325 – nach 1385 | 669 |
| Dialogus inter catholicam veritatem et haeticam pravitatem | 669 |
| R73. Iohannes Muretus (Jean Muret), ca. 1345/50 – ca. 1419/20 | 672 |
| De contemptu mortis | 672 |
| R74. Michael de Praga OCarth, † 1401 | 674 |
| R74a. De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum | 674 |
| R74b. Dyalogus de custodia virginitatis vel castitatis | 677 |
| R75. Matthaueus Cracoviensis ep. (Matthäus von Krakau), um 1345–1410 | 681 |
| R75a. Dialogus / Tractatus rationis et conscientiae | 681 |
| R75b. Rationale operum divinorum | 685 |
| R76. Nicolaus Eymerici OP (Nicolaus Eymerich / Nicolau Eimeric / Nicolás Eymerich / Nicolaus Aymerich), vor 1320–1399 | 688 |
| Dialogus contra Lullistas | 688 |

| | |
|--|-----|
| R77. Frater Nicolaus de Spina? | 692 |
| Legatio prophetarum ad Deum pro incarnatione Filii Dei | 692 |
| R78. Iohannes de Montesono Valentinus OP (Juan de Monzón, Joan Montsón), 1355/6 – nach 1412 | 695 |
| Dyalogus scismatis | 695 |
| R79. Raymundus Astruch de Cortyelles (Ramón Astruc de Cortielles)?, 2. H. des 14. Jhs. | 699 |
| De conceptione beatae Mariae virginis | 699 |
| Anhang: Latinisierungen – Irrtümlich als Dialog bezeichnete Texte – Irrtümlich in den Zeitraum 1200–1400 datierte Texte – Verschollene Dialoge | |
| | 704 |
| Latinisierungen | 704 |
| A1. Catharina Senensis (Caterina Benincasa, Katharina von Siena), 1347–1380 | 704 |
| a. [Dialogo della Divina Provvidenza] / Libro de la divina dottrina | 704 |
| b. Dialogus brevis / Devota revelazione | 705 |
| A2. Anonymus | 706 |
| Turba philosophorum / Codex veritatis | 706 |
| A3. Ps. Aristoteles / Al-Kindi? (um 805 – um 873)/ Manfredus rex Siciliae (Manfred von Sizilien), 1232–1266 | 707 |
| Liber de pomo / De morte Aristotilis | 707 |
| A4. Margareta Porete (Marguerite Porete), † 1310 | 708 |
| Speculum simplicium animarum / Le mirouer des simples ames | 708 |
| A5. Anonymus (14. Jh.?) | 710 |
| Tractatus Micreris | 710 |
| A6. Marquardus de Lindaugia OFM (Marcus de Lindaugia, Marquard von Lindau, Marquard Funke), † 1392 | 710 |
| a. Dekalogerklärung / Auszug der Kinder Israel | 711 |
| b. De Nabuchodonosor | 711 |
| c. Eucharistie-Traktat | 711 |
| Irrtümlich als Dialog bezeichnete Texte | 712 |
| A7. Ogerius de Locedio abbas (Ogerius de Trino, Oglerius de Lucedio, Oglerius de Tridino) OCist, 1136–1214 | 712 |
| [Bernhardstraktat] / [Quis dabit] | 712 |

| | |
|--|-----|
| A8. Rodericus Ximenii de Rada (Rodericus Toletanus archiepiscopus, Rodrigo Jiménez de Rada)?, ca. 1170–1247 ... | 714 |
| Dialogus libri vitae | 714 |
| A9. Anonymus | 715 |
| [Tractatus contra Iudaeos] | 715 |
| A10. Nicholas Donin?, 13. Jh. (1. H.) | 716 |
| Protokoll der jüdisch-christlichen Disputation von Paris (1240) | 716 |
| A11. Richardus Rufus Cornubiensis OFM (Richardus Cornubiensis, Richard Rufus of Cornwall, Ricardus le Ruys), † nach 1259 | 717 |
| Speculum animae | 717 |
| A12. Anonymus | 718 |
| Protokoll der jüdisch-christlichen Disputation von Barcelona (20.07.–27.07.1263) | 718 |
| A13. Anonymus, 13. Jh. (z.H.) | 719 |
| De anima | 719 |
| A14. Proklos (412–485) / Guillelmus de Moerbeke OP (um 1215–1286) | 720 |
| Expositio Procli in Parmenidem Platonis | 720 |
| A15. Anonymus (14. Jh.) / Aelredus Rievallensis Abbas OCist (Aelred of Rievaulx), 1110–1167 | 720 |
| Dialogus inter Aelredum et discipulum | 720 |
| A16. Anonymus (14. Jh., 1. H.?) | 721 |
| De familiaritate Dei cum anima | 721 |
| A17. Iacobus de Theramo (Iacobus ab Ancharano, Iacobus Palladinus, Iacobus de Teramo, Giacomo Palladini), um 1350–1417 | 721 |
| De monarchia mundi ecclesiastica et temporali | 721 |
| Irrtümlich in den Zeitraum 1200–1400 datierte Texte | 723 |
| A18. Ps. Robertus Grosseteste / Hugo de Sancto Victore (um 1096–1141) | 723 |
| De contemptu mundi | 723 |
| A19. Anonymus | 723 |
| Altercatio Divinitatis et Humanitatis | 723 |
| A20. Petrus OP | 724 |
| Tractatus per modum dialogi inter Latinum et Graecum contra errores Graecorum | 724 |

| | |
|--|-----|
| Verschollene Dialoge | 724 |
| A21. Servasanctus de Faventia OFM (Servasanto da Faenza), † um 1300 | 724 |
| Dyalogus | 724 |
| A22. Petrus de Vinea (Petrus de Vincis, Pietro Della Vigna), vor 1300–1349 | 725 |
| Liber de consolatione | 725 |
| A23. Bonromeus Basacomatrius Bononiensis OP (Bonromeus de Basacomatribus, Borromeo di Bologna), 14. Jh. (1. H.) | 726 |
| Dyalogi de quinque universalibus | 726 |
| Verzeichnis der verwendeten Literatur | 727 |
| Im Repertorium nicht aufgeführte Quellen | 727 |
| Sekundärliteratur | 734 |
| Register zur Studie | 759 |
| Register zum Repertorium | 767 |
| Namen | 767 |
| Titel | 773 |
| Incipit | 782 |
| Explicit | 791 |
| Handschriften | 799 |
| Frühdrucke | 815 |
| Konkordanzen zu anderen Repertorien | 819 |

DANKSAGUNGEN

Diese Zeilen, die der Leser als erste vorfindet, bilden für die Verfasserin den Abschluss einer langen Reise, die sie durch das unwegsame Gelände der spätmittelalterlichen lateinischen Literatur geführt hat. Es war eine wahre Entdeckungsreise, zu der Zeiten des schnellen Vorankommens sowie Zeiten des mühsamen Voranschreitens gehörten, in der Tage der Hoffnung Tage des Zweifelns ablösten, bei der sowohl erfolgreiche Strecken als auch manche Holzwege eingeschlagen wurden. Ich hätte diese Reise nie ganz alleine bewältigen können: Bei der Planung und Durchführung, durch Höhen und Tiefen haben viele Personen und Institutionen dieses Abenteuer begleitet und unterstützt. Nun möchte ich sie hier alle nennen und ihnen meinen herzlichen Dank aussprechen.

Diese Arbeit entstand als Habilitationsschrift an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Dort begleitete sie von Anfang an mein Mentor, Prof. Konrad Vollmann. Er hat mich in Zeiten der Mühsal ermutigt und war immer bereit, sich meine Überlegungen anzuhören, kritisch zu überprüfen und offen zu diskutieren. Diese Gespräche waren die gelungensten emergenten Dialoge, die ich in dieser Zeit fand. Eine Gesetzesänderung während der Arbeit machte zwei weitere Mentoren für eine Habilitation notwendig. Prof. Claudia Märzl und Prof. Claudia Wiener erklärten sich nicht nur bereit, dieses Amt zu übernehmen, sondern unterstützten auch Forschung und Forschende mit Rat und Tat. Prof. Walther Ludwig und Prof. Peter Lebrecht Schmidt nahmen bereitwillig die mühsame Arbeit auf sich, ein Gutachten zu schreiben.

Die erste Anregung zu dieser Arbeit gaben die Schriften von Prof. Peter von Moos. Als ich ihm mein Projekt mitteilte, half er der Unbekannten großzügig nicht nur mit Hinweisen auf mittelalterliche Texte und auf neuere Forschungen, sondern auch mit seiner Bereitschaft, sich auf manche briefliche Diskussion einzulassen.

Bei dem Versuch, alle Dialoge zu erfassen, waren Hinweise und Beobachtungen von weiteren Wissenschaftlern sehr wertvoll: Chiara Crisciani, Michela Pereira, Richard Sharpe und Mischa von Perger, der mir außerdem seine Transkription des *Dialogus curiosus inter Ockamistam et Dunsistam* zur Verfügung stellte.

Für Hinweise, Anregungen und Probelektüren bin ich einer ganzen Gruppe von Freunden in München dankbar: Alexander Bronisch, Thorsten

Burkard (jetzt Kiel), Uta Goerlitz, Ernst Hellgardt, Julia Knödler, Veronika Lukas, Stephanie Seidl, Bettina Wagner, Christiane Wanzeck, Elisabeth Wunderle. Andere, ferne Kollegen übernahmen für mich die Überprüfung von Handschriften oder halfen bei der Beschaffung schwer zugänglicher Literatur: Alison Beringer, Roger Collins, Óscar de la Cruz, Roger Friedlein, James Gorman, Benjamin G. Kohl, Udo Kühne, Ralf Päsler, Estrella Pérez. Ich bin auch all denjenigen dankbar, die mir Informationen über laufende Forschungsprojekte gaben: Jacques Berlioz, Isabelle Draelants, Angus Graham, James Hogg, Georg Kreuzer, Ora Limor, José Carlos Martín, Elizabeth Moores, Josep Perarnau i Espelt, Paul Gerhard Schmidt, Rüdiger Schnell, Katherine Walsh, Fritz Wagner, Rafal Witkowski.

Die Erstellung dieser Arbeit, die die Einsicht in Handschriften, Frühdrucke und schwer zugängliche Drucke erforderte, wäre wesentlich schwieriger gewesen, wenn ich die reichen Fonds der Bayerischen Staatsbibliothek nicht hätte benutzen können. Besonders bedanke ich mich bei den Bibliothekaren der Handschriftenabteilung. Eine große Arbeitserleichterung bedeutete die Benutzung der Bibliothek der *Monumenta Germaniae Historica*. Für die Erlaubnis dazu bedanke ich mich bei dem Präsidenten, Prof. Rudolf Schieffer. Die Arbeit über Lullus wurde durch einen Besuch der Bibliothek des Raimundus-Lullus-Instituts (Freiburg im Breisgau) und insbesondere ihrer Mikrofilme erheblich erleichtert. Dort möchte ich besonders Fernando Domínguez Reboiras erwähnen, der mir über die Jahre bibliographische Hinweise gab und mir bei mancher Schwierigkeit mit Lullus half. In der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, der Universitätsbibliothek Leipzig und der Universitätsbibliothek München konnte ich einige Handschriften persönlich konsultieren.

Die Durchsicht des Repertoriums zeigt, wie viele Bibliotheken diese Arbeit durch die Zusendung von Handschriftenreproduktionen ermöglicht haben: die Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, die Hessische Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt, die Universitätsbibliothek Erfurt, die Universitätsbibliothek Erlangen, die Biblioteca Nazionale Centrale in Florenz, die Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, die Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, die Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, die British Library in London, die Stadtbibliothek Mainz, die Bodleian Library in Oxford, die Bibliothèque nationale de France in Paris, die Národní knihovna České republiky in Prag, die Biblioteca Casanatense in Rom, die Biblioteca Capitular y Colombina in Sevilla,

die Universitätsbibliothek Tübingen, die Stadtbibliothek Trier, die Biblioteca Apostolica Vaticana, die Biblioteca Nazionale Marciana in Venedig, die Österreichische Nationalbibliothek in Wien. Für Informationen über veränderte Signaturen und die korrekte Zitierweise danke ich der Universitätsbibliothek Eichstätt, der Universitätsbibliothek Erfurt, der Universitätsbibliothek Halle an der Saale, der Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense in Madrid und der Library of New College in Oxford. Besonders möchte ich folgenden Bibliothekaren danken, die mir verschiedene Informationen (Incipit, Provenienz u. ä.) gaben oder dabei halfen, eine Handschrift zu identifizieren: Britta Lukow-Wilms in der Stadtbibliothek Lübeck, Rainer Fürst in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, Annelen Ottermann in der Stadtbibliothek Mainz, Neil Boness in der Fisher Library of the University in Sydney, Christian Heitzmann in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, Hans-Günter Schmidt in der Universitätsbibliothek Würzburg.

Dass ich meine Zeit der Forschung widmen konnte, wurde durch drei Stipendien ermöglicht. Ein Stipendium des Dritten Hochschulprogramms des Freistaates Bayern machte die Erarbeitung des Projekts und den Beginn der Forschung möglich; ein Habilitandenstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft erlaubte die Ausarbeitung und die Fertigstellung wurde durch die Kalkhof-Rose-Stiftung gesichert.

Für die Drucklegung wurde die Habilitationsschrift, die im Sommersemester 2006 bei der Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität eingereicht und im Wintersemester 2006/07 angenommen wurde, nur geringfügig, vor allem redaktionell überarbeitet. Später erschienene Literatur wurde nicht mehr systematisch erfasst.

Für die Aufnahme in die Mittellateinischen Studien und Texte bedanke ich mich herzlich bei Prof. Paul Gerhard Schmidt.

Und zuletzt möchte ich mich bei meinen treuen Reisegefährten bedanken, die ich ins Mittelalter zerzte und die es mit viel Humor ertrugen: Oskar, Volker und Carlos.

ABKÜRZUNGEN

Bibliotheksnamen

| | |
|---------|--|
| BA | Biblioteca Ambrosiana |
| BAV | Biblioteca Apostolica Vaticana |
| BL | British Library |
| BodL | Bodleian Library |
| BM | Bibliothèque Municipale |
| BML | Biblioteca Medicea Laurenziana |
| BN | Biblioteca Nacional, Biblioteca Nazionale |
| BNC | Biblioteca Nazionale Centrale |
| BnF | Bibliothèque nationale de France |
| BNM | Biblioteca Nazionale Marciana |
| BNU | Biblioteca Nazionale Universitaria |
| BR | Bibliotheek der Rijksuniversiteit |
| BSB | Bayerische Staatsbibliothek |
| BU | Biblioteca Universitaria |
| BUn | Biblioteka Uniwersytecka |
| HAStK | Historisches Archiv der Stadt Köln (Stadtarchiv) |
| HAB | Herzog-August-Bibliothek |
| KBR | Koninklijke Bibliotheek van België / Bibliothèque royale de Belgique |
| KMK | Knihovna Metropolitní Kapituli |
| LB | Landesbibliothek |
| NK | Národní knihovna České republiky (<i>olim</i> Universitní knihovna) |
| ÖNB | Österreichische Nationalbibliothek |
| PAN | Polskiej Akademii Nauk |
| SB | Staatsbibliothek |
| SBB-PK | Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz |
| StB | Stadtbibliothek |
| StUB | Stadt- und Universitätsbibliothek |
| StiftsB | Stiftsbibliothek |
| SUB | Staats- und Universitätsbibliothek |
| TCL | Trinity College Library |
| UB | Universitätsbibliothek |
| UnB | Universitetsbibliotek |
| UL | University Library |
| ULB | Universitäts- und Landesbibliothek |
| WLB | Württembergische Landesbibliothek |

Repertorien, Lexika, Kataloge und Textsammlungen

- AH: Blume, Clemens / Dreves, Guido Maria (Hgg.), *Analecta hymnica Medii Aevi*, 55 Bde., Leipzig 1886–1922.
- Aland: Aland, Kurt, *Die Handschriftenbestände der polnischen Bibliotheken*, Berlin 1956.
- BibCarm: Villiers, Cosmas de, *Bibliotheca Carmelitana*, Roma 1752, ND mit Ergänzungen von Gabriel Wessels Roma 1927.
- BISLAM: Gamberino, Roberto (Hg.), *BISLAM. Bibliotheca Scriptorum Latinorum Medii Recentioris Aevi. Repertory of Medieval and Renaissance Latin Authors. I. Gli Autori in „Medioevo Latino“*. *Authors in „Medioevo Latino“*, Firenze 2003.
- Bloomfield: Bloomfield, Morton W. / Guyot, Bertrand-Georges / Howard, Donald R. / Kabealo, Thyra B., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices. Including a Section of Incipits of Works on the Pater Noster*, Cambridge (Mass.) 1979.
- Bonner: Bonner, Anthony, „Catalogue of Works“, in: Ders., *Selected Works of Ramon Llull (1232–1316)*, Bd. 2, Princeton 1985, 1257–1304. Katalanische Fassung: Ders., „Catàleg d’obres“, in: ders., *Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316)*, Bd. 2, Palma de Mallorca 1989, 539–589.
- Bonner-2: Korrekturen Bonners zu seinem Katalog in: Bonner, Anthony, „Notes per a la cronologia del cicle de l’Art demostrativa“, *Studia Lulliana* 98 (2002), 57–61.
- BSB-Ink: *Bayerische Staatsbibliothek Inkunabelkatalog*, Wiesbaden 1988–2000.
- C: Ergänzungen zu Hain in: Copinger, Walter A., *Supplement to Hain’s Repertorium bibliographicum*, Bd. 1 und 2, 1.2., London 1895–1902.
- CALMA: *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500–1500)*, Firenze 2003ff.
- Casamassima: Casamassima, Emanuele, *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Tomus I. Iter Germanicum*, Firenze 1971.
- CC CM: Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis.
- CCP-2: Pellegrin, Elisabeth, *Manuscris de Pétrarque dans les bibliothèques de France*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 2, Padova 1966. Zuerst erschienen in *Italia Medioevale e Umanistica* 4 (1961), 341–431; 6 (1963), 271–364; 7 (1964), 405–522.
- CCP-3: Besomi, Ottavio, *Codici petrarcheschi nelle biblioteche svizzere*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 3, Padova 1967. Zuerst erschienen in *Italia Medioevale e Umanistica* 8 (1965), 369–424.
- CCP-4: Sottili, Agostino, *I codici del Petrarca nella Germania Occidentale I*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 4, Padova 1971. Zuerst erschienen in *Italia Medioevale e Umanistica* 10 (1967), 411–491; 11 (1968), 345–448; 12 (1969), 335–476; 13 (1970), 281–467.
- CCP-5: Pellegrin, Elisabeth, *Manuscris de Pétrarque à la Bibliothèque Vaticane. Supplément au catalogue de Vattasso*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 5, Padova 1976. Zuerst erschienen in *Italia Medioevale e Umanistica* 18 (1975), 73–138, und 19 (1976), 493–497.
- CCP-6: Mann, Nicholas, *Petrarch Manuscripts in the British Isles*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 6, Padova 1975. Zuerst erschienen in *Italia Medioevale e Umanistica* 18 (1975), 139–527.

- CCP-7: Sottili, Agostino, *I codici del Petrarca nella Germania Occidentale II*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 7, Padova 1978. Zuerst erschienen in *Italia Medioevale e Umanistica* 14 (1971), 313–402; 15 (1972), 361–423; 17 (1974), 1–72; 19 (1976); 20 (1977).
- CCP-8: Zamponi, Stefano, *I manoscritti petrarcheschi della Biblioteca Civica di Trieste. Storia e catalogo*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 8, Padova 1984.
- CCP-9: Dutschke, Dennis, *Census of Petrarch Manuscripts in the United States*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 9, Padova 1986.
- CCP-10: Tournoy, Gilbert / Ijsewijn, Jozef, *I codici del Petrarca nel Belgio*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 10, Padova 1988.
- CCP-11: Villar, Milagros, *Códices petrarquescos en España*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 11, Padova 1995.
- CCP-12: Rauner, Erwin, *Petrarca-Handschriften in Tschechien und in der Slowakischen Republik*, Censimento dei Codici Petrarqueschi 12, Padova 1999.
- CC SL: Corpus Christianorum. Series Latina.
- CPL: Dekkers, Eligius, *Clavis Patrum Latinorum*, CC SL sine numero, 3. erw. und korr. Auflage, Steenbrugge 1995.
- CPPM: Machielsen, Johannes, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, CC SL sine numero, Bd. 1a, 1b, 2a, 2b und 3, Turnhout 1990–2003.
- Coing: Coing, Helmut (Hg.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. Erster Band. Mittelalter (1100–1500)*, München 1973.
- DBI: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1960ff.
- DCist: Brouette, Emile / Dimier, Anselme / Manning, Eugène, *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, Bd. 1 und 2, Rochefort 1977 und 1979.
- De Visch: De Visch, Carolus, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis*, Köln 1656.
- Díaz: Díaz y Díaz, Manuel C., *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959.
- DictSpir: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1937ff.
- Distelbrink: Distelbrink, Balduinus, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critica recensita*, Roma 1975.
- DNB: *Dictionary of National Biography*, London 1885–1901.
- Dolezalek: Dolezalek, Gero, *Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600*, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1972 (nicht paginiert, deshalb mit Verweis nur auf den Band).
- Du Cange: Du Fresne Sire du Cange, Charles, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Ausgabe Niort 1883–1887.
- Fiske: Fiske, Willard, *Bibliographical Notices. III. Francis Petrarch's Treatise De remediis utriusque fortunae*, Firenze 1888. ND in Ed. Carraud, Bd. 2, 95–142.
- García: García y García, Antonio, *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Tomus II. Iter Hispanicum*, Firenze 1973.
- Geiß: Geiß, Jürgen, *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525). Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden 2002.
- Glorieux, Arts: Glorieux, Palémon, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971.
- Glorieux, Théologie: Glorieux, Palémon, *Répertoire des maîtres de Théologie de Paris au XIII^e siècle*, Bd. 1 und 2, Paris 1933.

- Gruys: Gruys, Albert, *Cartusiana. Un instrument heuristique. A Heuristic Instrument. Ein heuristischer Apparat. 1. Bibliographie générale. Auteurs cartusiens*, Paris 1976.
- GW: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, herausgegeben von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Leipzig / Stuttgart 1925ff.
- H: Hain, Ludwig, *Repertorium bibliographicum in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur*, Stuttgart / Paris 1826–1838.
- HC: Korrekturen und Ergänzungen zu einzelnen Hain-Nummern in: Copinger, Walter A., *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, Bd. 1 und 2, 1.2., London 1895–1902.
- HCR: Reichling, Dietrich, *Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium bibliographicum: Additiones et emendationes*, München 1911.
- Heimann: Heimann, Claudia, „Verzeichnis der Werke Nicolaus Eymerichs“, in: Heimann, Claudia, *Nicolaus Eymerich (vor 1320–1399) – praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster 2001, 161–209.
- Hohmann: Hohmann, Thomas, „Initienregister der Werke des Heinrich von Langenstein“, *Traditio* 32 (1976), 399–426.
- IGI: *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*. Bd. 1–6, Roma 1943–1981.
- In principio*: Datenbank, ständig aktualisiert, konsultierbar für Subskriptoren unter der Adresse www.brepolis.net
- Iter italicum*: Kristeller, Paul Oskar, *Iter Italicum: accedunt alia itinera. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*. Bd. 1–6, Leiden u. a. 1963–1992; *A cumulative index to volumes I–VI of Paul Oskar Kristeller's Iter Italicum*, Leiden u. a. 1997.
- Kohl: Kohl, Benjamin, „The Works of Giovanni di Conversino da Ravenna: A Catalogue of Manuscripts and Editions“, *Traditio* 31 (1975), 349–367, jetzt auch in: Kohl, Benjamin, *Culture and Politics in Early Renaissance Padua*, Aldershot u. a., 2001, Aufsatz IV.
- Labrosse: Labrosse, Henri, „Œuvres de Nicolas de Lyre“, *Etudes franciscaines* 19 (1908), 41–52, 153–175, 368–379; 35 (1923), 171–187 und 400–432.
- LBoh: *Latinitatis mediæ aevi lexicon Bohemorum. Slovník středověké v českých zemích*, Praha 1977ff.
- Llull-DB: Base de Dades Ramon Llull – Llull DB, Datenbank, im Internet frei zugänglich, <http://orbita.bib.ub.es/llull/>
- LMA: *Lexikon des Mittelalters*, München / Zürich 1977–1999.
- LNed: *Lexicon Latinitatis Nederlandicae mediæ aevi. Woordenboek van het middeleeuwse latijn van de noordelijke Nederlanden*, Amsterdam 1970–2005.
- MGH Epp.: *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*.
- MGH script. in fol.: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in folio*.
- MGH script. in us. schol.: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*.
- Meier: Meier, Ludger, *Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung*, Münster 1955.
- MLW: *Mittellateinisches Wörterbuch*, München / Berlin 1959ff.

- Mohan: Mohan, Gaudens E., *Initia Operum Franciscanum*, New York 1975.
- MssMed: *Manuscripta Mediaevalia*, Datenbank, ständig aktualisiert, im Internet frei zugänglich, <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/>
- Niesner: Niesner, Manuela, „Katalog der lateinischen Adversus-Judaeos-Texte im Süden des deutschen Sprachraums bis zum 14. Jh.“, in: Niesner, Manuela, „*Wer mit juden well disputiren*“. *Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 2005, 559–605.
- Päsler: Päsler, Ralf G., „Verzeichnis der Handschriftenverluste der einstigen Danziger Stadtbibliothek; heute Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk“, http://dtm.bbaw.de/HSA/Danzig_Verluste.pdf
- Pereira, Arnaldo: Pereira, Michela, „Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare“, in: Perarnau, Josep (Hg.), *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*. 2, Barcelona 1995, 95–174 (Repertorium, 135–149).
- Pereira, Lull: Pereira, Michela, *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*, London 1989.
- von Perger: von Perger, Mischa, „Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters“, in: Jacobi, Klaus (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 435–494.
- Platzeck: Platzeck, Erhard Wolfram, *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre). Band II. Kataloge und Anmerkungen*, Düsseldorf 1964.
- Porębski: Porębski, Stanisław Andrzej, „Katalog dzieł“, in: Porębski, Stanisław Andrzej (Hg.), *Jakub z Paradyża. Opuscula inedita*, Warszawa 1978.
- Prodromus: Bonelli, Benedetto, *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, Bassani 1767.
- Quétif / Echard: Quétif, Jacobus / Echard, Jacobus, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Bd. 1 und 2, Paris 1719–1721.
- Rauner: Rauner, Erwin, *Petrarcae Codices Latini. Datenbank lateinischer Handschriften des Franciscus Petrarca*, CD-Rom Augsburg 1998.
- RepFont: *Repertorium fontium historiae Medii Aevi primum ab Augusto Potthast digestum . . .*, Roma 1962ff.
- RETMA: Schönberger, Rolf / Kible, Brigitte, *Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*, Berlin 1994.
- Rogent / Duran: Rogent, Elies / Duran, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lu lianes*, Barcelona 1927.
- ROL: *Doctoris illuminati Raimundi Lulli opera latina cura et studio Instituti Raimundi Lulli in Universitate Friburgensi Brisgavorum ad fidem codicum manu scriptorum edita*, Palma de Mallorca 1959–1967 (vol. 1–5), Turnhout 1978ff. (ab vol. 6, noch unvollständig).
- ROL op.: Werknummern in den ROL-Editionen. Verzeichnis von Fernando Domínguez Reboiras in: Fidora, Alexander / Villalba, Pere (Hgg.), *Introduction to the Study of Ramon Llull*, Turnhout, in Druck, und in: Schulthess, Peter / Flüeler, Christoph, *Grundriss der Geschichte der Philosophie (begründet von Friedrich Ueberweg). Die Philosophie des Mittelalters. Band III: 13. Jahrhundert*, Basel, in Druck.

- Sbaralea: Sbaralea, Jo. Hyacinthus OFM, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos: cum adnotationibus ad syllabum martyrum eorundem ordinum*, Roma 1806, Neudruck mit Ergänzungen von Tommaso Accurti und Aniceto Chiappini, Roma 1908–1936 (ND Bologna 1978).
- Schreckenberg I: Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, Frankfurt a. M. u. a., 3. erw. Auflage 1995 (1. Auflage 1982).
- Schreckenberg II: Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Frankfurt u. a. 2., veränd. Auflage 1991 (1. Auflage 1988).
- Schreckenberg III: Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.)*, Frankfurt 1994.
- Sharpe: Sharpe, Richard, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout 1997.
- Sharpe, *Additions and Corrections*: Sharpe, Richard, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540. Additions and Corrections (1997–2001)*, Turnhout 2001.
- Singer: Singer, Dorothea Waley (assisted by Annie Anderson and Robina Addis), *Catalogue of Latin and vernacular manuscripts in Great Britain and Ireland dating from before the XVI century*, vol. 1–3, Brussels 1928–1930–1931.
- SOPMA: Kaeppli, Thomas OP / Panella, Emilio OP, *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma 1970–1993.
- Spunar: Spunar, Pavel, *Repertorium auctorum bohemosum provecum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans*. Band 1, Wrocław u. a. 1985, Band 2, Warszawa / Praha 1995.
- ThLL: *Thesaurus linguae Latinae*, Leipzig 1900ff.
- Thomson: Thomson, Williell R., *The Latin Writings of John Wyclif*, Toronto 1983.
- Thorndike/Kibre: Thorndike, Lynn / Kibre, Pearl, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, revised and augmented edition, London 1963.
- TRE: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York 1977–2004.
- VD 16: *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 1–24, Stuttgart 1983–1997.
- VL: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Zweite Auflage, Berlin–New York 1978–2004.
- Wadding: Waddingus, Lucas OFM, *Scriptores ordinis minorum quibus accessit syllabus eorum qui e eodem ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt*, Roma 1650 (ND Roma 1906).
- Weijers: Weijers, Olga, *Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris: Textes et maîtres (ca. 1200–1500)*, Turnhout 1994ff.

Tot sunt codices de vitiis et virtutibus magistraliter tractantes, tot sunt quaterni quaestiones subtilissimas et propositiones diversas pertractantes, ut prius vita brevis deficiat, quam omnia studere, sed necdum perlegere contingat. Quis dinumerare posset omnia rationalia, naturalia, historialia, moralia ac divina: Omnia scripta, cuncta commenta nova et vetera, elementationes, compilationes, singulosque tractatus ac summas, quibus uniuersa superficies terrae tamquam fluvio inundante irrigata est?

Heinrich Seuse, *Horologium sapientiae* 2, 3

Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos es el mapa del universo.

Jorge Luis Borges, „El ruiseñor de Keats“,
Otras inquisiciones

0. EINLEITUNG

0.1. *Stand der Forschung*

Die themenbezogene Erörterung in Personensprache, d.h. der Dialog¹, war von der Antike bis ins 18. Jahrhundert weit verbreitet. Als Medium der wissenschaftlichen Diskussion verlor der Dialog im 19. und 20. Jahrhundert seine Beliebtheit; als Gegenstand der Literaturgeschichte und der Literaturwissenschaft errang er hingegen allmählich Aufmerksamkeit. In den letzten Jahrzehnten intensivierte sich die Beschäftigung mit der Dialogliteratur; gleichzeitig wurden die Begriffe Dialog und Dialogizität zunehmend häufig zur Beschreibung sprachlicher und literarischer Phänomene eingesetzt, was zu einer Begriffserweiterung des Wortes ‚Dialog‘ führte und die Frage nach der Abgrenzung und Beschreibung des Genres beeinflusste. Die Diskussion kreiste zwar vor allem um den antiken und den (früh)neuzeitlichen Dialog², aber auch

¹ Der Begriff Dialog wird im Laufe dieser Untersuchung diskutiert. Diese vorläufige Definition stellt den Minimalkonsens der Forschung dar.

² Übersicht über die Forschung zum antiken Dialog in den Lexikonartikeln von Gruber und Görgemanns, zum Dialog der christlichen Spätantike in den Artikeln von

der mittelalterliche Dialog war Gegenstand der Forschung und stellte diese vor spezifische Probleme und Fragestellungen, denen wir im Folgenden nachgehen werden.

Die Geschichte der kritischen Beschäftigung mit dem mittelalterlichen Dialog kann man mit dem Standardwerk von Rudolf Hirzel aus dem Jahr 1895, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, beginnen lassen. Obwohl sich Hirzel vornehmlich mit den antiken und spätantiken Dialogen beschäftigt, fügt er noch zwei Kapitel über mittelalterliche und neuzeitliche Dialoge bei, die er selbst als „dürftige Skizze“³ charakterisiert. In der Tat behandelt Hirzel die mittelalterliche Literatur – sowohl die lateinische, als auch die volkssprachliche – nur sehr kurz⁴ und versucht lediglich, die mittelalterlichen Dialoge anhand weniger Beispiele zu typisieren. Er unterscheidet zwischen Streitgedichten, Katechismen – wobei er Anselms Dialoge ausdrücklich in diese Kategorie miteinschließt –, Soliloquien nach dem Vorbild des Augustinus, Dialogen zwischen Allegorien und Personifizierungen sowie Schriften, in denen der Dialog als Vehikel für Erzählungen dient. Zuletzt stellt er sich die Frage, ob man diese verschiedenen Formen als echte Dialoge betrachten kann, was er verneint. Er bemängelt die fehlende Charakterisierung der auftretenden Personen, die im besten Fall als menschliche Typen, aber nie als Individuen erscheinen, und urteilt, „. . . dass man den Dialog als ein gehaltvolles auf die Lösung tieferer Fragen gerichtetes Gespräch lebendiger Menschen nicht kannte“⁵. Das liege daran, dass es im gesellschaftlichen Leben der Zeit an Vorbildern für solche Diskussionen gemangelt habe. Erst die Renaissance habe das geschlossene Weltbild des Mittelalters aufgebrochen und somit eine offene Gesprächskultur ermöglicht, die ihren literarischen Niederschlag in Dialogen finden konnte.

D. Weber und Beatrice, zum Renaissance-Dialog bei Honnacker, *Der literarische Dialog*, 190–251, und Pignatti, „Il dialogo“ (Forschungsbericht), zum Dialog der Aufklärung bei Kleihues, *Der Dialog*, 13–28.

³ „Ebenso lag es in meiner Absicht das Mittelalter und die neueren Zeiten mit geringerer Ausführlichkeit, nur anhangsweise, zu behandeln, da ich auf diesem Gebiete nur Dilettant bin und mich allzu unsicher fühle. Ja ich hatte sogar daran gedacht diesen Teil ganz fortzulassen: wenn ich mich trotzdem entschlossen habe eine so dürftige Skizze zu veröffentlichen, so geschah es im Hinblick auf das einmal von mir gesammelte Material, das ich nicht gerade wollte untergehen lassen und das in dieser Zusammenstellung und Verwerthung doch vielleicht auch Fachmännern einiges Neue bietet“ (Hirzel, *Der Dialog*, Bd. 1, 5).

⁴ Hirzel, *Der Dialog*, Bd. 2, 381–385.

⁵ Hirzel, *Der Dialog*, Bd. 2, 385.

Hirzel hat mit seinem Beitrag die Diskussion um den mittelalterlichen Dialog angestoßen. Zum einen kreist diese Diskussion um die Typisierung der Dialogschriften, zum anderen um die zentrale Frage, ob diese verschiedenen Typen der Gattung Dialog zugehörig sind, ob es folglich im Mittelalter ‚echte‘ Dialoge gibt.

0.1.1. *Das Problem der Typisierung in der Forschung*

Eine Typisierung der Dialogproduktion des Mittelalters wurde bisher nicht anhand der Gesamtproduktion durchgeführt, sondern lediglich auf der Basis der bekanntesten Werke in einem synchronen Abschnitt, dem 12. Jahrhundert, vorgenommen⁶. Knappe Charakterisierungen der mittellateinischen Dialogproduktion und ihrer Formen finden sich ansonsten als Vorspann für Diskussionen der humanistischen Dialoge⁷, der Dialoge eines einzelnen Autors⁸ oder einer thematischen Textgruppe⁹. Einige Dialogtypen wurden außerdem in Einzeluntersuchungen beschrieben¹⁰. Die

⁶ Ronquist, „Learning and Teaching“. Der Verfasser bietet einen guten Einblick, die Textbasis ist jedoch eindeutig zu schmal für eine Typisierung, die verallgemeinert werden könnte.

⁷ Wilson, „Continuity“ und *Incomplete Fictions*, 47–57.

⁸ Friedlein, *Der Dialog*, diskutiert mittellateinische Dialogtraditionen nur, insofern sie von dem untersuchten Autor, Raymundus Lullus, aufgenommen wurden.

⁹ Kantorowicz, *Studies*, 129, im Zusammenhang einer Untersuchung früherer Fachschriften zum gelehrten Recht, einige davon in Dialogform (dazu siehe unten 67–68); Cardelle de Hartmann, „Diálogo literario“, anhand der Streitgespräche mit Häretikern und Andersgläubigen (das Korpus ist allerdings unvollständig, siehe unten 106, Anm. 7); Lapidge, „Three Latin Poems“, in Bezug auf Streitgedichte und Schülersgespräche (siehe unten 63–64). Die treffendsten Beobachtungen werden von Moos verdankt, zuerst in seiner Studie zur Trostliteratur, *Consolatio*, C 180–188, 477 (Bd. 1, 79–83, 182), dann in seiner Analyse des Dialogs Eberhards von Ypern, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, „Le dialogue“, dort *passim* Anmerkungen zur Dialogliteratur.

¹⁰ Daly, „The Altercatio“ und Hilsenbeck, *Lehrdialog*, äußern sich zu wissensvermittelnden Werken; Reiss, „Conflict“, typisiert alle Werke, die eine Auseinandersetzung der Teilnehmer oder die Diskussion eines Problems inszenieren; Cardelle de Hartmann, „Diálogo literario“, untersucht den Dialog in der Polemik mit Häretikern und Andersgläubigen; Jacobi, „Einleitung“, versucht, die Erkenntnisse der in der Aufsatzsammlung Jacobi, *Gespräche lesen*, versammelten Einzeluntersuchungen für eine Charakterisierung des philosophischen Dialogs zwischen Augustinus und Nicolaus von Cues nützlich zu machen. Der klare Umriss einer Textsorte, deren Merkmale und Entwicklung aufgezeigt werden konnten, gelang allerdings nur für die poetische Form des Streitgedichts: Walther, *Das Streitgedicht*; P. G. Schmidt, „I conflictus“; Stotz, „Conflictus“. Zu verwandten Formen in verschiedenen Volkssprachen: Pedroni / Stäuble (romanische Literaturen); Kasten, *Studien* (Deutsch); Franchini, *Los debates* (Spanisch); Neumeister, *Das Spiel* (Altprovenzalisch); Reed, *Middle English Debate* (Englisch); Reinink / Vanstiphout (Literaturen des Nahen Ostens).

Kriterien, denen die verschiedenen Verfasser gefolgt sind, und das von ihnen berücksichtigte Korpus sind sehr unterschiedlich. Meistens gehen sie von P. L. Schmidts Typisierung der spätantiken christlichen Dialoge aus¹¹, allerdings ohne sich die Frage zu stellen, wie sich die genaue Beziehung zwischen mittellateinischer und spätantiker Dialogliteratur gestaltet. Meist wird dabei eine ungebrochene Kontinuität vorausgesetzt¹². Es handelt sich demnach nicht um vergleichbare systematische Beschreibungen. Ihr Erkenntnisgewinn liegt vor allem in der Beobachtung folgender Dialogtypen, die freilich recht unterschiedlich beschrieben und abgegrenzt werden:

1. Als **didaktische Dialoge** bezeichnete P. L. Schmidt eine Gruppe wissensvermittelnder Werke innerhalb der christlichen Dialoge der Spätantike¹³. Für das Mittelalter werden die Verbreitung dieser Form und ihre Anknüpfung an antike Traditionen allgemein anerkannt, wobei der Typ unterschiedlich benannt wird: Hirzel verwendet die anachronistische Bezeichnung ‚Katechismen‘, von Moos bevorzugt die allgemeineren Begriffe ‚Unterweisungsgespräch‘¹⁴ oder ‚Lehrgespräch‘¹⁵ und definiert die Form knapp als „schulmäßig theologisches Lehrgespräch“¹⁶, Ronquist¹⁷ spricht allgemein von ‚Gesprächen zwischen Lehrer und Schüler‘. Diese Gesprächskonstellation ist ebenfalls der Ausgangspunkt für Hilsenbeck, die einige Dialoge zwischen der karolingischen Zeit und dem 12. Jahrhundert analysiert und sich vor allem für den Bezug zu den Lehrmethoden der Zeit interessiert¹⁸. Höhle erwähnt den „didaktischen Dialog“ oder „Lehrer-Schüler-Dialog“, dessen wesentliches Merkmal die Asymmetrie zwischen den Unterrednern sei, als Untertyp des philosophischen Dialogs. Aller-

¹¹ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, führt eine systematische Typisierung auf der Grundlage aller lateinischen Dialoge der christlichen Spätantike und unter Berücksichtigung der Bezüge zur antiken und zur griechischen Literatur durch.

¹² Eine Ausnahme ist von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, der die Wiederaufnahme des philosophischen Dialogs im Hochmittelalter und die Wirksamkeit der spätantiken und antiken Vorbilder ausführlich diskutiert und die mittelalterlichen Neuansätze herausarbeitet.

¹³ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 115–121.

¹⁴ Von Moos, *Consolatio*, C 186 (Bd. 1, 83).

¹⁵ Von Moos, „Gespräch“, 211.

¹⁶ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 29, wo diese Form mit dem „rekreative[n] Kolloquium über Gott und die Welt“ kontrastiert wird.

¹⁷ Ronquist, „Learning and Teaching“, 240–243.

¹⁸ Hilsenbeck, *Lehrdialog*. Dieser Bezug hat ebenfalls andere Forscher beschäftigt, dazu siehe unten 10–11.

- dings merkt er auch am Rande an, dass es didaktische Dialoge gibt, die nicht philosophisch seien¹⁹. Für die bisher genannten Verfasser ist die Beziehung der Dialogfiguren das distinktive Merkmal dieser Gruppe. Einen anderen Ansatz vertreten Forscher, die diesen Typ vor allem durch ein formales Merkmal, nämlich die Abfolge von Fragen und Antworten, definieren und ihn dementsprechend **Frage- und-Antwort-Dialog** benennen. Die erste Untersuchung ist die von Daly, der sämtliche Texte in dieser Form von der Antike bis zur karolingischen Zeit berücksichtigt, unabhängig davon, ob sie Figuren in Szene setzen oder Fragen und Antworten auflisten, ohne sie Personen in den Mund zu legen²⁰. Daly wirft zwar die Frage auf, ob Texte ohne Figurenbezug Dialoge genannt werden dürften, stellt sie aber dann doch beiseite, um sich ganz auf die Beschreibung der Texte zu konzentrieren. Für die ältere von Daly behandelte Zeit unterscheidet P. L. Schmidt klar zwischen didaktischen Dialogen einerseits und der benachbarten Textsorte der *Quaestiones et responsiones* (*Zetemata*, *Erotapokriseis*) andererseits²¹. Friedlein zögert bei der Entscheidung, ob Frage-Antwort-Dialoge überhaupt als Dialoge gelten dürften, fehlten ihnen doch zwei der von ihm definierten Merkmale des mittelalterlichen Dialogs (situativer Kontext und Argumentativität)²². Angesichts ihrer großen Zahl gesteht er jedoch die Notwendigkeit ein, sie „mindestens peripher“²³ einzubeziehen.
2. Für die spätantike christliche Literatur hat P. L. Schmidt den Typ des **hagiographischen Dialogs** definiert²⁴. Auch in der mittellateinischen Literatur wurde wiederholt die Verknüpfung zwischen Dialogform und Hagiographie oder Biographie beobachtet²⁵. Plezia sieht

¹⁹ Hösle, *Der philosophische Dialog*. Als „subgenre“ des philosophischen Dialogs (ohne Epochenbeschränkung) wird der didaktische Dialog 297 erwähnt, mit Bezug auf die mittelalterliche Literatur 104. 306 wird aber klar, dass nur ein Teil der didaktischen Dialoge als philosophisch zu gelten habe: „Auch der asymmetrische Dialog ist ein philosophischer Dialog nur dann, wenn der unterlegene Partner die Position des anderen nicht einfach auf seine *Autorität* hin annehmen soll, sondern ausschließlich die *Kraft des besseren Arguments* gilt“ (306, Hervorhebungen von Hösle).

²⁰ Daly, „The Altercatio“.

²¹ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 119–121. Trotzdem werden mittellateinische Frage-Antwort-Dialoge weiterhin ungenau als *Quaestiones et responsiones* bezeichnet.

²² Friedlein, *Der Dialog*, 22–25.

²³ Friedlein, *Der Dialog*, 24, Anm. 65.

²⁴ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 121–124.

²⁵ Vgl. Berschin 3, 324–325, der ebenfalls Eclogen und dialogisierte *Planctus* berücksichtigt; Cardelle de Hartmann, „Der Dyalogus“, 429; von Moos, *Consolatio*, C 188 (Bd. 1, 83), spricht von biographisch-panegyrischen Dialogen, deren Gesprächsform

eine Fortsetzung des spätantiken Typs in einer Reihe von mittellateinischen Werken historiographischen, biographischen oder hagiographischen Inhalts²⁶. In eine neue Perspektive wurde die Problematik von Fontaine gerückt: Für den spätantiken Typ sei nicht der hagiographische oder biographische Inhalt prägend, sondern seine vielfältigen Beziehungen zur monastischen Bewegung²⁷. Es ist bisher nicht untersucht worden, ob und inwiefern dies auch für die mittellateinischen Texte gilt²⁸.

3. **Streitgespräche:** Der Begriff ‚Streitgespräche‘ ist in der Forschung geläufig und bezeichnet allgemein Dialogschriften, in denen ein Gegensatz oder eine Kontroverse inszeniert werden²⁹. Repräsentativ für dieses weite Verständnis ist Reiss' Ansatz, für den alle Texte, denen ein wie auch immer gearteter Konflikt zugrundeliegt (auch Streitgedichte), zu den ‚Streitdialogen‘ gehören³⁰. Innerhalb dieser Gruppe haben bisher vor allem jene Werke Aufmerksamkeit erregt, die die Auseinandersetzung zwischen Vertretern verschiedener Religionen inszenieren. Allerdings wurde vor allem der Inhalt dieser Diskussionen analysiert³¹. Forscher, die sich auf diese Gruppe konzentrieren, bevorzugen Begriffe wie ‚Religionsgespräche‘, ‚Religionsdialoge‘ und ‚apologetische-polemische Dialoge‘. Die beiden

„rein dekorativ“ sei; Lapidge, „Three Latin Poems“, 96, listet Dialoge mit biographischem Inhalt auf.

²⁶ Plezia, „L'histoire dialoguée“.

²⁷ Fontaine, „Le genre littéraire“.

²⁸ Leclercq, *Le désir des lettres*, diskutiert nicht den Dialog unter den Textsorten der monastischen Literatur. Poiré / Jeudy / Lescuyer / Szerwiniack erwähnen in ihrer Übersicht lediglich die Exempla in Dialogform (277) und die *Joca monachorum* (253, dazu siehe unten 61).

²⁹ Reiss, „Conflict“, mit einer ausführlichen Diskussion. Weitere Autoren nennen nur kurz die Existenz dieser Form, ohne auf ihre Verbreitung einzugehen oder sie näher zu beschreiben, z. B.: Kantorowicz, *Studies*, 129; Haug, „Der Ackermann“, 281–282. Ronquist, „Learning and Teaching“, nennt diese Texte *antagonisms*; von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 40, bezeichnet den Typ als „Kontrovers- und Bekehrungsgespräch“.

³⁰ Für Reiss, „Conflict“, ist das Vorhandensein eines Konflikts sogar die Voraussetzung dafür, eine Schrift als Dialog anzusehen. Sämtliche anderen Dialoge (nicht nur Lehrdialoge, sondern auch die Werke von Gregor dem Großen, Boethius, Augustinus, Anselmus und vielen anderen) sind für ihn „school debates“, deren Wert vor allem darin bestehe, den Gebrauch der Dialogform erhalten und vorexerziert zu haben (864).

³¹ Dies ist der Fall in den jeweiligen Einträgen von Schreckenbergs Repertorium, bei Dahan, *Les intellectuels*, 415–422 und *La polémique*, 69–86 und bei Abulafia, *Christians and Jews in the twelfth-century* und in mehreren Aufsätzen dieser Autorin (versammelt in *Christians and Jews in Dispute*). Auf formale und funktionale Merkmale gehen ein: Cardelle de Hartmann, „Diálogo literario“; Friedlein, *Der Dialog*, 66–69.

ersten sind allerdings wegen ihrer Vieldeutigkeit problematisch, denn Theologen und Philosophen verstehen darunter den Austausch zwischen religiösen Gruppen, unabhängig von der Form des Austauschs und von dem benutzten Medium³². Hösle sieht „interreligiöse Dialoge“ als eine der zwei Untergruppen der philosophischen Dialoge im Mittelalter an³³, allerdings macht er später klar, dass nur ein Teil der „Religionsgespräche“ als philosophische Dialoge zu gelten hätten³⁴. Es bleibt im Unklaren, ob die restlichen eine andere Gattung oder einfach misslungene philosophische Dialoge darstellen. Eine weitere Untergruppe besteht aus Dialogen, in denen ein Mönch und ein Kanoniker oder Mönche verschiedener Kongregationen die bessere Lebensführung oder die richtige Befolgung der Regel diskutieren³⁵.

4. Die Existenz **philosophischer Dialoge** im Mittelalter wird von Hirtzel angezweifelt. Ronquist vermeidet den Terminus und bezieht sich lediglich auf den Einfluss von Plato oder Cicero als Vorbilder bestimmter Texte³⁶. Ein Freiburger Rundgespräch vom März 1998, dessen Vorträge in einem Sammelband von Klaus Jacobi herausgegeben wurden³⁷, brachte den wohl wichtigsten Impuls zur Erforschung dieser Textgruppe; allerdings zeigte es auch eindrucksvoll, dass eine rein thematische Definition des Typs in eine Sackgasse führt. Die Diskussionsteilnehmer lieferten zwar wertvolle Einzelinterpretationen zu Dialogen mit philosophischem oder theologischem Inhalt aus Spätantike und Mittelalter, aber die Textgrundlage war für eine Bestimmung gemeinsamer Merkmale zu heterogen und für eine überzeugende Typisierung zu schmal. Das ernüchternde Fazit des Herausgebers lautet dementsprechend: „Wie keine überzeugende Klassifikation in Dialogtypen gelingt, so auch keine nicht-triviale Charakterisierung, die auf

³² Vgl. den Artikel Waardenburg / Limor / Dingel in der *Theologischen Realenzyklopädie*. Aufsatzsammlungen über mittelalterliche Religionsgespräche, die sich nicht auf Dialogschriften beschränken, sind z.B. Lutz-Bachmann / Fidora; Lewis / Niewöhner; Santiago-Otero, *Diálogo*. Zur Bedeutung von „Dialog“ und „Gespräch“ in der Theologie vgl. die Lexikonartikel von Casper et al., Bürkle und Thilo.

³³ Hösle, *Der philosophische Dialog*, 104. Die andere Untergruppe sind die didaktischen Dialoge.

³⁴ „Philosophisch ist das Religionsgespräch allerdings nur, wenn Argumente ausgetauscht werden; und das bedeutet, daß der Gläubige zugleich ein Wissender sein muß“ (Hösle, *Der philosophische Dialog*, 293).

³⁵ Vgl. die Übersicht bei Fuchs / Märkl, 277–278 und unten 92–93 und 135–136.

³⁶ Ronquist, „Learning and Teaching“, 243–245 und 247–249.

³⁷ Jacobi (Hg.), *Gespräche lesen*.

alle hier vorgestellten philosophischen Dialoge paßt.³⁸ Hösle kann seinerseits nur deshalb bestimmen, was ein philosophischer Dialog ist, (nämlich „ein literarisches Genre, das eine Unterredung über philosophische Fragen darstellt“³⁹), weil er seine Abgrenzung im abstrakten Raum der Universalien vornimmt und die Möglichkeit, aus den verschiedenen konkreten Exemplaren einen Begriff zu abstrahieren, kategorisch verneint⁴⁰. Der Status von Werken, die dieser Definition nicht genügen, wird nirgends diskutiert⁴¹. Bereits einige Jahre vor dem Freiburger Gespräch hatte von Moos wertvolle Hinweise zu einer überzeugenden Abgrenzung von Texten gegeben, die er in Anlehnung an Reiss „im weitesten Sinne dialektische Gespräche“ oder „problematizierende Dialoge“ nennt⁴². Das wichtigste Kennzeichen ist die besondere Beziehung der Figuren, die gemeinsam nach einer Wahrheit suchen. Von Moos beobachtet außerdem ein charakteristisches Schwanken zwischen gleichberechtigter Diskussion und lehrhaften Vorträgen, den Einsatz von rhetorischen Mitteln und von dialektischer Argumentation und die chronologische Abgrenzung: Nach der Spätantike kommen solche Dialoge erst im Hochmittelalter vor und orientieren sich vornehmlich nach spätantiken Vorbildern.

5. In der christlichen Dialogliteratur der Spätantike erkennt P. L. Schmidt den Typ des **selbstbetrachtenden Dialogs**, den drei Werke vertreten: die *Soliloquia* Augustins, die *Consolatio Philosophiae* des

³⁸ Jacobi, „Einleitung“, 12.

³⁹ Hösle, *Der philosophische Dialog*, 54 (im Original kursiviert).

⁴⁰ Vgl. vor allem Hösle, *Der philosophische Dialog*, 21.

⁴¹ Dazu finden sich nur widersprüchliche Aussagen. Zuerst unterscheidet Hösle zwischen dem „Modus des Dialogischen“, der in unterschiedlichen literarischen Gattungen vorkommen könne, und dem „Genre des Dialogs“, dem seine Untersuchung gewidmet sei (Hösle, *Der philosophische Dialog*, 48). Dies scheint nahezulegen, dass nur philosophische Dialoge der Gattung Dialog zugerechnet werden dürfen. Allerdings erwähnt er wenig später (53–55) andere, nichtphilosophische Dialoge, nämlich „Konversationsdialoge“ und „Unterredungsdialoge über Sachthemen“. Im zweiten Teil seines Buches („Das Universum des philosophischen Dialoges“, 158–420), das eine Poetik des Dialogs entwirft, bestimmt er immer wieder, welche Werke nicht als philosophische Dialoge betrachtet werden dürfen, es wird aber nicht thematisiert, ob diese Werke missratene Realisierungen des idealen philosophischen Dialogs oder aber etwas anderes sind. Dazu muss man anmerken, dass Hösle sein Werk ausdrücklich als Poetik ansieht, die Maßstäbe zur Interpretation und Beurteilung geben und darüber hinaus zur Abfassung von philosophischen Dialogen anregen und anleiten soll (vgl. vor allem 7–9 und 443).

⁴² Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 6–7, Anm. 5; ders., „Le dialogue“, 372–373; Reiss, „Conflict“, 869–871, charakterisiert diese Werke vor allem durch ihr offenes Ende: es wird keine ‚richtige‘ Lösung für die aufgestellte Frage angeboten.

Boethius und die *Synonyma* Isidors von Sevilla⁴³. In ihnen redet ein Rollen-Ich mit einer Personifikation (einer allegorischen Figur wie Philosophia oder Ratio) in einer Krisensituation; allerdings stellt diese zweite Figur einen Teil seines Selbst dar, so dass es sich um dialogisierte Selbstgespräche handelt. Auch für die mittellateinische Dialogliteratur wurde die Existenz einer Gruppe festgestellt, die häufig durch ihre Abhängigkeit von Augustins *Soliloquia* definiert und **Soliloquien** genannt wird. Mit diesem Titel werden freilich im Mittelalter auch Werke bezeichnet, die in der Form einer Ansprache (an sich selbst oder an Gott) geschrieben sind. Ronquist unterstreicht ihren dialogischen Charakter und rechnet sie deshalb dem Typ der Soliloquien zu⁴⁴. Desgleichen Burnett, der zu dieser Gruppe ausdrücklich alle Meditationen zählt⁴⁵. Friedlein hingegen spricht sich für eine Unterscheidung zwischen dialogischen und monologischen Soliloquien aus⁴⁶. Keiner dieser Forscher diskutiert jedoch diese Frage näher. Von Moos zieht hingegen den Begriff des selbstbetrachtenden Gesprächs vor und präzisiert dessen Merkmale: „Der Autor führt, von sich selbst, von seiner Not oder Aporie erzählend, sein Ich als Rolle ein. (. . .) Traditionsgemäß tritt dann unversehens eine fiktive Selbst-Abspaltung der *persona auctoris*, ein „besseres Ich“ (bei Augustinus Ratio, bei Boethius Philosophia) aufrichtend oder belehrend hinzu.“⁴⁷ An anderer Stelle hatte von Moos bereits auf den Einfluss der *Synonyma* Isidors auf die mittelalterliche Tradition hingewiesen⁴⁸. Trotzdem wurde dieses einflussreiche, prägende Werk bisher in diesem Zusammenhang wenig beachtet und somit ein wichtiger Aspekt der mittellateinischen Tradition vernachlässigt.

6. Besonders fraglich ist die Zusammenordnung der **Trostbücher** zu einer Gruppe. Auer beschreibt diese ‚Gruppe‘ und listet die dazugehörigen Werke auf, die er in zwei große Untergruppen teilt⁴⁹. Eine davon wird von Trostbüchern in Dialogform gebildet, die allerdings

⁴³ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 124–127. Die *Synonyma* kommen zwar im anschließenden Repertorium (Nr. 43, 180) vor, werden aber im diskursiven Teil des Aufsatzes nicht diskutiert.

⁴⁴ Ronquist, „Learning and Teaching“, 242, in Bezug auf Anselms von Canterbury *Proslogion*.

⁴⁵ In seiner Einleitung zur Edition von Abaelards *Soliloquium*, 881–884.

⁴⁶ Friedlein, „Geleit“, 43–44.

⁴⁷ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 13, Auflistung der Werke ebd. Anm. 22. Vgl. auch ders., „Le dialogue“, 355–356.

⁴⁸ Von Moos, *Consolatio*, C 184 (Bd. 1, 81–82).

⁴⁹ Auer, *Johannes von Dambach*, 233–253.

in formaler und inhaltlicher Hinsicht sehr heterogen sind. Von Moos hat zurecht darauf hingewiesen, dass es sich bei den meisten von ihnen um selbstbetrachtende Dialoge handelt⁵⁰. Das Merkmal des Trostes, das sie zu einer Gruppe zusammenschließen sollte, wird von Auer sehr allgemein verstanden, so dass es eine Vielzahl moralphilosophischer und -theologischer Inhalte umfasst und keine überzeugende Einheit stiftet. Friedlein erkennt diese Heterogenität und zieht es deshalb vor, von „Tröstungsdialogen in der boethianischen Tradition“ zu sprechen. Doch auch diese Bezeichnung wirft Probleme auf, zumal Friedlein weder den Begriff Tröstung näher präzisiert noch die boethianische Tradition nachzeichnet oder mögliche Vertreter der Gruppe präsentiert⁵¹.

Sehr stark wurde bisher der didaktische Charakter mittelalterlicher Dialogliteratur betont. Einige Forscher sehen den Dialog als eine mit der Schule besonders eng verknüpfte Form. Wilson versteht gar alle Dialogschriften des Mittelalters als *didascalica*: Die Frage-und-Antwort Dialoge und die Gesprächsbüchlein („colloquies“) seien didaktische Werke, deren Form von Lucidarien, Katechismen und Religionsgesprächen übernommen worden sei; die philosophischen Dialoge seien von Schullektüren angeregt worden, während die Quaestiones die Struktur der universitären Disputationen wiedergäben⁵².

Die Beziehung zwischen Dialog und Schulbetrieb ist ebenfalls die Ausgangsbasis für Kästner und Tinkler. Kästner versucht nachzuzeichnen, wie die mittellateinischen Dialoge in ihrer Form vom realen Lehrbetrieb beeinflusst wurden⁵³. Tinkler seinerseits betrachtet scholastische und humanistische Dialoge als zwei zeitunabhängige Formen⁵⁴. Scholastische Dialoge entstünden im Umfeld von Lehranstalten, humanistische hingegen außerhalb von Institutionen. Die Ausrichtung an der Schule oder die institutionelle Ungebundenheit sowie das jeweils

⁵⁰ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 13, Anm. 22.

⁵¹ Friedlein, *Der Dialog*, 166–169, erwähnt lediglich einige volkssprachliche Übersetzungen der *Consolatio philosophiae* auf der Iberischen Halbinsel und in Südfrankreich sowie das Werk des Petrus Compostellanus (R43).

⁵² Wilson, „The Continuity“, will durch diesen Schulbezug die mittelalterliche von der humanistischen Dialogliteratur unterscheiden.

⁵³ Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 246–273. Der Ansatz Kästners ist die Rekonstruktion der Kommunikationssituation Lehrgespräch auf der Grundlage literarischer Zeugnisse. In diesem Zusammenhang geht er auch auf die Dialogliteratur ein.

⁵⁴ Tinkler, „Humanism and Dialogue“.

angesprochene Publikum würden die formalen Eigenschaften beider Dialoggruppen bedingen, wobei Tinkler besonders auf die autoritative Rolle einer Figur im scholastischen Dialog eingeht. Scholastische Dialoge seien im Mittelalter in der Mehrzahl, nur vereinzelt kämen in dieser Epoche humanistische Dialoge vor, das Verhältnis kehre sich in der Renaissance um.

Dieser knappe Forschungsüberblick zeigt bereits die Probleme, die bei der Typisierung von Dialogen entstehen. Die Kriterien für die Zuweisung eines Werkes zu einem bestimmten Typ bleiben vielfach offen: Zum Beispiel sind Abaelards *Collationes* für einige Autoren ein Streitgespräch, für andere ein philosophischer Dialog. Anselms *Cur Deus homo* wird als philosophischer Dialog, als Lehrgespräch oder als ‚Katechismus‘ betrachtet. Das *Soliloquium* des Bonaventura wird als selbstbetrachtender Dialog, als philosophischer Dialog oder als Trostbuch eingeordnet. Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen. Die Abgrenzung gegenüber nicht-dialogischen Textsorten ist ebenfalls strittig. Besonders markant ist dies in dem Fall der Soliloquien und der Frage-Antwort-Dialoge, bei denen sich die Frage stellt, ob dialogische und nichtdialogische Texte als einer einzigen Textsorte zugehörig betrachtet werden können und sollen. Von Moos wies mehrmals auf einen weiteren relevanten Aspekt hin: Die Dialogform sei im Mittelalter nicht exklusives Merkmal einer Textsorte Dialog oder mehrerer dialogischer Textsorten, sondern vielmehr eine universelle Darbietungsform. Man müsse demzufolge damit rechnen, in allen Textgattungen Texte in Dialogform anzutreffen⁵⁵.

0.1.2. *Der Begriff Dialog*

Die rege Verwendung des Begriffes ‚Dialog‘ in der Wissenschaft der letzten Jahrzehnte hat die Verständigung darüber, was ein Dialog ist und welche seine Merkmale sind, erschwert. Deshalb muss kurz rekapituliert werden, in welchen Forschungsfeldern und mit welcher Bedeutung Sprach- und Literaturwissenschaft den Begriff ‚Dialog‘ verwenden⁵⁶ und wie die Diskussion um die Gattung Dialog davon beeinflusst wird. Im Folgenden wird Dialog immer die Textsorte bezeichnen. Wenn ‚Dialog‘

⁵⁵ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 4; „Le dialogue“, 345; „Gespräch“, *passim*. Ähnlich Hempfer, der die Unterscheidung zwischen der Redeform Dialog und der Gattung Dialog anmahnt, „Vorwort“, VII–VIII.

⁵⁶ Übersicht der unterschiedlichen Verwendungen von „Dialog“ in Philosophie, Literatur- und Sprachwissenschaft bei Hess-Lüttich, Art. „Dialog“.

mit anderer Bedeutung angeführt wird, wird dies durch einfache Anführungszeichen signalisiert.

Seit Searles Sprechakttheorie und vor allem seit der sogenannten ‚pragmatischen Wende‘ in der Linguistik in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts beschäftigt sich die Sprachwissenschaft intensiv mit den konkreten, tatsächlichen Realisierungen von Sprache, vor allem mit den größeren Spracheinheiten Text und Gespräch. Rasch entwickelten sich eine ganze Reihe von Gruppierungen und Schulen, für die die gesprochene Sprache im Mittelpunkt steht⁵⁷. Die Begrifflichkeit, derer sie sich bedienen, ist uneinheitlich: Im deutschen Sprachbereich verwendet man die Termini ‚Gespräch‘, ‚Dialog‘, ‚Konversation‘, im englischen und französischen *conversation*, *dialogue*, *discours(e)*. ‚Dialog‘ war zuerst Synonym für die anderen Begriffe; die Entwicklung in der Forschung brachte jedoch eine inhaltliche Erweiterung mit sich, so dass ‚Dialog‘ schließlich das gesamte Feld der menschlichen Kommunikation abdecken konnte⁵⁸. Als Folge davon wurden Gespräche als mehr oder weniger dialogisch, oder gar monologisch, eingestuft, je nach dem Grad der erreichten Kommunikation zwischen den Teilnehmern.

Die Ergebnisse der linguistischen Dialoganalyse wurden in einem nächsten Schritt für die Untersuchung von Gesprächen im Drama oder im Roman angewendet⁵⁹. Von besonderem Belang für unsere Fragestellung ist die Entwicklung einer historischen Dialogforschung, deren Ziel es ist, vergangene Formen des Gesprächs zu rekonstruieren und die historische Entwicklung der mündlichen Kommunikation nachzuzeichnen⁶⁰. In diesem Zusammenhang bedeutet ‚Dialog‘ das mündliche Gespräch, das anhand verschiedener schriftlicher Zeugen rekonstruiert werden soll. Parallel dazu stellte sich die mediävistische Literaturwissenschaft verstärkt die Frage nach den Beziehungen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, nach Kommunikationsformen und Ritualen. Ein frühes Beispiel für die Zusammenführung dieser Interessenfelder ist die Untersuchung Kästners zu den mittelalterlichen Lehrgesprächen⁶¹. Mit

⁵⁷ Panorama in Fritz / Hundsnurscher 3–152 und Brinker et al., 919–961.

⁵⁸ Z. B. Weigand, „Discourse“ und „The Dialogic“. Einen Vorschlag zur Unterscheidung der Begriffe Dialog, Gespräch, Konversation und Diskurs, bei dem Dialog als Oberbegriff für jede Kommunikationshandlung fungiert, bei Hess-Lüttich, „Gesprächsanalyse“, 1640.

⁵⁹ Vgl. Bobes Naves, *El diálogo*, 151–330; Betten, „Analyse“; Hess-Lüttich, „Gesprächsformen“.

⁶⁰ Überblick über Formen und Methoden der historischen Dialogforschung bei Kilian, *Lehrgespräch*, 1–113.

⁶¹ Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, zu dieser Monographie siehe oben 10, Anm. 53.

diesem Terminus bezeichnet Kästner nicht einen Dialogtyp, sondern einen Austausch zwischen Lehrer und Schüler in einem literarischen Werk, sei es in einem Dialog oder als Gespräch innerhalb einer narrativen Gattung. Solche Gespräche analysierte er nach Methoden und Kategorien der Textlinguistik und diskutierte anschließend, inwieweit diese Texte reale Formen der Kommunikation zwischen Lehrern und Schülern abbildeten. Die Möglichkeit, in mittellateinischen Werken Spuren der Mündlichkeit zu finden, wurde von Peter von Moos ebenfalls geprüft. Von Moos mahnte die Notwendigkeit an, die Analyse von Gesprächen in literarischen Werken an mittelalterlichen Normen und Vorstellungen von kommunikativer Interaktion zu orientieren. Dazu müsse man zunächst einer mittelalterlichen „Kunst der Konversation“ in fiktiven wie nichtfiktiven Werken nachspüren⁶². Seine Forschung beschäftigte sich einerseits mit der Verwendung von Exempeln in mündlicher und schriftlicher Argumentation⁶³, andererseits mit den Anleitungen zur Kommunikation, die im 13. Jahrhundert in den norditalienischen Städten entstanden, den sogenannten *Artes arengandi* oder *Podestà-Literatur*. Es zeigte sich, dass die Schriftlichkeit stilbildend war: „Es geht (. . .) um eine konzeptionelle Verschriftlichung der Sprechgewohnheiten. Maßgebend war nicht unser Prinzip ‚Schreib, wie du sprichst‘, sondern das umgekehrte ‚Sprich, wie du schreibst‘“⁶⁴. Von Moos stellte sich ferner die Frage, inwieweit lateinische Dialoge reale mündliche Interaktion abbilden. Er kam zu dem Schluss, dass dies nur in Ausnahmefällen geschehe⁶⁵, während die meisten Dialoge eine artifizielle, vom alltäglichen Gespräch entfernte Sprache verwendeten⁶⁶. Die neuere germanistische Forschung zeigt sich ebenso vorsichtig bei dem Versuch, anhand literarischer Gespräche historische Kommunikation zu rekonstruieren: Die literarische Fiktion muss nicht die zeitgenössische Praxis abbilden, sondern kann Alternativen zur Wirklichkeit entwerfen⁶⁷, wobei manche Interaktionsmuster der Figuren gattungsbedingt sein können⁶⁸.

⁶² Von Moos, „Zwischen Schriftlichkeit“, „Die Kunst“.

⁶³ Von Moos, „Das argumentative Exemplum“, „Die Kunst“, *Geschichte als Topik*.

⁶⁴ Von Moos, „Die italienische Ars“, 148–152 (Zitat 151); ders., „L'ars arengandi“, 411–415; ähnlich: „Zwischen Schriftlichkeit“, 308.

⁶⁵ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“. Zu einem anderen Beispiel von Abbildung realer Interaktionsmuster Cardelle de Hartmann, „Satan“, 198–200.

⁶⁶ Von Moos, „Gespräch“, 210–213.

⁶⁷ Vgl. Honemann, „Formen symbolischer Kommunikation“.

⁶⁸ Vgl. Störmer-Caysa, „Heldendialoge“.

Von Moos' Forschungen zeigen, dass die Abbildung mündlicher Gespräche kein Merkmal des mittellateinischen Dialogs ist. Anders verhält es sich bei dem Renaissance-Dialog, der durchaus eine Beziehung zur Gesprächskultur der Epoche aufweist. Mit diesen Fragen beschäftigte sich jüngst ein Sammelband⁶⁹, dessen Autoren allerdings klarstellten, dass eine solche Beziehung weder ein Qualitätszeichen noch gar ein notwendiges Merkmal des Dialogs sein kann⁷⁰.

Eine zusätzliche Erweiterung des Begriffes ‚Dialog‘ wurde durch die Rezeption des russischen Denkers Michail Bachtin ab den 60er Jahren angestoßen. Für Bachtin sind ‚Dialogizität‘ und ‚dialogisch‘ vielseitige Begriffe, die aber immer grundsätzlich Spannung und Austausch zwischen unterschiedlichen Prinzipien bedeuten⁷¹. Die literarische Dialogizität ist nach Bachtin in der sprachlichen begründet, dabei will er in jeder Kultur eine Vielfalt von soziokulturell geprägten Sondersprachen erkennen. Dialogizität entstehe dann, wenn diese sich gegenseitig wahrnehmen und aufeinander Bezug nehmen. Von diesen Überlegungen ausgehend, kontrastiert Bachtin zwei Entwicklungslinien des Romans in der europäischen Literaturgeschichte. Die erste Linie bedient sich durchweg einer Literatursprache, die sich bewusst von der Umgangssprache absetzt. Deshalb ist diese Literatur monologisch, auch dann, wenn sie sich der Dialogform bedient. Wenn die Gesprächsteilnehmer sich in „einer einheitlichen Sprache und einem monologisch strukturierten Stil“⁷² ausdrücken, könne man nicht von wahren Dialog, sondern nur von einer besonderen Form der ‚Zweistimmigkeit‘ sprechen, die für Bachtin zweitrangig ist⁷³. Kennzeichen der zweiten Entwicklungslinie des europäischen Romans sei hingegen die Sprachvielfalt. In ihr bilde die Literatursprache den Horizont, vor dem verschiedene Sprachformen mit den ihnen zugrundeliegenden Weltanschauungen erscheinen. Dialogizität entsteht, wenn diese verschiedenen Sprachen in Spannung

⁶⁹ Guthmüller / Müller, dazu Cardelle de Hartmann, „Problemfeld“.

⁷⁰ Vgl. W. Müller, „Dialog“, 24.

⁷¹ Einführungen in Bachtins Anwendung des dialogischen Prinzips in anderen Feldern: Martínez, „Dialogizität“; Volkman, „Dialogizität“; Emerson, *Critical Essays*.

⁷² Bachtin, „Das Wort“, 214.

⁷³ „Eine solche Zweistimmigkeit, die innerhalb eines geschlossenen und einheitlichen Sprachsystems und ohne authentische sozial-sprachliche Orchestrierung bleibt, kann nur als stilistisch zweitrangige Begleiterscheinung des Dialogs und der polemischen Formen bestehen. Die Zweistimmigkeit, die innere Entzweiung des Wortes, das einer einzigen und einheitlichen Sprache und einem monologisch strukturierten Stil genügt, kann niemals substantiell sein: es ist ein Spiel, ein Sturm im Wasserglas“, Bachtin, „Das Wort“, 214.

zueinander treten, d.h., wenn in der Personensprache die abweichende Sprache des Autors durchscheint (was vornehmlich durch Stilisierung oder Parodie geschieht) oder wenn der Autor die Sprache der Personen in seine eigene Rede aufnimmt. Bachtin schlägt ferner eine Brücke zwischen der literarischen Dialogizität und dem soziopolitischen Hintergrund. Sprachliche und literarische Dialogizität könnten erst dann entstehen, wenn gesellschaftliche Vielfalt sich entfalten könne und akzeptiert werde. In diesem Sinne betrachtet Bachtin die Renaissance als die erste Epoche, in der der Romanstil als Folge einer Pluralisierung der Gesellschaft sich entwickeln kann⁷⁴. In einem späteren Aufsatz differenziert Bachtin seine Ansichten zum Mittelalter, allerdings nur in Bezug auf die Literatur⁷⁵. So sieht er in der mittellateinischen Literatur eine ständige dialogische Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Wort (der religiösen Autorität, den literarischen Vorbildern der Antike), die zwischen Akzeptanz und Parodie schwankt. Er entdeckt eine aufkeimende Dialogizität in der Parodie und in der Auseinandersetzung zwischen der Literatursprache Latein und den Volkssprachen⁷⁶.

Der Begriff ‚Dialogizität‘ wird in einem der letzten Aufsätze Bachtins noch zusätzlich erweitert und in dieser neuen Bedeutung in der westlichen Literaturwissenschaft rezipiert, so dass ‚Dialog‘ die Beziehung zwischen Text und Leser, zwischen Autor und Leser / Zuhörer, zwischen Texten (als Intertextualität) bezeichnen konnte⁷⁷. Ähnlich wie in der Sprachwissenschaft bedeutete nun ‚Dialog‘ nicht mehr das (mündliche oder schriftlich abgebildete) Gespräch, sondern vielmehr die gelungene Kommunikation. Dies blieb nicht ohne Folgen für die Interpretation literarischer Dialoge. Gelegentlich wurde die Ansicht vertreten, ‚echte‘ Dialoge seien nur diejenigen, die einen gleichberechtigten Austausch unter den Personen inszenieren⁷⁸. Eine solche Ansicht führt allerdings

⁷⁴ Bachtin, „Das Wort“, 177, 179, 251–254.

⁷⁵ Bachtin, „Aus der Vorgeschichte“.

⁷⁶ Die Rezeption Bachtins in der Mediävistik führte zur Suche nach den Vorstufen der Dialogizität im Mittelalter („latente Dialogizität“, Kasten, „Bachtin“, 61). Seine geringere Bewertung des Monologischen wurde dabei kritisiert. Vgl. die Aufsätze bei Farrell, *Bachtin*.

⁷⁷ Bachtin, „The Problem“. Vgl. die Aufsatzsammlung Lachmann, *Dialogizität*, die auch kritische Stimmen zu dieser Entwicklung enthält: Preisendanz, „Zum Beitrag“; Nies, „Frage“. Diese Vielfalt der Anwendungen von ‚dialogisch‘, ‚Dialog‘, ‚Dialogizität‘ macht sich noch im Sammelband Henkel / Jones / Palmer bemerkbar (vgl. Cardelle de Hartmann, „Die Allgegenwart“).

⁷⁸ Z. B. Vernant, „Dialectique“; Fries, „Dialog“. Kritik dieser Einschätzung bei Jacobi, „Einleitung“, 16–17; Häsner, „Der Dialog“, 14–18. Kushner, „Le dialogue“

dazu, dass die Zugehörigkeit einer Schrift zur Dialoggattung in einer anachronistischen Bewertung entschieden wird. Auf diese Weise wird die Bezeichnung ‚Dialog‘ zu einem Qualitätssiegel für einzelne Werke, aber unbrauchbar für das Verständnis der Literatur früherer Epochen⁷⁹.

Die Praktikabilität der Anwendung des bachtinschen Dialogizitätsbegriffs – der ja für die Romananalyse entwickelt wurde – in der Dialoginterpretation wurde in jüngster Zeit von Hempfer kritisch geprüft und abgelehnt⁸⁰. Bachtin betone zu stark sprachliche und stilistische Aspekte und lasse den Inhalt, der für den Dialog eine zentrale Bedeutung habe, außer Acht. Daher gehen Hempfer und seine Forschergruppe⁸¹ auf einer anderen Basis der Frage nach den Unterscheidungsmerkmalen des Dialogs nach. In den von der Gruppe veröffentlichten Sammelbänden⁸² werden die spezifischen Merkmale einer Gattung Dialog sowie die für die Untersuchung von Dialogen adäquaten hermeneutischen Kategorien diskutiert. Dabei orientieren sich die Untersuchungen am humanistischen Dialog in den romanischen Literaturen, der stark von der kreativen Rezeption des antiken Dialogs geprägt ist. Die Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Dialogtraditionen spielt hingegen nur eine untergeordnete Rolle. Im Sammelband *Möglichkeiten des Dialogs* behandelt ein Aufsatz von Friedlein vier Dialogschriften des italienischen Duecento. Friedlein kommt zur Erkenntnis, dass der Hauptunterschied zwischen mittelalterlichen „dialogisierten Lehrgesprächen“ und neuzeitlichen Dialogen vor allem in der mangelnden Polyperspektivik⁸³ und in der fehlenden Problematisierung des Wahrheitsbegriffes liege⁸⁴. Die Bezeichnung „dialogisierte Lehrgespräche“ legt die Frage nahe, ob es

(und wiederholt in späteren, im *Le dialogue à la Renaissance* versammelten Aufsätzen), betrachtet als echte Dialoge nur diejenigen, die Dialogizität aufweisen, allerdings betont sie, im Gegensatz zu Bachtin, die Relevanz einer inhaltlichen Pluralität.

⁷⁹ Besonders weit in diese Richtung geht Hösle, *Der philosophische Dialog*, der ausdrücklich Maßstäbe für die Bewertung literarischer Dialoge geben will und dabei den platonischen Dialog zur Norm erhebt. Allerdings verfährt er sehr nuanciert, indem er eine ganze Reihe von Kriterien aufstellt und diskutiert. Die mittelalterliche Dialogproduktion kommt in seiner Studie nur am Rande vor und nur insofern die Werke seinem Verständnis von Dialog genügen.

⁸⁰ Hempfer, „Lektüren“, 10–19.

⁸¹ Als Teilprojekt „Performativität und *episteme*: Die Dialogisierung des theoretischen Diskurses in der Renaissance-Literatur (Italien, Frankreich, Spanien)“ des SFB 447 „Kulturen des Performativen“ an der Freien Universität Berlin.

⁸² Hempfer, *Möglichkeiten* und Hempfer, *Poetik*.

⁸³ Der Begriff „Polyperspektivik“ bezeichnet die Vielfalt der von den Dialogteilnehmern vertretenen Meinungen (Hempfer, „Lektüren“, 19–22).

⁸⁴ Friedlein, „Geleit“ und Hempfer, „Vorwort“, VIII–X.

denn im Mittelalter überhaupt echte Dialoge gebe, eine Frage, die im zweiten Sammelband *Poetik des Dialogs* zurückgestellt wird:

Wenn demnach die Poetologie des *Secondo Cinquecento* zwar spät, dafür aber umso expliziter, ein Gattungsbewußtsein ausbuchstabiert, das schon allein aufgrund der verfügbaren Texte und des Status dieser Texte als idealtypischer Modelle mittelalterlich nicht ‚denkbar‘ – in mehrfachem Wortsinn – war, dann geht es nicht mehr um die Frage, ob es ‚Dialoge‘ auch schon im Mittelalter gab oder nicht, sondern ob und wenn ja, wie sich der Renaissancedialog von mittelalterlichen Dialogtraditionen strukturell und funktional unterscheidet, wobei es selbstverständlich zu Kontinuitäten und ‚Übergänglichkeiten‘ im einzelnen und zu Phasenverschiebungen zwischen einzelnen Nationalliteraturen kommen kann⁸⁵.

Die Charakterisierung der mittelalterlichen Dialogtraditionen und die Entwicklung eines Dialogbegriffs, der für das Mittelalter anwendbar ist, sind demzufolge keine Untersuchungsziele der Forschergruppe. Nur Friedlein beschäftigte sich in seiner Dissertation über die Dialoge des Raymundus Lullus mit diesen Fragen⁸⁶. Er sah sich mit dem Problem konfrontiert, in der reichen Schriftproduktion dieses Autors diejenigen Texte zu identifizieren, die als Dialoge betrachtet werden sollen. Da eine gattungsgeschichtliche Studie des mittelalterlichen Dialogs fehlt, sucht er nach Definitionskriterien in einer engverwandten und gut untersuchten Gruppe: den christlichen spätantiken Dialogen⁸⁷. Folgende drei Merkmale, die dieser Gruppe gemeinsam seien, extrapoliert er zur Abgrenzung eines Dialogkorpus des Lullus: Personenrede im situativen Kontext, Argumentativität und Ernsthaftigkeit⁸⁸. In seiner anschließenden Analyse einiger repräsentativer Lullus-Texte untersucht er die literarischen Traditionen, die in ihnen zum Tragen kommen, und geht dabei auch auf Dialogtraditionen ein. Friedlein ist es gelungen, die Dialogproduktion eines wichtigen Autors zu durchleuchten und in der literarischen Tradition zu situieren. Die Frage nach einem für die gesamte mittellateinische Produktion anwendbaren Dialogbegriff sowie nach den Spielarten des mittelalterlichen Dialogs konnte er damit jedoch nicht beantworten⁸⁹.

⁸⁵ Hempfer, „Einleitung“, 8–9.

⁸⁶ Friedlein, *Der Dialog*.

⁸⁷ Vgl. P. L. Schmidt, „Zur Typologie“ und die älteren Untersuchungen von Hoffmann, *Der Dialog*, und Voss, *Der Dialog*, der Interpretationen einzelner spätantiker Werke bietet.

⁸⁸ Friedlein, *Der Dialog*, 18–27.

⁸⁹ Der von Friedlein untersuchte Autor, Lullus, ist ein sehr origineller Autor, der den lateinischen Literaturtraditionen weitgehend fern steht; über seine Dialoge siehe unten 95, 100–101, 121–130, 242–243, 248–249, 252.

0.1.3. *Die Forschung zum Dialogbestand*

Bereits Hirzel stellte die zwei zentralen Fragen in Bezug auf die mittelalterliche Dialogliteratur, nämlich ihre Typisierung und die mögliche Definition eines mittelalterlichen Dialogs. Gleichzeitig erkannte er, dass sie erst anhand einer breiten Kenntnis der Dialogproduktion der Zeit zu beantworten seien, und betrachtete deshalb seinen eigenen Vorschlag zu einer Klassifizierung nur als vorläufige Skizze. Er versuchte nicht, ein Panorama der mittellateinischen Dialogliteratur zu entwerfen, und hätte diese Aufgabe auch nicht erfüllen können. Die mittellateinische Literatur war nämlich Ende des 19. Jahrhunderts nur sehr unzureichend erschlossen: Die Handschriftenbestände waren nur in Ausnahmefällen katalogisiert und eine Bestandsaufnahme der erhaltenen Schriften daher nicht möglich⁹⁰; von den bekannten Werken gab es nur wenige Leseausgaben und noch weniger kritische Editionen⁹¹.

Obwohl die spätere Diskussion sich weiterhin um Definition und Typisierung der lateinischen Dialogliteratur des Mittelalters bemühte, basierte sie auf vergleichsweise wenigen Werken oder lediglich auf Stichproben. Ein Überblick über die Gesamtproduktion wurde lange Zeit nur in Lexikonartikeln angestrebt. Zuerst versuchte dies Bertaud in zwei Artikeln des *Dictionnaire de spiritualité*. Im ersten, „Dialogues spirituels“ aus dem Jahr 1957, bot er einen nach Jahrhunderten gegliederten Katalog, in dem sehr unterschiedliche Werke aufgeführt werden: Es finden sich dort thematisch breit gefächerte Texte, in Vers und Prosa, vornehmlich in Latein, aber auch einzelne in den Volkssprachen⁹². Bertaud ergänzte

⁹⁰ Die Katalogisierung der Handschriftenbestände ist zwar fortgeschritten, aber nicht abgeschlossen. Eine Übersicht über die vorhandenen Kataloge bietet Kristeller, *Latin Manuscript*. Zum Stand der Handschriftenerschließung in Deutschland vgl. Mentzel-Reuters' Literaturberichte.

⁹¹ Bereits Walther machte auf diese Umstände aufmerksam in der Bewertung von Hirzels Studie: Walther, *Das Streitgedicht*, 3, Anm. 1. Die kaum besser gewordene Situation fast ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen von Hirzels Monografie wird anschaulich von Lehmann, „Aufgaben“, geschildert.

⁹² Inzwischen sind etliche Datierungen und Zuschreibungen überholt, neue Editionen mancher Texte sind erschienen. Die dort genannten mittelalterlichen Werke werden in der anschließenden Studie oder im Repertorium behandelt, nur die folgende Angabe konnte nicht identifiziert werden: „Au 14^e siècle. – Nicolas de Thuringe, chartreux de Snals dans le Tyrol vers 1330: *Colloquium inter sapientiam et discipulum*, resté manuscrit“ (Bertaud, „Dialogues“, 841). Nikolaus von Thüringen war Kartäusermönch in Schnals und ist als Schreiber von Handschriften zwischen 1423 und 1453 bezeugt. Die Handschriften sind Innsbruck, UB, 33, 34, 131, 216, 481, 584 und Padova, BU, 1509 (vgl. Neuhauser, *Katalog*, Teil 2, 92 zu cod. 131). Ob er ein *Colloquium* geschrieben hat, konnte

diesen Katalog in seinem Artikel über „Entretiens spirituels“. Darunter versteht er Texte, in denen ein Thema ernsthaft diskutiert wird, entweder in Dialogform oder als Ansprache, d.h., *entretiens* ist für ihn ein Oberbegriff, unter dem auch Dialoge zu verstehen sind. Da er diese bereits im früheren Artikel zusammengestellt hatte, kündigt er an, nun lediglich einige anonyme Texte hinzuzufügen⁹³. Für das 12., 13. und 14. Jahrhundert erwähnt er einige weitere Dialoge, darunter etliche, die er lediglich aus einzelnen Handschriften kennt und nicht identifizieren konnte⁹⁴. Im selben Jahr wie Bertauds Katalog im Artikel „Dialogues spirituels“ erschien Bardys Übersicht im *Reallexikon für Antike und Christentum*, in der allerdings vor allem spätantike Texte berücksichtigt sind. Der bisher jüngste Lexikonartikel wurde von Bernt für das *Lexikon des Mittelalters* erstellt. In ihm wird eine große Anzahl verschiedener Werke erwähnt und es werden einige formale Aspekte angesprochen, doch war in diesem Rahmen eine vollständige Erfassung des Bestandes nicht zu leisten, weswegen Bernt auch keine Typisierung wagt⁹⁵.

Eine erschöpfende Bestandsaufnahme wurde zunächst für thematisch geschlossene Gruppen versucht. Die einzige dialogische Textsorte, die als vollständig erschlossen gelten kann, ist das Streitgedicht, dem Walther

ich nicht eruieren; der Innsbrucker Katalog reicht erst bis cod. 300 (Bd. 1 und 2 von Neuhauser, Bd. 3 von Kompatscher), dort findet sich ein solches Werk nicht.

⁹³ Bertaud grenzt die verschiedenen Formen nicht voneinander ab: „Des entretiens de cette sorte ont été déjà abondamment cités: art. Catéchismes spirituels, Colloque, Conférences spirituelles, Conversation spirituelle, Dialogues spirituels. Pour éviter toute redite et par manière de complément, nous avons groupé ici un certain nombre d'entretiens spirituels anonymes ou d'œuvres similaires, en essayant d'identifier les auteurs“ (764).

⁹⁴ Einige der von ihm erwähnten Texte können nun identifiziert werden. Im 12. Jahrhundert: der Text in Cambrai, ms. 259, ist der Dialog des Eberhard von Ypern; der *Dialogus beati Ambrosii* in Épinal, 58 sind die *Synonyma* Isidors von Sevilla; der „dialogue latin sur la foi“ in Cambrai, 1367, ist das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis (766); das *Colloquium divine sapientie* in Brügge, 378, ist Seuses *Horologium Sapientiae* (die Hs. ist hier irrtümlich ins 12./13. Jh. datiert). Unter dem Eintrag für das 13. und 14. Jahrhundert auf S. 766 sind die *Alloquia ad Spiritum Sanctum* der Text CPPM 3072i (kein Dialog, sondern eine Ansprache an den Heiligen Geist); die *Soliloquia animae ad Deum* der Text CPPM 3071 (kein Dialog, sondern eine Ansprache an Gott, siehe unten xxx); der *Dialogus inter patrem et filium* in Soissons 224 ist ein altfranzösischer Text; der *Liber dictus peccatorum consolatio* ist der *Belial* des Jacobus de Theramo. Unter den nicht datierbaren Texten auf S. 767: *Dialogus de officiis divinis* und *Dialogus de sacris ecclesiae* sind der anonyme *Liber quare*; die *Altercatio spiritus et carnis* ist der *Liber de querimonia* Hildeberts von Lavardin.

⁹⁵ Binkley bietet im bibliographischen Nachschlagewerk von Mantello und Rigg kein Panorama der Quellentexte, sondern eine Übersicht über die Forschungsliteratur.

1920 eine Monografie widmete⁹⁶. Auch die Streitgespräche, vornehmlich die antijüdischen, konnten die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich ziehen. Bereits 1893 versuchte Zöckler eine Übersicht. Dahan besprach die wichtigsten dieser Texte⁹⁷, während die Verfasserin versuchte, sie alle insgesamt zu erfassen und zu typisieren⁹⁸. Ein gewichtiger Beitrag zur Erschließung der prosaischen Dialogliteratur ist zweifelsohne das Repertorium von Pergers⁹⁹, in dem theologische und philosophische Dialoge von der Spätantike (Minucius Felix) bis zum 15. Jahrhundert (bis ca. 1460) aufgelistet werden. Einige Werke hat der Verfasser von vornherein ausgeschlossen: Texte in Frage-Antwort-Form, Gespräche zwischen allegorischen Figuren, Dialoge mit hagiographischem, biographischem oder politischem Inhalt¹⁰⁰. Für jeden aufgenommenen Text wird lediglich ein Textzeuge oder eine Edition angegeben; dabei handelt es sich nicht unbedingt um die zitierfähige oder die neueste Ausgabe¹⁰¹. Form und Inhalt der meisten Dialoge werden knapp charakterisiert. Allerdings finden sich im Repertorium auch Texte, die lediglich nach Hinweisen in der Sekundärliteratur aufgenommen und irrtümlich als Dialog bezeichnet wurden¹⁰². Fragen nach Datierung, Autorschaft und Rezeption, die für eine literarhistorische Darstellung relevant sind, wurden nicht diskutiert und die Forschungsliteratur nicht berücksichtigt¹⁰³. Trotz der beeindruckenden Zahl der aufgenommenen Texte (167) bedeuten die thematischen sowie die heuristischen Einschränkungen, dass nur ein Ausschnitt der Dialogliteratur – wenn auch ein bedeutender – erfasst wurde.

⁹⁶ Der Nachdruck 1984 wurde von P. G. Schmidt mit Nachträgen versehen. Zum Streitgedicht siehe oben 3, Anm. 10.

⁹⁷ Dahan, *Les intellectuels*, 415–422 und *La polémique*, 69–86.

⁹⁸ Cardelle de Hartmann, „Diálogo literario“, Auflistung der Dialoge 121–123. Die Liste, die auch Dialoge mit Muslimen, mit anderen christlichen Konfessionen und mit Häretikern einschließt, muss um R4 und Anselms von Havelberg Dialog ergänzt werden.

⁹⁹ Von Perger, „Vorläufiges Repertorium“.

¹⁰⁰ Von Perger, „Vorläufiges Repertorium“, 435–437.

¹⁰¹ Z. B. bei den Nr. 94, 106 und 107 (R26, R60 und R62 in unserem Repertorium); bei Nr. 132.3 (R3) wurde die Edition übersehen.

¹⁰² Dies ist z.B. der Fall bei den Nr. 85, 87, 102 und 108 (in unserem Repertorium A11, A12, A13 und A14).

¹⁰³ Dies führt dazu, dass manch veraltete Zuschreibung weitertradiert wird: das *Soliloquium* Adams von Dryburgh kommt nicht nur unter diesem Namen vor (Nr. 78), sondern auch unter dem Namen Adamus Persenniae (Adam von Perseigne, Nr. 165) dem der Text vom Editor Bouvet irrtümlicherweise zugeschrieben wurde (siehe auch unten 171, Anm. 93).

0.2. Ziele und Methoden dieser Untersuchung

Die bisherige Forschung hat einige wichtige Aspekte mittelalterlicher Dialogliteratur geprüft, wie die Beziehungen zu realen Interaktionsformen oder die Darstellung verschiedener Meinungen („Polyperspektivik“). Eine relevante Entwicklung in der Forschungsliteratur ist vor allem die Historisierung des Dialogbegriffs. Die Fragestellung lautet nicht mehr, ob es im Mittelalter einen Dialog antiker Prägung gegeben hat, sondern, wie der mittelalterliche Dialog geartet ist und in welche Typen und Traditionen er sich gliedern lässt¹⁰⁴. Es ist Ziel dieser Arbeit, zur Beantwortung dieser Fragen beizutragen. Dies soll in der Weise geschehen, dass für einen überschaubaren, aber bislang wenig erforschten Zeitraum versucht wird, das gesamte dialogartige Material zu erfassen, zu einem Korpus zu vereinen und die in ihm enthaltenen Schriften zu typisieren, um auf diese Weise einen dem mittelalterlichen Literaturverständnis adäquaten Dialogbegriff zu entwickeln.

Das Neue dieses Ansatzes besteht darin, dass die Untersuchung des Dialogs sich nicht wie bisher auf Stichproben stützt, sondern auf der denkbar breitesten Basis beruht. Dafür ist eine zeitliche Beschränkung in Kauf zu nehmen, denn die mehr als 400 dialogartigen Schriften, die zwischen 600 und 1500 entstanden¹⁰⁵, hätten die Arbeitskraft der Verfasserin überfordert. Die Notwendigkeit einer Auswahl wurde bereits von Peter von Moos bedacht, der deshalb eine Eingrenzung auf diejenigen Schriften vorschlug, in denen die Personensprache für die Darstellung des Themas unabdingbar ist¹⁰⁶. Eine solche Auswahl würde jedoch eine Interpretation der Schriften voraussetzen und eine Vorentscheidung darüber verlangen, was ein Dialog ist. Die Analyse auf eine einzige Dialogtradition oder einzelne Autoren zu beschränken, würde dazu führen, einen verengten, auf diese Tradition oder diesen Autor zugeschnittenen Dialogbegriff zu entwickeln¹⁰⁷. Dagegen ermöglicht die Einengung des

¹⁰⁴ Eine Ausnahme dazu ist das jüngst erschienene Werk von Höhle, *Der philosophische Dialog*, der einen normativen Gattungsbegriff vertritt und historische Fragen ausklammert.

¹⁰⁵ Dies war das Ergebnis einer ersten, nicht ausschöpfenden Sondierung.

¹⁰⁶ Von Moos, „Zwischen Schriftlichkeit“, 302; „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 6–7, Anm. 5; „Le dialogue“, 350.

¹⁰⁷ Dies zeigt eindrucksvoll Höhle, *Der philosophische Dialog*. Obwohl er eine allgemeingültige, historisch wie kulturell unabhängige Bestimmung der Gattung Dialog anstrebt (vgl. vor allem 20–21), wird bei der Lektüre seiner Studie klar, dass sein Dialogbegriff sich von den platonischen Dialogen und einigen Werken nach ihrem Vorbild ableitet.

Untersuchungszeitraums eine Berücksichtigung aller koexistierenden Spielarten des Dialogs. Als obere Zeitgrenze empfiehlt sich 1400, denn ab dieser Zeit entstehen neue Dialogformen, die sich an neuentdeckten Werken und Autoren orientieren, wie z.B. der lukianische Dialog¹⁰⁸. 1200 bietet sich als untere Zeitgrenze vor allem aus einem Grund an: Während die lateinische Literatur vor 1200 durch Editionen¹⁰⁹, Wörterbücher¹¹⁰ und Literaturgeschichten¹¹¹ gut erschlossen ist, sind die zwei nächsten Jahrhunderte noch sehr unzureichend bekannt¹¹². Außerdem ist die Dialogliteratur vor 1200 trotz mancher Lücke im allgemeinen bekannt und in Lesetexten oder Editionen greifbar; ferner liegen für einige Werke und Autoren erste Untersuchungen vor. Im Gegensatz dazu sind zahlreiche Dialoge aus der Zeit 1200 bis 1400 unedierte, viele weitere unerforscht. Eine komplette Bestandsaufnahme erweitert daher nicht nur die Grundlage für eine Typisierung des Dialogs, sondern lässt darüber hinaus einen Fortschritt in der Erschließung der lateinischen Literatur des Spätmittelalters erwarten.

Als erster Arbeitsschritt ist die Bestandsaufnahme durchzuführen. Sie wird die Dialoge erfassen, die in der Forschung bereits genannt worden sind¹¹³, und sie wird Datenbanken, gedruckte Repertorien, Handschrif-

¹⁰⁸ Die ersten Übersetzungen von Dialogen Lukians (*Charon*, *Timon*) sind ungefähr um 1400 zu datieren. Es folgen die Übersetzungen von Guarino da Verona zwischen 1403–1408 und 1418 (Mattioli, *Luciano*, 39–70; Marsh, *Lucian*, 13–30).

¹⁰⁹ Trotz der sehr unterschiedlichen Qualität der Texte bedeutet Mignes *Patrologia Latina* eine Erschließungsarbeit, die die Mehrzahl der Texte bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts der Forschung zur Verfügung gestellt hat.

¹¹⁰ Eine Übersicht über die vorhandenen Wörterbücher und ihre Methodik findet sich bei Stotz, *Handbuch*, Bd. 1, 171–298. Nur wenige von ihnen (wie z.B. das *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* und das *Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum*) berücksichtigen das Spätmittelalter. Das *Novum Glossarium mediae Latinitatis*, das den Wortschatz aus allen europäischen Regionen zusammenfassen soll, hat als Zeitgrenzen die Jahre 800 und 1200. Das *Mittellateinische Wörterbuch*, das das Material aus dem Reichsgebiet bearbeitet, nimmt den Wortschatz von Texten bis 1280 auf.

¹¹¹ Manitius und de Ghellinck erreichen in ihren Literaturgeschichten das Ende des 12. Jahrhunderts, Brunhölzl, *Geschichte*, bisher das Ende des 11. Jahrhunderts (allerdings sind zwei weitere Bände geplant).

¹¹² Diese Situation wurde bereits von Brunhölzl, „Die lateinische Literatur“, 559, beklagt und hat sich seitdem kaum verändert, vgl. Cardelle de Hartmann, „El desafío“; von Moos, „Die Epistolae“, 102. Übersichten über die literarische Produktion in lateinischer Sprache finden sich nur bei Gröber (bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, veraltet), im Textbuch von Leonardi et al. (*Letteratura Latina*, dort Emore Paoli fürs 13. Jahrhundert, Enzo Cecchini fürs 14. Jahrhundert, jeweils 303–372 und 373–428) und im *Neuen Handbuch der Literaturwissenschaft* (Brunhölzl, „Die lateinische Literatur“). Zum Stand im Bereich der deutschsprachigen Literatur vgl. Janota, „Grundriss“.

¹¹³ Siehe oben 18–20.

tenkataloge u. ä. nach weiteren dialogischen Texten durchsuchen¹¹⁴. Dabei stellt sich jedoch ein gravierendes methodisches Problem: Welche Kriterien gelten für die Aufnahme einer Schrift in das Untersuchungskorpus, wenn ein dem mittelalterlichen Literaturverständnis adäquater Dialogbegriff erst als Ergebnis der Korpusuntersuchung gewonnen werden soll?

Die Lösung des Problems besteht in der Unterscheidung zwischen einem ‚Arbeitskorpus‘ und einem ‚Ergebniskorpus‘. Ersteres nimmt alles auf, was dialogähnlich zu sein scheint; es stützt sich auf formale, leicht erkennbare Merkmale, berücksichtigt soweit wie möglich das Gattungsverständnis der Zeit¹¹⁵ und schließt auch Grenzfälle und Übergangsformen nicht von vornherein aus. Das ‚Ergebniskorpus‘ wird dann das enthalten, was sich in der Durchforstung des Arbeitskorpus als typenkonstitutiv erweist.

Zum Arbeitskorpus: Für jede der ausgehobenen Schriften wird eine Beschreibung erstellt, die Incipit und Explicit, Datierung, Namen und Lebensdaten des Autors, Informationen über die Entstehung des Werks, die Überlieferung und die Druckausgaben verzeichnet und eine ausführliche Inhaltsangabe bietet. Alle Beschreibungen werden in einem Repertorium zusammengestellt und mit einer Repertoriumsnummer versehen.

Die Erstellung des Repertoriums fungiert einerseits als Mittel der Materialerschließung¹¹⁶ und entlastet andererseits die literarhistorische Studie von Wiederholungen und Exkursen, wodurch sie für Klarheit und Übersichtlichkeit in der Darstellung sorgt.

Der zweite Schritt der Untersuchung ist die Typisierung der Schriften. Die literaturhistorische Forschung hat hinreichend erkannt, dass sich die Dialogschriften des Mittelalters in verschiedene Typen gliedern lassen, doch fehlte bisher eine umfassende und systematische Typisierung auf breiter Basis. Die Untersuchung eines synchronen Abschnittes schafft die Voraussetzungen dafür. Die fehlende Reflexion über Gattungen und der freie Umgang mit Traditionen in der spätmittelalterlichen Literatur lassen eine Sortierung der Schriften nach einheitlichen Kriterien nicht

¹¹⁴ Zur Vorgehensweise im einzelnen siehe unten 289–291.

¹¹⁵ Siehe dazu unten Kap. 1 der Studie.

¹¹⁶ Zum Repertorium als Mittel der Erschließung vgl. Kristeller in Kristeller / Brown / Cranz, Bd. 1, X und Worstbrock / Klaes / Lütten, XV, sowie Cardelle de Hartmann, „El desafio“, 480–481.

zu¹¹⁷, stattdessen müssen für jede Gruppe die Merkmale herausgearbeitet werden, die sie als solche erkennen lassen¹¹⁸. Diese Merkmale können verschiedener Natur sein. Formale Merkmale sind zum Beispiel die Einbettung des Gesprächs in einer narrativen Umrahmung, die Verwendung von narrativen Einlagen oder die Länge der Redebeiträge. Die funktionalen Merkmale betreffen vor allem den Zweck, zu dem die Dialogform in einer Schrift eingesetzt wird: Sie kann eine reine Strukturierungshilfe darstellen, zur Kontrastierung verschiedener Positionen beitragen, die Argumentation voranbringen, die Personen durch ihre Worte charakterisieren, ein Gespräch nachahmen oder eine Handlung weitertreiben. Diese verschiedenen Funktionen sind eng verknüpft mit den Figuren des Dialogs und ihrer Beziehung zueinander: Sie können sich als Lehrer und Schüler, als Widersacher oder als gleichgestellte Partner verhalten. Ein weiterer, wichtiger Aspekt betrifft die Rezeption des Werkes. In diesem Punkt ist allerdings bei der schlechten Erschließungslage und mangels Vorarbeiten noch schwer über Vermutungen hinauszukommen. Bei der Beschreibung der Gruppen ist der Blick auf die diachronische Perspektive unverzichtbar. Der Stellenwert der Vorbilder in der mittellateinischen Literatur ist wohlbekannt¹¹⁹. Manche häufig gelesenen Werke, vor allem jene, die in der Schule kommentiert wurden, konnten geradezu als Prototypen für Textsorten fungieren; ein Zitat aus ihnen oder eine Anspielung auf sie fungierten für den Leser als Signal, das ihm erlaubte, das Werk in eine bestimmte Tradition einzuordnen. Es ist aber auch häufig zu beobachten, dass eine Textsorte mehrere Elemente kombiniert, die aus verschiedenen Vorbildern

¹¹⁷ Im Bereich der mittellateinischen Literatur sprach sich Schaller für eine Gattungsklassifikation nach rein formal-funktionalen Kriterien aus, die er exemplarisch an Epos („Vergil“, „Das mittelalterliche Epos“) und Lyrik („Gattungs- und Formtypen“) vorführte. Bei dem Versuch einer solchen Taxonomie am hier untersuchten Korpus zeigte sie sich jedoch als unpraktikabel: es war auf diese Weise nicht möglich, Gruppen zu definieren, die über eine nur oberflächliche Ähnlichkeit hinausgingen.

¹¹⁸ Zur Notwendigkeit der Ansetzung von variablen Merkmalsmustern vgl. Haye, *Das lateinische Lehrgedicht*, 15: „Stellte man sich ein abstraktes Koordinatensystem mit unendlich vielen Dimensionen vor, so könnte man keineswegs jede Gattung auf jeder Koordinate eindeutig fixieren (...) Bei jeder Gattung muß somit von neuem gefragt werden, welche ‚Dimensionen‘, d.h. Bestimmungskriterien, signifikante Ergebnisse ermöglichen“.

¹¹⁹ Zu der prägenden Rolle der Vorbilder in der Konstituierung mittellateinischer Gattungen vgl. Rädle, „Literatur“, bes. 222–225, 228–231; Stotz, „Dichten“, 9; Schaller, „Das mittelalterliche Epos“, 357 und „Vergil“, 97; Grubmüller, „Gattungskonstitution“, 208–209. Aus diesem Grund empfahl von Moos („Gespräch“, 219–220) eine Gliederung der mittelalterlichen Dialoge nach Modellen.

stammen oder bereits in anderen Literaturformen vorhanden waren. In diesem Zusammenhang wird der Begriff „literarische Tradition“ verwendet. Darunter sind sowohl Textsorten¹²⁰ als auch einzelne Merkmale oder Themen in der diachronischen Perspektive zu verstehen. Im Laufe der Untersuchung werden die gebildeten Gruppen als Typen beziehungsweise Untertypen bezeichnet, womit lediglich gemeint ist, dass sie gemeinsame Merkmale aufweisen. Erst als Ergebnis der erfolgten Typisierung wird darüber entschieden werden, ob diese Typen einfache Untergruppen einer Textsorte Dialog oder eigenständige Textsorten darstellen und, in diesem zweiten Fall, welche Typen und Schriften als Dialoge gelten können, d.h., das Ergebniskorpus bilden.

Die Verwendung des Terminus ‚Gattung‘ wird in diesem Zusammenhang bewusst vermieden. Gattung bezeichnet häufig eine abstrakt definierte Kategorie, die historisch und kulturell ungebunden und deshalb allgemeingültig sein soll¹²¹. Dieses Verständnis erlaubt zwar die Erstellung eines in sich geschlossenen, kohärenten Systems, führt jedoch ins Normative, wenn alles, was der Definition nicht entspricht und das System zu sprengen droht, als imperfekte, qualitativ unzureichende Realisierung aufgefasst wird. Textsorte wird hingegen in der aktuellen sprach- und literaturwissenschaftlichen Diskussion als historisch und kulturell gebundene Erscheinung verstanden, nämlich als eine Gruppe von Texten, die unterschiedlich geartete, gemeinsame Merkmale aufweisen. Diese Merkmale werden deskriptiv erfasst, sie stellen keine Norm, sondern einen „Orientierungsrahmen kommunikativen Handelns“ dar¹²².

Um die Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, wird es notwendig sein, Einmaliges auszublenden. Jeder Autor orientiert sich in unterschiedlichem Grad an Vorbildern und Mustern und trägt gleichzeitig Eigenes bei. Nur eine Einzelinterpretation kann beides berücksichtigen. Für die hier angestrebte Typisierung ist es hingegen notwendig, sich auf Ersteres

¹²⁰ In diesem Sinn wird ‚literarische Tradition‘ ähnlich wie Diskurstradition bei Oesterreicher, „Zur Fundierung“, verstanden.

¹²¹ Der Begriff ist deshalb trotz anderer, davon abweichender Begriffsbestimmungen (vgl. dazu Hempfer, *Gattungstheorie*, und den Überblick bei Dammann, „Textsorten“) vorbelastet. Zur Unzulänglichkeit einer abstrakten Systematisierung bei der Erfassung und Beschreibung der mittelalterlichen (volkssprachlichen und lateinischen) Literatur vgl. Grubmüller, „Gattungskonstitution“.

¹²² Heinemann, „Aspekte“, 538. Zum Begriff der Textsorte in der Linguistik vgl. außerdem Adamzik, *Textsorten*, 11–40; Krause, „Zum Begriff“. Über die Verwendung von ‚Textsorte‘ in der Mediävistik zur Absetzung vom normativen Gattungsverständnis vgl. Hüpper, „Buoh“, 100–103.

zu konzentrieren. Deshalb werden die besprochenen Texte lediglich unter einem bestimmten Blickwinkel, nämlich ihrem Verhältnis zur literarischen Tradition und zur Gesamtproduktion ihrer Entstehungszeit, gesehen. Allerdings gibt es eine bestimmte Form der Originalität, die die Typisierung beeinflusst, nämlich die Verknüpfung von Elementen aus verschiedenen Typen. Es wurde bereits erwähnt, dass auf diese Weise Textsorten entstehen können, aber auch im einzelnen Werk kann dies vorliegen. Deshalb kommt es zu Übergangsformen zwischen den verschiedenen Gruppen oder es gibt Texte, die sich verschiedenen Typen oder gar keinem zuordnen lassen.

An dieser Stelle ist es notwendig, eine grundsätzliche Anmerkung zum Ziel einer solchen Typologie zu machen. Sie soll Begriffe zur Beschreibung und zum Verständnis einer komplexen Wirklichkeit zur Verfügung stellen, kann aber nicht diese Wirklichkeit in ihrer Komplexität wiedergeben. Es ist jedoch möglich, für eine bestimmte Nähe zum Beschreibungsobjekt zu sorgen, indem man nicht versucht, es in starre, ihm fremde Normen zu pressen und alles, was sich unseren Kategorien widersetzt, auszublenden. Grenzen, Übergänge und Verweigerungen sollen deshalb so weit wie möglich ebenfalls zur Sprache kommen¹²³. Die Bezeichnung eines Werkes als „Übergangsform“ oder als „Grenzform“ bedeutet kein Qualitätsurteil, sondern ist rein deskriptiv aufzufassen: Ein solches Werk weist Merkmale zweier oder mehrerer Typen oder nur wenige Merkmale einer Gruppe auf.

Die vielen Einschränkungen zeigen, dass diese Studie nicht alle mit dem mittellateinischen Dialog zusammenhängenden Probleme lösen kann und will. Sie soll die Dialogtypen der mittellateinischen Literatur beschreiben und auf dieser Grundlage einen für diese Literatur adäquaten Dialogbegriff entwickeln. Dabei muss sie allerdings auf etliche Desiderate der Forschung hinweisen und auch Fragen aufwerfen, die sie in diesem Zusammenhang nicht beantworten kann.

¹²³ Dieses Problem ist den Mediävisten durchaus bewusst. Ein vielversprechender Lösungsweg, an dem wir uns ebenfalls orientiert haben, folgt den Erkenntnissen der Kognitionspsychologie. Danach wird die Zugehörigkeit eines Gegenstands zu einer Gruppe nach seiner Ähnlichkeit mit einem (tatsächlichen oder ideellen) Prototyp beurteilt, aber nur der Prototyp versammelt alle Merkmale der Gruppe. Die einzelnen Exemplare ähneln ihm in unterschiedlichem Grad. Zur Anwendbarkeit dieses Ansatzes in der mittelalterlichen Literatur vgl. Tophinke, „Zum Problem“ (zu einem ähnlichen Ansatz in der Linguistik vgl. Heinemann, „Aspekte“, 523).

LITERATURHISTORISCHE STUDIE

1. *DIALOGUS* IM MITTELALTER

Die Abgrenzung eines Textkorpus des mittelalterlichen Dialogs birgt die Gefahr eines Zirkelschlusses in sich, denn sie setzt notwendigerweise ein Vorverständnis von Dialog voraus, das die Wahl der Abgrenzungskriterien bedingt. Ein solches Vorverständnis darf nicht aus dem antiken Dialog, der im Mittelalter kaum nachgeahmt wurde, gewonnen werden. Auch der Rückgriff auf die spätantiken Dialoge verbietet sich vorerst, denn die Kontinuität zwischen spätantiken und mittellateinischen Typen und Traditionen steht noch in Frage. Es gibt nur einen Ausweg aus diesem Dilemma: Es muss zuvor geklärt werden, welche Schriften mittelalterliche Autoren und Rezipienten als Dialoge ansahen und welche Merkmale und Eigenschaften sie mit ihnen in Verbindung brachten. Erst dann können angemessene Abgrenzungskriterien für das Korpus entwickelt werden.

Es ist freilich nicht einfach herauszufinden, wie dieses mittelalterliche Verständnis von Dialog geartet war. Eine spezifisch mittelalterliche Poetik gibt es so wenig wie eine Gattungstheorie, die normativ gewirkt hätte. Die Quellen, die uns zur Verfügung stehen, müssen mit Rücksicht auf ihren Kontext und ihre Funktionen bewertet werden. Rhetoriken und Poetiken tradieren Versatzstücke antiker Gattungstheorie und reflektieren nur bedingt die mittelalterliche Wirklichkeit¹. Auch Glossare überliefern vorgefundene, aus dem ursprünglichen Kontext herausgerissene Erklärungen, die bisweilen unverständlich sind². Accessus und Kommentare

¹ Vgl. Kindermann, „Gattungssysteme“, 303–304; Klopsch, *Dichtungslehren*, 111–120.

² Vor allem ältere Glossare überliefern ein vielfältiges Material: abgeschriebene Glossen, Erklärungen aus antiken Glossographen und Kommentaren, Übersetzungen in die Volkssprachen. Erst ab dem 11. Jahrhundert ist die Entwicklung eines Systems zu beobachten, wobei allerdings zum Teil schwer verständliche Glossen weiter tradiert werden. Als Beispiel kann folgendes Interpretament zu *dialogus* im *Liber glossarum* (auch *Glossarium Ansileubi* genannt, aus Corbie, 8. Jahrhundert) dienen: *capituli dictio delectabilis* (*Glossaria*, Ed. Lindsay, Bd. 1, 28, 174). Vermutlich handelt es sich dabei um eine Randbemerkung, die nur im ursprünglichen Kontext verständlich war. Sie wird trotzdem noch von Papias aufgeführt (91). Ähnliches findet sich in einem Accessus zu Ciceros *De amicitia*, dessen ältester Textzeuge aus dem 12. Jahrhundert (Ende) stammt: *Vocatur autem hic liber dragma, id est delectabile carmen* (Accessus zu Ciceros *De amicitia*, Ed. Pellegrin, 292). Zur lexikographischen Literatur des Mittelalters vgl. Stotz, Bd. 1, 175–182; Codoñer, „Evolución“.

entwickeln Klassifizierungen und Begriffe, die auf das Verständnis des kommentierten Autors abgestimmt sind und keine Allgemeingültigkeit anstreben³. Aussagen der Autoren sind wertvoll, aber verhältnismäßig selten. Ergiebiger ist die Titelgebung, doch auch sie verlangt eine kritische Untersuchung: Allzuoft gehen heute gebräuchliche Titel auf den ersten Druck oder auf einen neuzeitlichen Katalog zurück und reflektieren deshalb einen späteren Dialogbegriff⁴. Aus alledem folgt die Notwendigkeit, den mittelalterlichen Dialog nicht vom Wort, sondern von der Sache her anzugehen. Bei mittelalterlichen ‚Definitionen‘ ist die Klärung ihres Kontextes und der Traditionen, aus denen sie schöpfen, unerlässlich. Das ist der Fall bei Isidors Dialogdefinition sowie bei den Klassifizierungen Konrads von Hirsau und Wilhelms von Conches. Sie werden deshalb einzeln interpretiert. Andere Aspekte des Dialogs (Vers oder Prosa, Personensprache, Bezug zur Diatribe) sind nur durch die Heranziehung und den Vergleich verschiedener Quellen zu klären. Auf diese Weise können Erkenntnisse gewonnen werden, die uns nicht nur zur Abgrenzung des Korpus, sondern auch zur historisch adäquaten Typisierung und Beschreibung der Dialogliteratur führen⁵.

1.1. Dialogus *bei Isidor*

Mittelalterliche Enzyklopädien sowie Rhetorik- oder Poetiklehren erwähnen den Dialog als Textsorte nicht. Wenn das Wort *dialogus* vorkommt, wie bei Gervasius von Melkley, bezeichnet es die Personensprache als rhetorisches Mittel, nicht die Dialogschrift⁶. Es gibt jedoch eine frühe

³ Rädle, „Literatur“, 224.

⁴ Siehe unten 51–53. Nicht nur aus diesem Grund verbietet sich der Ausweg, das Korpus auf Texte mit dem Titel *Dialogus* zu beschränken. Viele der bekanntesten mittelalterlichen Dialoge tragen diesen Titel nicht, z.B. Abaelards *Collationes*, Anselms *Cur Deus homo*, das *Periphyseon* des Johannes Scottus Eriugena, das *Drigmaticon* des Wilhelm von Conches, um nur einige wenige zu nennen. Auch für die Frühe Neuzeit wurde die Titelvielfalt der Dialogschriften beobachtet (Ludwig, „Formen und Bezüge“, 61). Briesemeister vermerkt, dass Dialoge im 15. Jahrhundert auf der Spanischen Halbinsel sehr häufig den Titel *tractatus* / *tra(c)tado* tragen. Erst ab ca. 1529 bürgert sich eine Differenzierung zwischen *diálogo* und *tratado* ein (Briesemeister, „Humanistische Dialoge“, 191–193).

⁵ Dieses historische Verständnis lässt Föcking, „Dyalogum“, 76–84, trotz einzelner wertvoller Beobachtungen zum Gebrauch des Wortes *dialogus* vermissen.

⁶ Gervasius unterscheidet nicht zwischen der Personensprache im Drama und dem Gespräch als Textbestandteil: *Color qui consistit in questione et responsione subdividitur in dialogum et subiiectionem. Dialogus. Dialogus est sermo versatus inter duos, ut inter Didonem et Annam, sororem*

Ausnahme: Isidor von Sevilla (ca. 570–636) in seinen *Etymologiae*, einer der meistverbreiteten Enzyklopädien des Mittelalters.

Die fragliche Stelle befindet sich in Buch 6, das in den Editionen den Titel *De libris et officiis ecclesiasticis* trägt⁷. Der Aufbau des Buches ist ein gutes Beispiel für Isidors assoziative Vorgehensweise. Es beginnt mit der Inhaltsangabe der Bibelbücher, die zu einer Reihe Informationen zum Thema „Buch“ führt: eine kurze Geschichte der Bibliotheken, Informationen über die „Vielschreiber“ (Varro, Didymus, Origenes, Hieronymus), eine Typisierung der Texte (hier befindet sich die Erwähnung des Dialogs), Techniken und Materialien der Buchherstellung. Die nächsten Kapitel knüpfen erneut an das erste Thema, die Bibel, an und behandeln den Kanon (kanonische Bibelbücher und konziliare Kanones). Es folgen die kirchlichen Festtage, wobei die Berechnung des Osterdatums erläutert wird. Zum Schluss definiert Isidor die kirchlichen Ämter. Kapitel 8, *De opusculis*, in dem der Dialog behandelt wird, beginnt folgendermaßen:

Opusculorum genera esse tria. Primum genus excerpta sunt, quae grece scolia nuncupantur; in quibus ea quae videntur obscura vel difficilia summam ac breviter perstringuntur. Secundum genus omeliae sunt, quas Latini verbum appellat, quae proferuntur in populis. Tertium tomi, quos nos libros vel volumina nuncupamus. Omeliae autem ad vulgum locuntur, tomi vero, id est libri, maiores sunt disputationes⁸.

Diese ersten Sätze lassen bereits erkennen, dass *opuscula* hier eine breitere Bedeutung als ‚Werke‘ hat. In dem Kapitel behandelt Isidor nämlich auch paratextuelle Elemente und Textformen, die einem anderen Text beigelegt oder untergeordnet sind (Scholien, Kommentare, Vorworte). Kapitel 8 ist daher eher eine Text- als eine Werktypisierung. Die erste Behauptung Isidors, es gäbe drei Sorten von Texten, suggeriert, dass alle weiteren Typen sich in diese Dreiteilung einfügen lassen. Dem ist jedoch nicht so. Isidor verallgemeinert hier eine Einteilung der Werke

suam, sic: „Anna, soror, morior. Qua re? Quia vivo. Quid inde? Talis enim vite vespere vita foret.“ Et illud: „quid fers? Poma fero. Quot? VII. Da mihi! nolo.“ Huiusmodi contingit plenius invenire in Seneca tragediarum (26, 5–14, dazu Kommentar LV–LVII, vgl. auch Klopsch, 141).

⁷ Dieser Titel ist wohl nur bei den neuzeitlichen Editoren (Arévalo, Lindsay) zu lesen. Chaparro ist der Meinung, dass der Originaltitel *De sanctis Scripturis* lautete und auf den thematischen Aufbau hinwies: zentral ist die Behandlung der Bibelbücher, von ihr leitet Isidor zu verwandten Themen über. Vgl. Chaparro, „Observaciones“.

⁸ Text aus Chaparro, „Isidoro“, 176 (basierend auf den Vorarbeiten zu einer Neuedition von orig. 6,8).

des Origenes, die auf Hieronymus zurückgeht⁹, und kommt in seiner weiteren Auflistung nicht mehr darauf zurück. Diese Aneinanderreihung unterschiedlicher, zum Teil sich widersprechender Bestandteile ist für seine Arbeitsweise charakteristisch. Gleich darauf und ohne erkennbare Anknüpfung wird der Dialog erwähnt:

Dialogus est conlatio duorum vel plurimorum, quem Latini sermonem dicunt, nam quos Greci dialogos vocant, nos sermones vocamus. Sermo autem dictus quia inter utrumque seritur, unde in Virgilio: „Multa inter se serebant“. Tractatus est unius rei multiplex expositio, eo quod trahat sensum in multa sentiendi contrectando secum. Differt autem sermo, tractatus et verbum: sermo enim alteram eget personam, tractatus specialiter ad se ipsum est, verbum autem ad omnes, unde et dicitur „Verbum fecit ad populum“¹⁰.

Auch hier geht Isidor assoziativ vor und reiht kommentarlos Unterschiedliches aneinander. Er beschreibt zuerst den Dialog als Gespräch und verwendet dazu das Wort *sermo*, das die ungezwungene Unterhaltung bezeichnet¹¹. Die etymologische Erklärung, die wohl aus Varro kommt¹², und das Beispiel aus Vergil erläutern diese Bedeutung. Aus dem Kontext wird allerdings klar, dass hier ein verschriftlichtes Gespräch gemeint ist. Die Übersetzung *sermo* für griechisch *διάλογος* als Titel eines Werkes ist nämlich seit Cicero bezeugt, der die platonischen Dialoge *sermones Platonis* nannte¹³. Es folgt die Definition des Traktats und eine neue Dreiteilung, in der zwischen *sermo*, *tractatus* und *verbum* unterschieden wird. Sie richtet sich augenscheinlich nach der angesprochenen Person: Im *sermo* spricht der Autor einen anderen an, im *tractatus* sich selbst, im *verbum* die Allgemeinheit¹⁴. Es stellt sich jedoch die Frage, warum gerade diese drei Textformen gegeneinander

⁹ Fontaine, *Isidore*, 751–752.

¹⁰ Bei Vergils Zitat handelt es sich um den leicht abgeänderten Vers Aen. 6,160: *multa inter sese vario sermone serebant*.

¹¹ Vgl. Lévy, „La conversation“, 399–402.

¹² VARRO, ling. 6, 64: *sermo opinor est a serie, unde sarta*.

¹³ Z.B.: Cic. orat. 3, 60. Vgl. Lévy, 402–403.

¹⁴ Diese Passage erinnert an die Klassifizierung der verschiedenen Zuhörerschaften des Redners bei Perelman / Olbrechts-Tyteca: „C'est donc la nature de l'auditoire auquel des arguments peuvent être soumis avec succès qui détermine dans une large mesure et l'aspect que prendront les argumentations [. . .] Nous trouvons trois espèces d'auditoires, considérés comme privilégiés à cet égard, tant dans la pratique courante que dans la pensée philosophique. Le premier, constitué par l'humanité tout entière [. . .] que nous appellerons l'auditoire *universel*; le second formé, dans le dialogue, par le seul *interlocuteur* auquel on s'adresse; le troisième, enfin, constitué par *le sujet lui-même*, quand il délibère ou se représente les raisons de ses actes“ (*La nouvelle rhétorique*, 39–40).

abgegrenzt werden. Die Antwort ist in der spezifischen Bedeutung der drei Wörter bei den Christen zu suchen: Alle drei stehen für ‚Predigt‘¹⁵. Isidor hat in diesen ersten Zeilen drei Wörter für ‚Predigt‘ benutzt, wenngleich er bei *sermo* und *tractatus* vorerst eine andere Verwendung erläutert hat. Nun versucht er, diese zum Teil synonymen Begriffe zu differenzieren. Die Definition von *sermo* passt für beide bisher erwähnten Bedeutungen des Wortes, ‚Gespräch‘ und ‚Ansprache‘. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, ob hier *sermo* immer noch *dialogus* entspricht, d.h., ob *dialogus* für Isidor ebenso eine Ansprache bezeichnen kann. Darauf werden wir zurückkommen¹⁶.

Isidors Erklärung von Dialog als Gespräch wird um die Mitte des 11. Jahrhunderts von Papias in seinem *Elementarium doctrinae erudimentum* (bekannt als *Vocabulista*) unter dem Lemma *sermo* aufgenommen¹⁷. Der unbekanntes Verfasser eines *Accessus* zu Horaz scheint sich ebenfalls darauf zu beziehen, wenn er das Wort *sermo* erläutert, er arbeitet jedoch beide Bedeutungen klarer als Isidor heraus¹⁸. Hugo von St. Victor, der einige Informationen aus orig. 6,8 nimmt, lässt die Bedeutung ‚Ansprache‘ weg¹⁹. Isidors Definition findet sich verkürzt noch in den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts im *Vocabularius Ex quo*²⁰.

¹⁵ *Sermo* wird gelegentlich in den Bibelübersetzungen für eine Ansprache gebraucht und ist im 4. Jahrhundert in der Bedeutung ‚Predigt‘ endgültig etabliert (vgl. den Artikel von Grégoire; bereits als Titel der horazischen Satiren fungiert *sermo* als lateinische Entsprechung von griechisch διατριβή, vgl. Knoche, *Die römische Satire*, 49). *Tractatus* bezeichnet zuerst die schriftliche Erörterung eines Themas, wird aber ab Augustinus ebenfalls für die mündliche Erörterung verwendet (vgl. den Artikel von Siniscalco; zu *sermo* und *tractatus* vgl. Mohrmann, „Praedicare“, 71–73, und Tovar Paz, „Empleo léxico“). *Verbum* ist in dieser Bedeutung nicht so häufig wie *sermo* oder *tractatus*, aber auch gelegentlich zu finden (vereinzelt in den Bibelübersetzungen, vgl. Grégoire, 3157, auch bei Isidor am Beginn dieses Kapitels als Übersetzung von griechisch ομιλία; Beispiele bei anderen christlichen Autoren: VICT. VIT. 2,8, GREG. TVR. Franc. 10,1; bereits im klassischen Latein war *verbum facere* eine lexikalisierte Wendung, um eine Ansprache vor dem Senat zu bezeichnen, vgl. Roesch, „Les emplois“).

¹⁶ Siehe unten 54–55.

¹⁷ *Sermo plurimorum uerborum oratio, est a serendo dictus. quod nos cum praepositione dicimus a disserendo. unde sermo sancti augustini id est disertio dicitur. sermo collatio duorum uel plurimorum est quem graeci dialogum dicunt dictus quia inter utrunque seritur: eget enim alterius personae. sermocinari inter se fari: colloqui. sermocinor sermocinarius* (316).

¹⁸ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, Ed. Huygens, 51, 56–58: *Et dicitur sermo quod inter eum et ad minus inter duos seritur et ad presentem personam fit: unde et predicatio episcoporum recte dicitur sermo.*

¹⁹ Hugo von St. Victor, *Didascalicon*, Ed. Buttimer, 4,16: *dialogus est collatio duorum uel plurimorum quem Latini sermonem dicunt. sermo autem dictus, quia seritur inter utrumque.*

²⁰ D 292 (Bd. 3, 768): *Dyalogus est sermo duorum, in einigen Handschriften weiter expliziert: scilicet opponentis et respondentis.* Zur Datierung vgl. Grubmüller, Art. „Vocabularius“.

Ein weiterer Aspekt von Isidors Auslegungen muss angesprochen werden, nämlich, welchem Bereich der Schriftlichkeit er den Dialog zuordnet. In Buch 6, Kapitel 8 werden neben den bereits genannten Textsorten folgende definiert: *commentaria*, *apologeticum*, *panegyricum*, *fasti*, *proemium*, *praecepta*, *parabola*, *problemata*, *quaestio*, *argumentum* und *epistola*. Aber orig. 6,8 ist nicht der einzige Abschnitt von Isidors Werk, in dem eine Texttypisierung entworfen wird. In Buch 1, Kapitel 38 (*de prosa*), 39 (*de metris*), 40 (*de fabula*), 41 (*de historia*) werden ebenfalls verschiedene Textsorten erwähnt: in cap. 39 *carmen heroicum*, *elegiacum* und *bucolicum*, sowie *hymni*, *epithalamia*, *threni*, *epitaphium*, *epigramma*, *epodon* und *centones*; in cap. 41 *ephemeris*, *calendaria* und *annales*. In Buch 1 und Buch 6 werden nicht dieselben Textsorten nach unterschiedlichen Kriterien klassifiziert, sondern es handelt sich um zwei Bereiche der Schriftkultur²¹. In orig. 1 findet sich die Aufstellung der Textsorten im Anschluss an die Grammatik, die mit einer Einführung in Tropen und Figuren abschließt. Der Aufbau spiegelt die schulische Praxis wider: Das Erlernen der Grammatik und vor allem der Stilmittel wurde direkt an den Autoren geübt²². Im Buch 1 geht es demzufolge um die Werke, die im Schulunterricht gelesen und kommentiert wurden. Orig. 6,8 hingegen behandelt schulische Textformen (Scholien, Quaestiones, Problemata, Kommentare)²³ und Pastorschriften²⁴ zur Erbauung und Bildung des christlichen Volkes (Predigten, Briefe, apologetische Schriften). Es handelt sich demnach um Gebrauchsliteratur, die situations- und zweckgebunden ist; dies sind vor allem didaktische Schriften, aber auch Fasti und panegyrische Reden²⁵. In diesem Bereich verortet Isidor den Dialog. Dies lässt vermuten, dass er an Dialoge mit didaktischer oder apologetischer Ausrichtung dachte. Autoren, die er kannte und ausgiebig zitierte, wie Hieronymus und Augustinus, hatten solche Dialoge geschrieben.

²¹ Vgl. Chaparro, „Isidoro“.

²² Vgl. Fontaine, *Isidore*, 157–158. Dass der Autorenkommentar zum Grammatikunterricht gehörte, führte zu einem gegenseitigen Einfluss zwischen Grammatiklehrbüchern und Autorenkommentaren, vgl. Schindel, „Wechselwirkungen“.

²³ Diese ‚Schul- und Regestenliteratur‘ spielte wohl eine wichtige Rolle als Quelle für Isidors Enzyklopädie, vgl. Fontaine, *Isidore*, 750–762.

²⁴ Obwohl einige Bezeichnungen sich auf Reden beziehen (Predigten, panegyrische Reden, z. T. Apologie), ist hier die Verschriftung gemeint, wie der Titel *De opusculis* nahe legt.

²⁵ Codoñer betont die Praxisorientierung von orig. 4–6: Diese Bücher behandeln „materias de aplicación práctica, que es necesario conocer a todo personaje que deba enfrentarse a problemas de cualquier tipo en el siglo VII“ („Isidorus“, 297).

1.2. *Dialogtypisierungen bei Konrad von Hirsau und Wilhelm von Conches*

Zwei Autoren des 12. Jahrhunderts, Konrad von Hirsau (ca. 1070–1150) und Wilhelm von Conches (ca. 1080–1154), entwarfen Dialogtypisierungen; allerdings zeigt der Kontext, dass sie damit vor allem ältere, in der Schule kommentierte Werke beschreiben wollten. Obwohl die zeitgenössische Dialogliteratur sie nicht (oder nicht primär) interessierte, sollten ihre Ausführungen sorgfältig gelesen und kommentiert werden, denn diese Autoren haben sich nicht nur theoretisch mit dem Dialog beschäftigt, sondern auch selber Dialogschriften verfasst.

Konrad von Hirsau versammelte Materialien aus älteren *Accessus* und Kommentaren zu Schulautoren und organisierte sie als Dialog zwischen Lehrer und Schüler. Sein *Dialogus super auctores* bespricht die Autoren in der ungefähren Reihenfolge, in der sie in der Schule behandelt wurden²⁶. Bei der Einführung zu den zwei Dialogen Ciceros, die im Mittelalter bevorzugt gelesen wurden, *Cato maior de senectute* und *Laelius de amicitia*, entwirft Konrad eine Klassifizierung von Dialogen oder vielmehr eine Typisierung der Autorintentionen:

Omnis autem dialogus fit tribus modis vel causis: fit enim vel causa maioris confirmationis, sicut in dialogo Gregorii et Petri, vel causa recreationis et delectationis, sicut invenitur in poetis, vel causa auctoritatis ut fides habeatur sermoni, quem auctentica persona facit²⁷.

Von diesen drei Funktionen der Dialogform bereitet die Erklärung der letzten die geringsten Interpretationsprobleme. Sie bezieht sich auf die kommentierten Dialoge, in denen Cicero Personen auftreten lässt (Cato, Laelius), die mit besonderer Autorität über das behandelte Thema reden können. Diese Funktion der Dialogform wurde von Cicero selbst thematisiert

... omnem autem sermonem tribuimus non Tithono ut Aristo Cius (parum enim esse auctoritatis in fabula), sed M. Catoni seni, quo maiorem auctoritatem haberet oratio²⁸.

und ebenfalls in zwei *Accessus* zu Ciceros *De amicitia* aufgenommen:

²⁶ Vgl. Tunberg, „Conrad of Hirsau“.

²⁷ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, Ed. Huygens, 103, 972–976.

²⁸ Cic. Cato, 1.

... in hoc libro Lelium inducit de amicitia disputantem, duosque generos ipsius Fannium et Scevolam Lelium interrogantes. Nulla enim, sicut idem ait, persona visa est sibi ad tractandum amicitiam magis idonea quam eius qui et verus amicus fuit et, ob amicitiam, magnam gloriam acquisivit [...] Procul dubio opus suum autenticum reddit itemque lectorem docilem, ubi sermonem Lelii habitum de amicitia dicit²⁹...

Notandum est etiam quod comendatum hoc opus per personam inventoris, relatoris et scriptoris. Ad ultimum per personam inventoris quia per Lelium, ac si dicat: credendum est huic operi quia fuit inventum a Lelio, qui sapientissimus ab omnibus habebatur, quae hoc non inveniret nisi dignum omnibus bonis hoc esse cognosceret [...] Hoc autem genus carminis ubi personae introducuntur apud antiquos autenticum erat³⁰.

Bei der zweiten Funktion (*causa recreationis vel delectationis*) ist es nicht klar, ob Konrad an Gedichte in Dialogform denkt oder eher an die Gespräche in direkter Rede, die Bestandteil eines Gedichtes sein können. Letzteres erscheint wahrscheinlicher, da Konrad die *Eclogen* Vergils und die *Ecloga Theoduli* kommentierte und beide Werke nicht *dialogi* sondern *eclogae* nennt. Die darin enthaltenen Gespräche nennt er *sermones* oder *altercationes*³¹. Die angeführte Begründung, dass die Gesprächsform für Abwechslung und Unterhaltung sorgt, ist allerdings auch bei Dialogautoren geläufig³².

Die erste Kategorie (*causa confirmationis*) bezieht sich ausdrücklich auf die *Dialogi* des Gregorius Magnus. Mit *confirmatio* ist wohl nicht Bekräftigung oder Bestätigung der Aussagen im Sinne von Verleihung einer größeren Autorität gemeint – Gregorius ist sowohl Autor als auch Figur der *Dialogi*, er hätte seinen Ausführungen dieselbe Autorität in einem Traktat verleihen können –, sondern eher die Bestärkung im Glauben

²⁹ Accessus III (Accessus zu Ciceros *De amicitia*, Ed. Pellegrin, Text 290–294, hier 292), ältester Textzeuge aus dem 12. Jahrhundert (Ende).

³⁰ Erweiterte Fassung von Accessus I, überliefert in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert (Accessus zu Ciceros *De amicitia*, Ed. Pellegrin, Text 281–286, hier 285–286).

³¹ Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, Ed. Huygens, 94, 705–706: *Introducitur autem Theodolus duas personas altercantes, terciam de duarum dictis iudicantem; dial. 120, 1511–1513: ... quia non solum in hoc opere armentariorum, sed etiam opilionum caprariorumque sermones, altercationes et cantica describuntur.*

³² Siehe z. B. die Zitate aus Anselms *Cur Deus homo*, unten 44, aus Michaels von Prag *Dialogus*, unten 45, aus Wyclifs *Dyalogus*, unten 46, Stephanardus de Vicomercato, *De apprehensione* (R35), prol., Ed. Borgnet 555: *De apprehensione ac apprehensionis modis seu diversitatibus disserens, disputationis seriem per dialogum prosecutus sum, ut ex tractandi modo legendibus fastidium magis tollatur, et studii levetur onus* und Giovanni Conversino, *Violatae pudicitiae narratio* (R71c), Ed. Wolfer 332: *In hac idcirco dyalogi tenore proceditur, quo suavior interrogatione subiecta locupletiorque dicendi series proveniret.*

und im glaubenskonformen Leben, die Gregorius seinem Gesprächspartner Petrus durch das Vorbild der Heiligen vermittelt. Eine solche aufbauende Unterweisung ist im monastischen Umfeld eng mit der Mündlichkeit verknüpft, wie sie in der monastischen Predigt und in dem persönlichen Gespräch des erfahrenen Mönches mit dem Novizen praktiziert wurde³³.

Für Konrad gibt es demnach drei verschiedene Funktionen der Dialogform: Bestärkung, Unterhaltung und Autorisierung der Aussagen. Die von ihm herangezogenen Beispiele werfen eine Frage auf, nämlich, ob er Gedichte in Dialogform ebenfalls als *dialogi* ansieht. Dieser Frage werden wir mit Unterstützung anderer Quellen nachgehen³⁴.

Eine zweite Klassifizierung von Dialogen stammt von Wilhelm von Conches (ca. 1090–ca. 1154), Lehrer an der Kathedralschule von Chartres³⁵. Er verfasste Glossen zu verschiedenen Werken und eine *Philosophia*, in der er eine systematische Darstellung des Wissens versucht, die ihm einen Häresieverdacht eintrug. Wilhelm verließ aus nicht geklärten Gründen sein Magisteramt und kam an den Hof von Geoffrey Plantagenet, Graf von Anjou und Herzog der Normandie, als Erzieher von dessen Sohn Henri, des späteren Königs Heinrich II. von England. Dort verfasste er ein zweites philosophisches Werk, das Geoffrey von Anjou gewidmet ist. In ihm entwickelt er Ansätze aus der *Philosophia* weiter und behandelt Fragen der Naturphilosophie als Dialog zwischen einem Dux und einem Philosophus sine nomine. Das Werk trägt in der Überlieferung verschiedene Titel, unter ihnen *Dragmaticon philosophiae*, eine Bezeichnung, die auf den Autor zurückgehen könnte. Er bezieht sich jedenfalls im Text auf sein eigenes Vorgehen mit den Worten *dragmatice distinguemus*³⁶.

Wilhelms Dialogtypisierung findet sich an drei verschiedenen Stellen seiner Werke. Unter den Glossen zu Priscians *Institutiones* und zu Boethius' *Consolatio* lautet sie folgendermaßen:

Sunt enim tria genera collocationum: didascalicum, id est magistri ad discipulum; didascalus enim est magister. Tale est in hoc opere in quo

³³ Dazu siehe unten 84.

³⁴ Siehe unten 51–54.

³⁵ Zu Wilhelms Leben und Werk vgl. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, Ed. Ronca, „Introduction“, xvii–xxii; Speer, *Die entdeckte Natur*, 130–138; Speer, „Ratione duce“, 215–219.

³⁶ Zur Frage des Titels vgl. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, Ed. Ronca, „Introduction“, xi–xvi.

Philosophia magistra loquitur cum Boetio discipulo. Est aliud dragmaticon inter interrogantem et respondentem; dragma enim interrogatio est. Tertium est enarratium quod continua oratione inter loquentem et audientem fit³⁷.

Wilhelm nennt zwar die solchermaßen klassifizierten Texte *collocutiones* und nicht *dialogi*, es ist trotzdem davon auszugehen, dass er an verschriftete Gespräche denkt. In den *Glosae ad Priscianum* fehlt der Satz, der sich auf die *Consolatio* bezieht (*Tale . . . discipulo*)³⁸. Die Klassifizierung findet sich auch in den *Glosae super Platonem* (zu Calcidius' Übersetzung des platonischen Dialogs *Timaeus*), allerdings nur in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert, die einen stark erweiterten und interpolierten Text überliefert³⁹. Dort ist sie in dieser Form zu lesen:

Sed nota quod, cum narratio alia in personis, alia in negotiis versetur, ista in utrisque vertitur. In negotiis est quando sine introductione personarum solum narratur negotium. In personis ubi in negotii narratione nulla est interpositio persone. Hoc vero genus dicitur collocutio. Huius sunt tres species. Est enim inter interrogantem et respondentem, que dicitur dragmaticon – dragma enim interrogatio est – quod huiusmodi fuit inter Aquinum et Calcollum. Alia inter magistrum et discipulum, et est didascalicon, ut inter Donatum et discipulum, vel Catonem et filium. Alia est inter audientem et narrantem, qualis est in Macrobio, et hoc est enarneticon, id est enarrativum. Genus huius narrationis que in personis est quando in quadam parte loquuntur voce alterna, dicitur amotheron id est vicarium⁴⁰.

Der Text, der vor allem am Anfang und Ende konfus wirkt, ist in keiner anderen Handschrift der *Glosae super Platonem* zu lesen, auch nicht in verkürzter Form. Trotzdem stammt der Grundgedanke (die Dialogtypisierung) von Wilhelm, wie die Parallelen mit dem ersten Zitat zeigen. Die Beispiele könnten wiederum spätere Erweiterungen sein; gerade die Erwähnung Donats sowie die Bezeichnung *enarneticon* (ein Schreiberfehler für *ermeneuticum*?) für das *genus enarrativum* lassen vermuten, dass der Redaktor dieses Textes die Dialogtypologie nicht direkt aus

³⁷ *Glosae super Boetium*, Ed. Nauta, liber I, prosa 1, pp. 17–18, lin. 16–24.

³⁸ Der Abschnitt wurde von Ronca ediert (Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, Ed. Ronca, „Introduction“, xiii).

³⁹ Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, Ed. Ronca, „Introduction“, xiii–xiv.

⁴⁰ Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, Ed. Jeuneau, Appendix 1, 304, Text der restlichen Hss., ebda. 71.

Wilhelm, sondern aus Johannes Balbi hatte⁴¹. Am überzeugendsten ist das Beispiel für das *genus dragmaticon*. Die Namen scheinen in der Überlieferung verdorben zu sein und könnten ursprünglich *Alcuinum et Carolum* gelautet haben. Die Dialoge, in denen Alkuin Karl dem Großen die Rhetorik und die Dialektik erläutert, inszenieren nämlich die gleiche Konstellation Lehrer-Dienstherr wie Wilhelms *Dragmaticon* und sind ebenfalls durch Fragen und Antworten gegliedert. Besonders problematisch sind hingegen die Beispiele für das *genus didascalicum*, da sie scheinbar nahelegen, dass ein Text ohne Sprecherzuweisung (Donats Grammatik) oder gar ein Text, der sich als Ansprache gibt (die *Disticha Catonis*) als *collocutio* zu gelten haben. In diesem Fall ist es ratsam, vom ersten, gesicherten Text und von Wilhelms Beispiel (Boethius' *Consolatio*) auszugehen.

Wilhelms Darstellung des *genus didascalicum* als Unterhaltung zwischen Lehrer und Schüler dürfte auf eine Aussage des Servius in seinem (im Mittelalter eifrig gelesenen) Kommentar zu Vergils *Georgica* zurückgehen:

... et hi libri didascalici sunt, unde necesse est, ut ad aliquem scribantur, nam praeceptum et doctoris et discipuli personam requirit⁴².

Gerade in Bezug auf die *Consolatio philosophiae* wurde diese Aussage mehrfach zitiert, zum Beispiel von Johannes Balbi, der unter *genus didascalicum* die Redeweise des Lehrers (in diesem Fall Philosophia) erkennt⁴³. Wer die Beispiele in den *Glosae super Platonem* einfügte, dachte offensichtlich an die Schulbücher für den Elementarunterricht. Der Wortlaut in Servius' Satz konnte jedoch so verstanden werden, als wäre ein Zwiegespräch damit gemeint. Das ist Wilhelms Auslegung, mit der er freilich nicht allein steht. Auch Wilhelm von Aragon (13. Jahrhundert, zweite Hälfte) äußert sich ähnlich:

Talis autem modus tractandi in genere dicitur didascalicus in quo duplex persona confingitur, scilicet docti et docentis, aut laborantis eciam et medentis⁴⁴.

⁴¹ Ronca schlägt als Korrektur *epangelicon* vor. Zum Text des Johannes Balbi siehe unten 43–44.

⁴² SERV. georg. praef. p. 129, 9.

⁴³ Johannes Balbi, *Catholicon*, s. v. *Didascalus*: ... unde *genus loquendi magistri ad discipulum dicitur didascalicum, quo Boecius utitur in libro de consolatione, ubi Philosophia magistra Boecio discipulo loquitur* (fol. 138r).

⁴⁴ Kommentar zu Boethius *Consolatio*, Ed. Crespo, 59, 28–30. Zur Datierung: Minnis / Scott, 315–316.

Paulus Burgensis (ca. 1343–1435) unterscheidet zwei Teile seines *Scrutinium scripturarum*: Der erste sei ein Dialog, da er den Disput zwischen einem Christen und einem Juden inszeniert; der zweite sei *more didascalico*, weil der konvertierte Jude als Schüler fragt⁴⁵.

Der didaktische Wert der Gesprächsform wird oft von Dialogautoren betont. Anselm von Canterbury, Engelbert von Admont, der Verfasser des *Malogranatum*, Richard FitzRalph und Michael von Prag weisen in ihren Prologen darauf hin⁴⁶. Honorius Augustodunensis sieht im Dialog die geeignete Lehrmethode zur Einführung in ein Thema:

Cuius stilum ideo verti in dialogum quia summis philosophis, Socrati scilicet et Platoni ac Tullio, nec non nostro Augustino et Boetio, visum est id genus docendi quam maximam vim optinere introducendi⁴⁷.

Richard von St. Victor, der seine Abhandlung *De Emmanuele* im ersten Buch als Traktat und im zweiten als Dialog gestaltet, rechtfertigt den Wechsel zur Dialogform mit deren didaktischem Wert:

Sub forma autem dialogi totam subsequentis operis seriem digessi, eo quod hic modus dicendi vel docendi prae caeteris sit, vel ad audiendum iucundior, vel ad persuadendum efficacior⁴⁸.

Die Bezeichnungen der zwei anderen Dialogformen, *genus dramaticon* und *enarrativum*, zeigen deutlich, wovon Wilhelms Klassifizierung ihre Inspiration nimmt, nämlich aus einer Einteilung der literarischen Werke, die auf Aristoteles zurückgeht und über den spätantiken Grammatiker Diomedes und Isidor von Sevilla das Mittelalter erreichte⁴⁹. Nach ihr werden die Werke, je nachdem, ob sie in Personensprache, Autorsprache oder zwischen beiden alternierend geschrieben sind, in drei *genera elocutionis* (*activum*, *passivum* und *mixtum*) gegliedert. Die Namen der drei Genera variieren, das *genus activum* (nur Personensprache) wird auch

⁴⁵ Paulus Burgensis, *Scrutinium scripturarum*: *Secunda vero pars more procedit didascalico in qua fidelis post fidem susceptam tamquam discipulus de quibusdam in sacris testimoniis scripturarum contentis scrutando miratur et a magistro iam in catholica doctrina erudito horum declarationem seu intellectum devote petit, a quo horum declarationem recipiens devotior redditur* (fol. 2r–2v); *Unde sic prima pars fuit dyaloga quasi inter duos disputative acta sic ista secunda sit dydascalica quasi inter magistrum et discipulum ad ipsius discipuli erudicionem tractata* (fol. 128r). Siehe auch unten 50.

⁴⁶ Vgl. die Zitate unten 44–45, 47.

⁴⁷ Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, Ed. Lucentini, prol., 8–11, p. 3.

⁴⁸ Richard von St. Victor, *De Emmanuele*, PL 196, 633.

⁴⁹ Vgl. von Moos, „Gespräch“, 213–220; Klopsch, *Dichtungslehren*, 44–47; Haye, *Das lateinische Lehrgedicht*, 39–44.

häufig *genus dramaticum* genannt⁵⁰. Die Aufführbarkeit spielt jedoch beim *genus dramaticum* keine Rolle, nur die Darbietungsform Personensprache ist entscheidend, was Wilhelms Verständnis von *dragma* als Frage erklärt. Die Klassifizierung von Dialogschriften nach diesem Schema war nicht eindeutig. Ciceros *De amicitia* wurde z.B. in einem Accessus zum *genus mixtum* gerechnet, weil der Autor in der Widmung das Wort ergreift⁵¹. Auch Boethius' *Consolatio* und Gregors *Dialogi* erscheinen in einer Scholie als Beispiele des *stilus mixtus*⁵². Wilhelm ließ sich wohl von dieser bekannten Einteilung der Darbietungsformen leiten. Sie eignete sich gut, um zwischen den wohlbekannten Frage-Antwort-Dialogen⁵³, die ausschließlich die Personensprache einsetzten, und einem Dialog wie der *Consolatio*, in dem auch der Autor zur Sprache kommt, zu unterscheiden. Dabei ersetzte er das *genus mixtum* durch ein *genus didascalicum*, das der Lehrsituation in Boethius' Dialog Rechnung trug⁵⁴.

Es bleibt zu klären, was Wilhelm unter *genus enarrativum* verstand. Seine Beschreibung scheint zwar zu einer Diatribe zu passen, sie dürfte jedoch eher von seiner Lehrtätigkeit und vom Kontext der Klassifizierung aus zu erklären sein: Er hatte nämlich nicht nur die *Consolatio philosophiae* glossiert, sondern ebenfalls die lateinische Übersetzung von Platos *Tīmaeus*. Nun kommen in Calcidius' Übersetzung lange Reden vor, die sich vom schnellen Wechsel der Fragen und Antworten unterscheiden und keine Lehreransprachen sind (vor allem die lange, abschließende

⁵⁰ Vgl. Wilhelm von Conches, *Dragmaicon*, Ed. Ronca, „Introduction“, xi–xiii.

⁵¹ In einer Fassung des Accessus III, überliefert in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts: *Si librum in se totum consideremus, utitur auctor mistico [sic, statt mixto] genere loquendi, quia, partim in sua persona, partim per personas introductas loquitur* (Accessus zu Ciceros *De amicitia*, Ed. Pellegrin, 293). Im Accessus I (in der kurzen Rezension 1, 278) wird es hingegen als *carmen dragmaticum* definiert.

⁵² *Tria sunt genera stilorum: exagematicus, dramaticus, mixtus. Exagematicus stilus est ubi poeta solus loquitur, ut in Lucano et in Apokalipse. Drammaticus stilus est ubi poeta nihil sed introducte locuntur persone, ut in Terentio et in Canticis Cantorum, mixtus stilus est ubi poeta cum aliquibus personis introducitur, sermocinans ut in Boecio et in Dialogo* (Clm 19475, 12./13. Jahrhundert, zitiert von Villa, „I Classici“, 504).

⁵³ Im Umfeld Wilhelms entstand ein solcher Dialog, die *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath, die er gut kannte. Dieser Titel war nach Wilhelms Verständnis von *dra(g)ma* äquivalent zu seinem *Dragmaicon*. Zu beiden Werken und ihre Beziehungen vgl. Speer, „Ratione duce.“

⁵⁴ Dies ist freilich eine Eigenart Wilhelms, denn in der Regel wird das *didascalicum* als eine Spezies des *genus enarrativum* betrachtet oder tritt gar an dessen Stelle als *genus didascalicon*, z.B. in *Grecismus* des Eberhard von Béthune (vgl. Haye, *Das lateinische Lehrgedicht*, 41–42). Die reichlich konfusen ersten Sätze in dem Abschnitt der *Glosae super Platonem* scheinen nahezulegen, dass alle *collocutiones* zum *genus mixtum* gehören. Es handelt sich jedoch wohl um eine spätere Interpolation.

Rede des Timaeus). Vermutlich hat Wilhelm an sie gedacht, als er von der *continua oratione inter loquentem et audientem* schrieb. In diese Richtung zeigt ebenfalls eine Glosse aus dem sogenannten *Glossarium Amplonianum secundum*, das in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts überliefert ist. In ihr werden drei verschiedene Bedeutungen des Wortes *dialogus* unterschieden: *Dialogus liber disputationum uel narratio reciproca uel interlocutiones propter narrationem*.⁵⁵ Die „gegenseitige Erzählung“ bezeichnet wahrscheinlich, wie Wilhelms *genus enarrativum*, Dialogschriften mit ausführlichen Redeanteilen der Sprecher.

Demzufolge verwendet Wilhelm vor allem formale Kriterien (Personensprache, lange narrative Textabschnitte), die sich freilich mit inhaltlichen Kriterien (Lehrgespräch) kreuzen. Zwei von Wilhelms Kategorien sind wohl im Hinblick auf die kommentierten Werke (*Consolatio*, *Timaeus*) entwickelt worden. Relevanter für die Untersuchung der mittelalterlichen Dialoge ist die dritte, das *genus dramaticum inter interrogantem et respondentem*. Sie war zweifelsohne eine für Wilhelm noch produktive Dialogform, denn er selbst nannte seinen Dialog *Dragmaticon*. Seine Auslegung von *dragma* als Frage fand durch zwei Autoren, die sie aufnahmen, Petrus Helias⁵⁶ und Johannes Balbi⁵⁷, weite Verbreitung⁵⁸. Sie könnte noch den Titel *Dragmalogia* für einen Dialog des Giovanni Conversini (R71e) inspiriert haben⁵⁹.

⁵⁵ *Glossaria*, Ed. Goetz, 5, 286.

⁵⁶ *Invenitur etiam dragma matris tercie declinationis et est ‚interrogatio‘, unde dragmaticum genus loquendi dicitur quasi ‚interrogativum‘ quod fit per interrogationem et responsionem* (Petrus Helias, *Summa super Priscianum*, Ed. Reilly, 158, 58–61).

⁵⁷ *Catholicon*, s.v. *Dragma –atis tercie declinationis per g scriptum est questio sive interrogacio. Hinc dragmaticus –ca –cum id est interrogativus. Unde quoddam genus loquendi dicitur dragmaticum scilicet quod fit inter interrogantem et respondentem* (fol. 144r); s. v. *Hermeneuticus*: . . . *dragma –atis, quod est interrogacio . . . ; dragma –tis, quod est questio* (fol. 185r).

⁵⁸ Vgl. Belege bei LBoh 2, 285 und LNed 3, D735. Hinzu kommt, dass *drama* zum Teil als Bezeichnung für ein Werk in Personensprache missverstanden und für einen Dialog verwendet wurde: Siehe oben 41, Anm. 51 und MLW 3, 1002.

⁵⁹ Unter den erhaltenen Codices aus der Bibliothek Conversinis findet sich eine Abschrift des *Dragmaticon* Wilhelms aus dem 13. Jahrhundert, heute Firenze, BML, Ashburnham 173, fol. 1v–41r (vgl. Gargan, „Per la biblioteca“, 369–370). Nason sieht die Beziehung zum mittelalterlichen Verständnis des *genus dramaticum* als Personensprache, ist aber auch der Meinung, die Wortschöpfung entspreche dem Brauch an der Universität von Pavia, mit der lateinischen Sprache sehr frei umzugehen, und sollte auf die kreative Sprache Conversinis in diesem Werk hinweisen (Nason, „Note“, 43–46).

1.3. *Interrogationes et responsiones*

Wilhelms Klassifizierung wurde von Johannes Balbi in sein *Catholicon* aufgenommen, allerdings an unerwarteter Stelle (s. v. *Hermeneuticus*), und ist nicht als Dialogtypisierung erkennbar. Der Text lautet:

Sunt enim tria principalia genera loquendi, scilicet dragmaticum, didascalicum, hermeneuticum sive enarrativum. Dragmaticum est quod inter interrogantem et respondentem versatur, quod scilicet descisum est frequenti interrogatione ut in dyaletico tumultu, et dicitur dragmaticum quasi interrogativum a dragma –atis, quod est interrogacio. Didascalicum est, quod consistit inter doctorem et discipulum, et dicitur didascalicum quasi doctrinale a didascolo, quod est doctor vel magister⁶⁰. Hermeneuticum sive enarrativum est, quod consistit inter continuam orationem decurrentem et audientem, ubi unus continue loquitur, alter vel alteri tacent et audiunt et difert a didascalico in hoc, quod illud sit de doctrina, illud vero minime est doctrinale secundum Hug<utionem>. Vel secundum alios dicitur, quod tria sunt genera loquendi, scilicet didascalicum, dragmaticum et hermeneuticum. Didascalicum est doctrinale a didascolo doctore et hoc utitur inter magistrum et discipulum ut patet in Donato. Et iste modus tractandi dicitur socraticus, quia Socrates primo fuit usus dialogo, id est, duali sermone introducendo unum querentem et alterum respondentem. Hunc autem modum tenet Gregorius in *Dyalogo* et ego tenui in *Questionibus anime ad spiritum*, in quodam libro quem compilavi in Theologia, ubi anima tamquam discipuli formam sumens interrogat et spiritus tamquam doctor respondet. Dragmaticum id est interrogativum inter disputantes versatur ut in dyaletica et dicitur a dragma –tis, quod est questio, ubi indicat qui respondet. Hermeneuticum id est interpretativum locum habet in causis ubi est sermo continuus et iudex ordinarius qui causam decidere debet⁶¹.

Diese Einteilung weist etliche Berührungspunkte mit Wilhelms Typisierung auf (die Interpretation von *dragma* und von *didascalicus*, die Namen der Genera), sie ist jedoch nicht mehr als Klassifizierung der Dialogschriften zu erkennen. Außerdem nimmt Johannes zwei verschiedene Einteilungen mit denselben Bezeichnungen für die Genera vor. In der ersten ist nur das *genus dramaticum* als Dialog zu erkennen, die zwei anderen Genera scheinen sich eher auf Ansprachen oder ununterschieden auf Ansprachen und Dialogschriften zu beziehen. In der zweiten Gliederung

⁶⁰ Siehe die Definition von *didascalicus*, oben 39, Anm. 43.

⁶¹ *Catholicon*, fol. 185r. Im Druck erscheint durchgängig *hermeneticus* statt *hermeneuticus*. Die Interpunktion wurde von mir dem heutigen Gebrauch angepasst.

können Werke in Dialogform unter zwei Genera vorkommen. Im *genus dramaticum* wird ausdrücklich auf das Streitgespräch hingewiesen. Unter dem *genus didascalicum* benutzt Johannes sogar ausdrücklich das Wort *dialogus*, das er als Gespräch unter Personen definiert, von denen eine fragt und die andere antwortet. Das Vorkommen von Figuren (fiktiven Gesprächsteilnehmern) unterscheidet wohl die *dialogi* von anderen Werken in Frage-Antwort-Form innerhalb dieser Gruppe, denn Donat wird zwar als Beispiel für das *genus didascalicum* angeführt, aber nicht ausdrücklich als *dialogus*. Als Beispiele werden genannt Gregors des Großen *Dialogi* und Johannes' eigenes Werk *Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum* (R31).

Die Erweiterung von Wilhelms Definition des Dialogs als Frage- und Antwort-Form mit dem Hinweis auf Figuren bei Johannes Balbi hängt freilich von der Interpretation eines Textes ab, der ähnlich wie Isidor unterschiedliches Material versammelt und keine erschöpfende und konsequente Systematik anstrebt. Diese Interpretation findet aber bei etlichen mittelalterlichen Autorenaussagen Rückhalt⁶²:

Et quoniam ea quae **per interrogationem et responsionem** investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent et ideo plus placent, unum ex illis qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem, ut **Boso** quaerat et **Anselmus** respondeat hoc modo⁶³.

... visum est mihi congruum hanc quaestionem exsequi **more dialogi**, ut **Judaeus quaesivit et ego respondi**⁶⁴.

Quapropter placuit illis paucas litteralis scientiae regulas memoriae causa **per interrogationes et responsiones** excerptare⁶⁵.

Ut autem competentius exempla ordinarem, **more dialogi** duas introduxi personas, **novicii** videlicet **interrogantis et monachi respondentis**⁶⁶...

Hunc tractatum, instigante conscientia, propter simpliciores quosque simplicibus verbis de sanctorum dictis compilavi per modum cuiusdam

⁶² Auch die antike lateinische Rhetorik erwähnte die Organisation des Textes in Fragen und Antworten als charakteristisch für den Dialog. Um die Gattung Dialog von benachbarten Formen, die sich ebenfalls der Fragen und Antworten bedienen, zu unterscheiden, fügten die antiken Rhetores als weitere Merkmale das philosophische Thema und den eleganten, aber einfachen Stil, der den Ton des kultivierten Gesprächs nachahmt, hinzu. Dazu vgl. Aygon, „Le dialogue“, 201–208.

⁶³ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, in: *Opera*, Ed. Schmitt, Bd. 2, 48.

⁶⁴ Odo von Cambrai, *Disputatio contra Judaeum Leonem nomine*, PL 160, 11038.

⁶⁵ Alcuin, *De grammatica*, PL 101, 854B.

⁶⁶ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (R16), Ed. Strange, 2.

dialogi, in quo anima devota, veritatis aeternae discipula, meditando **interrogat**, et homo interior mentaliter loquendo **respondet**⁶⁷.

Cum igitur, sicut dicit Seneca, ad instruendum hominem de veritate vitae & morum difficilis & longa via sit per doctrinam & dogmata, brevis verò & facilis per praecepta & exempla, propter hoc **Concupiscentia** sensualis in verbis subsequenter collationis causá brevitatis inducitur tanquam **interrogans**, & ex dictis Philosophorum, qui in dogmate & doctrina bonorum morum & virtutum clari habentur, ex ipsorum sententiis atque dictis, quasi vice **Rationis responsio** subsequetur⁶⁸.

. . . Dialogum censeo appellandum. Peto enim, ut **per interrogationem et per responsionem** fiat⁶⁹.

Quia vero **per interrogacionem et responsionem** modus tradendi videtur multis facilius licet sit prolixior, unum de meis mihi **predilectum discipulum quasi mecum disputantem** accepi⁷⁰. . .

Hoc opus (. . .) habens hanc formam quo Iohannes censeatur **interrogans** et Ricardus habeatur sententians sive suadendo **respondens**⁷¹.

. . . in quo opere (. . .), intento **dialogice procedendo** tractare, ut assumpto discipulo Petrus nomine mihi de sacramento eukaristie **opponenti et inquirenti** determinando **respondeam**, quod sanctorum doctorum prodit auctoritas et vive rationis consonancia attestatur⁷².

Hoc opus autem per modum dialogi quasi collocucionem quandam unius **querentis**, alterius **respondentis** conscripsi, quia istum stilum delectabiliorem et utiliorem lectori existimavi⁷³.

Den Aussagen kann man entnehmen, dass die Gliederung in Fragen und Antworten nicht genügte, um eine Schrift als Dialogus zu bezeichnen. Jeder der zitierten Autoren fügt hinzu, dass sie Figuren in den Mund gelegt werden: Manchmal sind es allegorische Figuren (Ratio und Concupiscentia), manchmal namentlich genannte, historische Personen (Boso und Anselmus), manchmal allgemein gehaltene Figuren (Judaeus, Discipulus, Pater, Filius), manchmal ist der Autor eine von ihnen (bei Anselm, Odo von Cambrai und Richard FitzRalph).

⁶⁷ Bonaventura, *Soliloquium* (R27), Ed. Quaracchi, prol. 4 (Bd. 8, 29).

⁶⁸ Engelbert von Admont, *Dialogus concupiscentiae et rationis* (R33), Ed. Hueber, 68.

⁶⁹ Wilhelm von Ockham, *Dialogus* (R52), Ed. Miethke, 1 Dial. prol.

⁷⁰ Richard FitzRalph, *Summa de quaestionibus Armenorum* (R57a), Ed. Gorman, ep., Z. 104–106.

⁷¹ Richard FitzRalph, *De pauperie Salvatoris* (R57b), Ed. Poole, 274, 12–14.

⁷² Nicolaus Radclyf, *De viatico salutari animae immortalis* (R64b), fol. 144va–b.

⁷³ Michael von Prag, *De quatuor virtutibus cardinalibus* (R74a), Ed. Storey, 113, 109–111.

1.4. Dialogus als Darstellungsform

Ein weiterer Aspekt ist in den zitierten Aussagen auffällig: Die Autoren bezeichnen immer wieder ihre Vorgehensweise als Darstellungsform eines Themas, wofür sie Wendungen wie *forma* oder *modus tradendi* (FitzRalph) oder immer wieder *per modum dialogi* (Bonaventura, Malogranatum, Michael von Prag) benutzen. Dafür lassen sich weitere Beispiele anführen:

Hanc vehementer affectans presentem libellum **per modum dyalogi** ad honorem Dei et beate Virginis Marie et omnium beatorum spirituum nec non ad consolationem anime et spiritus mei et sociorum meorum et Ecclesie sancte Dei ex diversis sanctorum sententiis et maiorum meorum dictis et exemplis diligenti studio compilavi⁷⁴.

Cum huiusmodi mordacibus invidis volo disserere et ipsorum **per modum dialogi** machinamenta frivola confutare⁷⁵.

Et quia multi delectantur in loquela dialogi, moventur a deo duas personas adducere, scilicet veritatem atque mendacium, que **per modum disputacionis** loquuntur in ista materia alternatim⁷⁶.

... universali sapientum collegio iudice constituto, elucidandae veritatis gratia, verbis planis, et in duplicato sermone persuasionibus, ex variis illius novi casus circumstantiis excogitatis, in utraque parte trado disputandum, atque **per modum dialogi** ventilandum⁷⁷.

... in hoc opusculo de custodia virginitatis uel castitatis **per modum dyalogi** uel colloquii edito⁷⁸.

... duos tractatus conflavi (...) unum pro et contra dictum Raimundum (...) et alium contra dictos defensores heresum, observando **dialogi modum**, ut in eis illius Raimundi hereses et errores et horum eius sequacium presumptiones et temeritates discernantur⁷⁹ ...

Diese Aussagen zeigen, dass die Verfasser zwischen dem mündlichen Gespräch, einer möglichen Bedeutung des Wortes *dialogus*, und der schriftlichen Gesprächsform genau unterscheiden. Besonders klar stellt dies der Autor des *Malogranatum* heraus:

⁷⁴ Johannes Balbus, *Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum* (R31), Ed. Grabmann 371.

⁷⁵ Johannes von Hildesheim, *Dialogus inter directorem et detractorem* (R62), Ed. Staring, 338, 36–37.

⁷⁶ John Wyclif, *Dyalogus* (R66a), Ed. Pollard, 1, 6–9.

⁷⁷ Heinrich von Langenstein, *Epistola pacis* (R70), Druck Helmstedt 1778, III.

⁷⁸ Michael von Prag, *Dyalogus de custodia virginitatis* (R74b), München, BSB, Clm 18638, fol. 1r.

⁷⁹ Nicolaus Eymericus, *Dialogus contra Lullistas* (R76), Ed. Puig i Oliver, 143, 46–50.

Sciendum est quod colloquia edificatoria ex ore seniorum ad iuniores prolata magis instruunt et edificant quam simplex lectio. Quod affirmat beatus Gregorius cum dicit collocationis vox plus quam lectionis sermo torpencia corda excitat. Hoc igitur attendens in hoc tractatu **per modum dyalogi videlicet interrogantis et respondentis** procedere disposui, hoc est **patris spiritualis** respondentis et instruentis, **fili** vero **spiritualis** interrogantis et informationem recipientis⁸⁰.

Weil ihm die besondere Autorität des gesprochenen Wortes in der monastischen Unterweisung klar ist, wählt er eine Darstellungsform, die auf Fragen und Antworten basiert und dadurch die mündliche Unterhaltung evoziert.

1.5. Gregorius Dialogus

Der Verfasser des *Malogranatum* bezieht sich ausdrücklich auf Gregor den Großen, um sein Vorgehen zu begründen. Auch Konrad von Hirsau nahm Gregors *Dialogi* als Beispiel für eine bestärkende Funktion der Dialogform und Johannes Balbi erwähnt sie als Beispiel eines Dialogs. Sie stehen damit nicht allein. Föcking hat anhand der Belege in der Datenbank CETEDOC beobachtet, dass bis zum 4. Jahrhundert das Wort *dialogus* mit den Werken Ciceros in Verbindung erscheint. Diese Assoziation kommt nach Augustinus (354–430) nicht mehr vor. Ungefähr ab Isidors Lebzeiten wird *dialogus* wieder mit einem bestimmten Autor in Zusammenhang gesetzt: mit Gregor dem Großen⁸¹. Es gibt weitere Anhaltspunkte dafür, dass Gregors Werk bevorzugt mit dem Titel *Dialogus* in Verbindung gebracht wurde und somit diesen Begriff mitprägte. Der bereits erwähnte *Vocabularius Ex quo*, aus den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts erklärt: *Dyalogus est sermo duorum vel liber Gregorii, in quo habetur vita Benedicti*⁸². Johann von Jenstein (1347/48–1400) beruft sich ausdrücklich auf Gregor bei der Benennung seines Werkes: *Incipit liber dyalogorum ad honorem beati Gregorii sic intitulatus*⁸³. Noch bezeichnender

⁸⁰ *Malogranatum* (R55), Druck Hain 7449, fol. 6va.

⁸¹ Föcking, „Dyalogum“, 82–83. Diese Angaben wurden in der aktualisierten Fassung der Datenbank *Library of Latin Texts* (Zugang über www.brepolis.net) überprüft.

⁸² Ed. Grubmüller et al., D 292 (Bd. 3, 768). In einer anderen Fassung: *est sermo duorum vel dicitur liber sancti Benedicti*.

⁸³ So lautet die Praescriptio in der Hs. Vaticano, BAV, Vat. lat. 1122, hier fol. 86v., die auf den Autor zurückgeht, vgl. R67a.

ist der Beiname Dialogus für Gregor⁸⁴. Er ist zuerst bei Johannes von Damaskos (ca. 650–ca. 750) anzutreffen⁸⁵, im 10. Jahrhundert bezeugt Liutprand von Cremona, dass dieser Beiname in Konstantinopel noch geläufig war⁸⁶. Im Westen erwähnt Hugo von St. Victor (ca. 1096–1141) in einer Papstliste *Gregorius dialogus*⁸⁷.

Gregors Dialoge gehören wohl zu den meistgelesenen Werken des Mittelalters. Sie wurden häufig zitiert, zwei Mal versifiziert, bereits im 8. Jahrhundert ins Griechische und im Laufe des Mittelalters ins Kirchenslawische, ins Arabische und in westliche Volkssprachen (Isländisch, Anglonormannisch, Nordfranzösisch, Katalanisch, Kastilisch, Portugiesisch) übersetzt⁸⁸. Wir werden noch auf die Frage ihrer Vorbildfunktion eingehen⁸⁹.

1.6. *Dialog und Disputatio*

Bisher wurden zwei Bedeutungen von *dialogus* besprochen: das Gespräch (*colloquium*, bei Isidor und in Glossaren) und die Abfolge von Fragen und Antworten (bei Wilhelm von Conches und in Aussagen von Dialogautoren). Eine dritte Bedeutung ist Johannes Balbi zu entnehmen, der das Genus *dramaticum* mit dem *dyalectico tumultu* verglich und spezifizierte, dass es *inter disputantes versatur*⁹⁰. Diese Bedeutung von *dialogus* als Streitgespräch ist in weiteren Quellen zu finden.

Die Gleichsetzung von *dialogus* und *disputatio* kommt zum ersten Mal bei Augustinus vor: *a disputatione dialectica nomen accepit, quoniam disputatio graece dialogus vel dialexis appellatur*⁹¹. Das Wort *disputatio* kann bei Augustinus zwar auch eine Erörterung in Traktatform oder eine Predigt bezeichnen⁹², aber hier ist eher eine Diskussion in Gesprächsform

⁸⁴ Die Verwendung des Werktitels als Beiname mutet sonderbar an, man soll jedoch bedenken, dass Dialogus als Beiname, vor allem im griechischsprachigen Raum, bekannt war: ThLL Onomasticon C-D 126, 63–69.

⁸⁵ Vgl. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. διάλογος.

⁸⁶ Liutprand von Cremona, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, Ed. Chiesa, 22, 343–347 (p. 196): *Romanus enim clericus, postmodum universalis papa Gregorius, qui a vobis appellatus est Dialogus*.

⁸⁷ Hugo de Sancto Victore, *Libellus de formatione arche*, Ed. Sicard, 2, 2, 106, S. 130.

⁸⁸ Dufner, *Die Dialoge*, 29–45.

⁸⁹ Siehe unten 84–88, 91–93.

⁹⁰ *Catholicon*, s. v. *Hermeneuticus*, siehe das ausführliche Zitat oben 43.

⁹¹ Aug. c. Cresc. 1, 14, 17.

⁹² Zu den Bedeutungen des Wortes bei Augustinus vgl. Fuhrer, „Disputatio“.

gemeint, wie der Hinweis auf das griechische *διάλογος* nahelegt, ein Wort, das bei christlichen Autoren häufig Streit(gespräch) bedeutet⁹³. Augustinus selbst bezeichnet häufig sowohl seine theologischen Streitgespräche mit Häretikern als auch ihre schriftliche Niederlegung als *disputatio*⁹⁴. Die Gleichsetzung zwischen *dialogus* und *disputatio* findet sich bei Beda (672/73–735)⁹⁵ und häufig in Glossaren wieder: *Dialogus* (. . .) *disputatio*; *duorum disp. Graece*⁹⁶; *Dialogus: disputatio vel liber disputationis*⁹⁷; *Dialogus: disputatio*⁹⁸; *Dialogus: liber duorum disputantium*⁹⁹; *Dialogus: duorum disputantium disputatio*¹⁰⁰. Ebenfalls bei Papias: *Dialogus duorum disputatio uel plurium. Nam dia duo: logus sermo graece interpretatur disputatio*¹⁰¹.

Auch Wyclif setzt den Dialog mit dem Disput zwischen zwei konträren Positionen gleich:

Et quia multi delectantur in loquela dialogi, moventur a deo duas personas adducere, scil. veritatem atque mendacium, que per modum disputacionis loquuntur in ista materia alternatim¹⁰².

Matthaeus von Krakau beschreibt den Disput von Ratio und Conscientia als Zweikampf:

Idcirco visum est mihi (. . .) audita, lecta et cogitata et quae Deus adhuc dare potest, prout ipse iuvare dignabitur, in unum quasi duelli circumloquere, et utriusque partis motiva quadam disputationis lucta collidere, si forte ex hac concertatione magis appareat, quae pars fortiores rationes habeat et per consequens, cui homo magis debeat consentire. Et quia in duello vel luctu debet esse pars invadens, persona defendens et arbiter definiens, sit ratio, quae semper deprecatur ad optima, aggrediens; sit conscientia, vel remordens, vel timida, se defendens, illa est enim, quae communiter a communione retrahit vel retrahitur, sit voluntas superarbiter iudicans, quae earum triumphet, et ex hoc eligens quid sit agendum¹⁰³.

⁹³ Lampe, s.v. *διάλογος*. Auch in der Antike bedeutet *διάλογος* häufig die dialektische Auseinandersetzung mit Darstellung verschiedener Standpunkte, vgl. Aygon, „Le dialogue“, 198–199. Für *disputatio* in dieser Bedeutung bei antiken Autoren, vgl. ebda., 201.

⁹⁴ Vgl. Fuhrer, „Disputatio“, 507.

⁹⁵ *Dialogos graece; disputatio latine* (Beda, *De orthographia*, Ed. Jones, Opera didascalica Bd. 1, 21, 341).

⁹⁶ *Glossarium Ansileubi* in: *Glossaria*. Bd.1, 25 u. 26, 174.

⁹⁷ *Glossarium Arma*, in: *Glossaria*. Bd.2, 57.

⁹⁸ *Glossarium Abstrusa*, in: *Glossaria*. Bd.3, 30.

⁹⁹ *Glossarium Abba*, in: *Glossaria*. Bd.5, 101, 52.

¹⁰⁰ *Glossarium AA*, in: *Glossaria*. Bd.5, 433, p. 217.

¹⁰¹ ND, 91.

¹⁰² Wyclif, *Dyalogus* (R66a), Ed. Pollard, 1, 6–9.

¹⁰³ Matthaeus von Krakau (R75a), Ed. Seńko – Safranski, 368.

Paulus Burgensis charakterisiert den ersten Teil seines *Scrutinium Scripturarum*, der als Streitgespräch gestaltet ist, als *pars dyaloga*, das Vorgehen der Figuren als *dyalogice concertando*¹⁰⁴.

Ein Blick in die Titelgebung im Zeitraum 1200–1400 ist ebenfalls viel-sagend. Der Titel *Disputatio* kommt zum einen bei Traktaten häufig vor, zum anderen bei Dialogschriften, die eine Auseinandersetzung inszenieren¹⁰⁵. Bei einigen von ihnen alternieren in der Überlieferung die Titel *dialogus* und *disputatio*¹⁰⁶. Bereits spätantike Autoren benutzen häufig den Titel *disputatio* neben *dialogus* für kontroverstheologische Dialogschriften¹⁰⁷. Ein Einfluss der universitären *disputationes* auf diese Titelgebung ist angesichts dieser Tradition unwahrscheinlich.

1.7. Dialog als Zwiegespräch

In den Definitionen der Glossare kommt häufig die Einschränkung vor, Dialog sei das Gespräch oder der Disput zweier Personen¹⁰⁸, obwohl andere Autoren (Isidor sowie in seiner Nachfolge Hugo von St. Victor und Konrad von Hirsau) ausdrücklich die Möglichkeit mehrerer Gesprächsteilnehmer nennen¹⁰⁹. Die falsche Etymologie, die den Bestandteil *dia* von griechisch *δύο* (statt von *διῶ*) ableitet, dürfte jedoch weit verbreitet gewesen sein. Sie hat zur varianten Graphie *dyalogus* sowie zu Wortschöpfungen wie *trialogus*¹¹⁰, *tetralogus*¹¹¹ oder *pentalogus*¹¹² geführt. In seiner *Evidentia tragoediarum Senecae* (R47a) unterscheidet Mussato in den

¹⁰⁴ Fol. 128r, siehe oben 40, Anm. 45.

¹⁰⁵ R12, R13, R26, R32e, R32g, R32i, R32k, R32l, R32m, R32r, R32t; R33, R37, R53, R59, R79.

¹⁰⁶ R13, R36, R30, R53.

¹⁰⁷ Vgl. P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 111–112.

¹⁰⁸ Neben den unter Abschnitt „Dialog und Disputatio“ zitierten Glossaren siehe oben 33, Anm. 20 und 47, Anm. 82 (*sermo duorum*), sowie Belege in LBoh 2, 128 und LNet 3, D391.

¹⁰⁹ Siehe oben 32–33.

¹¹⁰ Bei Wyclif (R66b) und im 15. Jahrhundert bei Nicolaus von Cues, *Trialogus de possesset*, Martin von Leibitz, *Trialogus de militia christiana* und *Trialogus de gratitudine beneficiorum Dei*, Antoninus Florentinus, *Trialogus super evangelio*, Baptista de Finario, *Serapion sive trialogus de contemptu mundi et amore religionis* (beide in dem Druck GW 2203). Auch Petrarca's *Secretum* wurde gelegentlich *trialogus* genannt, wohl wegen der Anwesenheit von Veritas als Richter (R56a, „Titel“).

¹¹¹ Bei Wipo († nach 1046).

¹¹² Bei Enea Silvio Piccolomini (Pius II.), *Pentalogus de rebus ecclesiae et imperii*.

Tragödien nach der Zahl der Sprecher *dyalogi*, *trialogi* und *tetralogi*¹¹³. Die Theoretiker sahen sich mit dem scheinbaren Widerspruch zwischen dieser Etymologie und der Praxis der Autoren konfrontiert. Während Papias noch Etymologie und isidorische Definition kommentarlos aneinanderreicht¹¹⁴, versucht ein Cicero-Kommentator (wohl im 12. Jh.) eine Erklärung:

Genus sermonis est dialogus, dialogus autem est disputatio facta per introductas personas. Nam dia grece, duo dicitur latine, logos sermo vel ratio et in hoc loco dia sonat duo, non immo quin plures introducuntur persone quam due, sed inde genus sermonis dicitur dialogus quia bine introducuntur persone¹¹⁵.

So verfährt auch Johann von Jenstein in seinem *Liber dialogorum* (R67a), in dem zwar mehr als zwei Personen vorkommen, die aber nur paarweise miteinander diskutieren.

1.8. *Vers oder Prosa*

Im Mittelalter gibt es in Latein wie in den Volkssprachen eine weit verbreitete poetische Textsorte, für deren lateinische Tradition sich die Bezeichnung Streitgedicht eingebürgert hat¹¹⁶. Streitgedichte inszenieren den Disput von zwei Figuren (Personen, Tieren, Personifizierungen), die sich als Gegensätze präsentieren. Ihre Auseinandersetzung findet manchmal in der Sentenz eines Richters oder Tribunals eine Lösung. Im Zusammenhang dieser Untersuchung stellt sich die Frage, ob mittel-

¹¹³ *Sepius quoque per dyalogos, trialogos, tetralogos et deinceps personarum introductarum gemitus, eiulatus, planctus, melodias ceterosque mentis affectus per metra diversis distincta pedibus edit* (Ed. Megas, 126, 68–69).

¹¹⁴ Vgl. 33 Anm. 17.

¹¹⁵ Der Kommentar mit dem Titel *Glosule Tullii de amicitia* ist in einer Handschrift aus dem 12./13. Jahrhundert überliefert. Edition der Einführung zusammen mit den *Accessus* zu Ciceros *De amicitia*, Ed. Pellegrin, 294–298, hier 296. Auffällig ähnlich wird in einer Randglosse zu Juan de Lucenas *Libro de vita beata* (geschrieben 1463) die Bezeichnung *diálogo* für ein Gespräch mit vier Teilnehmern erklärt: „Diálogo, palabra greca es, compuesta de dia, quod est duo, et logos, quod est sermo, quasi duorum sermo, que quiere decir fabla de dos. Dirásme tú, cómo, pues, el actor llama diálogo a este, ca yo veo que fablan quatro: Respóndote que como quiera que son quatro colucutores, los dos pero fablan solamente, y tornan después de los otros: y en verdad aunque fablan diez mil hombres, siempre se llama diálogo, porque fablan dos no más“ (zitiert bei Briesemeister, „Humanistische Dialoge“, 192).

¹¹⁶ Literatur zum Streitgedicht in 3, Anm. 10.

alterliche Rezipienten zwischen Streitgedichten und Prosadialogen als verschiedenen Textsorten unterschieden haben. Ein Weg, dies zu ermitteln, ist die Titelgebung. In seinem Aufsatz über die Streitgedichte behandelt Stotz 44 Texte, die in einem Repertorium („Elenco dei testi citati“) als Anhang aufgelistet werden¹¹⁷. Anhand dieser Texte hat Stotz festgestellt, dass die Gedichte meistens den Titel *conflictus* oder *altercatio* (jeweils sieben) tragen. Vereinzelt kommen *iudicium*, *certamen*, *contentio*, *iurgia*, *causa*, *discussio litis* (jeweils einmal) und *dialogus* (vier Mal, Nr. 14, 18, 19 und 33 im „Elenco“) vor. Mit der Ausnahme von *dialogus* handelt es sich demnach um Wörter, die sowohl den inszenierten Streit als auch den inszenierenden Text bezeichnen¹¹⁸. Bei näherem Hinsehen stellt sich *dialogus* als noch seltener dar. Nr. 14 (*Dialogus carnalis et spiritualis hominis*) ist nach Angaben von Walther im Codex unicus unbetitelt¹¹⁹. Nr. 19 (*Dialogus mortis cum homine*) wird in den Handschriften *conflictus*, *disputatio* oder *altercatio* genannt¹²⁰. Nr. 33 (der breit überlieferte *Dialogus inter corpus et animam*) trägt in den von Walther untersuchten Handschriften den Titel *disputatio*¹²¹. Demnach bleibt es bei einem einzigen Text mit dem Titel *Dialogus*, dem *Dialogus inter aquam et vinum*¹²². Der Eindruck, dass *dialogus* für Streitgedichte nur selten benutzt wird, lässt sich bei den von Walther im Anhang edierten Texten bestätigen. Von ihnen trägt auch nur einer diesen Titel, der *Dialogus Iudei cum Christiano quodam ceco, cui et visus restituitur*¹²³. Bei den meisten Texten scheint der Titel *dialogus* eher auf neuzeitliche Drucke und Editionen zurückzugehen¹²⁴. Bei den Prosadialogen bilden die für Streitgedichte typischen Bezeichnungen *conflictus* und *altercatio* ebenfalls eine Ausnahme: Nur ein Text trägt sie, nämlich der *Conflictus inter Deum et diabolum* (oder *Altercatio diaboli contra Christum*, R3)¹²⁵. Es handelt sich dabei um ein Werk, das Gott und den

¹¹⁷ Stotz, „Conflictus“, Elenco: 181–187.

¹¹⁸ Stotz, „Conflictus“, 165, Anm. 1.

¹¹⁹ Walther, *Das Streitgedicht*, Anhang VIII, 216–218.

¹²⁰ Dies hat eine Anfrage in der Datenbank *In principio* ergeben.

¹²¹ Walther, *Das Streitgedicht*, 70–71.

¹²² Es ist jedoch nicht klar, ob der Titel in der handschriftlichen Überlieferung zu finden ist, und, wenn ja, in welchen Textzeugen. Der Editor Wright (*Latin Poems*, 87–92) gibt keine diesbezüglichen Informationen.

¹²³ Walther, *Das Streitgedicht*, Anhang XVI, 230–232.

¹²⁴ Ab dem 16. Jahrhundert wird *Dialogus* häufig als Titel für Gedichte und versifizierte Dramen verwendet, vgl. Ludwig, „Formen und Bezüge“, 63, Anm. 12.

¹²⁵ Hinzu kommt die *Altercatio inter Divinitatem et humanitatem* aus dem 12. Jahrhundert (A 19), ein eigentümlicher Text, in dem die Redebeiträge nicht zur Entwicklung einer Argumentation dienen, sondern zur Charakterisierung der zwei gegensätzlichen Figuren Divinitas und Humanitas.

Teufel in einem Disput um die Errettung der Menschheit auftreten lässt und sich dadurch von anderen Streitgesprächen unterscheidet, in denen Vertreter zeitgenössischer Gruppen (der Jude, der Franziskaner-Spirituale o. Ä.) aktuelle Auseinandersetzungen austragen¹²⁶. Vielleicht sollten die für den Text benutzten Titel diesen Unterschied markieren. Man kann die *Contentio de nobilitate* (R20) hinzufügen, eigentlich eine Kontroverse, in der zwei Reden aufeinander folgen¹²⁷.

Es gibt allerdings immer wieder Gedichte, die in Themen, Personenwahl und Aufbau Prosadialogen sehr ähnlich sind, aber keines trägt den Titel Dialogus. Zum Beispiel ist *De virginitate Mariae*, das Rudolf von St. Trond (12. Jahrhundert) zugeschrieben wird, ein Streitgespräch zwischen einem Juden und einem Christen, das im Unterschied zu den Streitgedichten die Figuren nicht lediglich kontrastiert, sondern eine doktrinale Argumentation, in diesem Fall über die Jungfräulichkeit Mariens, entwickelt. Auch selbstbetrachtende Dialoge wurden gelegentlich in Versen abgefasst: Um 1100 entstand der *Parachitus* des Warnerius von Basel, um 1193 die *Elegia* des Heinrich von Settimello¹²⁸. Es gibt sogar einen Traktat über die Frage der päpstlichen Machtbefugnisse, der als Versdialog gestaltet ist, nämlich der *Planctus ecclesie in Germania* Konrads von Megenberg¹²⁹.

Bei den Marienklagen kommt gelegentlich Dialogus als Titel vor, dabei könnte sich der Einfluss weitverbreiteter Prosatexte bemerkbar machen: des sogenannten Bernhardstraktats (A7), in dem Maria eine Schilderung des Leidens Jesu in den Mund gelegt wird, des *Dialogus inter Mariam et animam* (R6) und vor allem des Dialogs zwischen Anselmus und Maria (R21). Diese Vermutung sieht sich durch zwei weitere Gedichte bestätigt, die eine ähnliche Situation wie in diesem letzten Text – nämlich das Gespräch zwischen einer Heiligen und einem Mönch – inszenieren und den Titel Dialogus tragen¹³⁰.

Die Untersuchung der Titelgebung legt daher nahe, dass Streitgedichte, Versdialoge und Prosadialoge unterschiedlich bezeichnet werden. Die Ausnahmen sind Texte, die Einflüsse der jeweils anderen Textsorte aufweisen. Konrad von Hirsau bestätigt indirekt diese Ergebnisse: Obwohl

¹²⁶ Zu dem *Conflictus inter Deum et diabolum* und ähnlichen Texten siehe Kap. 6, „Streitgespräche über das Heilsgeschehen und Satansprozesse“.

¹²⁷ Siehe unten 252–253.

¹²⁸ Zu diesen beiden Werken siehe unten 172 und 201.

¹²⁹ Siehe unten 158, Anm. 150.

¹³⁰ Siehe unten 204.

er behauptet, Dichter würden Dialoge zur Unterhaltung einsetzen, benutzt er für die Gespräche in den Eclogen die Bezeichnungen *altercationes* oder *sermones*.

1.9. *Dialog und Diatribe*

Bei der Kommentierung der Texte Isidors und Wilhelms von Conches wurde die Möglichkeit erwähnt, dass diese Autoren die Ansprache an einen Zuhörer als *dialogus* ansehen könnten. Bei Isidor stellte sich genauer die Frage, ob er *sermo* in der Bedeutung ‚Predigt‘ weiterhin als Übersetzung von *dialogus* ansah. Dies scheint jedoch unwahrscheinlich, denn es fehlen weitere Belege für eine solche Verwendung unter christlichen Autoren. Senecas *Dialogi* hätten als Vorbild für eine solche Verwendung des Wortes dienen können. Es ist aber unklar, ob sie zu Isidors Zeiten noch in Spanien zirkulierten. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts waren sie wohl nur in Süditalien bekannt¹³¹. Es ist ferner umstritten, seit wann sie diesen Titel, der in der ältesten Handschrift (Montecassino, 11. Jahrhundert) vorkommt, tragen¹³². Im Spätmittelalter zirkulierten sie jedenfalls in Mitteleuropa unter dieser Bezeichnung: Im 13. Jahrhundert wurden sie von mehreren Autoren im Umkreis der Universität Paris zitiert, im 14. Jahrhundert wurden sie eifrig kopiert¹³³. Sie hätten demnach dazu führen können, dass die Werkbezeichnung *dialogus* mit einem diatribischen Text in Verbindung gebracht wurde. Es gibt eine Möglichkeit zu überprüfen, ob dem so war: die Titelgebung. Bei der heuristischen Arbeit wurden mehrere Texte gefunden, die den Titel *Dialogus* trugen und in Form einer Ansprache geschrieben waren. Allerdings stellte sich heraus, dass die meisten von ihnen erst in der Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts als Dialog bezeichnet wurden¹³⁴. Der *Monarchialis* des Jacobus von Theramo (A 17) wurde erst von Johannes Trithemius (der den Text vielleicht nicht direkt kannte) *dialogus* genannt. Ein Einzelfall ist der *Dialogus libri vite* des Rodrigo Jiménez de Rada (A8), der seinen Titel wohl von einem Schreiber im 15. Jahrhundert bekam. Das einzige andere mittelalterliche Werk, das damit vergleichbar wäre, ist der *Dialogus confessionalis* Rathers von Verona (ca. 890–974), der in

¹³¹ Vgl. Reynolds, „The medieval tradition“.

¹³² Es ist ebenfalls umstritten, was mit dem Titel gemeint ist. Zusammenfassung der Diskussion bei Cupaiuolo, *Introduzione*, 53–59.

¹³³ Vgl. Reynolds, „The medieval tradition“.

¹³⁴ Dies ist der Fall bei A9, A11, A13, A14, A16.

weiten Teilen diatribische Form aufweist; allerdings kommt darin der angesprochene Dialogpartner immer wieder zur Sprache. Für die von uns untersuchte Zeit scheint eine Verwendung des Titels *dialogus* für diatribische Texte auszuschließen zu sein¹³⁵.

1.10. Zusammenfassung der Ergebnisse – Abgrenzungskriterien des Textkorpus

Die Untersuchung und der Vergleich verschiedener Quellen erlauben wertvolle Einblicke in das mittelalterliche Verständnis von Dialog. Formale, funktionale und inhaltliche Aspekte sind von mittelalterlichen Autoren beobachtet worden:

- Die Darbietungsform der Dialogschriften ist die Personensprache. Dies wird durch die weitverbreitete Erklärung von *dialogus* als (verschriftetes) Gespräch sowie die Beschreibung der Form als Fragen und Antworten durch fiktive Personen belegt. Textformen wie Predigt oder Diatribe, in denen eine Figur eine zweite, schweigende Person anspricht, werden nicht Dialoge genannt.
- Ältere Werke, die als Dialoge gelesen und kommentiert wurden (Gregors *Dialogi*, Boethius' *Consolatio*, Ciceros *De amicitia*), werden teils dem *genus activum* (reine Personensprache), teils dem *genus mixtum* (Verknüpfung von Autor- und Personensprache) zugerechnet. D.h., das Vorkommen von narrativen Elementen wurde in Werken, die eine Modellfunktion einnehmen konnten, beobachtet. Die Autorsprache galt jedoch offensichtlich als sekundär. Die antike Unterscheidung zwischen mimetischen und diegetischen Dialogen findet sich allerdings nicht mehr, es sei denn, ähnliche Kriterien hätten Wilhelm von Conches zu seiner Differenzierung zwischen dem *genus drammaticum* und dem *genus didascalicum* der Dialoge geführt.
- Die Aussagen der Autoren zeigen, dass die von ihnen vielfach erwähnten Fragen und Antworten Figuren zugewiesen werden müssen. Auch die verschiedenen Werke, die als Dialoge gelesen, genannt oder kommentiert werden (die im vorherigen Abschnitt genannten sowie der platonische *Timaeus* in Calcidius' Übersetzung), lassen Personen auftreten.

¹³⁵ Sie ist anscheinend erst in der Reformationszeit verbreitet: vgl. Kampe, *Problem „Reformationsdialog“*, 87.

- Es hat sich ebenfalls gezeigt, dass mit *dialogus* der Prosadialog gemeint ist. Gedichte werden nur in Ausnahmefällen *dialogus* genannt, meistens nur dann, wenn sie inhaltlich Prosadialogen nahe stehen.
- *Dialogus* wurde zwar häufig mit Zwiegespräch gleichgesetzt, es wurde jedoch auch beobachtet, dass die Teilnehmer mehrere sein können.
- Auf den didaktischen Inhalt der Dialoge wird immer wieder hingewiesen. Bereits Isidor versteht den Dialog als Textsorte der Gebrauchsliteratur, und zwar im Zusammenhang mit didaktischen Schriften. Wilhelm von Conches, Wilhelm von Aragon und Paulus von Burgos sehen das Lehrer-Schüler-Gespräch als Äußerungsform der didaktischen (didaskalischen) Rede. Auch die Beschreibung der Texte als *interrogationes et responsiones* setzt sie in Beziehung zur Schulliteratur.
- Eine zweite thematische Linie findet sich in der Beschreibung von Dialogen als *disputationes*, als Streitgespräche, die konträre Positionen inszenieren.
- Die Funktionen der Dialogform werden vor allem bei Konrad von Hirsau reflektiert, der Autorisierung der Aussagen, Unterhaltung und Bestärkung erwähnt. Der unterhaltsame und gleichzeitig lehrreiche Aspekt der Dialogform wird von vielen Autoren ebenfalls genannt.

Diese Ansichten mittelalterlicher Autoren sollen die Grundlage für die Wahl eines Textkorpus bilden, allerdings eignen sich nicht alle zu diesem Zweck: Es ist z.B. davon auszugehen, dass nicht alle Themen und Funktionen gleichermaßen von den Zeitgenossen vermerkt wurden. Als praktikable Ausgangspunkte bieten sich vorrangig die formalen Kriterien Prosa sowie überwiegende Personensprache mit Zuweisung an Figuren an. ‚Überwiegend‘ bedeutet hier, dass narrative Einschübe zwar prinzipiell möglich, aber quantitativ und strukturell den Textanteilen in Personensprache untergeordnet sein müssen. Dies ist freilich eine Ermensfrage, die im Zweifelsfall zugunsten einer Aufnahme in das Korpus entschieden werden soll. Prinzipiell muss man anmerken, dass es in diesem Stadium der Untersuchung nicht entschieden wird, was ein Dialog ist. Vielmehr sind die Kriterien so weit gefasst, dass ein breitangelegtes Korpus, in dem auch Grenz- und Übergangsfälle berücksichtigt werden, zustande kommen kann. Dafür wird in Kauf genommen, dass in diese erste Auswahl auch Texte Eingang finden, die sich nach Entwicklung eines Dialogbegriffes als einer nicht dialogischen Textsorte zugehörig erweisen können. Ein zusätzliches Kriterium ist die Sprache: Nur in Latein verfasste Texte werden berücksichtigt. Latinisierungen wären vor allem zur Beurteilung der Beziehungen zwischen

lateinischer und volkssprachlichen Literaturen wichtig; diese sind jedoch nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

Andere Dialogeigenschaften, die in diesem Kapitel eruiert wurden (beobachtete Themen und Funktionen sowie die Beschränkung auf zwei Sprecher), sollen erst anhand dieses Korpus überprüft werden. Sie wurden nämlich zum Teil aus Texten gewonnen, die sich kommentierend mit älteren Schriften befassen. Daher müssen sie erst mit der Praxis der mittelalterlichen Autoren kontrastiert werden. Sie bieten jedoch einen guten Ausgangspunkt für die Typisierung.

2. LEHRDIALOGE

2.1. *Einführung*

Zeitgenössische Autoren und moderne Forscher haben oft den didaktischen Aspekt mittelalterlicher Dialogliteratur beobachtet. Bereits Isidor verortete die Textform Dialog im Kontext der Schul- und Pastoral-schriften. Wilhelm von Conches erkannte unter den Dialogen ein *genus didascalicum*, in dem der Lehrer seinen Schüler anspricht, und setzte mit seiner Übersetzung von *dragma* als *interrogatio* das *genus dragmaticon* mit einer wissensvermittelnden Textsorte in Beziehung: den *quaestiones et responsiones*. Die Beschreibung der Dialogform als Fragen und Antworten zieht sich wie ein roter Faden durch die mittelalterliche Dialogliteratur von Gregor dem Großen bis Paulus von Burgos¹. Für die moderne Forschung stand bisher vor allem die Beziehung zur Schule im Mittelpunkt des Interesses. Es wurde wiederholt betont, wie die Unterrichtspraxis die Dialogform und die Gestaltung der Figuren prägte, oder man suchte in den Dialogen nach den Spuren der mündlichen Lehrgespräche². Die Frage-Antwort-Dialoge, deren Form Schul- und Fachschriften am nächsten steht, wurden bisher als Gruppe beschrieben und wahrgenommen, wenn auch ihr Dialogcharakter besonders in Frage gestellt wurde³.

Die Lektüre der lateinischen Dialoge des Spätmittelalters bestätigt, dass ein großer Teil der Dialogliteratur einen didaktischen Charakter aufweist. Darunter findet sich eine Textgruppe, die darüber hinaus gemeinsame Merkmale zeigt. Die Dialogpartner, immer zwei, stehen in einer Lehrbeziehung zueinander: Einer von ihnen hat einen eindeutigen Wissens- und Erfahrungsvorsprung und vermittelt seinem Partner seine Kenntnisse. Die Personen können, müssen aber nicht, Meister und Schüler (erfahrener Mönch und Novize) sein. Derjenige, der belehrt wird, stellt Fragen, fasst gelegentlich Ergebnisse zusammen und führt neue Themen ein. Falls Einwände vorgebracht werden, geschieht dies nur, damit der Meister (die Figur mit dem Wissensvorsprung) Zweifel ausräumen kann, nicht etwa, weil seine Position angegriffen oder angezweifelt

¹ Siehe oben 43–45.

² Siehe oben 10–11 und 12–13.

³ Siehe oben 4–5.

würde. Dementsprechend gestalten sich die Redebeiträge asymmetrisch: Den wenigen Sätzen des Belehrteten stehen lange Ausführungen des Belehrenden gegenüber. Inhaltlich steht die Wissens- und Erfahrungsvermittlung im Mittelpunkt. Die Dialogform hat vornehmlich eine ordnende Funktion: Die Redebeiträge gliedern die Schrift nach Themen, Unterthemen und einzelnen Fragestellungen, die Fragen des Belehrteten fungieren häufig als Überschriften. Ein narrativer Rahmen fehlt oder ist nur sehr knapp. Die Personen scheinen außer Raum und Zeit zu agieren, ihre Charakterisierung ist minimal, nur gelegentlich wird auf besondere Umstände oder auf die Veranlassung für das Gespräch angespielt.

Da die Unterweisungssituation prägend ist, scheint die Bezeichnung Lehrdialoge adäquat. Gegen den ebenfalls gebräuchlichen Ausdruck Lehrgespräch sind zwei Einwände vorzubringen: Zum einen wird Lehrgespräch auch in anderen Bedeutungen verwendet (Dialog lehrhaften Charakters innerhalb narrativer Werke, mündliches Unterrichtsgespräch)⁴; zum anderen tragen diese Texte häufig den Titel *Dialogus* in den mittelalterlichen Textzeugen. Demnach wurden sie offensichtlich als Dialoge angesehen und gelesen; die moderne Bezeichnung sollte dieser Tatsache Rechnung tragen. Der ebenfalls übliche Begriff Frage-Antwort-Dialog bezieht sich auf eine Untergruppe innerhalb der Lehrdialoge.

Trotz der erwähnten gemeinsamen Charakteristika sind in den Lehrdialogen Unterschiede zu beobachten, die eine Untergliederung der Schriften in vier Gruppen erlauben. Diese Unterschiede betreffen vor allem die Rolle des Schülers und die behandelten Themen, und sie sind zum Teil durch die verschiedenen literarischen Traditionen bedingt, die auf die Texte einwirken. Im folgenden werden die Untergruppen beschrieben, wobei auf die benachbarten Textsorten und auf die vorangehende diachronische Entwicklung eingegangen wird. Am Ende des Kapitels werden die Unterschiede zwischen den vier Lehrdialoggruppen zusammengefasst.

2.2. *Dialog und Schulliteratur: Frage-Antwort-Dialoge*

Zu dieser Gruppe sind folgende Texte zu rechnen: die *Casus Institutionum* des Guido de Cumis (R21), der *Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum*

⁴ Siehe oben 4, 12.

des Johannes Balbus OP (R31), das *Alphabetum catholicorum* des Arnaldus de Villanova (R36), der Traktat *De septem sacramentis* (R38), die *Evidentia tragoediarum Senecae* von Albertino Mussato (R47a) und der *Dialogus* des Wilhelm von Ockham OFM (R52).

2.2.1. Dialogähnliche Textsorten der Schulliteratur

Die Frage-Antwort-Dialoge stehen in Beziehung zu verschiedenen (auch nichtdialogischen) literarischen Traditionen, die in unterschiedlichem Maße auf die Texte einwirken und einige ihrer Merkmale bedingen. Diese literarischen Traditionen haben neben den dialogischen Formen Bestand, das heißt, die Frage-Antwort-Dialoge stellen nicht eine Weiterentwicklung früherer Formen dar, die diese obsolet macht.

Eine wesentliche Anregung zur Gestaltung der Frage-Antwort-Dialoge kommt von den Schulbüchern in Frage-Antwort-Form. Es handelt sich hierbei um eine bereits antike Tradition, die freilich zum großen Teil aufgrund ihrer mangelhaften Überlieferung unbekannt ist⁵. Ein Vertreter dieser Textform wurde ab dem 4. Jahrhundert und durch das ganze Mittelalter intensiv benutzt und dürfte einen wichtigen Impuls für die Gestaltung isagogischer Werke in Fragen und Antworten gegeben haben: die *Ars minor* des Donatus, ein Grundkurs in Grammatik für den Anfängerunterricht⁶. Ein Teil der erhaltenen Werke aus der Antike (wenn auch nicht Donats *Ars minor*) markierten die Fragen mit Δ (*διδάσκαλος*, Lehrer) und die Antworten mit Μ (*μαθητής*, Schüler). Dies erklärt Holtz durch die antike Unterrichtspraxis: Die Schüler mussten die wichtigsten Inhalte auswendig lernen, der Lehrer prüfte sie anschließend, indem er sie befragte⁷. Die klare Struktur der Texte und die Einteilung des Lernstoffes in kleine Einheiten ist für die Memorierarbeit zweifelsohne gut geeignet. Alkuin, der mehrere Traktate zur Einführung in die Artes als Frage-Antwort-Dialoge gestaltete, betont gerade diesen Aspekt⁸.

⁵ Zu den erhaltenen Fragmenten vgl. Jacob, „Questions“, 37–39. Zu anderen antiken Grammatiklehrwerken in dieser Form vgl. Holtz, *Donat*, 100–101.

⁶ Im Spätmittelalter haben die Schüler auf deutschem Reichsgebiet die ersten Lateinkenntnisse auf der Grundlage der sogenannten ‚Tabula‘ erworben (Abc, Grundgebete, Bußpsalmen). Als nächstes wurden die Grundlagen der lateinischen Grammatik anhand der *Ars minor* erworben. Dies geschah nicht nur in den Schulen, sondern auch an den Universitäten. Vgl. Henkel, *Deutsche Übersetzungen*, 44–49, 237–239. Donat ist ebenfalls Autor einer weiterführenden Grammatik, der sogenannten *Ars maior*, die nicht in Frage-Antwort-Form geschrieben ist.

⁷ Holtz, *Donat*, 101.

⁸ Siehe oben 44.

Die Frage-Antwort-Form findet sich ebenfalls in bunten Sammlungen aus Rätsel-, Scherzfragen und Fragen zum Allgemeinwissen, insbesondere Bibelwissen⁹, die Bayless „wisdom and curiosity dialogues“ genannt hat und folgendermaßen definiert:

Wisdom dialogues were question-and-answer texts that defined common objects or concepts in terms of metaphors (...) Curiosity dialogues, by contrast, were catechisms of biblical riddles, chiefly concerned with paradox (...) ¹⁰

Beide Formen können sich mischen. Bayless verwendet hier die Bezeichnung ‚dialogue‘ sowohl für einfache Frage-Antwort-Reihen als auch für andere Texte, in denen die Sätze von Figuren gesprochen werden, wie zum Beispiel die *Altercatio Hadriani et Epicteti* oder Alkuins *Disputatio Pippini*¹¹. Diese zweite Gruppe möchten wir Witzdialoge nennen, da der verbale Witz einen wichtigen Aspekt dieser Texte darstellt¹². Ähnlich aufgebaut ist der *Dialogus Salomonis et Marcolfi*¹³, in dem der ungehobelte Marcolfus auf die Weisheiten Salomos in einer parodistischen Umkehrung der Lehrdialoge mit Sprichwörtern und burlesken Sätzen antwortet¹⁴. Die Witzdialoge zirkulierten im Spätmittelalter nicht nur in Latein, sondern auch in verschiedenen volkssprachlichen Übersetzungen¹⁵, die Form ist jedoch in der mittellateinischen Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts nicht mehr produktiv und blieb ohne Einfluss auf die Lehrdialoge der Zeit.

⁹ Die bekanntesten sind die sogenannten *Joca monachorum*. Zur Geschichte dieser Texte vgl. Daly, „The Altercatio“; Wachinger, „Secundus“, 1404–1407.

¹⁰ Bayless, „Alcuin“, 160.

¹¹ Vgl. Bayless, „Alcuin“.

¹² Cizek, *Imitatio*, 253–256, weist auf die Beziehung dieser Texte zum Rhetorikunterricht hin, denn viele der dort aufgenommenen Texteinheiten stellen apokritische Chrien dar.

¹³ Vgl. Ziolkowski, „The Deeds“; Curschmann, „Dialogus“; Röcke, „Salomon“; Griese, *Salomon*, alle mit weiterführender Literatur.

¹⁴ Vgl. Lehmann, *Parodie*, 172–173; Curschmann, „Marcolfus deutsch“, 156–157; Röcke, „Salomon“, 1080–1081; Griese, *Salomon*, 27. Einige Definitionen von Gegenständen bei Alkuins *Disputatio Pippini* dürften ebenfalls eine parodistische Ausrichtung haben (vgl. Shanzer, 26–27); der spielerische Charakter der Schrift wurde bereits von Huizinga bemerkt und mit Erscheinungen in anderen Kulturen verglichen (*Homo ludens*, 170).

¹⁵ Vgl. *Joca Monachorum*, Ed. Suchier, 54–82; Suchier, *L'Enfant sage*; Wachinger, „Secundus“, 1407–1408; Friedlein, *Der Dialog*, 40–41; Curschmann, „Dialogus“, 84–85; Curschmann, „Marcolfus deutsch“; Griese *Salomon*; Röcke, „Salomon“; Utley, „Dialogues“, 736–741.

Eine für die Gestaltung der Frage-Antwort-Dialoge wichtige literarische Tradition sind die *Quaestiones et responsiones*, Sammlungen von Fragen zu einem bestimmten thematischen Feld, mit den dazugehörigen Antworten und Erklärungen. Im Gegensatz zu den Schulbüchern ist die Frage-Antwort-Form keine reine Organisationsform feststehenden Wissens. Die *Quaestiones* sind vielfach offene Fragen, auf die recht ausführlich geantwortet werden kann. Daher versuchen die *Quaestiones*-Sammlungen nicht, einen bestimmten Stoff systematisch und vollständig abzudecken, sondern konzentrieren sich auf besondere Schwierigkeiten und problematische Fragestellungen. Nicht selten werden dabei mehrere Lösungsvorschläge unterbreitet. Diese Tradition hat ebenfalls ihre Ursprünge in der Antike. In der griechischen Literatur sind *Quaestiones* vor allem in zwei Bereichen anzutreffen: bei der philologischen Auseinandersetzung mit Texten, besonders mit dem homerischen Text, und in der Naturphilosophie, ursprünglich in Zusammenhang mit der aristotelischen Schule¹⁶. An die erste Tradition knüpft die Behandlung von Schwierigkeiten in der Bibelinterpretation als Fragen und Antworten bei Philo von Alexandrien an¹⁷. Ab Eusebius von Caesarea entwickeln sich die *Quaestiones et responsiones* als eigene Textsorte der christlichen Biblexegese¹⁸, die eine Blüte im 4. Jahrhundert erlebt und im Mittelalter eine Fortsetzung kennt¹⁹. Die naturphilosophischen *Quaestiones*

¹⁶ Zu den antiken Traditionen (die verschiedene Namen kennen: *Zetemata*, ἀπορίαι καὶ λύσεις, *Problemata* und den heute üblichen, auf byzantinische Zeit zurückgehenden *Erotapokriseis*) vgl. Jacob, „Questions“.

¹⁷ Vgl. Van der Horst, „Philo“. Der Einfluss des Juden Philo auf die christlichen *Quaestiones et responsiones* ist umstritten: Während Bardy („La littérature patristique“) in ihm den Ursprung der Textsorte sieht, ist Perrone („Sulla preistoria“) der Meinung, dass kein direkter Einfluss vorliegt. Für Perrone knüpft Eusebius direkt an die philologischen *Quaestiones* sowie an Methoden der christlichen Exegese im 2. und 3. Jahrhundert an.

¹⁸ Zur Geschichte dieser Textsorte vgl. Bardy, „La littérature patristique“; Marone, „Le Quaestiones“. Die Frage, wie diese Textsorte zu definieren sei, ist allerdings noch offen, da in der wissenschaftlichen Diskussion vielfach Texte wie Lehrdialoge oder Briefe, die eine Frage zur Biblexegese beantworten, dazu gerechnet werden. Die Abgrenzung der Textsorte stand im Mittelpunkt eines Colloquiums, dessen Akten von Volgers / Zamagni herausgegeben wurden. Von den Teilnehmern vertrat nur Teske den breiten Ansatz, alle exegetische Schriften, die auf Fragen zurückgehen, als *Quaestiones et responsiones* zu betrachten. Zamagni („Une introduction“, bes. 7–13) und Jacob, „Questions“, hingegen betonten die Notwendigkeit, zwischen der Textsorte *Quaestiones et responsiones* und der Frage-Antwort-Form zu scheiden. Dieser Ansicht schlossen sich die meisten Teilnehmer in den Diskussionen an (Bussières, „Conclusions“, 188–189). Zur notwendigen Trennung zwischen Schüler-Lehrer-Gespräch und *Quaestiones* bereits P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 118.

¹⁹ Es fehlt eine historische Untersuchung der exegetischen *Quaestiones et responsiones*

der Antike (lateinische sowie griechische in lateinischer Übersetzung) zirkulierten weiterhin im karolingischen Europa²⁰. Im Hochmittelalter finden sich die Quaestiones im Umkreis der sich formierenden Universitäten, an denen neue Sammlungen in Zusammenhang mit dem Studium der Medizin entstehen. Neben der traditionellen Form der Quaestiones et responsiones wird im Bereich der Theologie und des Rechtsstudiums eine neue Quaestio entwickelt, in der auf eine Frage mit einer logischen, übersichtlich strukturierten Argumentation in *utramque partem* geantwortet wird²¹. Die Entwicklung der mündlichen Disputatio führt zu neuen Formen wie den Quaestiones disputatae, den Quaestiones quodlibetales u. ä.²² Der geregelte Aufbau der Argumentation in diesen scholastischen Quaestiones-Typen ist mitunter in spätmittelalterlichen Dialogen zu finden²³. Dialogautoren versuchen jedoch nicht, den Ablauf einer universitären Disputatio in irgend einer Weise nachzubilden²⁴.

Eine weitere Schulbuchform, die eine dialogische Struktur aufweist, wenn auch eine wesentlich freiere als in den Frage-und-Antwort-Texten, scheint ohne Einfluss auf die spätmittelalterlichen Dialoge. Es sind die Gesprächsbüchlein zum Erlernen fremder Sprachen, in der Forschung häufig Colloquia genannt. Sie präsentieren kleine Gesprächsmuster, die in verschiedenen Alltagssituationen eingebettet sind und dem

im Mittelalter. Einige Hinweise zu Texten in dieser Form von irischen Gelehrten im Frühmittelalter bei McNally, „The Pseudo-Isidorian“, 37–43; im karolingischen und ottonischen Europa bei Bardy, „La littérature patristique“, 42, 24–29 (zum Teil veraltet); Matter, „Alcuin“, 653–655; Hödl, „Quaestio“, 349; Leonardi, „Claudius von Turin“; Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, Ed. Jeaneau, „Présentation“, xvii–xviii. Einige Quaestiones et responsiones behandeln exegetische und liturgische Fragen (*Liber Quare*, Ed. Götz, „Einleitung“, xv–xxv).

²⁰ Zur Geschichte der naturphilosophischen Quaestiones et responsiones vgl. Lawn, *The Salernitan Questions*.

²¹ Zum umstrittenen Ursprung der logischen Methode in den Quaestiones vgl. Boschung, „Boethius“. Neben dieser methodischen Neuerung ist eine Kontinuität in Form und Sprache mit den spätantiken Quaestiones zu beobachten: vgl. Viola, „Manières“. Zur parallelen Entwicklung in Theologie und Recht sowie zum bildungs- und kulturgeschichtlichen Hintergrund vgl. von Moos, *Geschichte als Topik*, 262–285.

²² Zur Geschichte der universitären Quaestiones vgl. Lawn, *The Rise and Decline*; Bazàn / Wippel / Franssen / Jacquart; Rentsch, „Die Kultur“. Zur Beziehung zwischen Quaestio und Disputatio vgl. Weijers, *La disputatio*.

²³ Z.B. im *Dialogus* Wilhelms von Ockham, im *Dialogus curiosus de formalitatibus* (R50) oder in einigen Dialogen des Raimundus Lullus (vgl. Friedlein, *Der Dialog*, 236–240).

²⁴ Wie alle mittelalterlichen Protokolle versuchen schriftliche Quaestiones disputatae lediglich, Inhalte in geordneter Form wiederzugeben. Es besteht außerdem die Möglichkeit, dass einige keinen Bezug zu einer mündlichen Disputatio hatten. Zum Verlauf der Disputatio, soweit er sich aus verschiedenen Quellen eruieren lässt, vgl. Weijers, *La disputatio*.

Wortschatzerwerb sowie der Einübung der Grammatik dienen. Gesprächsbüchlein zum Erwerb des Griechischen zirkulierten in der Spätantike und im Frühmittelalter²⁵. Lateinische Gesprächsbüchlein wurden im frühmittelalterlichen England geschrieben, vor allem im Kontext der monastischen Reform, die die Ausweitung der lateinischen Oraltät in den Klöstern zum Ziel hatte²⁶. Ab dem 15. Jahrhundert zirkulieren in Deutschland lateinische Gesprächsbücher für die städtischen Schulen²⁷. Die Humanisten schreiben ebenfalls Colloquia – von denen die beliebtesten die *Colloquia familiaria* des Erasmus von Rotterdam waren –, um das antike Latein auch in die Sprechpraxis einzuführen²⁸. Aus dem 13. und 14. Jahrhundert sind keine Gesprächsbücher bekannt.

2.2.2. Frage-Antwort-Dialoge im Früh- und Hochmittelalter

Die Lehrdialoge christlicher spätantiker Autoren lassen die Nähe zu den exegetischen *Quaestiones et responsiones* erkennen: Eucherius von Lyon in seinen *Instructiones*, Iunilius Africanus in seinen *Instituta regularia divinae legis* und Isidor von Sevilla (?)²⁹ in seinen *De vetere et novo testamento quaestiones* behandeln ebenfalls exegetische Fragen³⁰. Der Unterschied zu den *Quaestiones* liegt nicht nur in der Zuschreibung der Fragen und Antworten an Figuren, der Einführung einer Dialogsituation oder der Entwicklung kurzer Diskussionen, sondern vor allem in dem Anspruch auf Vollständigkeit und systematische Behandlung, den sie mit den Schulbüchern gemeinsam haben³¹. Iunilius ist der erste, der die Buchstaben Δ und Μ als *Discipulus* und *Magister* umdeutet³², worin Holtz

²⁵ Die bekanntesten sind die sogenannten *Hermeneumata Pseudo-Dositheana*, vgl. Tagliaferro, „Gli Hermeneumata“. Zur Zirkulation in karolingischer Zeit vgl. Dionisotti, „Greek Grammars“.

²⁶ Dazu Lapidge, „Three Latin Poems“; Porter, „Introduction“ zu Aelfric Bata, Ed. Gwara / Porter; Lazzari, „I colloquia“; Hill, „Learning Latin“. Der von Förster edierte Text aus dem 7./8. Jahrhundert („Das älteste“) ist kein Gesprächsbüchlein, sondern eine Frage-Antwort-Reihe zum Bibelwissen.

²⁷ Vgl. Bodemann / Grubmüller.

²⁸ Ludwig, „Formen und Bezüge“, 69–71.

²⁹ Isidors Autorschaft ist umstritten, vgl. McNally, „The Pseudo-Isidorian“ und P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 119, Anm. 2.

³⁰ Bardy, „La littérature patristique“, 42, 18–22, erwähnt aus dieser Zeit ebenfalls Salonius von Vienne. Die ihm zugeschriebenen exegetischen Werke, darunter der Dialog, dürften jedoch erst im 9. oder 10. Jahrhundert entstanden sein (vgl. Kasper, „Salonius“).

³¹ Vgl. P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 117–120, zum Anspruch auf Vollständigkeit ebenfalls Marone, „Le Quaestiones“, 53.

³² Zur ursprünglichen Bedeutung siehe oben 60.

ein Symptom des Bruchs zwischen antiker und mittelalterlicher Schule sieht. Kultur sei ein seltenes Gut geworden, das nur in kleinen Gruppen vermittelt würde. In ihnen hätten die Schüler Möglichkeit gehabt, den Lehrer zu befragen, das Abfragen durch den Lehrer sei hingegen seltener geworden³³. Allerdings scheint eine Erklärung durch das Thema und die Textform der *Quaestiones et responsiones* plausibler. Die *Quaestiones* gehen vielfach auf echte Fragen mit ungewisser Antwort zurück, sie setzen Kenntnisse auf diesem Wissensgebiet beim Fragenden voraus und werden durch den Antwortenden ausführlich diskutiert. Zwischen Fragendem und Befragtem besteht also eine Beziehung, die eher durch den fragenden, fortgeschrittenen *Discipulus* und den erklärenden *Magister* abgebildet wird, als durch eine Prüfungssituation im Eingangsunterricht³⁴.

Für die Frage-Antwort-Dialoge des Früh- und Hochmittelalters fehlt noch eine systematische Untersuchung. Die wenigen Beispiele, die im folgenden genannt werden, erlauben es zwar, einige allgemeine Merkmale zu erkennen, es handelt sich jedoch nur um Hinweise, die einer besonderen Untersuchung bedürften³⁵.

Auf dem Gebiet der *Artes* wurden mehrere Dialoge geschrieben. In karolingischer Zeit erscheinen drei Grammatiken in Dialogform: der anonyme Text, der unter dem Namen *Donatus orthographus* ediert wurde und von einem irischen Autor stammen dürfte³⁶, die Grammatik des Clemens Scotus (beide Gespräche zwischen Δ und M) und Alkuins *De grammatica*. Dieses letzte Werk entstand mit Sicherheit am Hof Karls des Großen, die Grammatik des Clemens wahrscheinlich auch³⁷. Alkuin hat nicht nur Einführungen zu den drei *Artes* des Trivium als Frage-Antwort-Dialoge geschrieben, sondern auch sein Lehrprogramm für die Hofschule in der *Disputatio de vera philosophia* in Dialogform präsentiert³⁸. In *De*

³³ Holtz, *Donat*, 101.

³⁴ Zur Rolle der Diskussion im antiken Philosophieunterricht vgl. P. Hadot, „La préhistoire“, 3–5.

³⁵ Einen Versuch in dieser Richtung hat bisher nur Hilsenbeck, *Lehrdialog*, unternommen, die einige repräsentative Beispiele behandelt. Sie berücksichtigt jedoch auch philosophische Dialoge.

³⁶ Diese Grammatik ist nicht genau datierbar, wahrscheinlich entstand sie in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts Vgl. *Donatus Orthographus*, Ed. Chittenden, „Introduction“, xxiv.

³⁷ Vgl. Silagi, „Clemens Scotus“.

³⁸ In der *Patrologia Latina* findet sich dieser Text zusammen mit *De grammatica* und ohne eigenen Titel. Brunhölzl („Der Bildungsauftrag“) hat jedoch überzeugend dargelegt, dass es sich um zwei verschiedene Schriften handelt, und den programmatischen

grammatica unterweist ein sechzehnjähriger fränkischer Schüler einen jüngeren Sachsen unter Aufsicht und mit gelegentlichen Interventionen des Magisters. In den Dialogen über Rhetorik und Dialektik inszenierte er sich selbst (Albinus) im Dialog mit Karl dem Großen (Karolus) als seinem Schüler³⁹. Der Auftritt Karls als Gesprächspartner könnte ein Indiz für ein Publikum sein, das nicht auf die Schule beschränkt war und auch erwachsene Mitglieder des Hofes mit einschloss. Darauf weisen auch thematische Aspekte hin, wie die Behandlung der Tugenden in *De rhetorica* und die Berücksichtigung der praktischen Anwendung in der Verwaltungs- und Regierungspraxis in *De dialectica*.

Für das Quadrivium ist wohl der älteste erhaltene Dialog die *Altercatio duorum geometricorum*, ein Gespräch zwischen In<terrogans> und R<espondens>, das als fünftes Buch der sogenannten *Geometria I* überliefert ist. Die *Geometria I* ist eine Kompilation aus älteren Texten, die in Corbie Ende des 8. Jahrhunderts oder im 9. Jahrhundert entstanden ist und wohl als Schulbuch der Arithmetik und Geometrie eingesetzt wurde. Der Editor Folkerts hat gezeigt, dass die *Altercatio* selbst aus Auszügen älterer Autoren besteht, vornehmlich aus Augustinus' *De quantitate animae*, von dem die Dialogform übernommen sein dürfte⁴⁰. Über die Zeitrechnung und verwandte mathematische und astronomische Probleme schrieb Rabanus Maurus, ein Schüler Alkuins und selber erfolgreicher Lehrer, seinen Dialog *De computo*. Im 11. Jahrhundert verfasste Wilhelm, Mönch in St. Emmeram und später Reformabt von Hirsau, eine *Astronomica* und eine *Musica*, die er als Diskussion zwischen Wilhelmus und Otlochus gestaltet⁴¹. Auch im 11. Jahrhundert schrieb ein italienischer Mönch einen *Dialogus de musica*, der eine rasche Verbreitung in Süddeutschland und Frankreich erlangte und in der Schule

Charakter der *Disputatio* aufgezeigt. Vgl. ebenfalls Albert, „The Better Paths“; Werner, „Meliores viae“.

³⁹ Über die Lehrdialoge Alkuins vgl. Brunhölzl, „Der Bildungsauftrag“; Matter, „Alcuin“; Hilsenbeck, *Lehrdialog*, 141–153.

⁴⁰ Zu diesen Fragen vgl. *Altercatio duorum geometricorum*, Ed. Folkerts, 87–95.

⁴¹ Beide Texte waren wohl ursprünglich als ein Dialog in zwei Büchern, das erste über Astronomie und das zweite (unvollendet gebliebene) über Musik, geplant, sie wurden jedoch separat überliefert, vgl. Worstbrock, „Wilhelm“, 1104–1106. Die Praefatio rechtfertigt die Beschäftigung der Mönche mit der Astronomie und kehrt interessanterweise die Ansichten der auftretenden Personen um: Wilhelmus kritisiert sie, Otlochus (wohl Otloh von St. Emmeram, der sich in seiner Schrift *De mysteriis numeri ternarii* darüber kritisch geäußert hat) verteidigt sie. Vgl. Worstbrock, „Wilhelm“, 1104–1105. Kommentar der Praefatio bei Wiesenbach, „Wilhelm von Hirsau“, 142–154.

verwendet wurde⁴². Ein Magister Heinrich von Augsburg verfasste um dieselbe Zeit eine *Musica* als Frage-Antwort-Dialog zwischen Lehrer und Schüler, der in einer einzigen Handschrift überliefert ist⁴³.

Im 12. Jahrhundert sind sowohl Kontinuitäten als auch Brüche zu beobachten. Anfang des Jahrhunderts gestaltete ein erfolgreicher Schulleiter, Hugo von St. Victor, eine programmatische Schrift und eine Einführung in die Grammatik als Frage-Antwort-Dialoge⁴⁴, wie es auch Alkuin getan hatte. Die Dialogform wurde trotzdem in diesem Jahrhundert im Umfeld der Lehranstalten seltener. Ein gutes Beispiel dafür sind die zwei Dialoge, die unter den ersten systematischen Gesamtdarstellungen theologischen Wissens anzutreffen sind: das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis, entstanden um 1100⁴⁵, und der etwas spätere *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* des bereits erwähnten Hugo von St. Victor. Dieser verfasste wohl den *Dialogus* für den Schulgebrauch, ersetzte ihn dann jedoch bald durch das nichtdialogische *De sacramentis*⁴⁶. Es ist nicht klar, welches Publikum Honorius anvisierte, sein *Elucidarium* wurde jedenfalls im 12. Jahrhundert wohl in erster Linie für die seelsorgerische Praxis konsultiert⁴⁷. Die rasche Übersetzung des Werkes in verschiedene Volkssprachen ermöglichte darüber hinaus die Rezeption durch ein Laienpublikum und begründete eine eigene literarische Tradition⁴⁸. An den sich formierenden Universitäten wurden nur wenige Lehrdialoge verfasst. Die französischen Kanonisten gestalteten

⁴² Der Text wurde in einigen Handschriften einem Abt Odo zugeschrieben, weshalb er auch unter dem Namen *Odos* von Cluny bekannt ist. Dieser kann jedoch nicht der Verfasser sein. Zu diesem Text vgl. Huglo, *Les Tonaires*, 182–183 und Huglo, „Un nouveau manuscrit“. Die Verwendung als Schulbuch wird von einem Schreiber ausdrücklich erwähnt, vgl. Huglo, „Un nouveau manuscrit“, 309–310.

⁴³ Flint, „Heinricus“, reklamierte dieses Werk für Honorius Augustodunensis, doch nicht überzeugend, vgl. McCarthy, „The identity“.

⁴⁴ Der programmatische Dialog ist die *Epitome Dindimi in philosophiam* (Ed. Baron 187–206), deren Verhältnis zum nichtdialogischen *Didascalicon* noch ungeklärt ist. Es ist jedenfalls eine wesentlich knappere Fassung, muss daher entweder ein Entwurf oder eine nachträgliche Zusammenfassung sein, vgl. Ed. Baron, 168–172. In ihr diskutieren Dindimus, der die Stelle des Lehrers einnimmt, Sosthenes und Indaletius. Dindimus und Sosthenes sind ebenfalls Gesprächspartner in *De grammatica* (Ed. Baron, 75–163).

⁴⁵ Zur Charakterisierung des *Elucidarium* als systematischer Aufriss der Theologie vgl. Gottschall, *Das Elucidarium*, 12–24.

⁴⁶ Der *Dialogus* dürfte ein Entwurf zu *De sacramentis* (ca. 1135–1140) sein, vgl. Weisweiler, „Hugos von St. Viktor Dialogus“. Jedenfalls ist letzteres das ausführlichere und in der Rezeption wirksamere Werk.

⁴⁷ Vgl. Gottschall, *Das Elucidarium*, 23–34.

⁴⁸ Vgl. Gottschall, *Das Elucidarium*; Ruhe, *Elucidarium*; Giordano, „Die *Elucidarium*-Rezeption“.

in dieser Zeit einzelne Quaestiones decretales, die Widersprüche in den Quellen des Kirchenrechts diskutieren, in Frage-Antwort-Form⁴⁹. Unter den Legisten schrieben Rogerius⁵⁰ und ein unbekannter Autor, der zum Rogerius-Placentinus-Kreis gehören dürfte⁵¹, Dialoge, die sich ebenfalls mit Widersprüchen in den Quellentexten (hier des Römischen Rechts) beschäftigen. Auch bei den Zivilisten entwickelte sich zu diesem Zweck eine spezifische Textsorte, die Quaestiones legitimae⁵².

Während Dialoge an den Schulen seltener wurden, entstanden in einem höfischen Milieu Frage-Antwort-Dialoge mit isagogischem Charakter. Am Hof des Geoffrey Plantagenet, Graf von Anjou und Herzog der Normandie, schrieb Wilhelm von Conches, der Lehrer seiner Söhne, sein *Dragmaticon*, in dem ein Philosophus sine nomine dem Dux Fragen der Naturphilosophie systematisch erklärt. Der Dux ist ein durchaus kritischer Schüler, an manchen Stellen wird der Text deshalb zum philosophischen Dialog⁵³. Nachdem sein Sohn Heinrich König von England (Heinrich II.) geworden war, widmete diesem ein hoher Beamter, Richard FitzNigel, Erzdiakon von Ely und später Bischof von London, seinen *Dialogus de scaccario*, in dem die Funktionsweise des königlichen Schatzamtes (Exchequer) minutiös erläutert wird⁵⁴. Möglicherweise ins höfische Milieu gehören ebenfalls die Dialoge des Adelard von Bath, der seine Werke Bischöfen und Heinrich Plantagenet widmete⁵⁵.

Obwohl dieses Panorama nur einige Entwicklungslinien nachzeichnen kann, lassen sich doch einige Schlussfolgerungen ziehen. Formell bewegen sich die Texte zwischen Knappheit im Stil der Frage-Antwort-Schulbücher

⁴⁹ In den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts entwickelt sich eine feste Textstruktur für die Quaestiones decretales, ab diesem Zeitpunkt verschwindet die Frage-Antwort-Form, vgl. Kuttner / Rathbone, 311–316.

⁵⁰ Rogerius: *Quaestiones super Institutis*, Ed. Kantorowicz, 271–281, *Enodationes quaestionum super Codice*, Ed. Kantorowicz, 281–293, beide Dialoge zwischen Rogerius und Jurisprudencia.

⁵¹ Vgl. Weimar, „Die legistische Literatur“, 224–225. Es sind die *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, Ed. Zanetti und Ed. Kantorowicz, 293–295 (Teiledition, nur Titel 39), deren erster Teil als Dialog zwischen Interpres und Auditor gestaltet ist.

⁵² Vgl. Kantorowicz, *Studies*, 122–144 und 181–205. Weimar, „Die legistische Literatur“, 222, sieht zwar keine besondere Verknüpfung zwischen den Quaestiones legitimae und der Dialogform, doch sind die *Casus* des Guido de Cumis, die er als Beispiel des Vorkommens der Dialogform bei anderen juristischen Textsorten anführt, ein Einzelfall.

⁵³ Zu Wilhelm vgl. Speer, „Ratione duce“, zur Rolle des Dux ebda. 225–226.

⁵⁴ Vgl. Liebermann, *Einleitung*; J. Hudson, „Administration“; Poole, *The Exchequer*, 3–13.

⁵⁵ Von diesen drei Dialogen sind zwei, *Quaestiones naturales* und *De avibus tractatus*, Frage-Antwort-Dialoge.

(z.B. Clemens Scotus und *Donatus Ortigraphus*) und ausführlichen Antworten wie in den *Quaestiones* und *responiones* (Adelard von Bath). Während bei einigen die Zuweisung zu Figuren nur durch Namen, gar Buchstaben gekennzeichnet ist, bemühen sich andere Autoren (wie Alkuin oder Adelard) darum, dem Gespräch Lebendigkeit durch gelegentliche persönliche Anreden und kleine Diskussionen einzuhauchen.

Thematisch wird das systematische Erfassen eines Wissensgebiets versucht, wie in den spätantiken christlichen Dialogen. Rabanus Maurus beobachtet gar im Widmungsbrief zu *De computo*, dass darin ein Unterschied zu den *Quaestiones* et *responiones* liegt:

Petebas ergo ut quibusdam de computo propositionibus earumque minus perfectis responionibus quas mihi protuleras (nescio a quibus) confectas stilum adhiberem easque tibi lucidiores redderem. Feci quantum potui sed non eo ordine quo ibi positas repperi, quia confusa series vim cognoscendi abstulit et tedium lectionis invexit. Pleraque ergo quae mihi magis necessaria videbantur addidi, et ordinem in ipsis rebus disponere contendi. Inde quoque evenit dum brevitati studerem, et tamen ipsarum rerum veritatem patefacere vellem, quod unius libri quantitatem devitare non possem. Composui quidem ex numero et temporum articulis quendam dialogum et nomini tuo ipsum dicavi⁵⁶.

Die Frage-Antwort-Dialoge sind vor allem im Umkreis von Lehrzentren entstanden: am Hof Karls des Großen, in Fulda, in St. Victor; die Autoren sind selber häufig als Lehrer tätig (Alkuin, Rabanus, Hugo von St. Victor, Wilhelm von Conches). An den entstehenden Universitäten waren die Dialoge jedoch eine marginale Erscheinung. Diese wenigen „Universitätsdialoge“ sind auch wenig charakteristisch insofern, als sie nur punktuelle Probleme behandeln. Alkuins Dialoge, die an einem Hof entstanden und sich wohl auch an die Mitglieder der Hofgesellschaft wandten, blieben in und nach der karolingischen Zeit in dieser Beziehung eine Ausnahme. Die Textproduktion am Hof der Plantagenets weist hingegen auf ein neues, bleibendes Publikum an den Höfen hin: die gebildeten Laien unter den Adligen und die dort beschäftigten Clerici⁵⁷.

⁵⁶ Rabanus Maurus, *De computo*, Ed. Stevens, Prol. 8–20, 199.

⁵⁷ Wohl zu ihrem Nutzen hat Richard FitzNigel seinen *Dialogus de scaccario* verfasst, worauf der ausgesprochene Praxisbezug und die erläuterten Detailfragen hinweisen, vgl. Liebermann, *Einleitung*, 96–98; Poole, *The Exchequer*, 4. Zum Publikum Wilhelms von Conches und Adelards von Bath vgl. Speer, „Ratione duce“. Dieses neue Publikum findet ebenfalls Eingang in die bildlichen Darstellungen von Autoren, vgl. Meier, „Das Autorbild“. Ein von Meier interpretiertes Bild zeigt in einer Handschrift des *Dragnaticon* aus dem Jahr 1230 Wilhelm und den Herzog unter einer Darstellung von Plato und

Einige der bisher erwähnten Texte sind wohl für den Unterricht verwendet worden. Schwerer zu eruieren ist allerdings, wie sie genau eingesetzt wurden und inwiefern man aus ihnen auf die Schulpraxis zurückschließen kann⁵⁸. Ihr Ziel war ja nicht die realistische Abbildung einer Unterrichtssituation, die Dialogform kann in vielen Fällen von der Tradition (vor allem bei den Grammatiken) vorgegeben worden sein. Einige Details sind daraus zu erfahren: Alter und Volkszugehörigkeit von Franco und Saxo sind gewiss ein glaubwürdiger Hinweis auf die realen Schüler am Hof Karls des Großen⁵⁹. Doch ist die Zuweisung der Fragen an den Schüler in den meisten Dialogen ein zu schwacher Hinweis, um auf einen allgemeinen Unterricht in kleinen Gruppen im ganzen Mittelalter⁶⁰ zu schließen oder um die Vermutung zu rechtfertigen, dass die Formulierung korrekter, verständlicher Fragen das Ziel des Anfängerunterrichts war⁶¹.

2.2.3. Spätmittelalterliche Frage-Antwort-Dialoge

Nach diesem Streifzug durch die diachronische Entwicklung können die spätmittelalterlichen Frage-Antwort-Dialoge näher betrachtet werden, so dass die Unterschiede zu den nichtdialogischen Nachbarformen sowie gegenüber den vorangegangenen Jahrhunderten nachgezeichnet werden können.

Im 13. und 14. Jahrhundert finden sich keine Dialoge mehr, die die *Artes* behandeln oder im Umfeld einer Schule entstanden sind. Die *Evidentia* des Albertino Mussato erörtert zwar ein Thema aus dem Bereich der *Artes*, nämlich die Metrik der senecanischen Tragödien, doch ist dieses Thema zu spezifisch für den Schulunterricht. Mussato war Notar und Lovato Lovati, dessen Erkenntnisse er zusammenzufassen vorgibt, war

Philosophia, beide Paare jeweils im Gespräch. „Das dialogische Doppelbild begründet also die Beschäftigung mit der Philosophie aus einer nobilitierten antik-christlichen Tradition und setzt sie dann im aktuellen gesellschaftlichen Raum in Szene, indem es auch die Zuständigkeit von Klerikern und gebildeten Laien aufruft.“ (Meier, „Das Autorbild“, 509). Zu den Darstellungen von Autoren im Dialog, ebda. 506–515.

⁵⁸ Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen bei Baldzuhn, „Schulunterricht“.

⁵⁹ Vgl. die behutsame Bewertung bei Brunhölzl, „Der Bildungsauftrag“. Jacobi, „Alkuin“, behandelt hingegen dessen Frage-Antwort-Dialoge als direkte Entsprechungen des Unterrichts, ohne Rücksicht auf die literarische Tradition und den Zweck der Schriften.

⁶⁰ Vgl. Holtz, *Donat*, 101.

⁶¹ Vgl. Hilsenbeck, *Lehrdialog*, 53–54, die sich auf eine Aussage Theoderichs von Chartres im Prolog zu seinem *Heptateuchon* stützt.

Richter; beide beschäftigten sich mit Seneca aus eigenem Interesse und nicht im Zusammenhang mit dem Schulunterricht. Der Empfänger, Marsilius von Padua, war Dozent an der Pariser Universität, er hat sich aber offensichtlich auch nur privat für diese Fragen interessiert. Die Überlieferung zeigt, dass das Werklein nicht als Textbuch verwendet und nur im humanistischen Milieu Norditaliens rezipiert wurde. Die bereits beobachtete, geringe Beziehung der Frage-Antwort-Dialoge zur Universität bricht in dieser Zeit ab. Nur ein Frage-Antwort-Dialog, die *Casus Institutionum*, scheint an der Universität benutzt worden zu sein⁶². Der Text wurde wohl in den Grundkursen eingesetzt, denn er vermittelt lediglich ein juristisches Grundwissen, eine Benutzung durch gebildete Laien außerhalb der Universität ist daher nicht auszuschließen⁶³. Die Entwicklung neuer, an den Bedürfnissen von Studenten und Dozenten ausgerichteten Textsorten dürfte die Frage-Antwort-Dialoge als Textbücher obsolet gemacht haben. Hingegen ist die Verbindung zum Hof weiterhin zu beobachten. Arnaldus de Villanova widmete das *Alphabetum* dem aragonesischen König zur religiösen Unterrichtung seiner Kinder. Auch Wilhelm von Ockham dürfte seinen *Dialogus* an ein Publikum an den Fürstenhöfen gerichtet haben, wahrscheinlich an die Universitätsabsolventen, die den Herrscher bei juristischen und theologischen Fragen beraten mussten und denen er einen reichen Schatz an Argumenten und Informationen bot⁶⁴. Ein Publikum, das sich bereits im 12. Jahrhundert als Rezipient des *Elucidarium* abgezeichnet hatte⁶⁵, wurde vom Verfasser des Traktats *De septem sacramentis* ausdrücklich anvisiert und von der Figur Petrus exemplarisch vertreten: Pfarrer und Vikare, die nicht wissenschaftliche, sondern praxisbezogene Kenntnisse brauchten. Sein Gesprächspartner G betont ausdrücklich, Petrus müsse sich mit den Werken der Kirchenväter und –lehrer auseinandersetzen,

⁶² Er könnte durch Vorlesungsmitschriften ergänzt worden sein, dazu R22, „Fassungen“.

⁶³ Bei der Textsorte *Casus* wird nämlich der Inhalt des besprochenen Textes knapp zusammengefasst und der Sinn des Gesetzes oder der getroffenen Entscheidung in einem Musterfall anschaulich herausgearbeitet. Ihr verstärktes Aufkommen im 13. Jahrhundert setzt Weimar mit dem „zunehmende(n) Bedarf an Juristen mit einfacher Ausbildung“ in Beziehung (Weimar, „Die legistische Literatur“, 213–214).

⁶⁴ Vgl. die ausführliche Diskussion bei Miethke, „Marsilius“ und „Zur Bedeutung“, 310–312. Allgemeines zum Publikum politischer Theorie im Spätmittelalter bei Miethke, „Das Publikum“. Zu Klerikern und Ordensleuten am Hof vgl. Kintzinger, „Viri religiosi“.

⁶⁵ Im Spätmittelalter war der Weltklerus der Hauptrezipient des lateinischen *Elucidarium*, vgl. Gottschall, *Das Elucidarium*, 35–48.

wenn er sein Wissen vertiefen wolle. Es ist ein Werk für die Praxis, nicht für das Studium. Dies spiegeln zwei Titel wider, die in der handschriftlichen Überlieferung vorkommen: *Lumen curatorum* und *Manipulus curatorum*. Der Dialog wurde wohl als nützliche Informationsquelle erachtet. Die frühen Drucker, immer auf der Suche nach Texten, die sich gut umsetzen ließen, fertigten bis 1580 in mehreren europäischen Ländern mindestens 36 Auflagen. Diese Beobachtungen zum Publikum der Frage-Antwort-Dialoge können eine Erklärung für die Wahl der Dialogform liefern. Die Inhalte sollten einem Publikum außerhalb des Schul- und Universitätsbetriebes in dieser Form didaktisch aufbereitet und so unterhaltsam wie möglich nahegebracht werden.

Die Ähnlichkeit mit Schulbüchern in Frage-Antwort-Form und mit den *Quaestiones et responsiones* zeigt sich vor allem in der Strukturierung der behandelten Themen durch Fragen, wobei die kleinteilige Gliederung der Schulbücher nur im *Alphabetum catholicorum* vorkommt; die restlichen Texte bieten alle ausführlichere Diskussionen als Antwort auf die einzelnen Fragen, stehen daher in dieser Beziehung den *Quaestiones et responsiones* näher. Als einziger verwendet Wilhelm von Ockham Aufbauelemente der scholastischen *Quaestiones*.

Wie in früheren Jahrhunderten lässt sich der Anspruch beobachten, ein bestimmtes Gebiet systematisch und erschöpfend zu behandeln. Vor allem die Werke Wilhelms von Ockham und Johannes' Balbus haben starke enzyklopädische Züge. In dieser Beziehung bildet Mussatos *Evidentia tragoediarum Senecae* eine Ausnahme, denn sie behandelt einen eng eingegrenzten Bereich. Ungewöhnlich ist auch, dass zwei historische Personen, Mussato und Lovato Lovati, als Figuren agieren und dass die Figur Mussatus die Schülerrolle übernimmt. Der Grund für diese Auffälligkeiten und für die Verwendung der Dialogform dürfte im realen Hintergrund der Schrift liegen. Mussatos Lehrer Lovato Lovati hatte einen vollständigen Codex der senecanischen Tragödien entdeckt und sich damit intensiv auseinandergesetzt⁶⁶. In seinem Widmungsbrief sagt Mussato, er schicke Marsilius nun die Informationen, die er von (dem zu diesem Zeitpunkt bereits verstorbenen) Lovati hat ernten, mit ihm diskutieren und im Gedächtnis behalten können⁶⁷. H. Müller hat beobachtet, dass Mussato darin eine kurze Schrift Lovatis wörtlich zitiert

⁶⁶ Siehe unten 224.

⁶⁷ . . . *nonnulla a Lovato, Paduano vate, decerpsi quae rei monumenta, quae diu cum eo trutinata mee tandem adhesere memoriae* (Ed. Megas, 123, 14–15).

und hält es für möglich, dass die Angabe im Vorwort stimmt und hier die Ergebnisse von Lovatis Beschäftigung mit der Metrik der Tragödien dargelegt werden⁶⁸. Mussato hätte sie für Marsilius schriftlich festgehalten und in diese Form gebracht, um Lovati gerecht zu werden.

Das Streben nach Vollständigkeit und System, das in den restlichen Werken zu beobachten ist, markiert einen Unterschied zu den *Quaestiones et responsiones*⁶⁹. Allerdings wäre die Dialogform zur systematischen Darlegung eines Fachgebiets nicht unbedingt notwendig. Um die Frage-Antwort-Dialoge gegen die nichtdialogischen benachbarten Textsorten abzugrenzen, muss daher geklärt werden, wie das den Dialogen spezifische Merkmal, die Entwicklung einer Fiktion, in diesen Werken funktionalisiert wird.

Die Fiktion besteht in den Frage-Antwort-Dialogen vor allem in der Zuweisung der Fragen und Antworten zu Figuren, während ein narrativer oder situativer Rahmen fehlt oder sich in wenigen Anspielungen erschöpft. Die *Casus Institutionum* haben eine kurze narrative Einführung, in den anderen Texten ergibt sich die Situation aus den Redebeiträgen. Die Autoren bemühen sich allerdings um phantasievolle Einbettungen. Nur Arnaldus von Villanova und Wilhelm von Ockham präsentieren ihre Dialoge als traditionelle Lehrer-Schüler-Gespräche. In *De septem sacramentis* redet eine Figur, die wohl für den Verfasser steht, mit Petrus, einem kürzlich geweihten Priester. Guido de Cumis gestaltet seine *Casus* als Gespräch zwischen einem *laicus* oder *scholaris*, der Einweisung in das Römische Recht sucht, und dem Kaiser Justinian selbst. Johannes Balbus lässt Anima und Spiritus auftreten, die er im Vorwort als die Sinnlichkeit und die Vernunft des Menschen erklärt. Damit bringt er allerdings den Leser auf eine falsche Fährte, lassen doch diese Figuren eher einen selbstbetrachtenden Dialog erwarten. In seinem *Catholicon* beschreibt er allerdings sein eigenes Werk ganz genau als Lehrer-Schüler-Dialog, in dem die Rolle des Lehrers von Spiritus und die des Schülers von Anima eingenommen wird⁷⁰.

Eine Lektüre der Frage-Antwort-Dialoge zeigt für dieses fiktive Element vornehmlich eine integrierende und eine strukturierende Funktion.

⁶⁸ H. Müller, *Früher Humanismus*, 24–27; die Schrift Lovatos über die Metren der Tragödien wurde von Megas ediert, Ὁ προουμανιστικὸς κύκλος, 104, mit Stellenkommentar ebd. 108–109.

⁶⁹ Dies wurde bereits angemerkt, siehe oben 69.

⁷⁰ *Hunc autem modum tenet Gregorius in dialogo et ego tenui in questionibus anime ad spiritum in quodam libro quem compilavi in theologia, ubi anima tamquam discipuli formam sumens interrogat et spiritus tamquam doctor respondet* (Johannes Balbus, *Catholicon*, s.v. *Hermeneuticus*, fol. 165r).

Die erste lässt sich gut am Beispiel des *Alphabetum* und von *De septem sacramentis*, die zweite am *Dialogus* des Johannes Balbus zeigen. Die Themenauswahl in *De septem sacramentis* findet ihre Rechtfertigung in der Situation des Petrus, der Anweisung für Fragen und Schwierigkeiten der Praxis braucht. Aus den Anreden im *Alphabetum* ist ersichtlich, dass hier ein Erzieher junge Leute (*pueri*) befragt. Dies rechtfertigt die anschließende Obieccio über die Angemessenheit der Bibellektüre bei Jugendlichen, so dass die beiden sehr unterschiedlichen Teile des Werkes miteinander verbunden werden: einerseits das Abfragen von gelerntem Wissen mit kurzen Antworten im ersten Teil, andererseits die ausführliche Argumentation und Darlegung eigenständiger Meinung im zweiten. Bei Johannes Balbus leitet die lernbegierige Anima mit ihren Einwänden und weiterführenden Fragen jeden Themenwechsel ein, allerdings mitunter etwas abrupt, indem sie einfach den Wunsch nach bestimmten Informationen äußert. Dieser Autor zeigt sich sehr bemüht, sein Werk so zu organisieren, dass sowohl eine rasche Konsultation als auch eine problemlose Übertragung der Struktur bei einer Kopie erleichtert werden. Der *Dialogus* ist in Kapitel und Distinctiones geteilt, die Fragen der Anima sind am Rande durchnummeriert. Im Inhaltsverzeichnis findet sich neben jeder Distinctio die Zahl der ersten in ihr enthaltenen Frage der Anima. Dies erleichtert ganz wesentlich die Suche nach einem bestimmten Thema in dem umfangreichen Text (er nimmt zwei Codices in Anspruch). Im Gegensatz zu einem Seitenverweis lässt sich dieses System außerdem problemlos abschreiben.

Die Rolle der Dialogform und die Charakterisierung der Figuren gehen in Ockhams *Dialogus* über das bereits Beobachtete hinaus und bedürfen deshalb einer eingehenderen Betrachtung⁷¹. Im Prolog zum ersten Buch legen Meister und Schüler die Regeln für das folgende Gespräch fest: Der Discipulus wird Fragen stellen, der Magister wird alle Ansichten zu dem angesprochenen Thema vorbringen, seine Meinung jedoch nicht zu erkennen geben⁷². Der sorgfältig strukturierte Text hält sich an diese Vorgaben. Der Discipulus steuert das Gespräch, verlangt Argumente und Gegenargumente, leitet zu neuen Themen über, ohne vom Magister

⁷¹ Grundlegend zum *Dialogus*: Miethke, *Ockhams Weg*. Ausführliche Diskussion der Dialogform und ihrer Funktionalität bei Lüddecke, „Veritas exagitata“, dessen Ergebnisse im Wesentlichen mit meinen übereinstimmen.

⁷² *Persona autem mea nomine discipuli, tua vero nomine magistri vocetur, in quo personam recitantis assumas, nec tantum unam, sed plures, quando tibi videbitur, ad eandem interrogationem narra sententias. Sed quod tua sapientia sentit, mihi velis nullatenus iudicare. Quamvis enim velis omnino, ut cum diversas et adversas assertiones fueris discursurus, tuam conclusionem minime pretermittas, que tamen tua sit, nullatenus manifestes*, 1 Dial. prol. Ed. Miethke 1995, 12, 14.

eine Entscheidung, eine *Determinatio*, zu verlangen. Ockham ist es auf diese Weise weitgehend gelungen, seine persönliche Einstellung aus dem Text heraus zu halten, so dass der *Dialogus* immer noch interpretatorische Probleme aufwirft⁷³. Im Prolog wird die Zurückhaltung des Meisters damit begründet, dass der Leser sich auf die Inhalte konzentrieren soll, ohne sich von persönlicher Sympathie oder Abneigung lenken zu lassen⁷⁴. Die Praefationes zu den zwei Traktaten des dritten Buches betonen, dass grundsätzlich alle Meinungen diskutiert werden sollen, auch häretische, falsche oder gar absurde, denn nur so, indem alles geprüft und hinterfragt werde, könne die Wahrheit zum Vorschein kommen. Dies alles legt scheinbar nahe, dass Ockham die Dialogform wählte, um Zensur oder Verfolgung zu vermeiden; allerdings musste er am Hof Ludwigs des Bayern keine zensierende Instanz berücksichtigen und außerdem hat er nie gescheut, seine Meinung klar darzulegen, worauf er selbst im *Dialogus* verweist⁷⁵. Demzufolge muss es eine weitere Begründung für seine Wahl der Dialogform geben, und zwar eine, die im Inhalt des Werkes gefunden werden kann. Die Entwicklung der Argumentation im *Dialogus* spitzt sich darauf zu, dass jeder Christ Häretiker werden könne, auch der Papst, das Kardinalskollegium oder ein Konzil. Nur eines sei sicher, nämlich, dass es in der Kirche immer mindestens eine Person geben werde, die den wahren Glauben erkennen und bewahren könne. Jeder Katholik könne diese Mission erfüllen, auch

⁷³ Allerdings ist mitunter der Bezug einer Position notwendig, damit die Argumentation vorankommen kann. Dies wird am Anfang des ersten Buches thematisiert: *Discipulus: Quamvis ex rationibus pro assertione secunda adductis michi tribueris occasionem multa querendi, fateor tamen quod ipsa michi videtur consona veritati, licet ad rationes pro prima assertione nesciam satisfacere mihi meliùse. Unde peto ut tu ad eas respondeas. Magister: Tu videris tibi ipsi contrarius (...)* *Discipulus: Quicquid petitio mea ex vi vocis insinuet, nullo modo volebam, quod quid mente habeas intimares: sed petere intendebam, ut responsiones aliorum, vel que cogitari possunt ab aliis recitares, nullatenus exprimendo an eas rationabiles vel irrationabiles putes esse censendas* (1 Dial. 3, Ed. Goldast 41, zitiert nach der kritischen Edition im Internet). Trotz solcher Stellen erscheint die Entschiedenheit, mit der Knysch Ockhams Positionen im *Dialogus* isolieren will (vgl. die Liste der Kapitel, die laut Knysch Ockhams Meinung wiedergeben, *Political Ockhamism*, 262–264), allzu gewagt.

⁷⁴ (*Discipulus*): . . . *si sententiam tuam et etiam nomen occultare volueris, nec amici opus futurum plus quam debeant amplectentur, nec plus quam oporteat despicient inimici*, 1 Dial. pro., Ed. Miethke 1995, 14.

⁷⁵ (*Discipulus*): . . . *nullatenus metuas indagari, presertim cum sciam te paratum omnem veritatem de potestate pape et aliam, quam teneris explicite credere, oportunitis loco et tempore, quando erit expediens, occulte et publice confiteri*, 3 Dial. 1 pro., Ed. Miethke 1995, 80; (*Magister*): *Verumtamen si unquam advertero, quod quid teneam exprimendo veritas quiverit exaltari, hoc expressis verbis non differam divulgari*, 3 Dial. 2 pro., Ed. Miethke 1995, 196. Kritik der Vermutung, Ockham habe die Zensur gefürchtet, bei Lüddecke, „Veritas exagitata“, 334–335.

ein Laie oder eine Frau. Allerdings müsse diese Person die Wahrheit nicht durch Offenbarung, sondern durch fachliche Kompetenz, d.h. durch eine wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung mit den kanonischen Texten, erkennen können⁷⁶. Dies lädt dem Einzelnen eine beachtliche Bürde auf. Jeder Katholik wird dadurch verpflichtet, sich mit theologischen Fragen auseinander zu setzen, jeder sollte mit Hilfe seines Gewissens die Wahrheit erkennen, ohne sich von Autoritäten leiten zu lassen. Dies ist gerade, was Ockham im *Dialogus* vorführt: Der Magister verzichtet auf seine Autorität, er legt nur die Argumente dar, die für die jeweiligen Positionen sprechen. Weder er noch der Discipulus treffen eine Entscheidung, dies obliegt dem Leser allein⁷⁷. So lässt sich die widersprüchliche Charakterisierung des Discipulus erklären. In manchen Äußerungen zeigt er sich gewissermaßen als „Modellleser“, der alle Argumentationsstränge hören will, um sich eine Meinung bilden zu können, in anderen jedoch als bekennender Anhänger des Papstes, der die päpstliche Autorität bedingungslos anerkennt und sich in seiner Treue unerschütterlich erweist⁷⁸. Lüddecke sieht darin zwei Funktionen der Schüleraussagen: Die sachlichen Aussagen sollen die Argumentation in eine bestimmte Richtung lenken, die parteiischen geben dem Magister Gelegenheit, seine Unparteilichkeit gelegentlich beiseite zu stellen und auf die Angriffe der Gegner zu reagieren⁷⁹. Die Widersprüche in der Charakterisierung des Schülers sind mit Sicherheit auf der funktionalen Ebene zu lösen. Ockham versucht nicht, eine Figur mit abgerundeter, überzeugender Persönlichkeit zu schaffen, sondern eine, die bestimmte Aufgaben erfüllt. Neben den von Lüddecke beobachteten scheint mir eine weitere Funktion ebenfalls wichtig. Ockham wusste, dass polemische Schriften eher die Anhänger gleicher Positionen erreichen als die Gegner. Er wollte jedoch für sein Werk ein breites Publikum, vermutlich gerade die Unentschiedenen oder diejenigen Papstanhänger, die vernünftiger Argumentation zugänglich waren. Die klar bezogene, propäpstliche Position des Discipulus, die Beteuerung,

⁷⁶ Vgl. Leppin, „Die Aufwertung“, besonders 45–47.

⁷⁷ (Discipulus) *In his autem, que modo gestio indagare, nolo auctoritate moveri, sed quid in me possint rationes et auctoritates, quas quis adducit, aut meditatio propria, experiiri*, 1 Dial. prol., Ed. Miethke 1995, 14. „Der Schwebezustand des Dialogus [. . .] soll [. . .] das Verlangen nach wissenschaftlicher Kompetenz intensivieren“, Lüddecke, „Veritas exagitata“, 346.

⁷⁸ Es handelt sich jedoch mehr um emotionale Ausrufe; der Discipulus argumentiert nicht zugunsten der päpstlichen Position, weshalb der *Dialogus* nicht als Streitgespräch gelten kann.

⁷⁹ Zur Rolle des Schülers vgl. Lüddecke, „Veritas exagitata“, 333–335.

dass auch ketzerische Meinungen diskutiert werden, dies jedoch als intellektuelle Übung geschehe, soll dieses Zielpublikum beruhigen und von der Vollständigkeit und Unparteilichkeit des hier angebotenen Materials überzeugen⁸⁰.

2.3. Alchemistische Lehrdialoge

Zu dieser Gruppe gehören *De secretis naturae* (R39), der Traktat des Ademar (R51) und das *Speculum alchimiae* (R58). Der Ademar-Traktat inszeniert ein Gespräch zwischen Ademar, der mit dem Autor identifiziert werden soll, und seinem Bruder Guillelmus; in den beiden anderen Texten unterhalten sich Meister und Schüler. Es gibt keinen narrativen Rahmen, die Beziehung der Teilnehmer wird jedoch durch ihre Sprache charakterisiert: gegenseitiges Lob, Tadel an Dritten, Ermutigung und Ratschläge seitens des Lehrenden, Notwendigkeit der Geheimhaltung. Es wird kein Schulunterricht inszeniert, sondern eine persönliche Unterweisung mit Initiationscharakter, deren Gegenstand nicht nur ein systematisches Wissen, sondern auch eine Praxis und sogar eine bestimmte Lebensführung sind⁸¹. Die besondere Beziehung zwischen Meister und Lernendem wird durch Anreden wie *fili* und *bone magister* unterstrichen. Sie wird von Crisciani so charakterisiert:

È evidente in questi passi la natura di una formazione, e di un tipo di comunicazione, che viene presentata come avente a suo cuore una relazione dinamica, un'interazione effettiva e affettuosa, ricca del fervore e calore che circola tra gli interlocutori e unisce in un vincolo personalistico maestro, allievo e materia-natura con cui si opera⁸².

Die Verfasser alchemistischer Werke unterstreichen immer wieder die Notwendigkeit der persönlichen Anleitung neben dem Studium der

⁸⁰ Miethke, „Zur Bedeutung“, betont, dass Schriften wie der *Dialogus*, die zwar mit universitären Methoden arbeiteten, ihr Publikum jedoch an den Fürstenhöfen fanden, keine gesicherte Leserschaft hatten, wie dies bei universitären Schriften der Fall ist. Um Verbreitung zu finden, mussten sie inhaltlich Einiges bieten. Eine parteiische Stellungnahme war nicht so attraktiv wie eine inhaltliche Breite, die die Argumente aller Seiten darlegt. Deshalb haben etliche politische Traktate der Zeit einen enzyklopädischen Zug, und darin ist Ockhams *Dialogus* durchaus repräsentativ. Miethke sieht einen weiteren Grund für die Rezeption des *Dialogus* in dem intellektuellen Anspruch, den er an den Leser stellt.

⁸¹ Vgl. Crisciani, „La Quaestio“, 127.

⁸² Crisciani, „Esperienza“, 103.

Schriften. Dies mag dafür verantwortlich sein, dass viele Texte diesen persönlichen Ton beibehalten, sei es in der Gesprächsform, sei es in der Form einer fiktiven Rede⁸³. Die Vermengung beider Formen findet sich im *Liber de secretis naturae*, der Raymundus Lullus zugeschrieben und vermutlich von einem guten Kenner seiner Werke im 14. Jahrhundert abgefasst wurde⁸⁴. Der Prolog zum *Liber* ist als Gespräch zwischen einem Monachus und Raymundus gestaltet. Raymundus beschwert sich, dass er kein Gehör findet, der Monachus bittet ihn darum, einen Traktat über die Quintessenz zu schreiben. Der Traktat hat diatribische Form, mit häufigen Anreden an den Rezipienten (der meistens als *fili* angesprochen wird). Im Epilog, erneut ein Dialog zwischen Raymundus und Monachus, diskutieren beide, wie die Alchemie mit der Lullischen Naturphilosophie vereinbar sei. In beiden Dialogen hat der unbekanntes Verfasser den Ton der Dialoge Lulls treffend nachgeahmt.

Crisciani weist auf einen weiteren Aspekt der alchemistischen Dialoge hin. Mittelalterliche Autoren betonen, dass die theoretische Einführung in die Alchemie einer Ergänzung in der experimentalen Praxis bedarf. Die Dialoge spiegeln eine Unterweisung wider, die beides vereint, denn häufig suggerieren die Redebeiträge, dass Lehrer und Schüler ein gerade verlaufendes Experiment kommentieren⁸⁵.

Die Unterschiede zu den anderen Lehrdialoggruppen entspringen nicht nur der besonderen Beziehung zwischen den Gesprächspartnern und dem Initiationscharakter der Schriften, sondern auch den besonderen literarischen Traditionen, an die sie anknüpfen und die ihren Ursprung in der griechisch-byzantinischen und in der arabischen Alchemie haben. Die charakteristischen Textsorten der Alchemie sind bereits zwischen dem 3. und dem 8. Jahrhundert in griechischen Texten anzutreffen; sie werden ins Arabische und ab dem 12. Jahrhundert ins Lateinische übernommen⁸⁶. Im Laufe des 13. Jahrhunderts setzt eine eigenständige Entwicklung der westlichen Alchemie ein, die ab dem Ende dieses Jahrhunderts von dem Bestreben geleitet wird, die Textformen der

⁸³ Vgl. als Beispiel Pereira, *Lull*, I.56. Zu dieser Form und ihrer Nähe zum Lehrdialog vgl. Crisciani, „La questio“, 125–129.

⁸⁴ Pereira, *The Alchemical Corpus*, I.39; und „Filosofia naturale“. Nur der Epilog ist ediert (Pereira, „Filosofia naturale“).

⁸⁵ Crisciani, „Esperienza“, 101–103.

⁸⁶ Vgl. Telle, „Alchemie“, 331–333. Die Klassifizierung der alchemistischen Textformen bei Halleux, *Les textes alchimiques*, 73–86, folgt keinen formalen, sondern rein inhaltlichen Kriterien und berücksichtigt nicht die diachronischen und komparatistischen Bezüge.

wissenschaftlichen Diskussion im Westen (Quaestio, Kommentar) an die eigenen Bedürfnisse anzupassen⁸⁷. Die alchemistischen Lehrdialoge folgen auch einer eigenen, aus der griechischen und arabischen Alchemie übernommenen Tradition. Die erste Übersetzung eines alchemistischen Traktates aus dem Arabischen, das *Testamentum Morieni*, weist Dialogform auf⁸⁸. Im Spätmittelalter werden der *Tractatus Micreris* (A5) und die *Turba philosophorum* (A2), ein sehr verbreitetes und einflussreiches Werk, übersetzt. Crisciani hat beobachtet, dass dialogische und diatribische Texte alchemistischen Inhalts vor allem im 13. Jahrhundert verbreitet sind. Die Einführung der spezifischen Formen der westlichen universitären Fachliteratur verdrängt ab dem Ende des 13. Jahrhunderts die Lehrdialoge⁸⁹. Dieselbe Entwicklung der Frage-Antwort-Dialoge ist demzufolge, wenn auch zeitversetzt, auch auf dem Gebiet der Alchemie zu beobachten.

2.4. *Der Dialog in der monastischen Literatur*

2.4.1. *Monastische Lehrdialoge im Spätmittelalter*

Zu dieser Gruppe gehören: der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach (R16), der *Dyalogus sanctorum fratrum minorum* eines nicht namentlich bekannten Franziskaners (R23), der *Dialogus de statu saeculi* des Johannes Pecham (R29), das *Malogranatum*, Werk eines Zisterzienserabtes (R55), und der *Dyalogus de custodia virginitatis* des Michael von Prag (R74b).

All diese Texte inszenieren ein unterweisendes Gespräch zwischen zwei Personen, die in einer Meister-Schüler-Beziehung zueinander stehen. Der Unterweisende will sein Gegenüber erbauen und es für einen bestimmten Lebenswandel rüsten. Die Figuren werden unterschiedlich benannt. Johannes Pecham bezeichnet sie, wie in den Frage-Antwort-Dialogen, einfach als M<agister> und D<iscipulus>. Im *Dyalogus sanctorum fratrum minorum* heißen sie Narrator und Auditor, bei Michael von

⁸⁷ Vgl. Crisciani, „La Quaestio“. Auch wenn sie sich dieser wissenschaftlich etablierten Textsorten bedienen, haben alchemistische Schriften eine eigene Prägung, vgl. Crisciani, „Esperienza“, 93–99.

⁸⁸ Übersetzt von Robert von Chester um die Mitte des 12. Jahrhunderts. Vgl. Crisciani / Pereira 57–60 und 119–133 (Exzerpte in italienischer Übersetzung).

⁸⁹ Crisciani, „La Quaestio“, 119–129.

Prag Magister und Virgo. Im *Malogranatum* wird durch die Bezeichnung Pater und Filius stärker die Situation der Lebensunterweisung angedeutet, während die Figuren bei Caesarius von Heisterbach als Monachus und Novicius explizit auf einen monastischen Kontext hinweisen. Eine narrative Einleitung fehlt bei allen, nur selten finden sich Hinweise auf einen situativen Kontext: Aus dem Gespräch geht bei Johannes Pecham hervor, dass D über den Eintritt ins Ordensleben nachdenkt; bei Michael von Prag geben vermeintliche Heiratspläne von Virgo Anlass für die Unterhaltung über die Mühsal des Ehelebens. Die Beziehung zwischen den Personen findet ihren Niederschlag vor allem in der Sprache. Es kommt gelegentlich zu Gefühlsäußerungen von Seiten beider Partner, vor allem der Unterwiesene zeigt sich gerührt, in einigen Werken wird sein geistiger Fortschritt angedeutet oder angesprochen. So lassen die Einwürfe des Filius im *Malogranatum* erkennen, dass er in der Lage ist, dem vorgegebenen Weg zur Vollkommenheit und Gottesschau zu folgen⁹⁰, während bei Johannes Pecham D nach der Diskussion über die Gefahren für das Seelenheil, die das Leben der Weltkleriker mit sich bringt, einem monastischen Orden beitreten will.

Die Dialoge dieser Gruppe stehen mehrfach in Beziehung zum monastischen Leben. Die Verfasser gehören verschiedenen Mönchsorden an: Caesarius von Heisterbach und der Autor des *Malogranatum* sind Zisterzienser, Johannes Pecham und der Autor des *Dyalogus* Franziskaner, Michael von Prag Kartäuser. Doch liegt der Bezug zum monastischen Leben vor allem in den behandelten Themen, die entweder spezifisch monastisch oder für ein monastisches Publikum besonders relevant sind. Allerdings ist ein Laienpublikum nicht von vornherein ausgeschlossen. Einige Werke oder Werkabschnitte konnten auch für Laien ansprechend sein, manche Verfasser scheinen sogar Laien als mögliche Rezipienten mitberücksichtigt zu haben. Der stärkste Bezug zum Monastizismus oder vielmehr zu einem bestimmten Orden ist beim *Dyalogus sanctorum fratrum minorum* gegeben, dessen Verfasser sich ausdrücklich an seine Mitbrüder wendet⁹¹ und nur Wundertaten von Franziskanern

⁹⁰ Gerwing, *Malogranatum*, 158–159.

⁹¹ Vgl. Ed. Gamboso, „Introduzione“, 31–32. Der Verfasser erwähnt im Prolog als sein Publicum die *parvuli*, die im rechten Glauben verstärkt werden sollen (prol. 4, Ed. Gamboso, 96). Damit sind wohl die jungen und die wenig gebildeten Fratres gemeint, denn im Werk ist immer wieder von *ordo noster* die Rede. Dies sieht Schürer im Kontext der ersten Auseinandersetzungen um die Armutsfrage und um das Testament des Franciscus. Crescencius von Jesi, dem der Dialogus gewidmet ist, versuchte diese Spaltungen einzudämmen (Schürer, *Das Exemplum*, 247–255). Die Gesprächspartner

erzählt. Diese Wunderberichte werden immer wieder in Bezug zu Fragen der Doktrin gesetzt, die vom Narrator erklärt werden⁹². Die Integration der zwei Bestandteile, Erzählung und Auslegung, ist nicht ganz gelungen. Allzu häufig folgen die Wunderberichte aufeinander, ohne dass ihr tieferer Sinn ausgearbeitet würde⁹³. Dies gelingt Caesarius von Heisterbach viel besser. In seinem *Dialogus* wird die Doktrin, die den Rahmen bildet und die Struktur vorgibt, durch Exempel erklärt⁹⁴. Diese sind für das Werk tragend, denn sie machen den Großteil des Textes aus und werden vom Magister wegen ihrer didaktischen Wirkung der traktatartigen Darlegung der Doktrin vorgezogen⁹⁵. Im Gegensatz zum *Dyalogus sanctorum fratrum minorum* beschränken sich die Erzählungen nicht auf die monastische Welt und auf die thaumaturgische Gabe der Mönche, auch Laien aus allen Ständen kommen darin vor. Caesarius hat trotzdem in erster Linie für seine Mitbrüder geschrieben: Er lässt den *Dialogus* mit einer skizzenhaften Geschichte des Zisterzienserordens beginnen und organisiert die behandelten Themen nach dem monastischen Werdegang (die ersten *Distinctiones* behandeln Reue und Zuwendung zum monastischen Leben). Etliche Themen konnten jedoch auch für Laien relevant sein und, da die Exempel sich gut in Predigten einbauen ließen, scheint eine indirekte und fragmentarische Rezeption auf diesem Weg sehr wahrscheinlich. Die zahlreiche Streuüberlieferung und die volkssprachlichen Übersetzungen von Exzerpten können ein Hinweis dafür sein. Beweise für eine solche Rezeption finden sich im Umkreis der *Devotio moderna*. Caesarius wird unter den Autoren erwähnt, die von den Laienbrüdern gelesen (oder bei der Lesung gehört) wurden⁹⁶. Auch eine Sammlung von Ansprachen an Laien

werden ausdrücklich als Franziskanermönche charakterisiert (*duorum fratrum personas*, prol. 11, Ed. Gamboso, 100).

⁹² Allerdings hat Schürer beobachtet, dass ein spezifisches franziskanisches Gedankengut im Werk nicht zu erkennen ist (*Das Exemplum*, 255–267).

⁹³ Der Eindruck der mangelnden Sorgfalt in der Ausarbeitung wird durch die juristischen Floskeln in den Übernahmen von Zeugenaussagen erhöht.

⁹⁴ Zum sorgfältigen thematischen Aufbau des *Dialogus* siehe R16–Inhalt mit weiterführender Literatur.

⁹⁵ Vgl. als Beispiel den Beginn von dist. 3, der aus einer Erklärung über die Beichte besteht. Nachdem der Magister erwähnt hat, dass es verschiedene Formen der Beichte gibt, sagt er: *Breviter ista transcurro, nec ad plenum, studio brevitatis, elucido, quia ad exemplum festino* (Ed. Strange, 111). Nach einer kurzen Erläuterung, die sich auf Bibelzitate stützt, fährt er fort: *Est tamen confessio signum contritionis. Cuius virtutem et fructum magis tibi exemplis, quam scripturarum testimoniis ostendere proposui* (Ed. Strange, 111).

⁹⁶ Vgl. Kock, *Die Buchkultur*, 48. Exempel waren ein Mittel der Bildung für Laienbrüder in der *Devotio moderna*. Sie wurden bei Tisch in der Volkssprache vorgelesen,

(nicht an Laienbrüder) in niederländischer Sprache, die in der ersten Mitte des 15. Jahrhunderts in diesem Umfeld entstand, enthält Exempel von Caesarius⁹⁷. Die anderen Dialoge dieser Gruppe berücksichtigen bereits in Thema und Anlage ein Laienpublikum. Bei Johannes Pecham ist die übergreifende Frage, welches Leben das gottgefälligste sei und am meisten mit dem Evangelium im Einklang stehe. Zuerst zeigt er, dass das Mönchsleben in dieser Beziehung dem Lebenswandel des Weltklerus überlegen sei. Innerhalb der Mönchsorden seien vor allem die Mendikanten und unter den Mendikanten die Franziskaner den evangelischen Geboten treu. Demzufolge kann die Schrift als Apologie der Franziskaner und Polemik gegen den Weltklerus und gegen andere Mönchsorden gelesen werden, aber auch als erbauliche Anleitung für Laien, die eine geistliche Laufbahn oder den Eintritt ins Klosterleben erwogen. Über die tatsächliche Rezeption ist allerdings nichts Sicheres bekannt⁹⁸. Die Frage nach dem Publikum lässt sich im Fall des *Malogranatum* viel besser beantworten. Das Werk zeigt einen Weg zur Vollkommenheit und Gottesschau, den auch Laien einschlagen können. Die spezifischen Probleme beider Gruppen, von Mönchen und Laien, werden vom Verfasser gleichermaßen berücksichtigt, z.B. werden sowohl die Laster der Mönche als auch die Versuchungen der Laien eingehend erörtert. Für Gerwing ist das Werk

religiös-spiritueller Ertrag einer reflexiv-sensiblen Ordensfrömmigkeit, die sich bewußt die Offenheit für andere Personenkreise bewahrt hat und so speziell dem nach ‚re-formatio‘ strebenden und seiner selbst bewußt werdenden städtischen Laien entgegenkam⁹⁹

und er erklärt dies aus dem Entstehungskontext. Der Verfasser war Abt von Königsaal bei Prag, einer Zisterze, die rege Verbindungen sowohl zur

vgl. Kock, 217–218. Die *Devotio moderna* hat Caesarius offenbar geschätzt: Die Kölner Hss. zeigen vor allem eine Rezeption in Klöstern, die der *Devotio moderna* nahe standen (Vennebusch, „Unbekannte *Miracula*“, 7–8).

⁹⁷ Vgl. Kock, *Die Buchkultur*, 190–191.

⁹⁸ Eine eingehende Studie der Überlieferung wäre notwendig, um diese Frage zu klären. Nach den Angaben der Kataloge lässt sich nur Weniges sagen. Die Lüneburger Handschrift kommt aus dem Franziskanerkonvent. Die Handschrift in Berlin kommt aus der Zisterze Lehnin; dieser Teil enthält jedoch mehrere franziskanische Schriften und könnte daher ursprünglich aus einer franziskanischen Handschrift stammen. Die Augsburger Handschrift wurde von einem Weltgeistlichen, Johannes Kautsch, dem Kloster St. Mang in Füssen vermacht, ihre Provenienz ist aber unbekannt. Ein darin beteiligter Schreiber konnte als Franziskaner identifiziert werden. Die Hs. Wolfenbüttel 237 Helmstedt gehörte einem Chorherrenstift.

⁹⁹ Gerwing, *Malogranatum*, 258.

Aristokratie als auch zu den städtischen Laien pflegte, Gruppen, in denen sich bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine verstärkte Frömmigkeit und ein Verlangen nach einem evangelischen Leben bemerkbar machen¹⁰⁰. Die späteren Reformbewegungen in Böhmen wurden eifrige Rezipienten eines Werkes, das ihre Anliegen vorwegnahm. Dies gilt ebenfalls für die *Devotio moderna* in den Niederlanden, in deren Kreis Übersetzungen in die Volkssprache angefertigt wurden¹⁰¹. Auch Michael von Prag wendet sich wohl an beide Gruppen, Mönche wie Laien. Jene konnten das Werk als Apologie der von ihnen gewählten Keuschheit lesen, diese sich mit der Figur *Virgo* identifizieren, einem Laien (er überlegt sich eine Heirat), der vom Magister zu einem monastischen oder quasimonastischen Leben bewegt werden soll¹⁰².

Dies zeigt eine besondere Funktion der Schüler-Figur in den monastischen Lehrdialogen: Der Schüler holt gewissermaßen den Leser in den Text hinein, er fungiert als Identifikationsfigur, die die Fragen und Zweifel des Lesers vorwegnimmt und den Weg zur Erbauung und zum geistigen Fortschritt vorführt. Die ‚Emotionalisierung‘ des Schülers gegenüber anderen Lehrdialogen soll den Leser rühren und ihn so zu einer aktiven Teilnahme bewegen. Ferner hat der Schüler eine integrierende Funktion, wie sie bereits in den Frage-Antwort-Dialogen beobachtet wurde: Er fasst gelegentlich Ergebnisse zusammen und stellt Fragen, die das Gespräch voranbringen. Diese Funktion ist vor allem in den zwei Werken wichtig, die Erzählung und Auslegung integrieren, d.h. bei Caesarius von Heisterbach und in dem *Dyalogus sanctorum fratrum minorum*.

Monastische Lehrdialoge sind fiktive Gespräche, ihre Beliebtheit scheint paradox bei Männern, die in selbstaufgelegter Stille leben und deren literarische Produktion deshalb von Leclercq als „Literatur des Schweigens“ (*littérature de silence*) bezeichnet wurde¹⁰³. Die Verwendung

¹⁰⁰ Vgl. Gerwing, *Malogranatum*, 37–81.

¹⁰¹ Ein weiterer Zeuge der Rezeption des *Malogranatum* ist der *Dialogus rationis et conscientiae* des Matthaeus von Krakau (R75a, siehe unten 174–176), in dem die drei Stufen auf dem Weg zur Vollkommenheit berücksichtigt werden. Matthaeus wendet sich ausdrücklich an Laien.

¹⁰² Auch hier fehlt eine Untersuchung der Überlieferung, die die Rezeption des Werkes erhellen könnte. Der Kartäuser Michael war nicht als Seelsorger tätig, hat sich aber wie andere Mitbrüder indirekt über seine Schriften um die Seelenführung und Erbauung der Laien gekümmert. Z.B. verfasste er für den bayerischen Herzog kurze Zeit vor dem *Dyalogus* den moralphilosophischen Traktat *De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum* (R74a). Zu diesem Werk siehe unten 95–97.

¹⁰³ Leclercq, *L'amour des lettres*, 146–147 (173–174 in der deutschen Übersetzung).

der Dialogform ist zum Teil gewiss der Tradition geschuldet, wobei die *Dialogi* Gregors des Großen eine prägende Rolle gespielt haben dürften. Es gibt aber einen weiteren wichtigen Faktor. Die Einweisung ins monastische Leben geschieht nicht im Schulunterricht oder durch die Aneignung von Wissen in der Einsamkeit, sondern in der persönlichen Beziehung zu einem erfahrenen Mönch, der vor allem durch sein Vorbild zur Befolgung der Regel anleiten soll¹⁰⁴. In dieser Unterweisungsbeziehung finden sich die zwei charakteristischen Elemente der monastischen Dialoge, die vorbildliche Lebensweise (die in den Dialogen durch Erzählungen vermittelt wird) und die lehrhafte Rede. Es ist nicht ein abstraktes Wissen, sondern die gelebte Erfahrung, was dem unterweisenden Mönch Autorität verleiht. Dies hat bereits in der monastischen Literatur der Spätantike zur Praxis der fiktiven Mündlichkeit geführt: Sie soll suggerieren, dass in den Schriften kein ‚Buchwissen‘ vermittelt wird, sondern die lebendige Weisheit der Älteren¹⁰⁵. Die gesprochene Unterweisung durch den erfahrenen Mönch findet ihren Niederschlag auch in der Praxis der *Collatio*, der täglichen Auslegung der Regel oder der Bibel durch den Abt oder einen Mönch seines Vertrauens. Die Unterweisungssituation der Dialoge kann in einer weiteren monastischen Praxis vorkommen, nämlich in der monastischen Beichte. Das Zusammenspiel der literarischen Tradition und der gelebten Erfahrung hat wohl zur andauernden Beliebtheit der Dialogform bei den mittelalterlichen Mönchen beigetragen.

2.4.2. *Die spätantiken Vorbilder und die hochmittelalterliche Auffächerung in biographische Dialoge, monastische Lehrdialoge und monastische Streitgespräche*

Trotz der beobachteten Gemeinsamkeiten innerhalb der hier besprochenen Dialoge gibt es ebenfalls Unterschiede, die in der Forschungsliteratur zu ihrer Einordnung in verschiedene Typen geführt haben. So wurde Caesarius' *Dialogus miraculorum* von Plezia in eine Dialoggruppe integriert, die er als „histoire dialoguée“ bezeichnet¹⁰⁶. Dieser Begriff ist allerdings nicht ganz treffend, denn bei den von Plezia aufgelisteten Dialogen handelt es sich mit einer einzigen Ausnahme (der *Chronica* des Vincentius

¹⁰⁴ Vgl. Illmer, *Formen der Erziehung*, 11–41. Zum Einfluss Cassians auf diese Praxis vgl. auch Frank, „Fiktive Mündlichkeit“, 73–74.

¹⁰⁵ Vgl. Frank, „Fiktive Mündlichkeit“.

¹⁰⁶ Plezia, „L'histoire dialoguée“.

Kadlubek, R9)¹⁰⁷ nicht um historiographische, sondern um biographische oder hagiographische Werke. Die beiden spätantiken Werke, die Plezia als Ursprung dieser Gruppe anführt, die Dialoge Gregors des Großen und des Sulpicius Severus, wurden von P. L. Schmidt in einer Typisierung der spätantiken christlichen Dialoge als selbstständiger Typ unter der Bezeichnung „hagiographische Dialoge“¹⁰⁸ angeführt. Auch für die Biographie und Hagiographie des Mittelalters wurde beobachtet, dass in ihr die Dialogform – als Präsentationsform des ganzen Werkes oder einzelner Abschnitte – immer wieder Einsatz findet¹⁰⁹, und es wurde sogar in Erwägung gezogen, dass Dialogschriften mit hagiographischem oder biographischem Inhalt im Mittelalter einen eigenen Dialogtyp bilden¹¹⁰. Der monastische Dialog wurde seinerseits auch als eigenständiger Typ behandelt. So ordnet Gerwing das *Malogranatum* in eine Tradition ein, die mit den *Dialogi* Gregors des Großen und den *Collationes* des Johannes Cassianus ihren Anfang nimmt und zu der er verschiedene Lehrdialoge und Streitgespräche monastischen Inhalts rechnet, jedoch keine mit biographischem Thema¹¹¹. Es stellt sich also die Frage, ob die monastischen Lehrdialoge als einheitliche Gruppe betrachtet werden können oder ob die Dialoge mit hagiographischem Inhalt (im Spätmittelalter der *Dialogus* des Caesarius von Heisterbach und vor allem der *Dyalogus sanctorum fratrum minorum*) einen eigenständigen Dialogtyp bilden. Die bisher beobachteten Gemeinsamkeiten sprechen für die Einheitlichkeit der Gruppe, es ist aber notwendig, die diachronische Perspektive zu berücksichtigen.

Die Frage nach der Existenz einer Textsorte „monastische Dialoge“ stellte sich bereits für die spätantike Literatur. P. L. Schmidt betrachtete, wie gesagt, die Dialoge Gregors des Großen und des Sulpicius Severus als hagiographische Dialoge, während er Cassians *Collationes* den didaktischen Dialogen zurechnete. Doch in der Diskussion, die sich an seinen Vortrag anschloss, kritisierten Yves-Marie Duval und Jacques Fontaine

¹⁰⁷ Zu diesem Werk siehe unten 225–226.

¹⁰⁸ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 121–124.

¹⁰⁹ Vgl. Berschin *Biographie und Epochenstil* 3, 324–324; Cardelle de Hartmann, „Der Dyalogus“, 429.

¹¹⁰ Vgl. die kurze Erwähnung und Werkaufzählung bei Lapidge, „Three Latin Poems“, 96. Von Moos (*Consolatio*, C 188, Bd. 1, 83) nennt diese Texte „biographisch-panegyrische Dialoge“.

¹¹¹ Vgl. Gerwing, *Malogranatum*, 151–156. Erwähnt werden Werke folgender Autoren: Gerhoh von Reichersberg, Hugo von St. Victor, Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis.

die Trennung dieser drei Werke¹¹². Fontaine hat später seine Ansichten genau dargelegt und für die Existenz einer spätantiken Textsorte (*genre*), die er „dialogue monastique“ nennt, überzeugende Argumente vorgebracht¹¹³. Die drei bereits erwähnten Werke weisen nämlich neben der Dialogform andere Gemeinsamkeiten auf. Inhaltlich beziehen sie sich auf die beginnende monastische Bewegung im Westen; auch ihre Autoren sind in der einen oder anderen Form dieser Bewegung zuzurechnen. Die drei Werke propagieren das monastische Ideal und setzen zu diesem Zweck sowohl die Doktrin als auch die vorbildlichen Lebenswege der Mönche ein, weshalb ihre Form zwischen Traktat und Erzählung schwankt. Im Gegensatz zu den didaktischen Dialogen belehren sie nicht, sondern erbauen:

... c'est un enseignement d'ordre existentiel: une *institutio*, non une simple *doctrina*; les Grecs auraient dit: une psychagogie plus qu'une pédagogie¹¹⁴.

Allerdings erkennt Fontaine auch Unterschiede zwischen den drei Texten. Sulpicius Severus integriert seine monastische Abkehr von der Welt in das klassische Ideal des *secessus ad villam*, sein Dialog (der ursprünglich den Titel *Gallus*, nach einem der Teilnehmer, trug) hat als Vorbild diejenigen Dialoge Ciceros, die ebenfalls unter einer Gruppe gleichgesinnter Männer fern der Stadt stattfinden. Sein Werk ist vor allem hagiographisch und hat einen panegyrischen Ton: Martin von Tours steht im Mittelpunkt, die Heiligkeit seines Lebenswandels macht ihn den östlichen Mönchen ebenbürtig und für den Westen vorbildlich. Cassian hingegen konzentriert sich auf die Doktrin. In den *Collationes* stellen Johannes (ein Rollen-Ich) und sein Freund Germanus Fragen an erfahrene Mönche zum Fortschritt im geistlichen Leben und bekommen von ihnen ausführliche Antworten. Charakteristisch für die *Collationes* ist ihre fließende Form. Es gibt kurze narrative Teile, dialogische Abschnitte, in denen auf Fragen eingehende Antworten folgen, und Abschnitte, in denen eine Antwort so ausführlich ist, dass sie zu einer Rede wird. Der Inhalt bedingt also die Form¹¹⁵. Der Unterschied zwischen den

¹¹² Vgl. die Diskussion in P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 181–190, besonders 181–183.

¹¹³ Fontaine, „Le genre littéraire“.

¹¹⁴ Fontaine, „Le genre littéraire“, 243.

¹¹⁵ Deshalb wird immer wieder betont, die *Collationes* seien kein Dialog, sondern eine Anreihung von Vorträgen (Frank, „Fiktive Mündlichkeit“, 73; auch De Vogüé, *Histoire littéraire*, Bd. 6, 174). Die Frage-Antwort-Form ist jedoch bereits in der christlichen Spätantike durchaus charakteristisch für Lehrdialoge (P. L. Schmidt, „Zur Typologie“,

inhaltlichen Schwerpunkten beider Texte sollte jedoch nicht über ihre tieferen Gemeinsamkeiten hinwegtäuschen. Das monastische Ideal wird im Westen hauptsächlich durch Schriften mit starker hagiographischer Komponente propagiert¹¹⁶. Die Anleitung zum monastischen Leben geschieht vor allem durch die großen Vorbilder, deren Leben von ihren Lehren nicht zu trennen sind. Auch die Schriften mit Schwerpunkt auf der Doktrin setzen auf die Autorität der Väter. Ein gutes Beispiel dafür sind die Apophthegmata, die das Vorbild für Cassians *Collationes* gewesen sein dürften. Die Apophthegmata sind Sprüche und Reden der Väter des Monastizismus, die wohl zuerst im Osten mündlich zirkulierten und dann gesammelt und niedergeschrieben wurden¹¹⁷. Im Westen wurden ab dem 5. Jahrhundert einzelne Apophthegmata, im 6. Jahrhundert ganze Sammlungen übersetzt¹¹⁸. Die Sprüche beziehen ihre Autorität aus dem vorbildlichen Leben der großen Mönche und stellen wiederum, wie Berschin beobachtet, eine Verdichtung ihres Lebens dar:

Die Summe der Existenz ist beim Martyrer im Westen die Widerrede vor Gericht und das erduldet Leiden, beim Mönch im Osten das denkwürdige Wort¹¹⁹.

Gregor¹²⁰ gelingt in seinen *Dialogi* die Vereinigung beider Aspekte, der doktrinalen Unterweisung und der vorgelebten Anleitung zum monastischen Lebenswandel. Er hat wohl Sulpicius Severus und Cassianus gekannt, sein Dialog hat jedoch eine neue, charakteristische und unverwechselbare Prägung¹²¹. Sie kommt nicht nur von der konsequenten

115–121) und wird im Mittelalter häufig als Struktur von Texten, die *dialogi* genannt werden, benutzt und ausdrücklich thematisiert (siehe oben 43–45), sogar dann, wenn die Fragen nur Reden einleiten.

¹¹⁶ Vgl. Rapp, „Hagiography“.

¹¹⁷ Vgl. Badilita, „Les Apophthegmata“; Frank, „Fiktive Mündlichkeit“, 53–58.

¹¹⁸ Vgl. De Vogüé, *Histoire littéraire*, 9, 99–101; Berschin, *Biographie und Epochenstil*, 1, 132–133, 189–190.

¹¹⁹ Berschin, *Biographie und Epochenstil*, 1, 12.

¹²⁰ Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, zog Gregors Autorschaft in Zweifel und vermutete, dass ein unbekannter Autor ein Jahrhundert später unter Verwendung von Gregors Materialien die *Dialogi* abfasste. Allerdings basiert seine Argumentation vor allem auf inhaltlichen und stilistischen Beobachtungen, Hinweise auf Gregors Autorschaft kann er nicht überzeugend entkräften. Er vermochte es nicht, die Fachwelt zu überzeugen (vgl. Iadanza, „Il tema“, und den Überblick der Diskussion bei Godding, „Tra due anniversari“). Kürzlich publizierte er eine zweite Monographie (*The Gregorian Dialogues*), die seine These wiederholt (vgl. die kritische Auseinandersetzung bei Godding, „Tra due anniversari“ und Meyvaert, „The Authentic Dialogues“). Gregors Autorschaft wurde im Mittelalter nie angezweifelt.

¹²¹ Meyvaert, „The Authentic Dialogues“, 126–129, ist der Meinung, dass Sulpicius

praenotatio nominum (die Redebeiträge werden durch die Namen eingeführt), von der Reduktion der narrativen Umrahmung auf ein Minimum und von der klaren, gut verständlichen Sprache. Wichtiger sind das kontinuierliche Gespräch nur zweier Figuren, des Gregorius und des Subdiakons Petrus, die in einer engen Beziehung der Lebensführung und –unterweisung stehen, und vor allem der Einsatz der Dialogform, um Erzählung und Doktrin miteinander zu verbinden, so dass die Lehre die Exempel auslegt und gleichzeitig durch sie erklärt wird¹²². Die Wunder gelten Gregorius immer nur als Hinweis auf das oder Zeichen dessen, was wirklich zählt: die inneren Werte. Deshalb zögert er nicht, Anekdoten, die an sich nichts Wunderbares zeigen, einzusetzen, solange sie als Hinweis auf eine Tugend dienen. Gegen Ende des ersten Buches wird dies eindeutig thematisiert: *Vitae namque vera aestimatio in virtute est operum, non in ostensione signorum*¹²³. Während in den drei ersten Büchern die Erzählung überwiegt, kehrt sich das Verhältnis im letzten Buch um, so dass die Doktrin vorherrschend wird. Petrus, der von Gregorius unterwiesen wird, hat eine strukturierende Funktion, er ist aber gleichzeitig auch ein idealer Rezipient, der Lehren aus den Erzählungen zieht und verinnerlicht. Der Mangel an Wundererzählungen im vierten Buch kann als Zeichen seines Fortschrittes ausgelegt werden: Nicht das Wundersame als erzählbare Oberfläche ist jetzt für ihn wichtig, sondern der Kern des Glaubens.

Die innere Einheit, die in diesen drei Dialogen bemerkbar ist, beruht auf der Apologie der monastischen Lebensform und auf ihrem lehrhaften Charakter. Es sind nämlich Schriften zur Einweisung ins monastische Leben, die zu diesem Zweck sowohl die Doktrin als auch das konkrete Vorbild heiliger Mönche als Lehrmittel einsetzen. In dieser Hinsicht scheinen die monastischen Lehrdialoge aus dem 13. und 14. Jahrhundert an die frühen Dialoge anzuknüpfen. Man muss sich jedoch die Frage stellen, ob es eine Einheit des monastischen Lehrdialogs nach der Spätantike bis zum Spätmittelalter gegeben hat.

Zuerst muss allerdings geklärt werden, welche Dialoge als monastisch gelten können. Der Beitrag der Ordensleute zu der mittellateinischen

Gregors Vorbild war und äußert die Vermutung, dass Gregor mit seinem Dialog das Fehlen von Wundern auf italienischem Boden bei Sulpicius ausgleichen wollte.

¹²² Diese besondere, gelungene Verbindung wurde vor allem von Boesch Gajano („La proposta“, 648–649; „Narratio“) beleuchtet.

¹²³ Ed. De Vogüé, 1, 12, 4. Man beachte, wie hier das Wort *virtus*, das häufig ‚Wunder‘ bedeutet, eingesetzt wird, um den Wert der guten Taten zu unterstreichen.

Literatur ist sehr groß und bezieht ebenfalls zahlreiche Schriften in Dialogform ein. Die Zugehörigkeit des Verfassers zu einem monastischen Orden kann daher nicht einziges Kriterium für die Einstufung einer Schrift als monastisch sein. Ähnliches gilt für das Publikum, denn die Mönche rezipierten ein sehr breites Spektrum an Schriften. Entscheidend ist daher vor allem der Inhalt: Als monastisch werden nur Dialoge berücksichtigt, die das Leben unter einer Mönchsregel thematisieren, indem sie dazu anleiten, Vorbilder anbieten oder spezifische Probleme diskutieren¹²⁴.

Die Lektüre der monastischen Dialoge mit hagiographischem Schwerpunkt, die zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert geschrieben und von Plezia¹²⁵ aufgeführt werden, zeigt Unterschiede, die ihre Einteilung in zwei Gruppen erlauben.

Eine erste Gruppe orientiert sich in mehreren Beziehungen am Vorbild des Sulpicius Severus: Diese Texte inszenieren eine Unterhaltung zwischen gleichberechtigten Partnern, die die Lebensleistung einer umstrittenen Persönlichkeit bewerten. Das erste ist das *Epitaphium Arsenii* des Paschasius Radbertus von Corbie (9. Jahrhundert), ein Nachruf auf den in Misskredit geratenen Abt Wala, dessen Lebensleistung von mehreren Mönchen, die antikisierende Namen tragen, besprochen und verteidigt wird¹²⁶. In der *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* des Herbord von Michelsberg (†1168) treten drei Gesprächspartner auf, die das Leben Ottos schildern. Auffällig ist, dass Herbord inhaltlich zur Otto-Biographie seines Mitbruders Ebo (†1163) auf Distanz geht: Während Ebo Bischof Otto als *apostolus Pomeranorum* gepriesen hatte, diskutiert die Gesprächsrunde bei Herbord über die Berechtigung dieser Bezeichnung und verneint sie. Die Dialogteilnehmer charakterisieren Otto als tugendhaften, vorbildlichen Mann, aber nicht als Heiligen. Den Grund für diese unterschiedlichen Darstellungen sieht Petersohn in den Spannungen

¹²⁴ Ähnliche Kriterien entwickelt Frank, „Fiktive Mündlichkeit“, 51–52, für die Unterscheidung einer monastischen Literatur in der Spätantike. Leclercq, *L'amour des lettres*, untersucht hingegen die von Mönchen produzierte und rezipierte Literatur. Poirel / Jeudy / Lescuyer / Szerwiniack unterscheiden zwischen rein monastischen Textsorten, Textsorten, die im Kloster eine besondere Prägung erhielten (wie z.B. Briefliteratur, Chroniken) und nichtmonastischen Textsorten, die auch gelegentlich von Mönchen eingesetzt wurden (249–251). Sie konzentrieren sich in ihrer Übersicht auf die ersten zwei Gruppen, erwähnen aber aus der Dialogliteratur nur die *Joca monachorum* (253) und die Exempla in Dialogform (277).

¹²⁵ „L'histoire dialoguée“.

¹²⁶ Vgl. Berschin, *Biographie und Epochenstil*, 3, 308–325; Brunhölzl, *Geschichte*, 1, 378–379.

im Kloster Michelsberg zwischen einer reformorientierten und einer konservativen Fraktion. Zur letzteren habe Ebo gehört; daher habe er mit seiner Otto-Biographie beweisen wollen, dass das Kloster bereits Heilige hervorgebracht habe und deshalb keiner Reform bedürfe. Herbord habe mit seinem Dialog versucht, dieses Bild zu korrigieren¹²⁷. Auf eine ähnliche Konfliktsituation im Kloster bezieht sich der Dialog Wilhelms von Saint-Denis. Wilhelm war Mönch in Saint-Denis unter Abt Suger und zog sich nach dessen Tod in das Priorat Saint-Denis-en-Vaux in Aquitanien zurück. Anlass dafür könnte die Wahl des neuen Abtes Odo gewesen sein, mit der ein Teil der Mönche nicht einverstanden war. Dies führte zu einer Krise in den Jahren 1151–1153, die erst ein Ende fand, als Odo in Rom einen Prozess verlangte, in dem er von allen Vorwürfen freigesprochen wurde¹²⁸. Der Dialog Wilhelms ist nach dem Prozess entstanden und inszeniert ein Gespräch zwischen Wilhelmus, der Abt Odo kritisiert, und Gaufridus, der ihn verteidigt. Die Apologie des Abtes wird in weiter reichende Themen eingebettet: in die Auslegung der Regel, in die Rolle des Abtes, in das Wesen guter Regierung. Bei allen drei Werken macht sich der Einfluss der antiken Literatur bemerkbar, wobei sich die Frage stellt, ob dieser Einfluss indirekt durch Sulpicius Severus wirkt oder sich aus einer direkten Auseinandersetzung mit den antiken Texten speist¹²⁹. Die drei Dialoge unterscheiden sich in einem entscheidenden Aspekt von Sulpicius: die Person, die sie fokussieren, soll weder als Heiliger verehrt werden noch als Vorbild des monastischen Lebens fungieren. Positives und Negatives einer Persönlichkeit kommen bei allen zur Sprache, es geht um die Bewertung eines konkreten Lebens, nicht um die Vermittlung bestimmter Werte durch eine Lebensschilderung. Die Bezeichnung „biographische Dialoge“ scheint hier angemessen.

¹²⁷ Vgl. Petersohn, „Apostolus Pomeranorum“, 274–281.

¹²⁸ Vgl. Glaser, „Wilhelm von Saint-Denis“, 257–282.

¹²⁹ Paschasius nahm wohl die Anregung für die Gestaltung des Werkes aus Sulpicius Severus, könnte jedoch auch Ciceros *Cato maior de senectute* als Vorbild gehabt haben, er zitiert mehrere antike Autoren (Brunhölzl, *Geschichte*, 1, 378–379; Plezia, „L’histoire dialoguée“, 493–494). Wilhelm von Saint-Denis verrät ebenfalls gute Kenntnisse der antiken Literatur (vgl. Glaser, „Wilhelm von Saint-Denis“, 295). Herbord lehnt sich nicht nur inhaltlich stark an Sulpicius Severus an, es finden sich sogar sprachliche Anklänge, doch sind seine Kenntnisse der antiken Literatur bisher nicht genügend untersucht worden (Petersohn, „Bemerkungen“, 557–558 zur Kenntnis des Sulpicius Severus; die Edition Wikarjak / Liman hat zwar einen Quellenapparat, es ist aber nicht klar, ob und inwieweit Herbord die Autoren kannte, zum Teil sind es wohl nur zufällige Übereinstimmungen, vgl. Petersohn, „Bemerkungen“, 557).

Eine zweite Gruppe unter den von Plezia genannten Werken zeigt vor allem Anknüpfungspunkte zu Gregors *Dialogi* und weist Merkmale auf, die die Werke als Lehrdialoge charakterisieren. Hier finden sich die *Vita Hariolfi* Ermenrichs von Ellwangen (9. Jahrhundert)¹³⁰, der *Liber II de memoria beati Emmerami et eius amatorum* Arnolds von St. Emmeram (erste Hälfte des 11. Jahrhunderts) sowie der *Dialogus* des Desiderius von Montecassino (12. Jahrhundert). Diese Werke inszenieren ein Gespräch zwischen einem erfahrenen Mönch und einem Mitbruder, der Erbauung sucht¹³¹. Desiderius ist eindeutig von Gregor dem Großen beeinflusst, die zwei anderen Verfasser wahrscheinlich auch. Die Dialogform wird von allen eingesetzt, um ein heterogenes Material zu koordinieren. Am einheitlichsten wirkt die *Vita Hariolfi*, aber auch sie beschränkt sich nicht auf die Lebensschilderung des Gründers von Ellwangen, sondern enthält außerdem einen kurzen Bericht über die Translation der Reliquien von Sulpicius und Servilianus und Biographisches zu den ersten Mönchen von Ellwangen, Grimold, Suonhere und Mahtolf. Desiderius von Montecassino erzählt Wunder; in den beiden ersten Büchern solche, die sich in Montecassino und seinen Prioraten zugetragen haben, im dritten Wunder aus anderen Gegenden. Ein viertes Buch war auch geplant, wurde aber nicht geschrieben. Vor allem bei Arnold ist die integrierende Funktion der Dialogform klar zu beobachten. Sein Werk besteht aus zwei Büchern, von denen das erste und die ersten sechs Kapitel des zweiten die Wunder des Heiligen Emmeram in Autorsprache erzählen. Erst dann wechselt der Text zur Personensprache, während der Inhalt sich gleichzeitig erweitert. Die Fragen des Klosterbruders Collecticius, der Erbauliches erfahren will, führen unterschiedliche Erzählungen (biographische Skizzen von Abt Ramwold und Bischof Wolfgang, Wunderberichte aus Italien und Gallien, die Geschichte des Einsiedlers Günther) ein, die von theologischen und doktrinalen Exkursen

¹³⁰ Vgl. Ed. Burr; Berschin, *Biographie und Epochenstil*, 4, 2, 558.

¹³¹ Die zwei Unterredner heißen bei Arnold Collecticius (der Sammler, vgl. MLW 2, 839, 31–35) und Ammonicius (der Ermahnende). Desiderius inszeniert sich als Erzähler im Gespräch mit Theophilus, während Ermenrich als Fragender auftritt, der von dem älteren Mönch Mahtolfus unterrichtet wird. Mahtolf von Ellwangen könnte Hariolf noch gekannt haben und war zur Zeit Ermenrichs noch am Leben (vgl. Ed. Burr, 12–13); Ermenrich hat wohl von ihm manche Information bekommen, was ihn zur Inszenierung dieser Gesprächskonstellation bewegt haben mag. Außerdem war den mittelalterlichen Lesern von Ciceros *De amicitia* und *De senectute* bewusst, dass der Auftritt einer Person mit besonderer Autorität als Sprecher den Inhalten Nachdruck verleiht (dazu siehe oben 35–36).

begleitet werden. Sowohl Arnold als auch Desiderius rechtfertigen die Verschiedenheit des Inhalts mit ihrem lehrhaften Wert¹³².

Mit dieser zweiten Gruppe stehen einige weitere Lehrdialoge in Verbindung, die im 11. und im 12. Jahrhundert wie Cassian eine Richtschnur für das monastische Leben geben wollen. Allerdings wird Cassians Einfluss in der formalen Gestaltung vom Vorbild Gregors überlagert und verdrängt. In all diesen Werken findet sich die Magister-Schüler-Konstellation monastischer Prägung, Erzählungen werden – wenn vorhanden – in den Dialog integriert, die Dialogform hat eine strukturierende Funktion. Trotz unterschiedlichen Inhalts können diese Dialoge zusammen mit den Vertretern der zweiten Gruppe als monastische Lehrdialoge bezeichnet werden. Neben der allgemeinen Anleitung zur monastischen Lebensführung (wie in dem sehr verbreiteten *Speculum virginum*, das dem weiblichen Monastizismus gewidmet ist¹³³) treten neue Themen auf. Es entstehen Dialoge, die die jeweilige Regel auslegen (wie z. B. der sogenannte *Bridlington-Dialog*, ein Kommentar zur Regel des Augustinus) oder sich mit bestimmten Aspekten der Regelbefolgung auseinandersetzen, wie *De esu volatiliūm*, ein Dialog (wohl des Honorius Augustodunensis)¹³⁴, in dem diskutiert wird, ob für die Mönche Geflügelfleisch erlaubt sei oder nicht¹³⁵. Der Anlass für diese Dialoge ist in den Reformbewegungen des 11. und vor allem des 12. Jahrhunderts zu suchen¹³⁶. Bei den Mönchen wird die strikte Befolgung der Benediktsregel, bei den Kanonikern eine Angleichung an das monastische Leben ange-

¹³² *Theophilus: Ego quidem non solum ea, quae in hoc Casinensi coenobio miracula Domino largiente patrata sunt, nosse desidero, verum etiam ea, quae in aliis partibus his vicinis temporibus Christus dominus per servos suos dignatus est operari, si qua nosti, michi haec audire sitienti te, quaeso, narrare ne pigeat. Et haec iccirco te maxime scribere rogo, quia plerosque magis virtutum exemplis quam exhortationum verbis ad exercitium boni operis ac ad amorem patriae caelestis accedendos esse non dubito* (Desiderius von Montecassino, *Dialogus*, prol., Ed. Schwartz / Hofmeister, 1117) *Ammonicus: . . . Ergo, frater o carissime, ut mihi videtur, tibi satis congrue inposuisti Collectiū nomen, et ob velandam Teutonicae loquelae nuditatem, pariter et ob commendandam horum quae dixisti et dicturus es collectariam utilitatem. Ob id quoque et ego aequum arbitror fore, ut vocabulo satisfaciens quod usurpasti, opus inchoatum adaugendo procedas, et quaeque utilia colligendo succedas . . .* (Arnold von St. Emmeram, Liber II, 69, Ed. Waitz, 573).

¹³³ Zu diesem Text vgl. Ed. Seyfarth 1990, „Einleitung“, 7*–142*, und Ed. Seyfarth 2001, „Einleitung“, Bd.1, 7–66.

¹³⁴ Die Zuschreibung wurde von Garrigues (Ed., 75–84) überzeugend vorgebracht.

¹³⁵ Es geht hier um die Auslegung der *Regula Benedicti*, 38, 11, die den Verzehr von Fleisch vierfüßiger Tiere ausschließt.

¹³⁶ Zu den Reformbewegungen vgl. Constable, *The Reformation* (über die Verwendung der Dialogform in diesem Kontext, 128–130) und Fuchs / Märkl, 277–278 mit weiterer Literatur.

strebt. Die Mönche stellen sich die Frage, welche Kongregation die Benediktsregel am besten befolgt; die Kanoniker diskutieren unter sich die Notwendigkeit, eine Regel zu befolgen. Es stellt sich damit die grundsätzliche Frage nach dem apostolischen Leben: Was ist eher mit dem Evangelium konform, die Seelsorge oder die monastische Kontemplation? Diese Frage wird von Magister und Discipulus in *De vita vere apostolica* diskutiert, in dem sie die Lebensweise von Klerikern und von Mönchen vergleichen. Sie geben zwar dem monastischen Leben den Vorzug, der Ton ist jedoch konzilient¹³⁷. Andere Werke lassen hingegen Vertreter verschiedener Gruppen auftreten und die jeweilige Entscheidung verteidigen. Dies bewirkt einen tiefgreifenden Wandel in der Dialoggestaltung. Statt Unterweisungsgespräche sind es Streitgespräche, in denen zwei gegensätzliche Positionen kontrastiert werden. Da der thematische Mittelpunkt monastisch ist, kann diese dritte Gruppe „monastische Streitgespräche“ genannt werden¹³⁸. Der Übergang zwischen Lehrdialoge und Streitgespräch ist allerdings fließend: Lehrdialoge können immer wieder polemisch sein, während Streitgespräche einem Gesprächspartner eine dominante, unterweisende Rolle zuteilen können.

2.4.3. *Kontinuitäten und Neuerungen*

Wenn die Ergebnisse dieses Blicks in die Zeit vor 1200 zusammengefasst werden, lässt sich nach der Spätantike eine Auffächerung des monastischen Dialogs in Lehrdialoge, Streitgespräche und biographische Dialoge beobachten. Grundlage der Unterscheidung ist die Beziehung zwischen den Personen, die entweder als Lehrer-Schüler, als gleichberechtigte Gesprächspartner oder als Streitende auftreten. Auch thematisch gibt es Unterschiede: Die Lehrdialoge vermitteln monastische Werte sowohl anhand der Lehre als auch mit beispielhaften Erzählungen, die durchaus hagiographischen oder biographischen Inhalts sein können; die biographischen Dialoge stellen eine Person in den Mittelpunkt, deren Leben erzählt und bewertet wird; die Streitgespräche kontrastieren verschiedene Meinungen zu relevanten Themen des religiösen Lebens. Der Bezug zur monastischen Lebenswelt bildet freilich eine Verbindung

¹³⁷ Der Text ist anonym überliefert und wurde teils Honorius Augustodunensis, teils Rupert von Deutz zugeschrieben. Zuletzt hat sich Arduini, „Un testo“, für die Autorschaft Ruperts ausgesprochen.

¹³⁸ Zu diesen monastischen Streitgesprächen siehe unten 135–136.

zwischen den Gruppen. Daher scheint es angebracht, die monastischen Lehrdialoge und die monastischen Streitgespräche als Untertypen eigener Prägung innerhalb der Lehrdialoge bzw. der Streitgespräche zu behandeln. Die Grenzen zwischen Lehrdialogen und Streitgesprächen sind allerdings, wie bereits für das Hochmittelalter angemerkt, fließend. Der *Dialogus* des Johannes Pecham erörtert als Lehrdialog Themen, die ebenfalls in Streitgesprächen vorkommen können. Andererseits finden sich Streitgespräche, die als Lehrer-Schüler-Dialoge gestaltet sind.

Bei dem *Dialogus* des Caesarius von Heisterbach und dem *Dyalogus sanctorum fratrum minorum* kann nun die Frage beantwortet werden, ob sie den Lehrdialogen oder den biographischen Dialogen zugerechnet werden sollten. Letzteren steht der *Dyalogus sanctorum fratrum minorum* nahe, dennoch sind die Unterschiede unübersehbar. Trotz der herausragenden Stellung des Antonius von Padua bewirkt die große Anzahl der genannten Fratres, dass nicht die Lebensleistung eines Individuums, sondern der Beitrag des ganzen Ordens zum monastischen Leben gewürdigt wird. Die doktrinale Diskussion ist nicht nur präsent, sie gewinnt sogar im Laufe des Textes an Gewicht. Auch im *Dialogus* des Caesarius von Heisterbach steht die Einführung in die monastische Lebensweise im Mittelpunkt. In beiden Werken folgen Orts-, Zeit- und Quellenangaben nicht historiographischen oder biographischen Interessen, sondern sollen Zweifelnde überzeugen, dass die dargestellten Ereignisse wirklich stattgefunden haben. Weitere Unterschiede zwischen diesen beiden Werken und den biographischen Dialogen liegen in der Schüler-Lehrer-Beziehung und in der einfachen, gut verständlichen Sprache, die an die Sprache Gregors erinnert und sie von den antikiisierenden biographischen Dialogen unterscheidet. All diese Merkmale haben diese zwei Werke mit den weiteren Lehrdialogen gemeinsam, weshalb ihre Zuordnung zu ihnen gerechtfertigt scheint. Die biographischen Dialoge haben keine Fortsetzung in der monastischen Literatur des Spätmittelalters, doch gibt es innerhalb der philosophischen Dialoge eine Gruppe, die moralischen Gespräche, die etliche Berührungspunkte mit ihnen aufweist¹³⁹.

Im Vergleich zum Früh- und Hochmittelalter ist bei den monastischen Lehrdialogen eine Veränderung zu verzeichnen. Es ist durchaus möglich, dass in den früheren Jahrhunderten auch Laien diese Texte in irgendeiner Form rezipierten. Das ausdrückliche Ansprechen

¹³⁹ Zu den moralischen Gesprächen siehe unten 222–229.

eines Laienpublikums wie im *Malogranatum*, die Charakterisierung des Unterwiesenen als Laien wie im *Dyalogus de custodia virginittatis* Michaels von Prag sind jedoch eine Neuheit, die mit der Entwicklung einer quasimonastischen Frömmigkeit unter Laien im Spätmittelalter im Zusammenhang gesehen werden muss.

2.5. *Moralische Lehrdialoge*

Unter dieser Bezeichnung lassen sich vier Dialogschriften gruppieren, in denen eine Figur mit beratender Rolle einem Ratsuchenden Unterweisung für die Lebensführung, zum Teil in einer Krisensituation, bietet. Es sind folgende Werke: der *Dialogus Philippi regis et Petri Cantoris* des Étienne de Gallardon (R10), die *Consolatio Venetorum* des Raymundus Lullus (R32j), *De contemptu mortis* des Jean Muret (R73) und Michaels von Prag *De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum* (R74a). Diese Gruppe steht am Rande des Typs Lehrdialog, denn die Beziehung zwischen den Gesprächspartnern ist zwar asymmetrisch, aber nicht streng als Meister-Schüler-Beziehung zu bezeichnen: Die unterwiesene Figur ist mehr ein Ratsuchender als ein Schüler. Bei Étienne de Gallardon ist die Meister-Figur eine historische Persönlichkeit, der sehr angesehene Lehrer Petrus Cantor. Seine Autorität findet ein Gegengewicht in der herausragenden Stellung seines Gegenübers, König Philipps des Schönen. Ähnlich gestaltet sich die Beziehung der Figuren bei Michael von Prag: Michael, der Vertreter des Autors, gibt dem bayerischen Herzog Ruprecht (Rupertus) geistige Unterweisung. Die Meister-Figuren Raymundus in der *Consolatio* und H in *De contemptu mortis* behandeln ihre Gesprächspartner, Petrus beziehungsweise Johannes, freundschaftlich. König und Meister des *Dialogus Philippi regis et Petri cantoris* pflegen sogar einen scherzhaften Ton in der Unterhaltung, der einmalig in den zeitgenössischen Lehrdialogen ist. Bei der Figurenwahl ist in dieser Gruppe das Aufkommen von historischen Personen auffällig. In den anderen Untertypen kommt gelegentlich der Autor als Meister vor, wie ebenfalls bei Lullus und Michael von Prag. In den moralischen Lehrdialogen findet sich einmal als Magister eine historische Figur, die nicht identisch mit dem Autor ist und eindeutig identifiziert wird, nämlich Petrus Cantor. Ein ähnlicher Fall könnte bei Jean Muret H sein, falls sich dahinter der aristokratische Mäzen Ugo di San Severino versteckt¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Dies ist Ornatos Vermutung, vgl. „L’umanista“, 258–269 und Jean Muret, 2.

Auch als Schüler finden sich zwei historische Persönlichkeiten, Philipp der Schöne und Ruprecht von Bayern. Auffällig ist ebenfalls, dass der Autor die Rolle des Unterwiesenen übernimmt, da die Figur Johannes wohl Jean Muret vertritt¹⁴¹.

In den vier Schriften wird ein Anlass für das Gespräch genannt; die Themen werden zwar im Hinblick darauf gewählt, sind aber allgemein gehalten. In einer kurzen narrativen Einleitung schildert Étienne, wie Petrus Philipp über die Pflichten des Königs (*qualiter qui rex erat seipsum et populum deberet regere*)¹⁴² belehrte. Der König hörte aber einen versteckten Tadel und lenkte das Gespräch auf die menschliche Unvollkommenheit im eigenen Klerikerstand des Petrus, indem er fragte, warum es keine heiligen Bischöfe mehr gebe. Bei Muret wird auf die anlassgebende Situation im Gespräch hingewiesen: die Lage des Landes (Krieg, Pest) und der Tod von Freunden und Verwandten sind die Ursachen für Johannes' Trauer. H tröstet ihn, indem er ihm zeigt, dass das Leben kein Gut sei und sein Verlust nicht zu betrauern. Am konkretesten wird der Anlass der Unterhaltung bei Lullus genannt: Venedig ist Genua im Krieg unterlegen und Petrus hat gerade erfahren, dass sein Bruder von den Genuesen gefangen genommen wurde. Trotz dieser präzisen Angabe werden die Themen auch bei Lullus allgemein gehalten. Raymundus legt dem weinenden und wütenden Petrus dar, dass die Tugenden dem Menschen helfen, das Unglück zu ertragen, wohingegen der Zorn ihn uneinsichtig und störrisch macht. Michael von Prag behauptet, sein Werk sei im Auftrag des Herzogs entstanden, seine Tugendlehre ist aber nicht auf eine konkrete Person abgestimmt, sondern soll, wie der Verfasser selber sagt, für möglichst viele von Nutzen sein.

Auch für diese Gruppe stellt sich die Frage, ob sie auf bestimmte Traditionen zurückgreift. Von den Autoren äußert sich nur einer, Michael von Prag, darüber, wie er sein Werk einordnet. Im Prolog zu *De quatuor virtutibus* bezieht er sich ausdrücklich auf andere Schriften mit ähnlichem Thema, von denen er *De regimine regni ad regem Cypri* des Thomas von Aquin und *De triplici regimine principis* des Aegidius Romanus ausdrücklich nennt, und beschreibt so den Unterschied zwischen diesen Werken und seinem:

¹⁴¹ Zur Identifizierung der Figuren in Jean Murets Dialog siehe R73-Inhalt. Das Rollen-Ich des Autors tritt auch in Mussatos *Evidentia* und in der *Vita Hariolfi* Ermenrichs von Ellwangen (siehe 70–71, 91) als Schüler auf.

¹⁴² Ed. Delisle, 23.

Isti enim secundum moralem rationem solemnissime scripserunt multaque probaverunt regibus competere, que sepius reges pagani magis quam cristiani solent observare, ut scilicet qualiter sit fundanda civitas, qualiter disponendus exercitus ad bellum, quomodo instruenda acies, quomodo civitas oppugnanda, si magis in bello conveniat hostes ferire punctim vel cesim, multaque similia, de quibus hic nichil dicitur quia ista eciam quinque, si non taliter fierent, principem peccati reum non facerent. Hic autem dicitur de hiis que principibus cristianis taliter facienda vel non facienda incumbunt, quod si aliter facerent, et sue dignitati derogarent et ut sepe peccatum incurrerent. Unde et iste liber probat magis dicta sua auctoritatibus sanctorum quam rationibus philosophorum¹⁴³.

Im Prolog zum später entstandenen *De custodia virginitatis* nennt er das frühere Werk *confabulationem meam cum duce Bavarie de regimine principum*¹⁴⁴ und benutzt dabei das Wort *confabulatio*, das das mündliche Unterweissungsgespräch zwischen erfahrenem und jungem Mönch bezeichnet¹⁴⁵. Demnach ist dieser Dialog für ihn zwar ein Fürstenspiegel, aber vor allem ein seelsorgerisches Gespräch und wäre in Beziehung zu den monastischen Dialogen zu sehen, die sich im Spätmittelalter häufig auch an Laien richten. Die heutigen Untersuchungen der Textsorte Fürstenspiegel rechnen zwar *De quatuor virtutibus* dazu¹⁴⁶, erkennen aber auch die Eigenart von Michaels Schrift. Dies liegt an der Dialogform, die für diese Textsorte ungewöhnlich ist, und an der starken Betonung der persönlichen Moral sowie der völligen Nichtbeachtung rechtlicher und politischer Fragestellungen. Teilweise haben Michaels Betrachtungen allgemeinen Charakter und lassen keinen besonderen Bezug zu Regierenden erkennen¹⁴⁷. Eine Anspielung auf die Fürstenspiegel findet

¹⁴³ Ed. Storey, 113–114.

¹⁴⁴ Michael von Prag, *Dyalogus de custodia virginitatis*, prol., Clm 18638, fol. 1r.

¹⁴⁵ Vgl. Illmer, *Formen der Erziehung*, 39–41.

¹⁴⁶ Die erste Übersicht über diese Textgruppe im Hoch- und Spätmittelalter bot Berges, *Die Fürstenspiegel*. Eine genauere Bestimmung des Begriffs und eine Typisierung aufgrund der karolingischen Texte wird Anton, *Fürstenspiegel*, verdankt. Eine aktuelle Übersicht der mittelalterlichen Fürstenspiegel mit weiterführender Literatur bei Anton, „Petrarca“, 229–237. Ebd., 230, werden Fürstenspiegel folgendermaßen definiert: „Das Werk muß in paränetischer Absicht an einen König oder Regenten gerichtet sein, selbständig oder als abgeschlossener Teil einer Sammlung. Die Paränese kann sich in direkten Ermahnungen zur Gestaltung der herrscherlichen Ethik und Amtsführung, darüber hinaus in der auf den Empfänger bezogenen Erörterung staats- und gesellschaftstheoretischer Zusammenhänge ausdrücken“.

¹⁴⁷ Vor allem Herrmann, „Der Fürstenspiegel“, hat auf diese besondere Stellung des *De quatuor virtutibus* hingewiesen: „Es handelt sich also auf weite Strecken hin mehr um eine asketisch bestimmte Schrift für jeden beliebigen Laien, keinesfalls in erster Linie um eine politische Anleitung“ (ebd. 31).

sich auch im *Dialogus Philippi regis et Petri cantoris*, in dem im narrativen Rahmen erwähnt wird, Petrus habe Philipp über seine Pflichten als König belehrt. Dies ist jedoch nicht im Dialog zu lesen; das Gespräch hat einen anderen inhaltlichen Schwerpunkt, nämlich die Schwierigkeit der richtigen Bischofswahl.

Die Inszenierung der Unterhaltung zwischen einem Meister oder einem hochrangigen Geistlichen und einem weltlichen Herrscher kommt in der Dialogliteratur des Mittelalters wiederholt vor und bedingt einen persönlicheren Ton der Unterhaltung. Im diachronischen Panorama der Frage-Antwort-Dialoge konnten wir dies in den Dialogen zwischen Alkuin und Karl dem Großen und im *Dragmaticon* des Wilhelm von Conches beobachten. Alkuins *Dialogus de rhetorica et virtutibus* hat thematisch eine gewisse Ähnlichkeit mit Michaels *De quatuor virtutibus*, da er in seinem zweiten Teil die vier antiken Kardinaltugenden, um die auch Michaels Werk organisiert ist, präsentiert, aber Alkuins Text ist viel knapper und auf die Vermittlung von Inhalten hin ausgerichtet. Eine Unterweisung oder ein seelsorgerisches Gespräch ist er nicht, vielmehr sagt die Figur Alcuinus, Carolus zeichne sich bereits durch seine Tugenden aus und sei ein Beispiel für seine Untertanen¹⁴⁸. Michaels Dialog weist eher Ähnlichkeit mit einer Schrift des 12. Jahrhunderts auf, nämlich mit dem *Dialogus inter Henricum regem et abbatem Bonnevallis* des Petrus von Blois. Dieses Werk ist Heinrich II. von England gewidmet, in dessen Umkreis etliche weitere Lehrdialoge entstanden¹⁴⁹. In Petrus' Dialog erscheint der alte König als Gesprächsteilnehmer und beklagt die schwierige Beziehung zu seinen Söhnen und insbesondere den Aufstand Richards (des späteren Königs Richard Löwenherz). Der Abt von Bonneval (Diözese Chartres), der nur mit dieser Amtsbezeichnung genannt wird¹⁵⁰, fordert ihn dazu auf, auf Rache zu verzichten und seinen Feinden zu verzeihen. Er mahnt ihn an seine Pflichten als christlicher König: Heinrich soll beten, um die Armen Sorge tragen, Gott danken für die empfangenen Güter, seine Sünden bereuen und Buße tun. Die Personenkonstellation in diesem Dialog erinnert an den Text des Étienne de Gallardon, denn der Autor inszeniert nicht sich

¹⁴⁸ Aus ähnlichen Gründen sieht Anton, *Fürstenspiegel*, 87–88, den *Dialogus de rhetorica et virtutibus* nicht als Fürstenspiegel.

¹⁴⁹ Am Hof seines Vater Geoffrey, Herzog der Normandie, war Wilhelm von Conches tätig; ihm selbst wurde der *Dialogus de scaccario* gewidmet, siehe oben 37 und 68.

¹⁵⁰ Es könnte sich um Chrétien de Bonneval handeln, der ein berühmter Prediger war; vgl. Ed. Huygens, 95 (385–386).

selbst als Berater, sondern eine andere, historische Figur. Eine mögliche Erklärung ist, dass beide Autoren einen geistlichen Würdenträger oder einen berühmten Lehrer als angemesseneren Berater für den König erachteten. Eine weitere Möglichkeit soll jedoch auch in Betracht gezogen werden, nämlich dass sie sich auf ein wirkliches Gespräch beziehen. Beide Unterhaltungen sind denkbar: Petrus war ein angesehener Lehrer in Paris und hat wahrscheinlich den König gekannt¹⁵¹; Heinrich hielt sich beim Feldzug gegen seinen aufständischen Sohn Richard in Nordfrankreich auf, wo er verstarb und begraben liegt¹⁵². Im Fall Étiennes lässt ebenfalls der lockere Umgangston der Unterhaltung, der trotz der Kürze des Textes eine vertraute Beziehung zwischen den Figuren suggeriert, einen wirklichen Hintergrund vermuten. Im Mittelalter ist dieser Gesprächston selten zu beobachten und in der Regel auf einen der folgenden Faktoren zurückzuführen: auf den Einfluss Ciceros (z.B. im Dialog Wilhelms von St. Denis oder in humanistischen Werken)¹⁵³, auf die Aufnahme theatralischer Elemente (bei Eberhard von Ypern oder bei den Satansprozessen)¹⁵⁴ oder auf den Versuch, wirkliche Gespräche nachzuzeichnen (bei dem Verfasser der *Visiones seu revelationes Richalmi abbatis* und bei Inghetto Contardo)¹⁵⁵. Im letzten Fall ist außerdem eine große formale Selbstständigkeit der Schriften zu beobachten, die sich schwer einordnen lassen. Dies trifft auch für Étiennes kurzen Text zu, der im Umfang mehr einem Exempel als einer Dialogschrift ähnelt und in einem ungewöhnlichen Kontext, nämlich in einem Urkundenbuch, überliefert ist. Auch bei Raymundus Lullus könnte ein wirkliches Gespräch die Anregung für die *Consolatio* gegeben haben. Die Nennung eines historischen Ereignisses, nämlich die Niederlage Venedigs, und der Auftrag an Petrus, die Schrift Perceval Spinola mit der Bitte um

¹⁵¹ Baldwin, „Philippe Auguste“, 437–443, zeigt verschiedene Regierungshandlungen, in denen Philipp Prinzipien, die in den Schriften des Petrus verteidigt werden, befolgt.

¹⁵² Der Editor Huygens ist ebenfalls der Meinung, dass der Dialog auf ein wirkliches Gespräch zurückgehen könnte. Einige Worte des Abtes fallen hart aus und es scheint nicht wahrscheinlich, dass Petrus sie ihm von sich aus in den Mund gelegt hätte, zumal in einem Werk, das er dem König widmete, vgl. Ed. Huygens, 94 (384).

¹⁵³ Zu Wilhelm von St. Denis siehe oben 90, zu den humanistischen Dialogen des 14. Jahrhunderts siehe unten 222–229. Die Renaissance bemüht sich um eine kultivierte Gesprächskultur, die zum Teil in literarischen Dialogen ihren Niederschlag findet, vgl. dazu die Aufsatzsammlung Guthmüller / Müller.

¹⁵⁴ Zu Eberhard von Ypern siehe unten 219–220, zu den Satansprozessen (*Processus Satanae*, R5a-b-c und *Dialogus lucis et tenebrarum*, R19) 233–241.

¹⁵⁵ Zu den *Visiones* (R17) siehe unten 257–259, zu Inghetto (R33) unten 118–119.

Unterstützung zu überreichen, lassen eine historische Person hinter der Figur des Petrus vermuten. Andererseits ist Petrus ein geläufiger Name, der gerade dann häufig verwendet wird, wenn keine konkrete Person gemeint ist¹⁵⁶. Lullus ist ein origineller Autor, der gerne verschiedene Traditionen kombiniert oder eigene Wege geht¹⁵⁷. Er versucht immer wieder, hochrangige Persönlichkeiten zu einer aktiven Unterstützung von Kreuzzug und Mission zu bewegen, und zu diesem Zweck widmet er ihnen Werke, häufig Dialogschriften. Mit der *Consolatio* will er wohl tatsächlich erreichen, dass Perceval Spinola sich für den Frieden zwischen den zwei christlichen Städten einsetzt und wählt dazu eine Form, in der die gegenwärtige Situation der Venezianer nicht aus der Ferne angesprochen, sondern in Petrus personalisiert wird, und somit näher, verständlicher, mitleiderregend wirkt. Dahinter könnte die Bitte von venezianischen Bekannten um Vermittlung stehen, Lullus' Sorgen und vorrangige Interessen finden jedoch nichtsdestoweniger im Text Ausdruck: Immer wieder wird die Zwietracht unter Christen als Grund für das militärische Scheitern gegen die Muslime angesprochen.

Die *Consolatio Venetorum* des Raymundus Lullus wurde von Friedlein in Zusammenhang mit den sogenannten „Trostbüchern“ gesehen¹⁵⁸. Die Bezeichnung „Trostbücher“ wurde zum ersten Mal von Auer in seiner Studie zu Johannes von Dambach verwendet¹⁵⁹, um eine Reihe von Texten aus dem Hoch- und Spätmittelalter zusammenzufassen, die ein einziges gemeinsames Merkmal aufweisen, nämlich die Trostthematik. Formell sind sie jedoch sehr unterschiedlich: Darunter sind Gedichte und Prosatexte, Traktate und Dialoge verschiedener Typen. Nicht nur deshalb ist es schwierig, eine solche Gruppe als Textsorte zu betrachten. Auch das Thema ist sehr vage definiert. Auer berücksichtigt Texte, die Trost bei einem konkreten Traueranlass bieten, allgemeine Betrachtungen über das menschliche Leben und erbauliche Ermahnungen für die über ihre Sünden zerknirschte Seele, darüber hinaus Texte wie den *Belial seu Consolatio peccatorum*, einen Satansprozess, der nur insofern tröstend ist, als er den Sieg Gottes über den Teufel und die Errettung der Menschheit inszeniert¹⁶⁰. Es scheint demnach wenig

¹⁵⁶ Vgl. z.B. den Kleriker in einem anderen Werk Lullus', dem *Phantasticus* (R32t) oder der Schüler in *De septem sacramentis* (R38) und bei Nicholas Radclyf (R65a–b, Radclyf sagt ausdrücklich, es sei eine fingierte Figur, siehe unten 146).

¹⁵⁷ Dazu siehe unten 121–122 und 123, Anm. 62.

¹⁵⁸ Friedlein, *Der Dialog*, 151–180.

¹⁵⁹ Auer, *Johannes von Dambach*, 233–253; zusammenfassend Bernt, „Trostbücher“.

¹⁶⁰ Zu diesem Werk siehe unten 146.

präzise, von Trostbüchern als klar definierter Gruppe zu sprechen¹⁶¹. Was Auer allerdings richtig beobachtet hat, ist, dass in dieser Zeit das Interesse für moraltheologische und moralphilosophische Themen groß ist und seinen Ausdruck in verschiedenen literarischen Formen findet. Darunter sind – auch dies wurde von Auer richtig gesehen – etliche Dialoge verschiedenen Typs: selbstbetrachtende Dialoge, dramatische Allegorien, moralische Gespräche. Dazu zählen ebenfalls die vier Werke, die wir unter der Bezeichnung „moralische Lehrdialoge“ versammelt haben und die wohl nur ex post als Gruppe definiert werden können. Die Verfasser selbst scheinen unterschiedlichen Traditionen zu folgen. Michael von Prag kombiniert Themen der Fürstenspiegel mit der Inszenierung eines seelsorgerischen Gesprächs, wie sie dem monastischen Lehrdialog eigen ist. Lullus mag manche Anregung von Tugendlehren genommen haben, die trotzige Einstellung des Petrus erinnert ein wenig an die monotonen Wiederholungen in der im Mittelalter sehr beliebten senecanischen Schrift *De remediis fortuitorum*¹⁶², der Trost wegen Gefangenschaft könnte auf die boethianische *Consolatio* hinweisen. Ebenfalls schwer einzuordnen ist die kleine Szene des Étienne de Gallardon, die möglicherweise auf ein wirkliches Gespräch zurückzuführen ist. Im Fall des Jean Muret besteht eine Ähnlichkeit zu anderen humanistischen Schriften aus dem 14. Jahrhundert mit moralphilosophischem Inhalt. Ornato vermutet, dass er Petrarca's *Secretum* als Vorbild hatte. Doch gestaltet sich die Beziehung der Personen bei Petrarca und bei den moralischen Gesprächen anders, partnerschaftlicher. Auch wenn Muret diesem Vorbild folgen wollte, worauf der Beginn des Werkes mit einem lebhaften Meinungswechsel hinweist, gestaltete er doch seine Schrift wie einen Lehrdialog, in dem H in langen Reden unterweist und gelegentliche Einwände des Johannes ihm nur als Ausgangspunkt für neue Darlegungen dienen.

¹⁶¹ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 13, Anm. 22, hat richtig beobachtet, dass etliche der von Auer genannten Werke selbstbetrachtende Dialoge sind. In späteren Abhandlungen zur Trostthematik wird genauer unterschieden. Von Moos, *Consolatio*, präzisiert das Thema und untersucht Texte, die persönlichen Trost nach einem Todesfall bieten. Dabei stellt er fest, dass im Früh- und Hochmittelalter die Gestaltung der Schriften als Briefe überwiegt (siehe vor allem C50–C116, Bd. 1, 38–56). McClure unterscheidet klar zwischen der Trostthematik, die er allerdings sehr weit sieht, und den verschiedenen literarischen Textsorten, in denen sie Ausdruck finden kann (vgl. *Sorrow*, 4).

¹⁶² Zu dieser Schrift siehe auch unten 192–193.

2.6. *Gemeinsamkeiten und Unterschiede*

Am Beginn dieses Kapitels wurden die gemeinsamen Merkmale skizziert, die die Lehrdialoge zu einer Gruppe werden lassen. Hinzufügen lässt sich ein Aspekt, der mit ihrer Rezeption zusammenhängt. In der diachronischen Entwicklung lässt sich für Frage-Antwort-Dialoge und für monastische Lehrdialoge im Spätmittelalter eine Neuerung, die die Rezeption betrifft, feststellen: Lehrdialoge werden von einem bestimmten Rezeptionskontext entkoppelt. Frage-Antwort-Dialoge sind keine Schul- oder Universitätsschriften, sie richten sich auch oder sogar vornehmlich an ein Publikum, das sich außerhalb dieser Institutionen bewegt. Auch bei den monastischen Lehrdialogen gibt es einen solchen Wandel. In früheren Jahrhunderten konnten sie zwar auch von Laien rezipiert werden, nun fassen sie dieses Publikum explizit ins Auge, z.B. indem sie einen Laien als Schüler auftreten lassen. Die moralischen Lehrdialoge richten sich explizit an Laien, zu deren Stand der Schüler (hier eher: Ratsuchende) stets gehört. In ihnen kann ein Laie sogar die Rolle des Magisters übernehmen, wie bei Lullus und bei Jean Muret.

Bei der Beschreibung der vier Untertypen – Frage-Antwort-Dialoge, alchemistische, monastische und moralische Lehrdialoge – wurden Unterschiede offenbar. Sie liegen vor allem in folgenden Bereichen: der Beziehung unter den Figuren, den behandelten Themen sowie den Vorbildern und literarischen Traditionen, auf die sie zurückgreifen. Die Personen stehen zwar generell in einer Meister-Schüler-Beziehung, aber sie ist in den alchemistischen und in den monastischen Lehrdialogen persönlicher, weniger sachbezogen und hat einen initiatorischen Charakter. In den moralischen Lehrdialogen ist die Meister-Figur vor allem an ihrem viel größerem Gesprächsanteil und an ihrer inhaltlichen Führungsrolle zu erkennen, der Gesprächston kennzeichnet die Figuren jedoch als gesellschaftlich gleich- oder nahestehend. Frage-Antwort-Dialoge und alchemistische Lehrdialoge vermitteln Sachwissen, allerdings tun dies die Werke der zweiten Gruppe so, dass nur eine kleine, in dieses Gebiet eingewiesene Gruppe die Inhalte verstehen kann. Monastische und moralische Lehrdialoge wollen hingegen erbauen oder zu einem bestimmten Lebenswandel hinführen. Die drei ersten Gruppen haben Vorbilder und Vorläufer in unterschiedlichen literarischen Traditionen. Die alchemistischen Lehrdialoge folgen einer griechischen und arabischen Tradition, an die erst im Hochmittelalter in Westeuropa angeknüpft wird. Die monastischen Lehrdialoge stehen in einer eigenen Tradition, die auf die monastischen Dialoge der Spätantike zurückgeht.

Frage-Antwort-Dialoge werden ihrerseits von zwei sehr alten Traditionen des lehrhaften Schrifttums beeinflusst, die über die lateinische auf die antike griechische Literatur zurückzuführen sind: die Lehrbücher in Frage-Antwort-Form und die *Quaestiones et responsiones*. Die moralischen Lehrdialoge sind schwer einzuordnen. Michaels von Prag *De quatuor virtutibus* bewegt sich im Grenzbereich zwischen monastischem Lehrdialog und Fürstenspiegel, Murets *De contemptu mortis* ist ein moralisches Gespräch, dessen Figuren in einer Meister-Schüler-Beziehung zueinander stehen. Das Fehlen einer gemeinsamen Tradition macht es wahrscheinlich, dass diese Gruppe nur von uns aus als solche gesehen werden kann. Es sind eher vier Werke, die eine ähnliche Thematik aufweisen und das inszenierte Gespräch als freundschaftliche Unterweisung präsentieren.

Die Grenzen zwischen den Lehrdialogtypen sind nicht unüberwindbar. Die monastischen Lehrdialoge (auch ihre spätantiken Vorbilder, vor allem die *Collationes* Cassians) sind in ihrer Strukturierung den *Quaestiones et responsiones* sehr ähnlich. Die Beziehung der Personen ist nicht in allen Frage-Antwort-Dialogen distanziert. Die persönlicheren Töne bei Wilhelm von Ockham können sich durchaus einem Einfluss der monastischen Tradition verdanken. Auch in einer anderen Beziehung ist Ockhams Dialog ein komplexer Fall: In ihm wird kein allgemeingültiges Sachwissen vermittelt, sondern Argumente, die der Leser gewichten soll, um seinen Ergebnissen entsprechend zu handeln.

Die Lehrdialoge sind eine sehr verbreitete Gruppe in der mittellateinischen Literatur, ihr Einfluss macht sich auch bei anderen Dialogtypen bemerkbar. Manche philosophischen Dialoge erscheinen als Lehrgespräche, da die Figuren als Lehrer und Schüler charakterisiert werden und mitunter in Wissensvermittlung übergehen. Dies dürfte auf den Einfluss Anselms zurückzuführen sein, der seine Dialoge als monastische Gespräche zwischen sich selbst und seinem Schüler Boso inszenierte. Es gibt sogar eine Textgruppe, die als Schnittmenge zwischen Lehrdialogen und Streitgesprächen zu betrachten ist. Diese Texte, die hier „Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler“ genannt werden, lassen Lehrer und Schüler unterschiedliche Positionen vertreten¹⁶³. Dies mag von der Praxis der *Disputatio* an den Universitäten angeregt worden sein, es hat aber auch taktische Vorteile: Eine Position, die vom Schüler verteidigt wird, erscheint von vornherein unterlegen und muss außerdem nicht konsequent gezeichnet werden.

¹⁶³ Siehe unten 145–153.

3. STREITGESPRÄCHE

3.1. *Einführung*

Disputatio, Streitgespräch, ist eine mögliche Bedeutung des Wortes *dialogus*, die bereits bei Augustinus vorkommt und im ganzen Mittelalter in Glossaren zu finden ist. Auch Dialogautoren haben manchmal die von ihnen inszenierte Diskussion als Wortgefecht, gar als Zweikampf dargestellt¹. Den mittelalterlichen Autoren und Rezipienten war demzufolge die Möglichkeit bewusst, dass ein *dialogus* einen Streit kontroverser Positionen inszenieren konnte. Dies spiegelt sich in der Titelgebung wieder: Sowohl *disputatio* als auch *dialogus* werden als Titel von Schriften benutzt, die einen Disput in Szene setzen, manchmal kommen sogar in der Überlieferung beide Bezeichnungen für denselben Text vor.

Auch die moderne Forschung hat die Streitgespräche als Gruppe wahrgenommen und sie von anderen Dialogschriften, hauptsächlich von den Lehrdialogen, unterschieden. Vor allem jene Werke, die die Auseinandersetzung mit anderen Religionen oder mit häretischen Bewegungen thematisieren, fanden bisher Aufmerksamkeit, was gelegentlich zu den Bezeichnungen ‚Religionsdialoge‘, ‚interreligiöse Dialoge‘ oder ‚Religionsgespräche‘ geführt hat². Wenn allerdings die Gesamtproduktion berücksichtigt wird, zeigt es sich, dass die Streitgespräche sich nicht auf diese Auseinandersetzung reduzieren lassen. Die bisherige Vernachlässigung von Werken mit anderer Thematik lässt sich durch ihre mangelhafte Erschließung und ihren dementsprechend geringen Bekanntheitsgrad erklären³.

Die Streitgespräche haben zwei gemeinsame Merkmale. Das erste betrifft den Inhalt: All diese Werke beziehen sich auf zeitgenössische Polemiken mit konkreten gesellschaftlichen Folgen, denn sie behandeln religiöse Konflikte, die eine soziale und politische Resonanz haben. Thematisiert wird die Auseinandersetzung mit Juden und Häretikern, zwei Gruppen, deren Anwesenheit in der christlichen Gemeinschaft als

¹ Zu diesem und folgenden Punkten siehe oben 47–50.

² Zur Diskussion in der Forschung siehe oben 6–7.

³ Z.B. ist von den Streitgesprächen zum Großen Schisma keines ediert.

zersetzend empfunden wurde. Im Spätmittelalter versuchte man mit allen Mitteln, sie in das Christentum und somit in die Gesellschaft zurückzuführen oder, wenn dies nicht möglich war, sie aus der Gesellschaft mit Gewalt zu entfernen. Die Angst, Gedankengut aus diesen Gruppen werde von Katholiken übernommen, führt zu einer apologetischen und katechetischen Orientierung vieler Streitgespräche. Innerhalb des Christentums kreisen die Streitgespräche um die Konflikte zwischen Papst und weltlichen Herrschern, um die Spaltung der westlichen Christenheit im Großen Schisma und um den Armutsstreit, der zwar in den Anfängen ein franziskanischer Konflikt war, aber bald weitere Kreise zog und die Zuständigkeiten der Hierarchie und die Machtbefugnisse des Papstes in Frage stellte. Von den theologischen Auseinandersetzungen an den Universitäten fand nur eine Ausdruck in der Form des Streitgesprächs, nämlich der Konflikt um Wyclif, dessen Ideen ebenfalls politische und gesellschaftliche Folgen haben wollten und sollten⁴.

Das zweite charakteristische Merkmal der Streitgespräche ist die Beziehung zwischen den Gesprächspartnern. Diese vertreten unterschiedliche, ja gegensätzliche Positionen auf einem bestimmten Gebiet. Meistens ist eine Figur als Sprachrohr des Verfassers erkennbar, sie darf ausführlicher als ihr Kontrahent reden und bringt die überzeugenderen Argumente vor. Diese Figur werde ich als ‚Wortführer‘, ihren Widersacher als ‚Opponent‘ bezeichnen. Die Streitgespräche inszenieren nicht die Suche nach einer gemeinsamen Lösung, weshalb die Figuren ihre Einstellung nicht ändern. Dem Leser wird suggeriert, dass nur eine Position richtig ist; es ist daher konsequent, dass ihr Vertreter auf ihr beharrt. Aber auch der Opponent bleibt bei seiner Meinung, seine Überzeugung oder Überredung setzt sich nur selten durch. Sogar wenn ein Jude am Ende konvertiert, geschieht dies in den meisten Fällen unvermittelt und nicht als Ergebnis einer langsamen Annäherung. Diese Gesprächskonstellation kann allerdings unterschiedlich nuanciert werden und sie bewegt sich zwischen zwei Polen. Auf einer Seite stehen Texte, in denen der Opponent nur Stichworte für die Argumentation des Wortführers gibt, auf der anderen regelrechte Doppeltraktate.

Ein Untertyp der Streitgespräche zeigt Berührungspunkte mit Lehrdialogen und mit philosophischen Dialogen. Es sind Gespräche zwischen Lehrer und Schüler, in denen der Schüler die Argumente einer Seite

⁴ Zu den unterschiedlichen Formen der Auseinandersetzung mit theologisch fraglichen Meinungen siehe unten 158–159.

vorbringt und den Lehrer darum bittet, sie zu entkräften. Diese Texte werden unter den Streitgesprächen behandelt, da der Schüler – sei es auch mit ausdrücklicher Distanzierung – eine Position vertritt⁵. Wegen der aktiven Rolle des Schülers, der sich an der Argumentation beteiligt, zeigt diese Gruppe auch Ähnlichkeiten mit den philosophischen Dialogen. Der Unterschied zwischen beiden Formen liegt in der Art der Argumentation: In den Streitgesprächen zwischen Lehrer und Schüler werden vorgegebene Thesen auf ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben überprüft, in den philosophischen Dialogen werden Lösungen für offene Fragen gesucht⁶. Im Grenzbereich zu den philosophischen Dialogen finden sich auch die bekannten ‚Religionsgespräche‘ des Raimundus Lullus, die eine Methode zur Diskussion zwischen verschiedenen Religionen mittels der Vernunft aufzeigen wollen. Ein weiterer Grenzfall ist die *Epistola pacis* Heinrichs von Langenstein, in der die Annäherung und Verständigung auf eine Kompromisslösung zwischen Vertretern der zwei Obödienzen (römische und avignonensische) vorgeführt wird⁷.

Die Streitgespräche sind die weitaus größte Gruppe unter den lateinischen Dialogschriften aus dem 13. und 14. Jahrhundert; sie sind außerdem eine vielfältige Gruppe, was eine Gliederung in drei Untertypen notwendig macht, von denen ein Untertyp wiederum in drei Gruppen untergliedert wird. Um die Übersichtlichkeit zu bewahren, wird dieses Kapitel folgendermaßen strukturiert. Zuerst werden die Streitgespräche mit Juden und Häretikern behandelt. Bei dieser Gruppe ist ein Vergleich mit hochmittelalterlichen Werken aufschlussreich, weshalb ein Panorama der antijüdischen Dialoge im 11. und 12. Jahrhundert vorausgeht. Es folgt eine Beschreibung der spätmittelalterlichen Werke, die

⁵ Hier liegt der Unterschied zum *Dialogus* Wilhelms von Ockham, der sich thematisch in diese Gruppe integrieren ließe. Bei Ockham hat der Schüler lediglich eine ordnende Funktion, er vertritt die päpstliche Partei zwar auf einer emotionalen, nicht aber auf einer argumentativen Ebene.

⁶ In der Begrifflichkeit der Argumentationstheorie: Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler haben eine ‚dogmatische‘, philosophische Dialoge eine ‚emergente‘ Argumentation. Dazu siehe unten 211–213.

⁷ Diese Unterschiede haben die Verfasserin in einem 2000 gehaltenen Vortrag veranlasst, die Dialoge zur religiösen Polemik in philosophische, didaktische (die ebenfalls Streitgespräche mit einem schwachen Opponenten umfassten) und dramatischen (mit einer ausgearbeiteten Rahmenhandlung) zu klassifizieren (Cardelle de Hartmann, „Diálogo literario“). Obwohl damit einige relevante Aspekte wahrgenommen wurden, litt diese Klassifizierung daran, dass sie hauptsächlich auf den Streitgesprächen gegen Juden und Häretiker und auf nur sehr wenigen innerchristlichen Gesprächen basierte, ferner wurden darin die benachbarten Dialogtypen nicht berücksichtigt.

mit einer Zusammenfassung der gewonnenen Erkenntnisse abschließt. Die Streitgespräche des Raimundus Lullus, der in seiner literarischen Tätigkeit sehr frei mit lateinischen und volkssprachlichen Traditionen umgeht, sind schwerlich in die anderen Gruppen zu integrieren und lassen ihrerseits eine neue Tradition entstehen. Deshalb werden sie separat, als eigenständige Untergruppe, besprochen. Zuletzt kommen die innerchristlichen Streitgespräche zur Sprache. Die Konflikte, die in den Werken diskutiert werden, sind auch für ihre Interpretation relevant; daher muss zuerst der religiöse und politische Hintergrund beleuchtet werden. Diese Werke variieren sehr stark in ihrem Aufbau, vor allem, was die Rolle des Opponenten betrifft, und müssen deshalb in drei Gruppen untergliedert und gesondert erörtert werden. Zuletzt werden zusammenfassend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb dieser Gruppe dargelegt. Das Kapitel schließt mit einem Überblick über den gesamten Typ Streitgespräch im Spätmittelalter, in dem die zwei gemeinsamen Merkmale präzisiert und die grundlegenden Unterschiede zwischen den Untertypen zusammengefasst werden.

3.2. *Streitgespräche gegen Juden und Häretiker*

Die Auseinandersetzung mit dem Judentum wird in folgenden Streitgesprächen thematisiert⁸: der anonyme Text, für den ich den Titel *Disputatio adversus Judaeos* vorschlage (R1), der *Liber disputationum* des Petrus de Cornubia (R12), die *Disputatio Synagogae et Ecclesiae* des Guibert von Tournai (R25), die sogenannte *Pharetra fidei* (R26), die hier *Pharetra-Dialog* genannt wird, um sie von ihrer Vorlage, dem *Pharetra-Traktat*, zu unterscheiden, die *Disputatio* des Inghetto Contardo (R33), der anonyme *Liber contra Judaeos* (R49) und der möglicherweise auf ihm basierenden *Tractatus contra Judaeos*⁹ des Petrus de Pennis (R59). Im 12. und noch bis etwa zur Mitte des 13. Jahrhunderts werden Juden und Anhänger häretischer Bewegungen häufig in denselben Schriften behandelt¹⁰.

⁸ Funkenstein, „Basic Types“, hat eine Klassifizierung der antijüdischen Schriften vorgeschlagen, die auf der vorgetragenen Argumentation basiert, ohne formale und literarische Aspekte zu berücksichtigen. Dahan, *Les intellectuels*, 415–422 und *La polémique*, 69–86, bespricht die wichtigsten Dialoge mit antijüdischer Thematik.

⁹ Der Text trägt in der Überlieferung meistens den Titel *Liber contra Judaeos*, wird aber in SOPMA und RepFont *Tractatus* genannt. Ich folge diesem Gebrauch, weil dies Verwechslungen mit dem vorhergehenden Text vorbeugt.

¹⁰ Vgl. Manselli, „La polémique“.

Die religiösen und geschichtlichen Unterschiede waren zwar bekannt, beide Gruppen wurden aber insofern als ähnlich empfunden, als sie sich vermeintlich weigerten, das vernunftkonforme Christentum zu akzeptieren und stattdessen dem jeweiligen vernunftwidrigen, irrigen Glauben anhängen¹¹. Unter den von uns untersuchten Streitgesprächen gibt es zwar keines, das sich sowohl mit Juden als auch mit Häretikern beschäftigen würde, zwei Werke aber, die häretische Bewegungen (Waldenser und Katharer bzw. Patarener) behandeln, sind in ihrer Gestaltung den antijüdischen Gesprächen eng verwandt und werden deshalb zusammen mit ihnen besprochen: die anonyme *Disputatio inter Catholicum et Hereticum* (R4) und die *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* des Georgius (R13). Dieser Text fand zwei Fortsetzer, die Texte des Moneta von Cremona in Dialogform brachten, um die *Disputatio* des Georgius thematisch zu ergänzen (R14 und R15). Diese beiden Fortsetzungen teilen die Merkmale der *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* und werden deshalb hier nicht separat besprochen.

3.2.1. *Diachronischer Ausblick*

Bereits die christlichen Autoren der Spätantike haben Streitgespräche zwischen Christen und Juden und zwischen Orthodoxen und Häretikern verfasst, die zum Teil gleichzeitig Irrlehren und jüdische Religion diskutieren¹². Anknüpfend an die griechischen antijüdischen Gespräche der Spätantike setzt die byzantinische Literatur diese Textsorte fort. Zwischen dem 5. und dem 15. Jahrhundert entstanden 37 antijüdische Dialoge im Ostreich¹³. Von den Abspaltungen der spätantiken Kirche hielt sich im Westen der Arianismus am längsten, der erst mit der Bekehrung der Westgoten zum Katholizismus im Jahr 589 sein Ende fand. Seit dieser Zeit gab es durchaus immer wieder theologische Streitigkeiten (z.B. um den Adoptianismus, um die Prädestinationslehre Gottschalks von Orbais, um die Eucharistielehre Berengars von Tours), aber sie waren nur Grundlage für theologische Dispute, nicht für häretische Bewegungen. Auch im Frühmittelalter finden sich keine

¹¹ Vgl. Abulafia, *Christians and Jews*, 123–136; Patschovsky, „Feindbilder“. Niesner, *Wer mit juden*, 96–100, sieht auch soziale Gründe für die Assimilierung von Ketzern und Juden: beide Gruppen lebten inmitten der christlichen Gesellschaft, gehörten jedoch nicht dazu.

¹² P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 109–114, klassifiziert die Streitgespräche gegen Juden und Häretiker als „dogmatische Kontroversdialoge“.

¹³ Vgl. Külzer, *Disputationes Graecae*, Analyse der einzelnen Texte: 95–220.

Streitgespräche zwischen Juden und Christen¹⁴, während diese im Hochmittelalter geradezu beliebt werden: Im 11. und 12. Jahrhundert wurden nicht weniger als zwölf Werke dieser Art verfasst¹⁵. Eine bewusste Anknüpfung an die spätantike Tradition ist in diesen Schriften allerdings nicht erkennbar, an die byzantinische nur über Paschalis Romanus; doch ist der von ihm übersetzte Text im Vergleich zum bereits erreichten theologischen Niveau der Kontroverse im Westen veraltet¹⁶. Es sind vor allem zwei Gründe, die diese Verbreitung der Gattung im Hochmittelalter erklären.

Die hochmittelalterlichen Streitdialoge mit Juden entsprechen einem didaktischen Bedürfnis, das von der gregorianischen Reform mit ihrer Forderung nach einer höheren Bildung der Kleriker hervorgerufen worden war. Diese Schriften behandeln nämlich besonders wichtige Bereiche der christlichen Doktrin: die Messianität Jesu, die Notwendigkeit der Erlösung, das Verhältnis zwischen altem und neuem Bund. Einige Autoren behaupten sogar ausdrücklich, ihr Werk für die Anfänger im christlichen Glauben abgefasst zu haben, manchmal mit der Präzisierung verknüpft, dadurch auf die Angriffe von Ungläubigen angemessener antworten zu können¹⁷. Diese didaktische Orientierung

¹⁴ In dieser Zeit sind nur zwei Streitgespräche zwischen Synagoga und Ecclesia entstanden, siehe 117.

¹⁵ Auflistung bei Cardelle de Hartmann, „Diálogo literario“, 121–123.

¹⁶ Vgl. Ed. Dahan, 161–172. Der byzantinische Text ist die Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Πίλωνος, die zum Teil unter dem Namen des Anastasios Sinaïtes zirkulierte. Die Ἀντιβολή exzerpiert und bearbeitet in Dialogform eine Schrift des Anastasios und ist wohl Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhundert entstanden (Külzer, *Disputationes Graecae*, 164–168).

¹⁷ *Putas enim et forte non inaniter existimas, quod haec disputatio, etsi non necessaria est veteranis, at saltem nostris poterit prodesse tirunculis, cum ex multitudine legis et prophetarum sive omnium sanctorum scripturarum aliqua congesta simul hic invenerint quibus velut armis communiti expugnare non dubitent sensum iudaicum extollentem se adversus scientiam Dei* (Rupert von Deutz, *Anulus*, Ed. Haacke / Arduini, 4, 184). Odo von Cambrai sagt in seinem Widmungsbrief an Acardus von Fémy, die Schrift sammle die Argumente einer von ihm in Fémy gehaltenen Collatio zum Thema der Menschwerdung, eine spontane Diskussion mit einem Juden habe ihm die Idee gegeben, das Thema nun als Dialog zu behandeln. Der letzte Satz ist programmatisch: *Nunc autem invoco Spiritum sanctum ut, quod dedit mihi ad convincendum Iudaeum, reddat ad instruendum fidelem monachum.* (Odo von Cambrai, PL 160, 1103B, ND Bunte, 18). Petrus Damiani begründet auch die Abfassung seines *Antilogus* mit der Notwendigkeit der Klerikerinstruktion, damit diese ihren Glauben verteidigen können: *vestrae petitioni satisfacere, aequum esse decerno. Inhonestum quippe est ut ecclesiasticus vir his, qui foris sunt, calumniantibus per ignorantiam conticescat, et christianus de Christo reddere rationem nesciens, inimicis insultantibus victus et confusus abscedat. Huc accedit, quod saepe huius rei noxia imperitia, et cavenda simplicitas non solum audaciam incredulis suggerit, sed etiam errorem et dubietatem in cordibus fidelium gignit* (Petrus Damiani, *Antilogus*, PL 145, 41B). Zum didaktischen Wert dieser Schriften vgl. auch Blumenkranz / Châtillon, 40–41. Cameron sieht ebenfalls in der byzantini-

erklärt, dass die Texte eher apologetisch als polemisch ausgerichtet sind. Der Jude der Dialoge bringt Einwände gegen den christlichen Glauben vor, gegen die der Christ vor allem mittels Exempeln und Bibelzitate ausführlich argumentiert. Seine Art der Argumentation verrät mangelhafte Kenntnisse des jüdischen Glaubens. Es werden z.B. mehrfach Zitate aus Bibelbüchern herangezogen, die die Juden nicht als kanonisch anerkennen¹⁸. Auf die Argumente des Christen reagiert der Jude nur selten mit Gegenargumenten. Auf diese Weise wird nur über das Christentum diskutiert, gegen den jüdischen Glauben wird nur selten polemisiert. Wenn die Religion der Juden angesprochen wird, handelt es sich immer um die religiöse Praxis, die aus dem Alten Testament zu erkennen ist, die Autoren scheinen nichts über das zeitgenössische Judentum gewusst zu haben¹⁹. Es stellt sich daher die Frage, warum diese Werke überhaupt als Streitgespräche eingekleidet wurden. Ein Grund dafür könnte im historischen Kontext zu finden sein. Im Hochmittelalter breiten sich die jüdischen Gemeinden in Mittel- und Nordeuropa aus, d.h., in der Region, in der die meisten Streitgespräche dieser Zeit verfasst wurden²⁰. In der Literatur finden sich zahlreiche Erwähnungen von spontanen Disputationen zwischen Juden und Christen, häufig gewinnt man den Eindruck, als seien die jüdischen Disputanten dafür besser gerüstet gewesen²¹. Auch Dialogautoren erwähnen solche Gespräche, behaupten sogar, sie wiederzugeben. Dies muss man allerdings cum grano salis verstehen. Reale Gespräche können die Anregung gegeben haben, die Dialogform zu wählen; auch der Wunsch, den Lesern zu zeigen, wie sie in einer solchen Situation vorgehen könnten. Hinzu kommt der Einfluss der sehr vitalen Tradition der Lehrdialoge und

schen religiösen Polemik zwischen dem 5. und dem 8. Jahrhundert vornehmlich eine innerchristliche Ausrichtung: Die Autoren hätten die Grenzen der Orthodoxie klar definieren wollen (vgl. Cameron, „Disputations“, vor allem 106–107).

¹⁸ Erst der Konvertit Wilhelm von Bourges macht um 1235 die Christen darauf aufmerksam, dass Altes Testament und hebräische Bibel nicht identisch sind (vgl. Dahan, *La polémique*, 105–106).

¹⁹ Die Kenntnisse des zeitgenössischen Judentums waren bei christlichen Autoren des Mittelalters im allgemeinen nur sehr gering, vgl. Dahan, *Les intellectuels*, 530–538.

²⁰ In Nordwestfrankreich gab es erste Ansiedlungen in karolingischer Zeit, im Gebiet des deutschen Reiches im späten 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts. Im Hochmittelalter wächst die Zahl der Gemeinden und ihrer Bevölkerung kräftig (vgl. die Übersicht bei Toch, *Die Juden*, 6–11). Nach England kamen die Juden mit den Normannen, vgl. Bauer, *Adversus Judaeos*, 45–91.

²¹ Vgl. *Altercatio Aecclesie*, Ed. Blumenkranz, 46–48; Dahan, *La polémique*, 35–42.

verwandter Textsorten (wie die *Quaestiones et responsiones*)²². Aber die Streitgespräche sind keine Protokolle²³: Dagegen spricht die starke Asymmetrie der Gesprächskonstellation, vor allem die mangelnde inhaltliche Profilierung des Juden, von dessen Glauben der Leser kaum etwas erfährt und der die von den Juden in dieser Form abgelehnte allegorische Auslegung der Bibel widerspruchslos hinnimmt²⁴.

Eine zweite Veranlassung für die Abfassung dieser Gespräche dürfte in der Ausbreitung der dialektischen Methode im 12. Jahrhundert zu finden sein²⁵. Auch in die Theologie findet die Logik Eingang, freilich ist es für die Verfechter der neuen Arbeitsweise nicht immer einfach, ihren Einsatz zu rechtfertigen, zumal im Bereich der Bibelauslegung, in dem man auf eine lange Tradition und auf die Schriften der Kirchenväter zurückgreifen konnte. Die Inszenierung eines Gesprächs mit einem Nichtchristen konnte den Einsatz von Vernunftgründen in einer theologischen Diskussion rechtfertigen. Dies macht z.B. Gilbert Crispin, ein Schüler Anselms von Canterbury, der ein Gespräch mit einem Juden und eines mit einem heidnischen Philosophen (*gentilis*) schreibt. Beide Konstellationen brachten ihm Vor- und Nachteile. Ein Gespräch mit einem Juden ließ sich plausibel erklären. Gilbert behauptet, der Judaeus sei ein Jude aus Mainz, mit dem er geschäftlich zu tun habe, was durchaus glaubhaft ist²⁶. Allerdings haben Juden und Christen Schriften, die sie beide als kanonisch anerkennen, was Gilbert dazu verleitet, nach der herkömmlichen Argumentationsmethode zu greifen. In der *Disputatio*

²² Zu den *Quaestiones et responsiones* und den Schulbücher in Frage-Antwort-Form siehe oben 60–63.

²³ Bei Gilbert Crispin, der als Abt von Westminster sich in dieser Zeit um den Ausbau der Abtei kümmerte, ist die behauptete Bekanntschaft mit einem Juden glaubwürdig. Odo von Cambrai und der unbekannte Autor des *Dialogus inter Christianum et Judaeum*, der Alexander von Lincoln gewidmet ist, sagen ebenfalls im jeweiligen Vorwort, sie hätten mit einem Juden disputiert; in ihrem Fall kann es jedoch sein, dass sie nur Gilberts Vorbild folgen und auf diese Weise die Dialogform rechtfertigen. Auch die byzantinischen Autoren erwähnen häufig den Disput mit einem Juden als Veranlassung für ihre Schriften, aus ähnlichen Gründen wie den hier angeführten geht jedoch Külzer, *Disputationes Graecae*, 90–91, davon aus, dass es sich um eine literarische Fiktion handelt. Dazu siehe auch unten 283–285.

²⁴ Vgl. Dahan, *L'exégèse*, 359–387.

²⁵ Zur Verwendung von Vernunftgründen in der antijüdischen Polemik und ihren Folgen für die Juden (im Spätmittelalter sind die Christen der Meinung, dass sie sich willentlich einer vernünftigen und deshalb für alle Menschen nachvollziehbaren Argumentation versperren) vgl. vor allem Abulafia, *Christians and Jews*, und von derselben Autorin „Twelfth-Century Humanism“ und „Christians and Jews“. Auch Chazan, *Medieval Stereotypes*, 86.

²⁶ Gilbert Crispin, Ed. Abulafia / Evans, „Introduction“, xxiv, xxvii–xxviii.

cum Gentile, die wohl später entstanden ist²⁷, nimmt er deshalb einen Heiden als Gegner. Die narrative Einleitung wirkt aber dadurch rätselhaft: Ein Freund leitet ihn zu einer Zusammenkunft von Philosophen, in der er den Heiden trifft. Peter Abaelard löst das Problem mit einem gelungenen Kunstgriff, indem er das Gespräch eines Philosophen, der die Vernunft als oberste Regel anerkennt, mit einem Juden und mit einem Christen als nächtliches Gesicht präsentiert²⁸. Ein drittes Werk, in dem der Aspekt der logischen Argumentation wichtig ist, ist der *Dialogus* des Petrus Alfonsi, eines andalusischen Juden, der in Nordspanien konvertierte und später in England lebte und lehrte. In ihm verteidigt Petrus, das christliche Rollen-Ich, seinen Übertritt zum Christentum gegenüber Moses, angeblich einem Kindheits- und Jugendfreund, wohl eher dem vergangenen Autor-Ich (Moses war Petrus' Name vor seiner Taufe). Trotz der vielversprechenden Situation geht es hier nicht um die Darstellung eines Zwiespaltes oder eines Gewissenskonflikts, sondern allein darum, die rationale Überlegenheit des christlichen Glaubens zu demonstrieren, die den Verfasser zur Bekehrung veranlasst haben soll. Der *Dialogus* ist unter den Streitgesprächen des Hochmittelalters darin einzigartig, dass er gegen Judentum und Islam polemisiert und dabei den christlichen Ländern Westeuropas neue, genaue Informationen zu diesen zwei Religionen vermittelt.

Diese zwei Tendenzen in den Streitgesprächen zwischen Juden und Christen des Hochmittelalters, die didaktische Orientierung und die Vorführung einer bestimmten Argumentationsmethode, sind ebenfalls in der polemischen Literatur gegen die Katharer aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu beobachten²⁹. Zu dieser Auseinandersetzung werden jedoch nur zwei Dialoge geschrieben. Der erste ist die anonyme *Disputatio inter Catholicum et Hereticum*, die jedoch weitgehend *De fide catholica* des Alain de Lille verarbeitet. Der zweite wurde dann im 13. Jahrhundert in Norditalien vom Laien Georgius verfasst.

In den hochmittelalterlichen Streitgesprächen sind eine Reihe gemeinsamer Merkmale zu beobachten. Gesprächspartner sind ein Christ und ein Jude, die in einer stark asymmetrischen Beziehung zueinander stehen. In einem Vorwort oder Widmungsbrief wird manchmal erklärt,

²⁷ Gilbert Crispin, Ed. Abulafia / Evans, „Introduction“, xxx–xxxii.

²⁸ Siehe ebenfalls unten 218.

²⁹ Es gab wohl Katharer in Südfrankreich bereits im 11. Jahrhundert, die Kirche geht jedoch erst im 12. Jahrhundert, vor allem in der zweiten Hälfte, gegen sie vor. Zu den mittelalterlichen Werken gegen die Katharer vgl. Borst, *Die Katharer*.

wie das geschilderte Gespräch zustande gekommen sei, doch meistens fehlt dieser narrative Rahmen. Es finden sich auch keine, oder nur sehr seltene Hinweise auf eine Gesprächssituation (Ort, Zeit, Anwesenheit anderer Personen). Inhaltlich fokussieren die Werke auf die Begründung und die Verteidigung des christlichen Glaubens; Petrus Alfonsi ist, wie gesagt, der einzige Autor, der als andalusischer Jude aus persönlicher Erfahrung gegen den jüdischen (und den moslemischen) Glauben polemisierte. Der Jude der Dialoge bringt nur Einwände vor, eine Argumentation zwischen beiden Kontrahenten kommt nicht zustande. Die Autoren geben manchmal vor, Anfänger im Studium der Theologie anzusprechen, über die tatsächliche Rezeption der Werke fehlen jedoch bisher Untersuchungen³⁰.

3.2.2. Spätmittelalterliche Streitgespräche gegen Juden und Häretiker

Diese Merkmale sind ebenfalls in den zwei Dialogen gegen die Häretiker und in vier Werken gegen die Juden aus dem 13. und dem 14. Jahrhundert zu beobachten: in den anonymen *Disputatio adversus Judaeos* und *Liber contra Judaeos* sowie in den Werken des Petrus de Cornubia und des Petrus de Pennis. Die *Disputatio* Gilberts von Tournai und der *Pharetra*-Dialog weisen einige Unterschiede auf. Besonders originell, ja einmalig ist die *Disputatio* des Inghetto Contardo, die als Randerscheinung der Streitgespräche zu gelten hat. Die Texte werden nun gruppiert besprochen, angefangen mit der Gruppe, die die größten Ähnlichkeiten mit den hochmittelalterlichen Streitgesprächen aufweist.

In diesen Texten diskutieren zwei Personen, die eine ist ein Judaeus bzw. Hereticus, die andere heißt Christianus (im *Liber contra Judaeos*), Clericus (bei Petrus de Pennis) oder Catholicus (in den Dialogen gegen die Häretiker). Die *Disputatio adversus Judaeos*, die keine Praenotatio nominum verwendet, nennt den Disputant *aliquis presbyter vel alius doctus Christianus*. Nur Petrus de Cornubia gibt im Vorwort einen Hintergrund für das Gespräch: Es soll auf den Diskussionen basieren, die der Verfasser mit einem Juden geführt habe. Bei allen anderen fehlt

³⁰ Eine Ausnahme ist auch hier Petrus Alfonsi, dessen Rezeption von Tolan eingehend untersucht wurde. Sein Werk scheint im Spätmittelalter vor allem als Informationsquelle über Judentum und Islam verwendet worden zu sein, auch die Passagen über Naturphilosophie erweckten Aufmerksamkeit (Tolan, *Petrus Alfonsi*, 95–131). Petrus selbst gibt vor, sich mit seiner Schrift gegenüber seinen ehemaligen Glaubensgenossen verteidigen zu wollen. Es scheint allerdings wahrscheinlicher, dass er damit Kritikern oder Zweifeln der Christen entgegentreten wollte (vgl. Ricklin, „Der Dialogus“⁴⁶).

eine narrative Einleitung und es gibt auch keine situativen Bezüge. Die Beziehung der Personen ist asymmetrisch: Der Judaeus oder Hereticus bringt Einwände gegen den christlichen Glauben vor, die der Christianus mit einer ausführlichen Argumentation entkräftet. Besonders unausgeglichen sind die Redebeiträge in der *Disputatio adversus Judaeos* und in der *Disputatio inter Catholicum et Hereticum*, die sich der Form der *Quaestiones et responsiones* sehr stark annähern. Vor allem das zweite Werk zeigt Unsicherheit in der Form, da es zwischen Autor- und Personensprache schwankt. Dies ist auf die fast wörtliche Übernahme einiger Abschnitte aus seiner Quelle, den *Tractatus quadripartitus* Alains de Lille, zurückzuführen³¹. Der *Liber* und der *Tractatus* des Petrus de Pennis haben wesentlich häufigere Wortwechsel, aber es ist der Laie Georgius, der den lebendigsten Dialog bietet.

Die Ausrichtung der Gespräche ist hauptsächlich apologetisch, die Hinweise auf Glaubensinhalte oder -traditionen der Juden sind selten, jedoch gibt es hier eine Veränderung gegenüber dem Hochmittelalter. Immerhin zitiert die *Disputatio adversus Judaeos* einmal Raschi³², der *Liber* erwähnt eine Prophezeiung, die unter deutschen Juden im Umlauf gewesen sein soll³³, und Petrus de Pennis bezieht sich auf den Talmud. Georgius hatte umfangreiche Kenntnisse über die Patarener, die wohl aus direktem Kontakt mit den Häretikern herrührten³⁴. Trotzdem ist kaum zu entscheiden, inwieweit sein Hereticus einem wirklichen Patarener entspricht. Es ist vor allem auffällig, dass der Hereticus mitunter Schriften zitiert, die von den Patarenern nicht akzeptiert wurden, und dass er zum Teil mit Hilfe der scholastischen Methode argumentiert. Ob dies ein Hinweis auf begrenzte Akzeptanz der christlichen Schriften oder gar auf universitäre Kenntnisse bei einigen Häretikern sein könnte, ist ungewiss. Wahrscheinlicher ist eine gewisse Unbekümmertheit

³¹ Der unbekannte Autor der *Disputatio* versucht, den Traktat Alains als Dialog zu redigieren, was ihm allerdings nicht immer gelingt. Kurioserweise hatte Alain für das dritte Buch des *De fide catholica* (das Buch gegen die Juden) den *Dialogus* des Gilbert Crispin als Quelle verwendet (vgl. Vicaire, „Contra Judaeos“; Berger, „Gilbert Crispin“; D’Alverny, *Alain de Lille*, 156–162). Zum Teil folgt Alain seiner Quelle recht eng; dabei gibt er die Einwände des Judaeus in indirekter Rede als mögliche Angriffe der Juden auf den christlichen Glauben wieder. Dieser Wechsel von der Dialogform (Gilbert) zum Traktat (Alain) und wieder zur Dialogform (*Disputatio*) ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Rolle des Opponenten in den Streitgesprächen so weit reduziert werden kann, dass die Dialogform verzichtbar wird und sich der Unterschied zur Traktatform verwischt.

³² Siehe R1–Datierung.

³³ Siehe R49–Datierung.

³⁴ Vgl. Ed. Hoécker, „Einleitung“, XLIII–LIX.

bei der Figurencharakterisierung, wie sie für Streitgespräche durchaus typisch ist³⁵. Gerade die Opponenten sollten vor allem dem Wortführer Gelegenheit zur Argumentation geben; ob sie den wirklichen Häretikern und Juden entsprachen, war nicht von Belang.

Was den Inhalt anbetrifft, zeigen sich alle Texte in der Argumentation eher konservativ und von der universitären Theologie entfernt. Am Anfang des 13. Jahrhunderts argumentieren Petrus de Cornubia und der unbekannte Autor der *Disputatio adversus Judaeos* vor allem mit Bibelziten³⁶. Zur selben Zeit erstaunt das Bildungsniveau des Laien Georgius, der gute Kenntnisse der Bibel und der Kirchenväter zeigt und sogar die scholastische Methode einzusetzen weiß. Der *Liber contra Judaeos* und Petrus de Pennis sind wenig anspruchsvoll. Dies überrascht vor allem beim zweiten, denn Petrus war Dominikaner und gehörte somit einem Orden an, der an den Universitäten und in der Inquisition sehr aktiv war und dessen Vertreter in den öffentlichen Disputationen und den Zwangspredigten des Spätmittelalters häufig auftraten³⁷. Für das Niveau seiner Schrift ist seine Heranziehung des Talmud charakteristisch. Die christlichen Theologen verfolgten ab der Mitte des 13. Jahrhunderts, als ihnen der Talmud bekannt wurde, zwei Taktiken: Einige behaupteten, der Talmud sei häretisch und bewiese, dass die Juden von ihrem ursprünglichen Glauben abgekommen seien; andere verwenden den Talmud als Argumentationshilfe, um die Juden von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen. Beide Strategien lassen sich freilich nicht vereinbaren. Petrus greift zuerst nach der einen, dann nach der andern, anscheinend ohne den Widerspruch zu bemerken oder sich darum zu kümmern.

Im Unterschied zu dieser ersten Gruppe entwickeln die *Disputatio Synagogae et Ecclesiae* des Guibert von Tournai und der *Pharetra*-Dialog eine narrative Umrahmung. In beiden Werken treten als Gesprächspartnerinnen die personifizierte Synagoga und Ecclesia auf. Im *Pharetra*-Dialog ist diese Inszenierung jedoch auf eine Einleitung begrenzt, in der das

³⁵ Vgl. die differenzierte Diskussion in Ed. Hoécker, „Einleitung“, liii–lvi. Hoécker sieht in den unerwarteten Zitaten und in der Verwendung der scholastischen Methode vor allem eine Strategie des Autors, um die Argumentation auf einem ihm vertrauten Terrain führen zu können.

³⁶ Ich konnte diesen Text nicht einsehen und verfüge nur über die Informationen aus Hunt, „The Disputation“.

³⁷ Zur Rolle der Mendikanten in der antijüdischen Polemik vgl. Cohen, *The Friars*, der allerdings dazu neigt, diese Rolle zu stark zu betonen. Z.B., bezieht er einen Laien wie Raimundus Lullus als Sympathisant der Franziskaner in diesen Kreis mit ein.

Treffen der jungen Ecclesia mit der alten, blinden Synagoga bei einer Rast auf dem Weg nach Jerusalem geschildert wird. Ab dem Beginn des Gesprächs gibt es keine weiteren Hinweise oder Bezugnahmen auf diese Situation, gegenseitige Ansprachen fehlen. Die langen Reden der Ecclesia werden nur von kurzen Einwänden der Synagoga unterbrochen und sind sprachlich wie ein scholastischer Traktat ausgestaltet. Wie im Fall der *Disputatio inter Catholicum et Hereticum* ist dies darauf zurückzuführen, dass der Verfasser des *Pharetra*-Dialogs zwei Traktate als Vorlage benutzt, deren Text er kaum verändert³⁸. Er verarbeitet nämlich zwei Schriften, die eine überaus große Verbreitung im Reichsgebiet kannten: die *Pharetra fidei* (*Pharetra*-Traktat) und die *Errores Judaeorum in Talmut*, und beschränkt sich dabei auf die Einleitungsszene und die wenigen Sätze der Synagoga.

Viel gelungener ist die *Disputatio Synagogae et Ecclesiae*, die von Hiram Pflaum (Peri) Guibert von Tournai zugeschrieben wurde. In der Einleitung wird geschildert, wie Synagoga Jesus am Kreuz verlässt, während ihre Tochter Ecclesia bei ihm bleibt und ihn tröstet. Nach seiner Wiederauferstehung bekommt sie von ihm den Verlobungsring. Ein lebhaftes, rhetorisch fein ausgearbeitetes Streitgespräch zwischen Mutter und Tochter entwickelt sich. Die Themen, die Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum waren (Gesetzesbefolgung, Messianität und Gottheit Jesu), werden zwar angesprochen, es entwickelt sich jedoch keine lange Argumentation. Die Figuren werfen sich gegenseitig Untreue und Verblendung vor, indem sie auf Personen und Ereignisse beider Testamente anspielen; gleichzeitig bleiben sie aber bei ihrer Charakterisierung als Mutter und Tochter: Synagoga wirft Ecclesia Ungehorsam vor, zeigt Angst, ihre Tochter sei einem Verbrecher verfallen. Der dramatische Streit gipfelt in den Vorwürfen der Synagoga an die Christen, sie befolgten das Evangelium nicht, ihre Anführer seien gierig und ließen wahren evangelischen Geist vermissen. In dieser Tirade entlädt sich ihre Wut, nachher scheint sie mit ihrer Tochter versöhnt und fragt nach den Grundlagen des christlichen Glaubens. Diese werden von Ecclesia nur sehr kurz erwähnt. Wie in den anderen Dialogen, vertritt Synagoga nicht das zeitgenössische Judentum, sondern das biblische. Der einzige aktuelle Bezug ist die Kirchenkritik, die der Verfasser Synagoga in den Mund legt. Der Dialog zeichnet sich durch seine dramatischen Qualitäten aus, vor allem

³⁸ Siehe R26–Autor.

durch die gelungene Charakterisierung der Personen. Die lateinische Tradition hat wenig Vergleichbares zu bieten. Am ähnlichsten ist die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, die wohl im 5. Jahrhundert entstand und im Mittelalter unter dem Namen des Augustinus zirkulierte³⁹. Sie wird zwar von der *Disputatio* nicht wörtlich zitiert, es gibt jedoch erkennbare Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten: Beide sind sie Prosadialoge, die eine dramatische Auseinandersetzung zweier scharf kontrastierter Figuren inszenieren⁴⁰; beide lassen Synagoga und Ecclesia als allegorische Gestalten auftreten. Die *Altercatio* ist ein relativ häufig überlieferter Text, der dem Verfasser der *Disputatio* bekannt sein konnte⁴¹. Auch in der bildenden Kunst sind die allegorischen Figuren Synagoga und Ecclesia ab dem 9. Jahrhundert häufig anzutreffen⁴², allerdings in einem anderen szenischen Zusammenhang: In der *Altercatio* gibt es Anspielungen auf ein Gericht, das den Streit entscheiden soll; in Bildern erscheinen die Figuren jedoch meistens unter dem Kreuz, was in der *Disputatio* auch der Fall ist. Es ist daher möglich, dass sowohl die *Altercatio* als auch die häufigen Darstellungen in Skulptur und Malerei die Anregung für die *Disputatio* gaben. Der Streit von Ecclesia und Synagoga unter dem Kreuz ist ebenfalls in den Volkssprachen anzutreffen: in Frankreich bereits in zwei Streitgedichten aus dem 13. Jahrhundert; in Frankreich und Deutschland in Dramen aus dem 14. und 15. Jh⁴³. Pflaum vermutete, dass Guiberts *Disputatio* das Vorbild dafür war, doch scheint dies aufgrund der sehr schmalen Überlieferung wenig wahrscheinlich. Wie die Verbindung zwischen volkssprachlichen und lateinischen Texten verlief, ist anhand der erhaltenen Texte nicht zu entscheiden.

³⁹ Zu Ursprung und Datierung vgl. Ed. Hillgarth, „Introduction“, 7–11. Die Überlieferung scheint ihren Ursprung in Spanien gehabt zu haben, der Text könnte jedoch, wie manch anderer, aus Afrika dorthin gelangt sein.

⁴⁰ Darin sind beide Texte Streitgedichten durchaus ähnlich. Synagoga und Ecclesia kommen in lateinischen Gedichten nicht als Streitpartnerinnen vor, sondern nur Maria und Ecclesia (Walther, *Das Streitgedicht*, 103, Ed. 232).

⁴¹ Aus dieser Zeit sind zwölf Handschriften erhalten, drei weitere sind bekannt, vgl. Ed. Hillgarth, „Introduction“, 11–17. Im 10. Jahrhundert entstand in England eine *Altercatio Ecclesiae contra Synagoram*, die der älteren *Altercatio* als Vorbild folgt, vgl. Ed. Blumenkranz, 5–40.

⁴² Dafür kann die *Altercatio* die Anregung gegeben haben, vgl. Seifert, *Synagoge und Kirche*; Schreckenberg, *Die Juden*, 31–70. Erler, *Das Straßburger Münster*, 10–16, interpretiert gar das Südportal des Straßburger Münsters als Darstellung der Gerichtsszene in der *Altercatio*.

⁴³ Pflaum, *Die religiöse Disputation.*; zu den französischen Gedichten vgl. Serper, „Le Débat“; zu den deutschen Dramen vgl. Wolf, „so tünd ich dir“.

Besonders originell ist das Werk, das sich als Protokoll der Gespräche zwischen einem Kaufmann aus Genua namens Inghetto Contardo und einigen Juden auf Mallorca gibt⁴⁴. Die Autorschaft Inghettos scheint plausibel, obwohl der Verfasser nie in der ersten Person spricht. Die Sprache ist sowohl von der literarischen als auch von der wissenschaftlichen Latinität der Zeit weit entfernt. In Grammatik, Graphie und Wortwahl schimmert immer wieder die Volkssprache durch⁴⁵. Vor allem steht der Text den lateinischen Literaturtraditionen fern. Auffallend oft kommt die Argumentation assoziativ voran, Wiederholungen und Abschweifungen vom Thema sind nicht selten. Inghetto argumentiert mit der Bibel, wobei er sich hauptsächlich auf die Psalmen und Jesaja bezieht. Er verwendet als einzige bisher erkannte Quelle einen ähnlichen, jedoch viel kürzeren Bericht der spontanen Disputation eines Kaufmanns aus Genua namens Guglielmo Alfachino mit den Juden von Ceuta⁴⁶, zeigt aber keine Kenntnisse der neuesten Entwicklungen in der antijüdischen Polemik. Es ist vor allem auffallend, dass er kein einziges Mal den Talmud erwähnt, der ab der Mitte des 13. Jahrhunderts im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden hatte. Der Verfasser polemisiert gegen die Mendikanten, die offiziellen, wissenschaftlich ausgebildeten Disputanten der Kirche, und betont das Verbindende unter den Religionen; diese Einstellung kann man in dieser Zeit nur bei einem anderen Laien, Raimundus Lullus, antreffen⁴⁷. Der Text ähnelt in seiner Organisation weder einem traditionellen Streitgespräch, noch einem Disputationsprotokoll⁴⁸ oder einem Traktat, sondern wirkt

⁴⁴ Ob Inghetto wirklich Streitgespräche mit Juden auf Mallorca geführt hat und in welcher Form, ist nicht zu entscheiden. Es gibt keine außertextlichen Beweise dafür. Der Verfasser verwendet keine der üblichen Authentifizierungsstrategien (genaue Orts- und Zeitangaben, Erwähnung von Zeugen oder Aufzeichnungen).

⁴⁵ Z.B. sagt Inghetto zu den Juden: *ne eatis per flascas* (italienisch *frasca*, ‚Zweig‘, aber auch im übertragenen Sinn ‚müßige Rede‘), der Satz wird hier in der Bedeutung ‚schweift nicht vom Thema ab‘ verwendet (vgl. span. *andarse por las ramas*), Ed. Limor, 184, 3–4. An einer anderen Stelle beobachtet er selber, dass es sich um eine volkssprachliche Wendung (vermutlich aus der Kaufmannssprache) handelt: *Et inter nos vulgariter dicitur: ‚Fiat solutio infra mensem unum‘* (Ed. Limor, 200, 21–201, 1, vgl. 201, Anm. 90).

⁴⁶ Diese Quelle wurde von Limor aufgedeckt, die den Text des Alfachino edierte (Ed. Limor, 30–34).

⁴⁷ Zu Berührungspunkten zwischen Lullus und Contardo vgl. Hillgarth, „The Disputation“, 408–411.

⁴⁸ Der Titel der Edition Limor, *Die Disputationen zu Ceuta und Mallorca*, ist insofern irreführend, als er den Leser das Protokoll einer offiziellen Disputation erwarten lässt. Inghetto führt jedoch mit den Juden mehrere informelle Gespräche, keine öffentliche Disputation wie diejenigen, die in dieser Zeit mehrmals veranstaltet wurden (vgl. Maccoby, *Judaism on Trial*). Die offiziellen Protokolle dieser Disputationen versuchen

geradezu romanhaft. Der narrative Rahmen ist nämlich so weit entwickelt, dass Erzählung und Gespräche voneinander abhängig sind: Die Geschichte, die erzählt wird, gibt Anlass zu den Dialogen und diese treiben die Handlung voran. Außerdem treten ungewöhnlich viele Personen auf, ihre Beziehungen untereinander und wechselnde Einstellungen zueinander werden registriert, viele von ihnen kommen zu Wort, und sei es nur kurz.

3.2.3. Zusammenfassung

Während sich Inghetto als origineller Autor zeigt und der Verfasser der *Disputatio Ecclesiae et Synagogae* wohl auf ein spätantikes Vorbild und auf die bildende Kunst zurückgreift, knüpft die zuerst besprochene Gruppe an die hochmittelalterlichen Streitgespräche an. Allerdings sind Unterschiede zu beobachten. Es ist neu, dass Inhalte des zeitgenössischen jüdischen Glaubens wahrgenommen werden, obwohl dies nur vereinzelt und selten vorkommt. Ein weiterer Unterschied betrifft die Beziehung der Figuren im Streitgespräch, vor allem in den späteren Texten. Der Ton des Christianus wird ungeduldiger, ruppiger. Der Wechsel ist jedoch noch verhältnismäßig gering. Viel deutlicher tritt er zwischen der handschriftlichen und der gedruckten Fassung des *Liber contra Judaeos* zutage: Im Text aus den Drucken wird der Judaeus nämlich nur unter Beleidigungen angesprochen⁴⁹.

Eine auffällige Veränderung gegenüber dem Hochmittelalter betrifft alle spätmittelalterlichen Gespräche gleichermaßen. Es gibt einen Wandel im Personenkreis, der Streitgespräche schreibt, dem wohl auch ein Wandel im Publikum entspricht. Unter den hochmittelalterlichen Autoren von Streitgesprächen waren etliche, die der neuen, mit den Methoden der Logik arbeitenden Theologie zuzurechnen sind: Gilbert Crispin und Odo von Cambrai – beide direkt oder indirekt Schüler Anselms –, Petrus Alfonsi sowie, allerdings mit Vorbehalt, Peter Abaelard. Auch einer der profiliertesten Kritiker dieser Entwicklung und herausragender Theologe, Rupert von Deutz, schrieb ein Streitgespräch gegen die Juden. Fast alle waren Lehrer in Cathedral- oder Klosterschulen. Demgegenüber sind die Verfasser von Streitgesprächen

lediglich, Inhalte festzuhalten, gehen nicht auf die Begleitumstände ein und verwenden nicht die Dialogform (siehe z.B. A10, A12).

⁴⁹ Vgl. Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“, 347–348.

im 13. und 14. Jahrhundert kaum bekannt⁵⁰, die meisten Texte sind sogar anonym überliefert. Besonders überraschend ist das Auftreten von Laien als Autoren von Streitgesprächen. Die Tatsache, dass keine bekannten Theologen des Spätmittelalters Streitgespräche schreiben, erklärt auch den veralteten theologischen Stand der Werke, die durchweg hinter dem Niveau der antijüdischen Polemik in den öffentlichen Disputationen oder in universitären Schriften bleiben. Die Kenntnisse der jüdischen Schriftauslegung, die die christlichen Bibelkommentatoren der Zeit besitzen (allen voran der große Hebraist Nicolaus von Lyra)⁵¹, zeigen sich nicht in diesen Schriften. Die Talmudexzerpte im *Pharetra*-Dialog sollen den Anschein von Authentizität erwecken und die benutzte Sprache Wissenschaftlichkeit suggerieren, aber die Schrift ist oberflächlich, von der profunden Talmudkenntnis eines Raimundus Martini weit entfernt. Dem entspricht die Tatsache, dass die Übersetzung des Paschalis Romanus – bereits im 12. Jahrhundert inhaltlich veraltet – fast als einziges Streitgespräch des Hochmittelalters im Spätmittelalter häufig abgeschrieben wird⁵². Obwohl Untersuchungen der Rezeption noch fehlen, deutet manches darauf hin, dass das Publikum dieser Schriften im 13. und 14. Jahrhundert eher in den Kreisen zu suchen ist, die nur geringe theologische Kenntnisse hatten: gebildete, aber nicht gelehrte Kleriker und Mönche, vielleicht auch gebildete Laien⁵³. Ob das Wissen, das man ihnen vermittelt, sie für einen spontanen Disput mit Juden ausrüsten soll, ist nicht ersichtlich. Nur Inghetto sagt an einer Stelle ausdrücklich, seine Erklärungen seien für den Leser erbaulich

⁵⁰ Die Ausnahme ist Guibert von Tournai, dessen Autorschaft allerdings erst von der modernen Kritik, namentlich von Pflaum (*Peri*), *Die religiöse Disputation*, eruiert wurde.

⁵¹ Über die Rezeption der jüdischen Bibelauslegung bei den Christen vgl. Dahan, *Les intellectuels*, 271–307 und *L'exégèse*, 359–387.

⁵² Die in der Ed. Dahan verwendeten 22 Hss. sind in ihrer Mehrzahl aus dem 14. und 15. Jahrhundert, zwei weitere wurden von Niesner (*Wer mit juden*, 587) ermittelt. Das Werk wurde außerdem vom sogenannten „Österreichischen Bibelübersetzer“ in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ins Deutsche übertragen (Niesner, *Wer mit juden*, 136–158 und Edition ebd., 520–555) und in einer im alemannischen Sprachraum entstandenen *Disputacio wider die Juden* bearbeitet (Niesner, *Wer mit juden*, 302–363). Der im 12. Jahrhundert stark überlieferte und als Quelle verwendete Dialog des Gilbert Crispin wurde hingegen im Spätmittelalter selten kopiert (20 Hss. im 12. Jahrhundert, insgesamt 12 zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert, vgl. Ed. Abulafia / Evans, xxvii). Eine Ausnahme ist Petrus Alfonsi, der wegen seiner direkten Kenntnisse des Judentums und des Islams im Spätmittelalter eine breite Rezeption fand, vgl. Santiago-Otero/Reinhardt; Tolan, *Petrus Alfonsi*.

⁵³ Vgl. die Untersuchung der Überlieferung in Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“.

und nützlich⁵⁴, falls er zum Thema gefragt werde. Allerdings sagt er nicht, der Fragende könnte ein Jude sein, dies wird nur vom Kontext nahegelegt. In der Zeit setzt die Kirche auf die Trennung von Christen und Juden und auf den missionarischen Einsatz der Mendikanten. In diesem Zusammenhang ist die Rezeption des Georgius charakteristisch: Georgius wollte jeden Laien für den Disput ausrüsten⁵⁵, seine Schrift wurde im 14. Jahrhundert jedoch in Dossiers für Inquisitoren überliefert⁵⁶, denn die Auseinandersetzung mit der Häresie fiel dann in deren alleinige Zuständigkeit. Es ist außerdem auffällig, dass Texte gegen die Juden auch dort kopiert wurden, wo diese ausgewiesen worden waren. Es ist demnach wahrscheinlicher, dass nur eine allgemeine Unterweisung anvisiert war, vermutlich auch die Gestaltung eines christlichen Gemeinschaftsgefühls gegenüber nichtchristlichen Gruppen. Die didaktische Ausrichtung der hochmittelalterlichen Streitgespräche findet darin eine Fortsetzung. Das Vorführen einer vernunftbasierten Methode der Glaubensauslegung wird hingegen nur von einem spätmittelalterlichen Autor exerziert: Raimundus Lullus.

3.3. *Die Entstehung einer neuen Tradition: die Streitgespräche des Raimundus Lullus*

Die Dialoge des mallorquinischen Autors Raimundus Lullus sind besonders originelle, von der Biografie des Autors und seinen Zielen tief geprägte Schriften⁵⁷. Der Laie Raimundus hatte eine herausragende Stellung am Hof Jakobs I. von Aragón inne, als er eine Vision des Kreuzes empfing, die den Kurs seines Lebens veränderte. Ab diesem

⁵⁴ Es ist eine merkwürdige Stelle, da der Erzähler ankündigt, folgende Auslegungen habe Inghetto zwar nicht anbringen können, sie würden aber mit Rücksicht auf den Leser eingefügt: *Sed quia bonum est ad animum lectoris audire et intelligere de reliquis (. . .), voluit Inghetus predictus declarando exponere cuncta, ut si quis interrogatus de his, possit veritatem clare et aperte respondere* (Ed. Limor, 205, 6–10). Dass der Fragende ein Jude sein könnte, wird nicht ausdrücklich gesagt.

⁵⁵ . . . *unusquisque fidelis, prout divisit sibi Deus mensuram fidei, in illos hereticos debet insurgere, . . .* prol., Ed. Hoécker 3, 5–6.

⁵⁶ Vgl. die ausführliche Auswertung der Überlieferung in Ed. Hoécker, CLVI–CLXIX.

⁵⁷ Vgl. die Monografie Friedleins, *Der Dialog*, die Lullus' lateinische und katalanische Dialoge eingehend untersucht. Friedlein bietet Interpretationen repräsentativer Werke und bespricht eine Fülle verschiedener Einzelaspekte. Nur die dramatischen Allegorien (dazu siehe Kap. 7) kommen kaum zur Sprache. Als Einführung zu Leben und Werk des Lullus vgl. Badia / Bonner; Quellen zu seiner Biografie bei Platzek, *Das Leben*.

Punkt wurden sein Leben und sein Tun von seinem missionarischen Eifer bestimmt. Da er kurz nach der christlichen Eroberung der Insel Mallorca geboren wurde, hatte er engen Kontakt mit Muslimen gehabt, sprach vermutlich auch Arabisch. Darauf ist wohl sein Verständnis für die Situation der Missionierten zurückzuführen, die ihn von anderen zeitgenössischen Autoren unterscheidet. Er wusste von der Schwierigkeit, sich vom Glauben der Kindheit zu trennen, und setzte deshalb auf die allen Menschen gemeinsame Vernunft als geeignete Methode der Glaubensverbreitung⁵⁸. Raimundus hatte sehr konkrete Vorstellungen, wie Missionare vorgehen müssten: Sie müssten die Sprache der Missionierten beherrschen, das Gespräch mit den führenden Intellektuellen der Andersgläubigen suchen und mit ihnen auf der Grundlage von Vernunftargumenten, die für alle Menschen annehmbar sein sollten, diskutieren. Zu diesem Zweck entwickelte Raimundus seine *Ars*, mit deren Hilfe die Konformität des christlichen Glaubens mit der Vernunft ohne Zuhilfenahme der kanonischen Schriften und der christlichen Tradition bewiesen werden könnte. Raimundus war überzeugt, dass auf diese Weise ein Prozess in Gang gesetzt werden konnte, der idealerweise zur Bekehrung der führenden Schicht und in ihrer Folge der restlichen Bevölkerung führen würde. Da diese Methode jedoch Zeit und Geduld erfordert, setzte er auch auf den vermeintlich schnelleren Kreuzzug. Mit rastloser Geschäftigkeit versuchte Lullus sein Leben lang Könige, Universitäten, Papst und kirchliche Würdenträger für seine Pläne zu gewinnen: Er erbat Audienzen, schrieb Briefe und widmete diesem Personenkreis zahlreiche Schriften, darunter auch *Dialoge*⁵⁹.

Dieser biografische Hintergrund beeinflusst entscheidend Lullus' literarische Produktion. Es ist eine Literatur, die von einem Ziel geleitet und bedingt wird, denn er will durch seine Schriften die Adressaten für seine Ziele gewinnen und von seiner Methode überzeugen⁶⁰. Prägend ist auch ein anderer Aspekt: Lullus war und blieb Laie und wurde nicht an einer Universität ausgebildet. Sein Werk artikuliert sich in verschiedenen Sprachen: Vor der Wende in seinem Leben verfasste er volkssprachliche Lyrik, die nicht erhalten ist, später schrieb er weiterhin

⁵⁸ Vgl. Domínguez, „Der Religionsdialog“, 272–280.

⁵⁹ Für die Universität Paris verfasste Lullus die *Dialoge* R32e, R32h und R32r, für den Papst und die Kardinäle R32g und R32l, für den französischen König R32n und R32o.

⁶⁰ Zum apologetischen Charakter der literarischen Produktion des Lullus vgl. Domínguez, „Der Religionsdialog“, 266–284; Friedlein, *Der Dialog*, 97–98.

in seiner katalanischen Sprache, vermutlich auch in der arabischen und natürlich auf Latein, dem geeigneten Medium, um seine Ziele bekannt zu machen. Wie er Latein gelernt und welche lateinischen Bücher er gelesen hat, wissen wir nicht⁶¹. Es ist zwar möglich, in seinem Werk ein Echo verschiedener, lateinischer und volkssprachlicher Traditionen zu finden, er geht jedoch mit ihnen sehr frei um: Alles musste sich dem Lebensziel der Mission unterordnen⁶².

Lullus hat 25 lateinische Dialoge geschrieben, die sich verschiedenen Typen zuordnen lassen. Seine *Consolatio Venetorum* (R32j) ist ein moralisches Lehrdialog⁶³, der *Liber natalis pueri parvuli Jesu Christi* (R32n), der *Liber lamentationis Philosophiae* (R32o) und der *Liber de civitate mundi* (R32x) können als dramatische Allegorien aufgefasst werden⁶⁴. Zwei weitere Werke, das *De laudibus dominae nostrae Sanctae Mariae* (R32f) und die *Disputatio eremitaie et Raymundi* (R32i), sind in einen Typ kaum zu integrieren⁶⁵. In der Mehrzahl seiner Dialoge führen die Figuren eine auf der Vernunft basierenden Diskussionstechnik nach den Prinzipien der *Ars lulliana* vor, wodurch sich Berührungspunkte mit den philosophischen Dialogen ergeben. Doch nur im *Liber de locutione angelorum* (R32u) arbeiten die Figuren dabei in einer gemeinsamen Wahrheitsuche zusammen, so dass die Zuordnung zu den philosophischen Dialogen angeraten scheint. In den restlichen Dialogen des Lullus argumentiert jede Figur, um ihre jeweilige Auffassung zu untermauern und zu verteidigen, weshalb sie als Streitgespräche klassifiziert werden können, die allerdings in zwei Gruppen zu unterteilen sind. Die erste Gruppe besteht aus Streitgesprächen mit Andersgläubigen oder mit Vertretern der Ostkirchen⁶⁶. Zu dieser Gruppe gehören folgende Werke: *Liber de gentili et tribus sapientibus* (R32a), *Liber de Spiritu Sancto* (R32b), *De adventu*

⁶¹ Vgl. Badia, „A propòsit“, 179–181. Lullus geht auf keine Weise auf die Schulautoren ein, weder um sie zu zitieren, noch um ihre Lektüre abzulehnen.

⁶² Zum Umgang des Lullus mit literarischen Traditionen vgl. Badia, „Ramon Lull“. Die Verortung der Dialoge des Lullus in der literarischen Tradition ist ein Schwerpunkt der Monografie Friedleins (*Der Dialog*). Seine Thesen in Bezug auf die lateinische Tradition können bei der *Consolatio Venetorum* nicht überzeugen, dazu siehe oben 100–101.

⁶³ Dazu siehe oben 95–101.

⁶⁴ Siehe unten 242–247.

⁶⁵ Beide werden in Kap. 8 besprochen (siehe unten 249 und 252).

⁶⁶ Domínguez, „Der Religionsdialog“, der diese Gruppe eingehend untersucht hat, bezeichnet diese Werke als „Religionsdialoge“. Friedlein nennt sie „Religionsgespräche“, obwohl er mit diesem Begriff auch die öffentlichen Disputationen mit Juden bezeichnet. Beide Termini sind wegen ihrer unterschiedlichen Verwendung in der Theologie zweideutig.

Messiae (R32c), *Liber super psalmum Quicumque vult* (R32d) und *Disputatio quinque hominum sapientium* (R32g)⁶⁷. Die zweite Gruppe inszeniert Diskussionen zwischen Figuren, die verschiedene Standpunkte in theologischen oder philosophischen Fragen verteidigen. Sie umfasst folgende Werke: *Disputatio fidelis et infidelis* (R32e), *Declaratio Raymundi* (R32h), *Disputatio fidei et intellectus* (R32k), *Disputatio Raimundi et Averroistae* (R32m), *Liber contradictionis* (R32p), *Liber de syllogismis contradictorius* (R32q), *Liber de efficiente et effectu* (R32r), *Liber de quaestione valde alta et profunda* (R32s), *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici* (R32t), *Liber de consolatione eremitae* (R32v, R32v') und *Liber de Deo maiore et Deo minore* (R32w). Der *Liber disputationis Raymundi christiani et Homeri sarraceni* (R32l) ist eher eine Controversia als ein Dialog, da in ihm die zwei Kontrahenten ihre Einstellung durch jeweils eine Rede erläutern.

In den Werken der ersten Gruppe treten zwei oder mehr Vertreter verschiedener religiöser Überzeugungen zusammen, um Diskussionen über Glaubensfragen nach den Prinzipien der *Ars lulliana* zu führen. Diese Dialoge zeigen Berührungspunkte mit der lateinischen Tradition der Streitdialoge mit Juden. Eine erste Ähnlichkeit findet sich in der Figurencharakterisierung. Die Figuren sind keine Individuen, sondern Sprachrohre für einen bestimmten Glauben⁶⁸. Ihre Worte und ihre Handlungen sollen lediglich Lullus' Methode in Szene setzen, nicht reale Probleme und Einstellungen von Gläubigen gegenüber einer ausschließlich auf Vernunft basierenden Methode veranschaulichen. Ferner erinnern der Rekurs auf Vernunftargumente und die entspannte Atmosphäre an die hochmittelalterlichen antijüdischen Gespräche, ebenso der Verzicht auf die Inszenierung einer Bekehrung. Dies kann allerdings von der Fokussierung auf die Methode bedingt sein: Lullus will zeigen, wie es zum Austausch mit Nichtkatholiken kommen kann; ihm geht es dabei vornehmlich um den Prozess, nicht um seine Ergebnisse⁶⁹.

⁶⁷ Zu den volkssprachlichen Fassungen siehe die jeweiligen Repertoriumseinträge.

⁶⁸ Vgl. Friedleins detaillierte Analyse der Figuren im *Liber de gentili* (*Der Dialog*, 82–88).

⁶⁹ „Der Dialog wird nicht mit dem Zwang eines unmittelbaren Erfolgs geschrieben. Er soll nur eine Anleitung zum Dialog sein und keine endgültige Demonstration der wahren Religion. Das wichtigste für Lull ist die Vorbereitung der Disputation, die Erfindung der Technik, die diese Disputation sinnvoll und durchführbar macht“ (Dominguez, „Der Religionsdialog“, 267). Daiber hingegen ist der Meinung, dass der Disput für Lullus lediglich die Methode der Konversion ist (Daiber, „Raimundus Lullus“). Es ist jedoch nicht klar, ob Lullus sich von dieser vernunftgemäßen Diskussionsform die Konversion oder lediglich eine erste Öffnung der Andersgläubigen gegenüber dem Christentum erhoffte.

Bezeichnenderweise findet sich eine Ausnahme im *Liber super psalmum Quicumque vult*, mit dem Lullus auf eine konkrete Situation reagierte und mit dem er den Papst dringlich zu einem bestimmten Vorgehen bewegen wollte⁷⁰. Die Konversion des Tartarus soll dem Adressaten wohl die Erfolgsaussichten vor Augen führen.

Ob die beobachteten Ähnlichkeiten mit lateinischen Streitgesprächen gegen die Juden, vornehmlich den hochmittelalterlichen, auf deren Kenntnis fußen, ist nicht eindeutig klar. Texte, die ebenfalls eine auf Vernunftgründen basierende Diskussion in einer entspannten Atmosphäre darstellen, wie die Dialoge des Gilbert Crispin und des Petrus Alfonsi, waren weit verbreitet und konnten Lullus bekannt sein. Lullus zitiert sie zwar nicht, doch kann dies darauf zurückzuführen sein, dass er einzig und allein auf seine eigene Methode setzte und jeden Rekurs auf die Tradition ausschloss.

Auch Abweichungen von den lateinischen Streitgesprächen sind bei Lullus' Werken zu finden. Die wohl auffälligste betrifft die Figuren: Sie treten als befreundete Weise auf, die untereinander gleichberechtigt diskutieren, um dadurch einer weiteren Figur, die auf der Suche nach der wahren Religion ist, Anleitung zu geben. Diese angebliche Gleichheit wurde in der Forschung als außergewöhnlich betont⁷¹. Sie muss jedoch bei näherer Untersuchung relativiert werden, denn sie wird durch die literarische Ausgestaltung der Dialoge konterkariert. Das Gespräch ist in eine stark elaborierte Rahmenhandlung, die Einflüsse der volkssprachlichen Weisheitsliteratur erkennen lässt⁷², eingebettet. Bestandteil der Handlung sind zum Beispiel die unterschiedlichen Reaktionen eines Wahrheitssuchenden auf die Lehren verschiedener Weiser, Reaktionen, die suggerieren, dass nur der Christ ihn auf seiner Suche leiten kann. Oder es wird durch die Beschreibung von Sinneseindrücken die Verhaftung des Muslims in der sinnlichen Welt insinuiert⁷³.

⁷⁰ Zum historischen Hintergrund vgl. Soler i Llopart, „El Liber“; Friedlein, *Der Dialog*, 101–108.

⁷¹ Vgl. Courcelles, *La parole risquée*, 137.

⁷² Zum Einfluss des Barlaamsromans auf den *Liber de gentili* vgl. Badia, „La novella“; Friedlein, *Der Dialog*, 70–72.

⁷³ Vgl. die sorgfältige Analyse von Friedlein, *Der Dialog*, 88–97, der das Fazit zieht: „Kontext und Figurenrede sind aufeinander bezogen und ohne Bedeutungsveränderung des Gesamttextes nicht dissoziierbar, mithin eine Komplexität, wie sie die konkurrierende Gattung des Traktats nicht erreichen kann. Diese Komplexität steht im Dienste des persuasiven Ziels: Es wird Objektivität simuliert, die dank der Dialogstruktur eingeführt und gleichzeitig wieder unterlaufen werden kann“ (97).

Die Zielsetzung der Dialoge, nämlich die *Ars lulliana* als apologetische Methode zu präsentieren, bedingt ein weiteres, gemeinsames Merkmal: die straffe Strukturierung⁷⁴. Der Einsatz der Dialogform als Strukturierungsmethode weist auf die Tradition der Lehrdialoge und verwandte Textformen hin. Die sehr strengen Vorgaben seiner *Ars* bedingen jedoch einen Aufbau, die in seiner minutiösen Komplexität keine Parallelen kennt.

Die Streitgespräche mit Andersgläubigen sind alle in dem Zeitraum 1274 bis 1294 entstanden. In dieser Zeit schrieb Lullus ebenfalls einen Dialog, der zur zweiten Gruppe gehört, nämlich die *Disputatio fidelis et infidelis* (R32e, entstanden 1287/88). Die restlichen Streitgespräche der zweiten Gruppe wurden nach 1298 verfasst und behandeln verschiedene strittige Fragen bezüglich der Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft. Gemeinsames Merkmal ist das, was Friedlein als „Mechanisierung“ bezeichnet⁷⁵: Die Rahmenhandlung wird reduziert, die Strukturierung nach der *Ars* steht im Vordergrund, die Dialogform wird vernachlässigt und nicht immer stringent eingesetzt. Ein besonders markantes Beispiel bieten der *Liber contradictionis* und seine Fortsetzung, der *Liber de syllogismis contradictoriis*. Die Rahmenhandlung des ersten ist für Lullus' Dialoge typisch: Zwei Kontrahenten, ein Averroist und ein Lullist, ziehen sich für eine ausführliche Diskussion auf einen *Locus amoenus* zurück, wobei sie von einer allegorischen Figur, der Dame *Contradictio*, geleitet werden. Der Lullist (*Raimundista*) stellt zuerst hundert Syllogismen auf, auf die der Averroist antworten soll. Die Syllogismen werden einfach aneinandergereiht, ohne dass der Averroist zu Wort kommt. So entsteht eine lange Rede des Lullisten, die sich nur durch die gelegentlich eingebaute Floskel *ait / dixit Raimundista* von einem Traktat unterscheidet. Erst kurz vor dem Ende kommt der Averroist zu Wort. In den Streitgesprächen dieser zweiten Gruppe treten die literarischen Aspekte gegenüber den methodischen völlig zurück. Ein weiteres Merkmal dieser zweiten Gruppe ist die Zuspitzung der Streitsituation. Es treten nun häufig lediglich zwei Figuren auf, die verschiedene Standpunkte vertreten und einen Disput austragen. Die Bevorzugung einer Figur, die mitunter sogar durch die Bezeichnung *Raimundus* oder *Raimundista* als Sprachrohr des Autors gekennzeichnet wird, ist in diesen Werken vorherrschend.

⁷⁴ Vgl. die Analyse des Aufbaus im *Liber de gentili* bei Friedlein, *Der Dialog*, 72–82.

⁷⁵ Vgl. Friedlein, *Der Dialog*, 240–242.

Sie stehen dadurch der literarischen Tradition der Streitgespräche noch näher als die erste Gruppe⁷⁶.

Eine Sonderstellung innerhalb dieser Gruppe nimmt die *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici* (der sogenannte *Phantasticus*) ein. Auch in ihm sind die Figuren Träger einer Idee, sie tragen aber darüber hinaus charakteristische Züge. Raimundus verteidigt das Leben und die Entscheidungen des Autors, der Kleriker Petrus verkörpert die Trägheit und Sündhaftigkeit innerhalb der Kirche. In diesem Sinne sind beide Personen zwar keine Individuen, sondern Verkörperungen zweier Lebensauffassungen, dennoch ist der autobiographische Aspekt stärker ausgeprägt, der Dialog wesentlich lebhafter als in anderen Werken dieser Zeit⁷⁷.

Lullus' Methode hat durchaus Erfolg und Nachahmer gefunden, denn der Lullismus wurde zu einer wichtigen philosophischen Strömung der Neuzeit, obwohl außerhalb der Iberischen Halbinsel der missionarische Impuls weitgehend in Vergessenheit geriet⁷⁸. Auch seine besondere Art, Dialoge zu schreiben, fand Nachahmer, so dass man den Typ des Lullischen Dialogs in den iberischen Literaturen (in katalanischer, kastilischer, portugiesischer und lateinischer Sprache) abgrenzen kann⁷⁹. Von diesem Dialogtyp findet sich ein Vertreter in dem von uns untersuchten Korpus: der Dialog *De conceptione beatae Mariae virginis* des Ramon Astruc de Cortielles. Die Merkmale dieses Dialogs – die detaillierte Rahmenhandlung mit situativen Hinweisen auf Zeit und Ort, das Auftreten mehrerer Personen, der Einsatz der Ars als Methode, um eine theologische Frage zu klären – zeigen eindeutig Lullus' Einfluss.

⁷⁶ Wie alle Streitgespräche zeigen diese Werke Ähnlichkeiten mit den Streitgedichten, die ebenfalls den Disput zweier gegensätzlicher Figuren inszenieren. Doch muss die Vermutung Friedleins, *Der Dialog*, 235–236, der in dieser Gruppe häufige Titel *disputatio* sei ein Hinweis des Autors auf die Tradition der Streitgedichte, zurückgewiesen werden. *Disputatio* ist ein häufiger Titel für Streitgespräche; Streitgedichte können zwar gelegentlich auch diesen Titel tragen, sie werden jedoch in der Regel anders benannt. Dazu siehe oben 52–53. Friedlein konnte nachweisen, dass für Lullus *disputació* die „geregelt Auseinandersetzung zu zweit“ (246) bedeutet, doch ist seiner Definition die Bestimmung „in Prosa“ hinzuzufügen.

⁷⁷ Allerdings muss die schwierige Überlieferungslage berücksichtigt werden: der Text ist nur in handschriftlichen Exzerpten des Nicolaus von Cues und im Inkunabeldruck des Lefèvre d'Étaples überliefert. Letzterer scheint Lullus' Text inhaltlich respektiert, sprachlich jedoch bearbeitet zu haben. Die Lebhaftigkeit des Ausdrucks dürfte also zum Teil auf ihn zurückgehen. Vgl. Badia, „Estudi“, 32–38.

⁷⁸ Vgl. den Überblick bei Friedlein / Traninger. Zum kastilischen Lullismus vgl. Perarnau, „El diàleg“, zum portugiesischen vgl. Pontes, „Raimundo Lulo“.

⁷⁹ Vgl. Friedlein, „El diàleg“ und *Der Dialog*, 248–258.

Der Verfasser ist seinem Vorbild so eng gefolgt, dass das Werk lange für einen Dialog des Lullus gehalten wurde. Friedlein vermerkt allerdings einen Unterschied: die Figur des Kanonikers, der als Richter fungieren soll und vom Laien überzeugt wird⁸⁰. Die Darstellung eines solchen Wandels hat in der Tat bei Lullus nur im *Liber super Psalmum Quicumque vult* eine Entsprechung.

Ein weiteres Werk, das Einflüsse Lullus' aufweist, ist einem der heftigsten Gegner Lullus' und seiner Nachfolger zu verdanken, dem umstrittenen Inquisitor Nicolaus Eymerich OP⁸¹. Sein *Dialogus* (R76) ist am Ende einer wechselvollen Geschichte entstanden⁸². Eymerich wurde 1375 von König Peter IV. von Aragón des Landes verwiesen. Er ging nach Rom, wo er durch seine Berichtstattung über Lullus' Doktrin Papst Gregor XI. zur Veröffentlichung der Bulle *Conservatione puritatis catholicae fidei* (1376) bewog, in der eine Reihe von Lullus' Lehrsätzen als häretisch verurteilt und die Konfiszierung seiner Werke angeordnet wurde. Eine Kommission unter dem Vorsitz des Inquisitors Bernat Ermengol OP sollte die päpstliche Bulle im Königreich Aragón umsetzen, kam aber zu der Schlussfolgerung, dass die verurteilten Lehrmeinungen in den Schriften des Lullus nicht zu finden seien. Peter IV. verstarb 1387 und Eymerich gelang es, das Vertrauen des neuen Königs, Johann I., zu gewinnen. Aus dieser sicheren Position heraus versuchte er in Valencia gegen die Lullisten, d.h. die Anhänger der Doktrin Lullus', vorzugehen. Der Bischof von Valencia, Kardinal Jakob von Aragón, leitete einen Prozess ein, aber die Lullisten bezichtigten Eymerich der Fälschung der Texte Lullus', in die er angeblich häretische Sätze eingefügt hatte. Auch beim aragonesischen König verschafften sie sich Gehör, so dass dieser den Bischof von Valencia bat, Eymerich solange nicht als Inquisitor zuzulassen, bis die Anschuldigungen der Lullisten geklärt wären. Im August oder Anfang September 1388 musste Eymerich Valencia verlassen und ging zur avignonesischen Kurie, wo er eine Reihe polemische Werke gegen die Lullisten verfasste. Es handelt sich dabei um Traktate, mit der einzigen Ausnahme des *Dialogus*. Eymerich erklärt seine Wahl der Dialogform mit wenigen Worten:

⁸⁰ Vgl. Friedlein, „El diàleg“.

⁸¹ Zur Biografie Eymerichs vgl. Heimann, *Nicolaus Eymerich*.

⁸² Zum historischen Hintergrund des *Dialogus* vgl. „Introducció“, Ed. Puig i Oliver, 9–16.

... et alium contra dictos defensores heresum, observando dialogi modum, ut in eis illius Raimundi hereses et errores et horum eius sequacium presumptiones et temeritates discernantur, et per vestram sanctitatem congruis sed festinis remediis obvietur; quod fieri obsecro genu flexo, per viscera misericordie Dei nostri.⁸³

Puig i Oliver ist der Meinung, dass Eymerich die Möglichkeiten der literarischen Fiktion nutzen wollte, um der Kurie in Avignon ein lebendiges Porträt der Lullisten zu vermitteln⁸⁴. Im *Dialogus* reden diese als Anhänger des römischen Papstes, sie zeigen sich selbstsicher und angriffslustig. Nach der Einschätzung von Puig i Oliver gibt Eymerich die Positionen und Meinungen der Lullisten wohl treffend wieder. Im Gegensatz dazu ist Eymerich mit Lullus' Meinungen wenig sorgfältig umgegangen, denn er hat Einiges aus dem Kontext herausgerissen und verzerrt wiedergegeben⁸⁵.

In der Gestaltung des *Dialogus* finden sich Merkmale der lateinischen Streitgesprächstradition: Ein narrativer Rahmen fehlt, de facto treten nur zwei Figuren auf (die Lullistae reden mit einer Stimme als Chor). Gegenüber den antijüdischen Gesprächen fällt die genaue Beobachtung und Wiedergabe der Meinungen auf, allerdings findet sich dies ebenfalls in anderen innerchristlichen Streitgesprächen, wie wir gleich sehen werden. Bemerkenswert ist die inhaltliche Strukturierung, die an die Streitgespräche Lullus', vor allem an diejenigen der zweiten Gruppe erinnert. Dem Text gehen ein Widmungsbrief, ein Prolog und eine Auflistung der diskutierten Lehrsätze voraus. Diese Lehrsätze strukturieren den darauffolgenden Dialog: In jedem Abschnitt wird einer davon zuerst ausformuliert und zum Teil anschließend in Autorsprache diskutiert, bevor das Gespräch zwischen Inquisitor und Lullistae beginnt. Dieser Anklang an die Dialoge Lullus' dürfte gewollt sein. Lullus wollte die Andersgläubigen im Gespräch zur Anerkennung der Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit der Vernunft bringen. Eymerich zeigt hier Lullisten, die sich im Gespräch nicht zur Einsicht bewegen lassen und sich der Vernunft versperren. Damit ist deren

⁸³ *Dialogus*, Widmungsbrief an Papst Clemens VII., Ed. Puig i Oliver, 143, 48–52.

⁸⁴ „Introducció“, Ed. Puig i Oliver, 16.

⁸⁵ „Introducció“, Ed. Puig i Oliver, 46–56. Puig i Oliver ist der Meinung, dass Eymerich seine Glaubwürdigkeit vor der Kurie nicht riskieren wollte. Wenn er in der aktuellen Streitfrage, nämlich der Rechtgläubigkeit der Lullisten, falsche oder verzerrte Informationen lieferte und überführt würde, hätten die Kurienmitglieder sich nicht mehr auf seine Informationen verlassen (ebd., 137).

Verstocktheit bewiesen und darüber hinaus wird der Missionsmethode Lullus' die Grundlage entzogen, denn nicht einmal seine Anhänger beugen sich der Vernunft.

3.4. *Streitgespräche innerhalb des Christentums*

Die Streitgespräche mit Juden und Häretikern inszenieren einen Disput zwischen einem Christen und einer Figur, die außerhalb der christlichen Gesellschaft steht. Dieser Sachverhalt wurde besonders anschaulich in den Texten dargestellt, in denen die personifizierte Ecclesia zu Wort kam. Aber in Wirklichkeit war das Christentum nicht so homogen, wie es sich gern darstellte. Einerseits lebten vorchristliche Bräuche und Traditionen fort, mit denen die Kirchenmänner sich vor allem in Pastorschriften und in ihrer Gesetzgebung auseinandersetzten⁸⁶. Andererseits trugen kirchliche Hierarchie und weltliche Machthaber untereinander Konflikte aus. Diese Dispute fanden ihren Niederschlag in einer zahlreichen polemisch-apologetischen Literatur, die sich auch zum Teil der Dialogform bediente. Hierfür bot die christliche Literatur der Spätantike, darunter so gerne gelesene Kirchenväter wie Hieronymus und Augustinus, Beispiele von Streitgesprächen⁸⁷. Doch griff man nicht immer nach dieser Form, vielmehr fand manche Kontroverse ihren Niederschlag in Lehrdialogen oder in philosophischen Dialogen. Die Gründe dafür liegen vielfach in den Konflikten, die ausgetragen wurden und die sich von den theologischen Konfrontationen der spätantiken Kirche in ihren Voraussetzungen und Folgen unterscheiden. Dies macht es notwendig, den historischen Hintergrund der Streitgespräche zu klären. Die diachronische Perspektive muss ebenfalls skizziert werden, denn im Früh- und Hochmittelalter kam es vielfach zu Situationen, die

⁸⁶ In der erzählenden Literatur finden solche Traditionen ebenfalls einen direkten oder indirekten Niederschlag. Vgl. z. B. Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, der anhand von Textsorten wie Bußbüchern, Predigten, Visionsliteratur, Exempelsammlungen, kanonistischen Schriften u. a. den Volksglauben zu rekonstruieren trachtet. Allerdings hat Harmening, *Superstitio*, bewiesen, dass einige Bestimmungen des Kirchenrechts einfach ältere Quellen (insbesondere Caesarius von Arles) zitieren und keine zuverlässigen Informationen für zeitgenössische Zustände liefern.

⁸⁷ Vgl. P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 109–114, wobei die Bezeichnung „dogmatische Kontroversialdialoge“ den Schwerpunkt in der Spätantike klar macht: Diese Werke beziehen sich vor allem auf die großen theologischen Streitfragen der Zeit, auch die Debatte mit Heiden und Juden wird thematisiert. (Kirchen)politische Themen sind jedoch nicht zu finden.

Ähnlichkeiten mit den großen Konflikten des Spätmittelalters aufweisen. Es gilt daher zu klären, ob in diesem Zusammenhang bereits Formen des Streitgesprächs entwickelt werden, die auch im Spätmittelalter zum Einsatz kommen.

3.4.1. *Diachronischer Ausblick*

Im Frühmittelalter blieben kirchenpolitische und theologische Auseinandersetzungen punktuell und wurden selten im Form des Streitgesprächs dargelegt. Eine Ausnahme bilden zwei Streitgespräche, die im Kontext der Auseinandersetzung um Formosus (Papst zwischen 891 und 896) entstanden. In einem in der Kirchengeschichte einmaligen Vorgang wurde Formosus von Papst Stephan VI. in der sogenannten „Leichensynode“ (897) der Prozess gemacht. Er wurde verurteilt, abgesetzt und die von ihm vorgenommenen Weihen für ungültig erklärt. Bereits Stephans Nachfolger Theodor II. widerrief im selben Jahr diese Beschlüsse, trotzdem dauerten die Dispute bis zum Pontifikat Johannes' X. (914–928) an. Die Frage nach der Gültigkeit der Weihen hatte unmittelbare Auswirkung auf die Kirchengeschäfte, weshalb sie in mehreren Streitschriften aufgegriffen wurde⁸⁸, darunter die Streitgespräche zweier in Neapel lebender Verfasser, Auxilius und Eugenius Vulgarius. Im *Tractatus qui Infensor et Defensor dicitur* des Auxilius bringt Infensor die Argumente der Gegner des Formosus vor, die seine Weihen als ungültig ansehen, während Defensor ausführlich dagegen argumentiert. Im *Liber cuiusdam requirentis et respondentis* des Eugenius Vulgarius werden die gegnerischen Argumente nicht so genau wie bei Auxilius registriert, aber der Dialog besticht aus anderen Gründen: Die Lebendigkeit der Gesprächsführung und die Natürlichkeit der Sprache haben geradezu theatralische Qualität und sind in mittellateinischen Dialogen ungewöhnlich. Eugenius Vulgarius war ein sehr gebildeter Mann und ein Liebhaber der Tragödien Senecas, von dem er die dramatische Gestaltung eines Dialogs gelernt haben dürfte⁸⁹.

⁸⁸ Vgl. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*. Zu Formosus vgl. Herbers, „Formosus“, mit weiterer Literatur.

⁸⁹ Diese Frage stellt sich auch bei einem frühhumanistischen Autor und gutem Kenner der Tragödien Senecas, Albertinus Mussatus, dessen *De lite inter Naturam et Fortunam* eine geradezu theatralische Gestaltung des Gesprächs aufweist. Dazu siehe unten 223–224. Zur Vulgarius' Zitate aus Senecas Tragödien vgl. Pittaluga, „Seneca tragicus“.

Eine Dialogschrift, die einen Widerstreit der Meinungen abbildet, ist der in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts entstandene *Dialogus de statu ecclesiae*, den Heinz Löwe überzeugend dem irischen Abt von St. Vincenz in Laon, Malcalanus, zuschrieb. In diesem Werk wird das Problem der Laienbelehnung mit kirchlichen Gütern diskutiert. Die Inszenierung erinnert an die monastischen Dialoge: Es sind zwei befreundete Kirchenmänner, die eine Grundeinstellung, nämlich die Notwendigkeit, den Kirchenbesitz von den Laien zurückzuholen, teilen. Es gibt jedoch auch Unterschiede: Beide vertreten konträre Meinungen, was das konkrete Vorgehen betrifft; einer von ihnen hat dabei die führende Rolle. Der *Dialogus* endet damit, dass der Opponent sich vom Wortführer überzeugen lässt.

Im Hochmittelalter nehmen die innerchristlichen Kontroversen unterschiedlicher Ausprägung bedeutend zu. Drei Kontroversen sind für die Dialogliteratur wichtig: der Siegeszug der Dialektik als Methode der Philosophie und der Theologie, der Investiturstreit und die Reformbewegungen im Mönchtum. Das Vorkommen von Dialogschriften in diesen drei Kontexten soll nun, allerdings ohne Vollständigkeit anzustreben, dargestellt werden.

Der Einsatz der dialektischen Methode in der Theologie setzte sich im Hochmittelalter allmählich durch, begleitet von zum Teil heftigem Streit. Die Dialektiker verteidigten sich auch dadurch, dass sie in Dialogschriften den Einsatz ihrer Methode exemplarisch zeigten. Unter den verschiedenen von ihnen gewählten literarischen Formen war auch die Form des Streitgesprächs⁹⁰. Das Gespräch eines Christen mit einem Juden oder Heiden bot dabei die ideale Kulisse, um auf Autoritäten als Mittel der Argumentation zu verzichten⁹¹. Seltener ist die Inszenierung einer direkten Auseinandersetzung zwischen einem Befürworter und einem Kritiker der Methode, wie sie im folgenden Beispiel zu sehen ist. Einer der ersten Streitfälle in diesem Zusammenhang entspann sich um die Eucharistielehre Berengars von Tours⁹². Aufgrund seiner logischen Sprachanalyse behauptete Berengar, dass in der Eucharistie die Substanz des Brotes nicht durch die Substanz des Leibes Christi ersetzt werde. Ein Konzil, das nach Ostern 1059 in Rom stattfand, verurteilte diese Doktrin und zwang Berengar, ihr abzuschwören. Dieser kehrte

⁹⁰ Siehe unten 214–219.

⁹¹ Siehe oben 111–112.

⁹² Zu diesem Konflikt und insbesondere zur Polemik zwischen Berengar und Lanfranc vgl. Montclos, *Lanfranc et Bérenger*.

jedoch bald zu seiner Ausgangsposition zurück, die er in einer Schrift verteidigte. Daraufhin reagierte Lanfranc in einem an Berengar gerichteten Brieftraktat, den die heutige Forschung unter dem Titel *Liber / Tractatus de corpore et sanguine Domini* kennt. In den einleitenden Absätzen erläutert Lanfranc sein Vorgehen: Er werde problematische Aussagen Berengars aufgreifen, sie mit dem Namen Beringarius kennzeichnen und unter der Bezeichnung Lanfrancus gegen sie argumentieren⁹³. Eine Ausgestaltung der Schrift als Dialog, z.B. durch narrative Umrahmung oder situative Bezüge, ist nicht vorhanden; im zweiten Teil wird diese strenge Einteilung aufgegeben. Berengar antwortete in einem an Lanfranc gerichteten Schreiben, das seit Matthias Flacius Illyricus als *De sacra coena* bekannt ist⁹⁴. Von diesem Traktat, der in seiner Zeit unbekannt blieb, ist eine autographe Handschrift erhalten. In ihr ist zu beobachten, wie Berengar Lanfrancs Aufbautechnik übernahm: Zuerst kennzeichnete er die Abschnitte aus seiner ersten Schrift mit *Ubi ego scripsi*, Zitate aus Lanfranc mit LANFR. und seine Antwort mit BER. Er änderte jedoch bald sein Verfahren und fuhr mit einer anderen Bezeichnungsweise fort, die er ebenfalls im ersten Teil der Schrift nachtrug: *Ubi ego scripsi* bleibt für die erste Schrift, *inquis tu* leitet Zitate aus Lanfranc ein, ein *inquo ego* markiert Berengars Antworten⁹⁵. Dadurch erweckt der Text mehr den Eindruck einer Ansprache als eines Dialogs. Die Zuschreibung der Diskussionsbeiträge in beiden Schriften Lanfrancs und Berengars sollten den Aufbau der Argumentation klarer machen, eine weitere Ausgestaltung der Texte mit fiktiven Elementen ist nicht vorhanden. Beide Schriften sind eher Doppel- oder Dreifachtraktate als Dialoge.

Der Investiturstreit, der vor allem im Deutschen Reich tobte, wurde von einer stattlichen Zahl von Schriften begleitet, die häufig propagandistische Züge trugen⁹⁶. In diesem Zusammenhang regten vor allem

⁹³ *Et ut evidentius appareat quid tu dicas, quid ego respondeam, alterutras sententias vicaria nostrorum nominum positione distinguam. Nec ad omnia responsurus sum, quia spinis rosas interseris, et albis atque nigris coloribus phantasma tuum depingis, quedam etiam dicis que nihil pertinent ad propositum questionis.* (Ed. Martello, 1, 60–65, S. 102). Die Schrift Berengars, die von der modernen Forschung *Scriptum contra synodum* genannt wurde, ist bis auf die von Lanfranc zitierten Passagen nicht erhalten. In seiner Analyse hat Montclos festgestellt, dass einige der zitierten Exzerpte im Original direkt nacheinander standen. Gegen Ende seines *Liber* scheint Lanfranc hingegen zu paraphrasieren oder sogar aus anderen Schriften Berengars zu zitieren (Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, 181–184).

⁹⁴ Vgl. Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, 198–200.

⁹⁵ Vgl. Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, 487.

⁹⁶ Manitius nannte sie „Streitschriftenliteratur“ (Bd. 3, 21–68). Diese Schriften wurden ediert in den MGH in drei Bänden unter der Bezeichnung *Libelli de lite imperatorum et pontificum*.

die doppelten Papstwahlen die Verfasser zur Darstellung eines Streits an. Dies ist bei zwei Streitgedichten, die den Disput von Papst und Gegenpapst bzw. von Papst und Kaiser inszenieren⁹⁷, und bei folgenden drei Prosadialogen der Fall. Die *Disceptatio sinodalis* des Petrus Damiani behandelt die vom Kaiser nicht anerkannte Wahl Alexanders II. und ist in einem Brief an den Gegenpapst Honorius (II.) integriert. In ihr treten ein *defensor Romanae ecclesiae* und ein *regius advocatus* auf, die jeweils für eine Partei sprechen. Der Ton ist konziliant, die Suche nach der Wahrheit wird vom Defensor in seiner letzten Rede als gemeinsames Anliegen dargestellt, das zum Frieden und zur Versöhnung führen soll⁹⁸. Widos von Ferrara *De scismate Hildebrandi pro illo et contra illum* trägt im Titel sowohl die Einstellung des Autors als auch seinen Anspruch auf umfassende Darstellung des Sachverhalts. Wido ergriff nämlich in der Doppelwahl Gregors VII. (Hildebrand) und Clemens (III.) für den zweiten Partei, aber in dieser nach dem Tod Gregors entstandenen Schrift erhebt er den Anspruch der Neutralität. Dies mag die gewählte Form erklären: Das erste Buch, das die Argumente für Gregor behandelt, ist ein Traktat in Autorsprache; das zweite, mit den Argumenten und Vorwürfen gegen Gregor, ist hingegen als Gespräch zwischen Proponens und Respondens gestaltet. Beide Figuren diskutieren als Lehrer und Schüler die Einwände gegen Gregors Wahl, vermutlich um den Anklagegen zu vermeiden. Wido selbst behauptet, er habe die Dialogform mit Rücksicht auf die Rezipienten gewählt, da sie es besser erlaube, die Wahrheit auszuforschen⁹⁹. Die dritte Schrift ist der anonyme *Dialogus de pontificatu sanctae romanae ecclesiae*¹⁰⁰, der in einen Brief an einen

⁹⁷ Der ausgesprochen polemische Ton dieser Schriften mag dafür verantwortlich sein, dass deren Autoren immer wieder zum einprägsamen Medium der Verse griffen, vgl. die Zusammenstellung bei Pérez González, „Poesía satírica“, 385–389. Die beiden Streitgedichte sind die *Altercatio inter Urbanum et Clementem* zwischen Urban II. und Clemens (III.) und das *Certamen regis cum papa* des Hugo Metellus zwischen Heinrich V. und Calixtus II. Zu diesen beiden Streitgedichten vgl. Pérez González, „Poesía satírica“.

⁹⁸ *Ecce audivit beatitudo vestra, venerabiles patres, quoniam, qui inspector est mentium, confoederat nos in concertatione verborum. Vidit enim nos non malitiae causa configere, sed inveniendae veritatis studio deservire. Ideoque dignatus est motam inter nos sopire querelam et suam nobis inspirare concordiam. Pax enim nostra, quae fecit utraque unum, conflavit in eodem sensu corda duorum* (Ed. Reindel, 571).

⁹⁹ *Noverit autem quicumque lecturus accesserit, quod quasi morem dialogi retinentes duas personas admittimus: proponentis unam, alteram respondentis, auditorum utilitatibus providentes, ut hoc scribendi genere rei veritas facilius digeratur* (Ed. Dümmler, 550, 28–31).

¹⁰⁰ Der Editor Böhmer vermutete die Autorschaft Rahewins. Deutinger widerlegte jedoch diese These und zeigte, dass der Verfasser wohl in Freising schrieb, aber, in Gegensatz zu Rahewin, juristisch umfassend gebildet war, vgl. Deutinger, *Rahewin*, 219–231.

unbekannten Empfänger integriert ist und die Kontrahenten Alexander III. und Viktor (IV.) auftreten lässt. Der Autor zeigt sich unparteilich und behauptet am Schluss, dass Gott als oberster Richter in diesem Streit entscheiden werde.

Doch der Bereich, in dem die meisten Streitgespräche geschrieben wurden, ist ohne Zweifel der Monastizismus¹⁰¹. Im Hochmittelalter entbrannte ein Disput um das wahre apostolische Leben, das vor allem unter Kanonikern geführt wurde. Einige Kanoniker spürten die Notwendigkeit, sich in ihrem Lebenswandel dem monastischen Ideal zu nähern, und gründeten deshalb Gemeinschaften, die unter einer Regel lebten. Besonders weit in dieser Annäherung zum Mönchtum gingen die von Norbert von Xanten gegründeten Prämonstratenser. Unter den Mönchen sorgt das Aufkommen der Reformorden für heftige Kontroversen über die Regelbefolgung. Die Diskussion war nicht nur theoretischer Natur; es ging ebenfalls darum, wer in der Lage war, junge Leute anzuziehen. Vor allem der Wechsel von Mönchen zwischen den Orden sorgte für heftige Dispute, die zu verschiedenen Schriften Anlass gaben¹⁰². In diesem Kontext entstanden mehrere Dialoge. Eine umfassende Diskussion bietet der *Dialogus de vita vere apostolica*, in dem Magister und Discipulus die Lebensformen der Säkularkanoniker, der Regularkanoniker und der Mönche vergleichen und zu einem ausgleichenden Schluss kommen: *Unde qui vivit ut bonus laicus facit bene, melius qui est canonicus, peroptime qui est monachus*¹⁰³. Mönch und Weltkleriker stehen sich im *Dialogus de mundi contemptu vel amore* Konrads von Hirsau OSB gegenüber, wobei der Mönch es vermag, seinen Opponenten zu überzeugen. Einen ganz konkreten Aspekt behandelt ein kurzer Text Ruperts von Deutz OSB, die *Altercatio monachi et clerici quod liceat monacho praedicare*; er genoss vielleicht die größte Verbreitung in dieser Gruppe¹⁰⁴. Idung, der Mönch im Kluniazenser Kloster Prüfening gewesen

¹⁰¹ Siehe auch oben 92–95; Fuchs / Märkl, 277–285.

¹⁰² P. G. Schmidt, „Schreiben“.

¹⁰³ PL 170, 664A. Das Werk wurde Honorius Augustodunensis und Rupert von Deutz zugeschrieben. Zuletzt hat sich Arduini, die eine Neuedition für das *Corpus Christianorum* vorbereitet, für die Autorschaft Ruperts ausgesprochen, ohne jedoch restlos überzeugen zu können, vgl. Arduini, „Un testo“ und „Sola ratione“.

¹⁰⁴ Haacke („Die Überlieferung“, „Nachlese“) registriert 15 erhaltene und Hinweise auf sieben verschollene Handschriften. Zum Vergleich: der *Dialogus de vita vere apostolica* ist in drei Handschriften (vgl. Arduini, „Un testo“, 333), Konrads *Dialogus de mundi contemptu* in zwei (vgl. Ed. Bultot, 30–34), Idungs Dialog in fünf Handschriften (Hinweise auf zwei verschollene, vgl. Ed. Huygens, 21–30), Gerhochs Dialog in zwei Handschriften (vgl. Van den Eynde, *L'oeuvre littéraire*, 22–27) erhalten. Der von Fuchs / Märkl edierte Text ist unikal und fragmentarisch überliefert.

war und dann Zisterzienser wurde, ließ in einem Streitgespräch Cluniacensis und Cisterciensis darüber diskutieren, wer von beiden die Regel besser befolgt. Auch Gerhoch von Reichersberg war von der Auseinandersetzung persönlich betroffen. Er war zuerst Säkularkanoniker gewesen, wurde dann Regularkanoniker und nahm in diesem Streit eine extreme Position ein. Gerhoch war nämlich der Meinung, dass alle Kleriker vom Papst zum Leben unter einer Regel verpflichtet werden müssten. Sein *Dialogus inter clericum saecularem et regularem* hat wohl deshalb einen wesentlich polemischeren Ton als die anderen Texte: Simonie und Nikolaitismus (d.h. Klerikerehe), die Wirksamkeit der von Sündern gespendeten Sakramente und die Anfeindungen gegen den Autor werden darin diskutiert. Ein Regular- und ein Säkularkanoniker disputieren ebenfalls in einem anonymen Text, der wohl in der Regensburger Gegend entstanden ist¹⁰⁵.

Dieser Ausblick erlaubt einige Beobachtungen, die für den diachronischen Vergleich relevant sein werden. Unter den hier vorgestellten Autoren fanden sich einige, die von der Auseinandersetzung persönlich betroffen waren, wie Auxilius und Vulgarius oder, unter den Verfassern von monastischen Streitgesprächen, Idung und Gerhoch von Reichersberg, die sozusagen die Fronten gewechselt hatten¹⁰⁶. Die Dispute, die sie inszenierten, hatten einen Bezug zum eigenen Leben und sollten vermutlich auch die eigene Entscheidung rechtfertigen. Dies erklärt den apologetischen Ton, doch es fehlt auch nicht eine polemische Komponente. In allen Werken ist zu beobachten, dass die Positionen des Opponenten genau registriert und wiedergegeben werden. Die Autoren scheinen nicht nur ihre Mitstreiter, sondern auch ihre Gegner als Publikum anzuvisieren. Zum Beispiel gestalten Petrus Damiani und Lanfranc ihre Werke als Brieftraktate, die an den jeweiligen Widersacher adressiert sind. In mindestens einem Fall kann bewiesen werden, dass dieses Publikum auch erreicht wurde. Haacke konnte nämlich ermitteln, dass von den fünfzehn erhaltenen Handschriften der *Altercatio inter monachum et clericum* drei aus Prämonstratenserstiften¹⁰⁷ und drei

¹⁰⁵ Ediert von Fuchs / Märkl; zum Ursprung des Werkes ebd. 280–282.

¹⁰⁶ Das war in der ersten Gruppe nur bei Petrus Alfonsi der Fall, siehe oben 112.

¹⁰⁷ Nämlich aus den Stiften Bonne Espérance bei Mons, Weißenau bei Ravensburg und Windberg bei Straubing (vgl. Haacke, „Die Überlieferung“, 410, 420, 424, und „Nachlese“, 529). Hinzu kommt eine Handschrift aus Wedinghausen, die beim Brand der Universitätsbibliothek Münster während des Zweiten Weltkriegs verschwand. Dass die Prämonstratenser, die Kanoniker wurden, vom Clericus repräsentiert waren, zeigt eindrücklich der Titel der *Altercatio* in der verschollenen Handschrift aus Prüfening: *Conflictus Norberti et Ruperti* (Haacke, „Die Überlieferung“, 424). Damit waren Norbert

aus Chorherrenstiften¹⁰⁸ stammen, obwohl Ruperts Werke in der Regel vornehmlich im eigenen Benediktinerorden rezipiert wurden¹⁰⁹. Noch bezeichnender ist die Tatsache, dass lediglich vier Prämonstratenserstifte Werke Ruperts besaßen und dass in jedem von ihnen die *Altercatio* vorhanden war. Trotz der allgemeinen polemisch-apologetischen Ausrichtung der Schriften ist auffällig, dass Wido und der unbekannte Autor des *Dialogus de pontificatu* versuchen, ihre Meinung aus dem Text herauszuhalten, damit der Leser selber entscheide.

Nach der Spätantike werden – mit der Ausnahme der Dialoge von Auxilius und Vulgarius, die nur eine eingeschränkte Rezeption hatten¹¹⁰ – erst im Hochmittelalter innerchristliche Streitgespräche geschrieben. Es gibt in diesem Bereich diachronisch einen Bruch mit der Spätantike und, im Gegensatz zu den Lehrdialogen, keine klar dominanten literarischen Traditionen, die von den Autoren als verpflichtend betrachtet worden wären. Formell sind die Werke, die im Hochmittelalter innerchristliche Konflikte thematisieren, unterschiedlich gestaltet. Einerseits gibt es einen Grenzbereich zu den Lehrdialogen, Schriften, in denen Lehrer und Schüler die strittige Frage diskutieren (der *Dialogus de vita vere apostolica*, Wido von Ferrara). Andererseits findet sich auch der Versuch, beide Positionen in ausgewogenem Verhältnis zu präsentieren. Das Gespräch ist meistens asymmetrisch, aber die Asymmetrie ist unterschiedlich ausgeprägt. Bei Gerhoch von Reichersberg darf der Opponent nicht viel mehr tun, als Einwände gegen die Argumentation des Wortführers vorbringen. Im anonymen *Dialogus de pontificatu* hingegen werden beide Figuren weitgehend gleich behandelt. In den Gesprächen finden sich

von Xanten, der Gründer der Prämonstratenser, und der Verfasser, Rupert von Deutz, gemeint.

¹⁰⁸ Niederwerth bei Vallendar am Rhein und Ranshoven am Inn. Die Handschrift aus dem Benediktinerkloster Belval bei Toul gehörte früher zu einem nicht identifizierten Chorherrnstift, wie ein Besitzvermerk zeigt. Zu den drei Handschriften vgl. Haacke, „Die Überlieferung“, 409–410, 417, 418.

¹⁰⁹ Haacke fasst seine Ergebnisse in Bezug auf die Rezeption der Werke Ruperts von Deutz bei verschiedenen Orden folgendermaßen zusammen: „Der Zeit entsprechend fanden die Werke Ruperts fast ausschließlich in den Klöstern Verbreitung; wir wissen von 59 Benediktinerklöstern, von 23 Zisterzienserabteien, 11 Chorherrnstiften, aber nur 4 Praemonstratenserstiften. Im allgemeinen darf man hier eine Schreibertätigkeit annehmen, so daß also die Rupertschriften auch hier abgeschrieben wurden. Gleiches läßt sich schwerer sagen von den Hss., die im Besitz der Domstifte (8), der Franziskaner (3), Augustinereremiten (2), Dominikaner und Karmeliter (je 1) waren. Nur 6 Hss. stammen aus Kartäuserbibliotheken“ (Haacke, „Die Überlieferung“, 428).

¹¹⁰ Beide Werke sind in jeweils drei Handschriften überliefert, dazu Cenni, „Auxilius“ und „Eugenius Vulgarius“.

zwei Figuren, die außer Raum und Zeit agieren. Ein weiterer Grenzbereich zu den Streitgesprächen sind die Doppeltraktate, wie sie von Lanfranc und Berengar gestaltet wurden.

3.4.2. *Historischer Hintergrund*

Die Spannungen innerhalb der Christenheit nahmen im 13. und 14. Jahrhundert stark zu. Wie eine Kirchengeschichte titulierte¹¹¹ war dies eine „Zeit der Zerreißproben“, die im Großen Schisma gipfelte. Anfang des 13. Jahrhunderts kam die größte Bedrohung von den Bewegungen der Katharer und der Waldenser. Bei ihrer Bekämpfung entwickelte die Kirche neue Mittel gegen die Häresie, nämlich die systematische Predigt und die Inquisition. In diesem Zusammenhang wurden die neuen Bettelorden wichtig: Sie bündelten die Sehnsucht nach einem evangelischen Leben in Armut, die im 12. Jahrhundert immer stärker geworden war, sie kümmerten sich um die Seelsorge in den wachsenden Städten und an den Universitäten, sie waren im Kampf gegen die Häresie als Prediger und Inquisitoren aktiv¹¹². Die ersten, die als Orden anerkannt wurden, waren die um Franz von Assisi entstandenen Franziskaner. Die Kirche betrachtete jedoch das Aufkommen neuer Orden mit Misstrauen und deshalb verbot das IV. Laterankonzil 1215 weitere Gründungen. Die kurz darauf gegründeten Dominikaner wurden jedoch noch akzeptiert, da sie aus den Regularkanonikern hervorgegangen waren. Die Karmeliter, deren Regel Anfang des 13. Jahrhunderts in Palästina entstand, übersiedelten erst um die Mitte jenes Jahrhunderts nach Westeuropa und mussten um ihre Anerkennung ringen. Als das Konzil von Lyon 1274 die Bettelorden, die trotz Verbot entstanden waren, auflöste, standen ebenfalls die Karmeliter auf dem Prüfstand, sie gehörten aber schließlich zu den vier Verbänden, die weiter bestehen durften (neben ihnen die Augustiner-Eremiten, die Franziskaner und die Dominikaner)¹¹³. Sie erregten aus mehreren Gründen Argwohn:

¹¹¹ Mollat du Jourdin / Vauchez in der von Schimmelpfennig herausgegebenen deutschen Übersetzung. Das französische Original heißt weniger bildlich „Un temps d'épreuves“. So wird in dem Werk die Zeit ab dem Konzil von Lyon (1274) bis zum Ende des Basler Konzils (1449) bezeichnet.

¹¹² Über die Rolle der Mendikanten in der Seelsorge, vor allem an Städten und Universitäten, vgl. den Überblick bei Vauchez, „Die Bettelorden“, mit weiterer Literatur.

¹¹³ Zur Geschichte des Karmeliterordens vgl. Smet, *The Carmelites*, und die Übersicht bei Jotischky, *The Carmelites*, 8–44, mit weiterer Literatur.

wegen ihres späten Aufkommens im Westen, der ungewöhnlichen Kleidung, die sie aus Palästina mitbrachten und schließlich ändern mussten, und ihrer Berufung auf Elias als Gründer, die die Zweifel über ihr Alter ausräumen sollte. Im 14. Jahrhundert verteidigte Johannes von Hildesheim seinen Orden in einem Streitgespräch zwischen Defensor und Detractor (R62).

Der Bettelorden, der die schärfste Polemik entstehen ließ, waren jedoch die Franziskaner¹¹⁴. Für Probleme sorgten sowohl die Forderung des Gründers nach absoluter Armut des einzelnen Mönchs und der Gemeinschaft als auch sein Testament, das jegliche Änderung der Regel ausdrücklich verbot. Beides zusammen führte den Orden in eine schwierige Lage. Dessen schnelles Wachstum und die übernommenen seelsorgerischen Pflichten machten den Besitz von Gebäuden (Klöstern und Kirchen) und von beweglichen Gütern wie Büchern, Meßgewändern u. Ä. notwendig, wohingegen die Regel jeglichen Besitz ausschloss und eine Änderung oder präzisierende Glossierung der Regel aufgrund der Bestimmungen im Testament nicht erlaubt war. Papst Gregor IX. versuchte mit der Bulle *Quo elongati* (1230) das Problem zu lösen, indem er das Testament für nicht verbindlich erklärte und ferner bestimmte, dass das Eigentum der gespendeten Güter bei den Gebern verbleiben musste und den Mönchen nur der Gebrauch (*usus*) zugestanden wurde. Dies sorgte jedoch für Unzufriedenheit innerhalb des Ordens, denn einige Brüder bezweifelten die Autorität des Papstes, das Testament aufzuheben und die Regel zu glossieren. Außerdem warfen die Bestimmungen der Bulle neue Probleme und Fragen auf (zum Beispiel in dem Fall, dass ein Gebäude mit den Spenden vieler Geber errichtet wurde), so dass der Orden sich erneut an den Papst wenden musste. Innozenz IV. suchte eine Lösung in der Übernahme des Eigentums für die Güter der Franziskaner durch den Papst, die er in der Bulle *Ordinem vestrum* (1245) verkündete. Der Orden sollte lediglich den Nießbrauch erhalten. Trotz dieses Lösungsversuchs entwickelten sich zwei Flügel innerhalb des Ordens, die später als Konventualen (*communitas*) und Spiritualen (*spirituales*) bezeichnet wurden. Erstere hielten an der Autorität des Papstes fest, letztere bestanden auf der genauen Befolgung der Regel in Bezug auf die Armut. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts kam es zu einem heftigen Streit an der Pariser

¹¹⁴ Zum Armutsstreit von den Anfängen des Ordens bis zur Bulle *Cum inter nonnullos* (1323) vgl. Lambert, *Povertà*.

Universität¹¹⁵. Die Übernahme seelsorgerischer Pflichten wie Predigt und Beichte durch die Bettelorden hatte den Unmut des Pfarrklerus erregt, in Paris sorgte ihre zunehmende Dominanz an der Universität für weiteres Unbehagen. Auch die Interpretation der Prophezeiungen von Joachim von Fiore, die sie auf das Aufkommen der Bettelorden bezogen, führte zu Diskussionen¹¹⁶. Die weltlichen Magister stritten unter der Führung Wilhelms von St. Amour gegen die Bettelorden. Obwohl Wilhelm von der Universität ausgeschlossen wurde, war die Polemik nicht zu beenden. An ihr beteiligten sich in den zwei nächsten Jahrzehnten Bonaventura und Thomas von Aquin. Letzterer entwickelte für die Dominikaner eine pragmatischere Armutslehre, die Gemeinschaftsbesitz und den Besitz an Gebrauchsgütern erlaubte, sowie eine ekklesiologische Lehre, die stärkere Rücksicht auf den Weltklerus nahm¹¹⁷. Die Lehre des Aquinaten führte wiederum zu Debatten zwischen beiden Orden. Einige dieser Themen wurden von Johannes Pecham in seinem *Dialogus de statu saeculi* (R29) angesprochen¹¹⁸. Von dieser Zeit an flackerte die Kritik des Weltklerus immer wieder auf¹¹⁹. Ein solcher Ausbruch in der Zeit nach dem Schwarzen Tod bildet wohl den Hintergrund für den anonymen *Dialogus inter fratrem et vicarium* (R53) und für FitzRalphs *Liber de pauperie Salvatoris* (R57b)¹²⁰. Die Zeit der Auseinandersetzung an der Pariser Universität fällt zum Teil mit dem Generalat Bonaventuras (1257 bis 1274) zusammen. Bonaventura versuchte zwischen Konventualen und Spiritualen zu vermitteln, indem er die Form des Gütergebrauchs

¹¹⁵ Siehe das Panorama bei Douie, *The Conflict*.

¹¹⁶ Vorerst hatten beide Bettelorden Joachims Schriften rezipiert, die Dominikaner und die Konventualen nahmen jedoch Abstand vom Joachimismus, als die Auslegung der Spiritualen heterodoxer wurde. Dieser war später ein Streitpunkt zwischen den Konventualen und Petrus Johannis Olivi. Zum Joachimismus der Franziskaner-Spiritualen, der Fraticelli und der Observanten vgl. Reeves, *The Influence of Prophecy*, 135–242 (knappere Darstellung bei Reeves, *Joachim of Fiore*, 29–58). Es sei nebenbei angemerkt, dass sich unter den Schriften Joachims ein monastischer Lehrdialog unter den Figuren Ioachim und Benedictus findet, mit dem Titel *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*.

¹¹⁷ Zur Armutslehre des Thomas von Aquin, vgl. Horst, *Evangelische Armut*, 35–132.

¹¹⁸ Dazu siehe oben 79–82.

¹¹⁹ Szittyta, *The Antifraternal Tradition*, untersucht die Kritik an den Bettelorden als Tradition der englischen Literatur, die ihren Anfang in der Rezeption der Schriften Wilhelms von St. Amour nimmt und mit der Polemik FitzRalphs einen Höhepunkt erreicht.

¹²⁰ Die pastoralen Aufgaben der Bettelorden waren 1300 in der Bulle *Super Cathedram* geregelt worden. Nach dem Schwarzen Tod verlangte die große Sterblichkeit jedoch offensichtlich eine flexiblere Handhabe, was zu einer offiziellen Bitte um Revision durch die Mendikanten und zu zahlreichen Protesten des Weltklerus vor der Kurie führte. Vgl. Dawson, „Richard FitzRalph“, 329–332.

der Franziskaner präzisierte. Dieser müsse sich auf das Notwendigste beschränken und dürfe mit keinem Rechtsanspruch verknüpft sein. Bonaventuras Doktrin wurde von Papst Nikolaus III. in der Bulle *Exiit qui seminat* (1279) übernommen, in der er den Gütergebrauch durch den Franziskanerorden als *usus simplex facti* definierte. Diese Bulle bedeutet gleichzeitig die Anerkennung der Doktrin von der Armut Christi und seiner Apostel durch den Papst. Dieser Kompromiss hatte jedoch keinen Bestand. Der Zusammenhalt der Spiritualen als Partei wuchs in dieser Zeit aus verschiedenen Gründen. Ihre Gruppen wurden zahlreicher und gewannen die Unterstützung von einflussreichen Laien. Außerdem fanden sie einen fähigen Wortführer in Petrus Johannis Olivi, der ihre Forderung nach Armut in dem Begriff des *usus pauper* kristallisierte. Die Auseinandersetzungen zwischen beiden Fraktionen eskalierten, führten zur aktiven Verfolgung der Spiritualen und zu deren Bestreben, sich vom Orden zu trennen. In diesem Zusammenhang steht die anonyme Schrift *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius* (R30). Der Streit wurde zum großen Teil am päpstlichen Hof in Avignon ausgetragen und fand seinen Höhepunkt in einer päpstlichen Untersuchung ab 1309, die zum Teil mit dem Konzil von Vienne (1311–1312) zusammenfiel. In dessen Umkreis entstand eine Flut an polemischen Schriften auf beiden Seiten, darunter die *Responsio ad Abbreviaturam communitatis* (R41). Doch auch die päpstliche Intervention, die in den Bullen *Exivi de paradiso* und *Fidei catholicae fundamento*¹²¹ (beide 1312) ihr Ergebnis fand, vermochte den Streit nicht zu beenden. Erst das gemeinsame Vorgehen von Johannes XXII. und dem Ordensgeneral Michael von Cesena konnte die Spiritualen bändigen und den sogenannten praktischen Armutsstreit beenden¹²². Es kam aber zu einer neuen Konfrontation um die Armutslehre: Der theoretische Armutsstreit, der die einstigen Verbündeten, Papst und Konventualen, entzweite. Johannes XXII. gab in der Bulle *Ad conditorem* (1322) den Franziskanern den Besitz

¹²¹ Diese zweite Bulle beschäftigte sich mit Olivis Doktrinen, deren Orthodoxie angezweifelt worden war. Verdächtig war vor allem sein Joachimismus, der die Spiritualen als Boten eines neuen Zeitalters sah.

¹²² Es blieben allerdings versprengte Gruppen von Spiritualen, sogenannte Fratelli, die als Häretiker verfolgt wurden. Die Begharden, die die Spiritualen ebenfalls unterstützt hatten, fanden dasselbe Schicksal. Zu den häretischen Bewegungen, die ihren Ursprung in den Franziskanern hatten, vgl. Leff, *Heresy*, 167–255. Die Ideale der Spiritualen überlebten nichtsdestoweniger innerhalb des Ordens und mündeten in die Spaltungen des 15. Jahrhunderts (Gründung der Observanz) und des 16. Jahrhunderts (Gründung der Kapuziner), vgl. Nimmo, *Reform and Division*, und den Überblick der Entwicklung zur Observanz in Nimmo, „The Franciscan Regular Observance“.

an Gebrauchsgütern zurück, was zu ersten Protestreaktionen führte. Ein Beispiel dafür bietet Richard von Conington, der im Konzil von Vienne ein Fürsprecher der Konventualen gewesen war und nun auf die Bulle mit seinen *Responsiones ad rationes papales* (R44) reagierte. Der Papst legte jedoch nach und verurteilte ein Jahr später in der Bulle *Cum inter nonnullos* die franziskanische Doktrin der Besitzlosigkeit Christi und seiner Apostel als häretisch. Michael von Cesena hielt trotzdem an der franziskanischen Lehre fest, was zu seiner offenen Verfolgung durch den Papst führte. Während der Großteil des Ordens sich der päpstlichen Autorität fügte, floh eine kleine Gruppe zusammen mit ihrem Ordensgeneral nach München, wo sie unter dem Schutz Kaiser Ludwigs des Bayern eine intensive schriftstellerische Aktivität entwickelten. Unter ihnen befand sich Wilhelm von Ockham, der in seinem *Dialogus* (R52) Themen behandelte, die in Bezug zum Armutsstreit standen. Dieses Werk zeigt eindeutig, wie eine zuerst rein monastische Frage politische Implikationen gewann und deshalb mit einer anderen Debatte zusammenfloß, nämlich mit der Auseinandersetzung um die Machtbefugnisse des Papstes.

Im Früh- und Hochmittelalter war es mehrmals zu Konflikten zwischen kirchlicher und weltlicher Macht gekommen, bei denen Papst und Kaiser sich gegenüberstanden und versuchten, ihre Machtsphären gegeneinander zu verteidigen oder gar auszuweiten. Nicht selten versuchte der deutsche König, bei Papstwahlen einen ihm genehmen Kandidaten durchzusetzen, und umgekehrt zögerte der Papst auch nicht, bei Königswahlen zu intervenieren. Der *Dialogus clerici et laici* (R11) nimmt Bezug auf eine solche Situation, nämlich die doppelte Königswahl des Jahres 1198 (Otto von Braunschweig kontra Philipp von Schwaben), er behandelt jedoch lediglich lokale Probleme, nämlich die Folgen dieser Doppelwahl und der päpstlichen Intervention in Köln. Ende des 13. Jahrhunderts entbrannte ein Streit, der besonders weit reichende Auswirkungen haben sollte. Anlass für den Konflikt zwischen Papst Bonifaz VIII. und dem französischen König Philipp dem Schönen waren die finanziellen Forderungen des französischen Königs, der von der Geistlichkeit Steuern verlangte und die Pfründe unbesetzter Bistümer einziehen wollte, aber bald dehnte er sich auf prinzipielle Fragen aus, nämlich auf die Grenzen königlicher und päpstlicher Macht. Dieser Disput ließ zahlreiche Texte entstehen: offizielle Verlautbarungen am königlichen Hof und an der päpstlichen Kurie, universitäre Quaestiones und Traktate und schließlich Werke, die sich an ein Publikum mit universitärer Bildung außerhalb der Universitäten richteten, d.h. vor

allem an kirchliche Würdenträger und Kleriker an den Höfen¹²³. Zu dieser letzten Textgruppe gehört die *Disputatio inter clericum et militem* (R37), eine kurze Schrift, die wohl in der ersten Phase des Streites entstand und die Meinung des französischen Hofes darlegte. Dieser Disput fand einen Berührungspunkt mit dem Armutsstreit in dem Begriff *dominium*, der sowohl das Verfügungsrecht über das Eigentum als auch die Herrschaft bezeichnen kann. Wenn das *Dominium* eine Folge des Sündenfalls war und von Christus nicht ausgeübt wurde, müsste die Kirche auf Besitz und Herrschaft verzichten, um die evangelische Vollkommenheit zu erlangen. Wenn Gott hingegen Adam das *Dominium* vor dem Sündenfall gewährt und Jesus wirklich Eigentum hatte, war das *Dominium* von Gott gewollt und der Vikar Christi auf Erden musste es ausüben. Dieser Zusammenhang veranlasste wohl Johannes XXII. dazu, die Doktrin der Armut Christi in *Cum inter nonnullos* zu revidieren. Nach der Veröffentlichung dieser Bulle im Jahr 1323 werden nicht selten Fragen, die Besitz, Armut, Herrschaft und die Rolle der Mendikanten betreffen, zusammen behandelt. Dondinus Papiensis OP, der in seinem *Dialogus de potentia summi pontificis* (R45) die Frage der päpstlichen Macht aus der Perspektive der Kurie diskutiert, geht zwar im Haupttext nicht auf den Armutsstreit ein, lobt aber in seinem Widmungsbrief das Vorgehen des Papstes gegen die Franziskaner. Auf königlicher Seite entstand nur noch ein Dialog, das *Somnium viridarii* Évrards de Trémaugon (R64), das 1376 die Argumente der Diskussion auf beiden Seiten zusammenträgt. Zu den Schriften, die das *Dominium* behandeln, gehört Wyclifs *Dyalogus* (R66a). Wyclifs radikale Forderung nach Besitzlosigkeit der Kirche und ihrer Kontrolle durch die weltlichen Herrscher hatte politische Auswirkungen, die sich allerdings vor allem nach seinem Tod im 15. Jahrhundert entfalteten. Unter seinen Gegnern griffen Nicholas Radclyf (R65a, R65b) und William von Rymington (R72) zum Medium des Dialogs¹²⁴.

¹²³ Zu diesen Werken und generell zur Diskussion um die Machtbefugnisse des Papstes vom Verzicht Coelestins V. bis Wilhelm von Ockham vgl. Miethke, *De potestate papae*.

¹²⁴ Die Lollarden, eine häretische Bewegung, die auf Wyclifs Doktrin basiert, schrieben ebenfalls Dialoge, vor allem in der Volkssprache, vgl. Hudson, *The Premature Reformation*, 220–224, und Kendall, *The Drama of Dissent*, 50–89. Anfang des 15. Jahrhunderts schrieb John Barton eine *Altercatio lollardi cum catholico* gegen die Lollarden, überliefert in Uppsala, UnB, C17, fol. 37r–39r (Sharpe, 585 (213), unediert). Auch im Umkreis der mit den Lollarden verwandten Hussitenbewegung wurden Dialoge geschrieben. Auf hussitischer Seite verfasste Nikolaus von Dresden *De purgatorio* (vgl. Ed. De Vooght); auf katholischer Seite Nicolaus Jacquier OP seinen *Dialogus de sacra communione contra Hussitas Bohemos* (SOPMA 3107 (3, 175), unediert), Stephan von

Die letzte große Auseinandersetzung des 14. Jahrhunderts war vielleicht die folgenreichste: die Doppelwahl des Jahres 1378, auf die das Große Schisma folgte¹²⁵. Am 26. März 1378 verstarb Papst Gregor XI. in Rom, woraufhin die Kardinäle am selben Ort einen neuen Papst wählen mussten. Das römische Volk, das nach der langen Zeit des avignonesischen Papsttums den Papst wieder in Rom haben wollte, umlagerte den Vatikanpalast und verlangte die Wahl eines Römers oder mindestens eines Italieners. Die Kardinäle wählten am 9. April einen Italiener, den Erzbischof von Bari, Bartolomeo da Prignano (Papst Urban VI.), aber der Aufruhr war so groß, dass die Wahl kaum verkündet werden konnte. Im Juni zogen sich die nichtitalienischen Kardinäle nach Anagni zurück, wo sie eine offizielle Verlautbarung machten: Die Wahl Bartolomeos sei nichtig, weil sie unter Druck erfolgt sei, die Papstwahl müsse deshalb wiederholt werden. Es folgte im September die Wahl des Kardinals Robert von Genf als Papst Clemens VII. Unter diesen Umständen war es nicht einfach zu entscheiden, welche Wahl nun rechtens und gültig war. Einerseits hatte die Wahl Urbans unter Druck und in einer Angstsituation stattgefunden, andererseits hatten die Kardinäle ihn über zwei Monate ohne Widerspruch als legitimen Papst akzeptiert. Sowohl die Kardinäle als auch die christlichen Könige holten sich den Rat der Experten, um eine fundierte Entscheidung treffen zu können. Eines der ersten Gutachten wurde vom Bologneser Juristen Johannes de Lignano (Giovanni Legnano) ausgestellt. Dazu nimmt Jean Lefèvre auf Bitten des französischen Königs in seinem *De planctu Ecclesiae* (R68) Stellung. Der *Tractatus de triumpho Romano* des Peretto Malatesta (R69) versucht, den aragonesischen König und seinen Rat auf die Seite des Erstgewählten zu ziehen. Es gibt in diesem Streit eine dritte Seite, eine zuerst kleine Gruppe, die sich für die Suche nach einer gemeinsamen Lösung in einem Konzil ausspricht. Auch von ihren Vertretern wird ein Dialog geschrieben, nämlich die *Epistola pacis* Heinrichs von Langenstein (R70). Diese drei Texte entstehen kurz nach dem Beginn des Schismas. Etwas später schreibt Juan de Monzón seinen *Dialogus scismatis* (R78).

Olmütz seinen *Dialogus volatilis inter aucam et passerem adversus Hussitas* (von Perger 118) und Nikolaus von Jauer den *Dialogus super sacra communione contra Hussitas* (vgl. Kadlec). Weitere Schriften dürften noch unentdeckt sein, ein Beispiel dafür ist der *Dialogus inter Rationem et Animam in negotio Catholicorum et Hussitarum*, Incipit: *Cum et tacendi et loquendi tempus sit*, überliefert in Clm 2889, fol. 1–12.

¹²⁵ Die ausführlichste Darstellung der Geschehnisse ist Valois, *La France*. Eine Übersicht über das Große Schisma mit weiterführender Literatur bietet Ourliac, „Das Schisma“.

Monzón hatte zuerst den avignonesischen Papst verteidigt, wechselte dann aber zur römischen Obödienz über.

Dieses Panorama der Konflikte, die in Dialogschriften angesprochen werden, zeigt die Schwierigkeit, diese Werke thematisch zu gliedern. Nur die Schriften in der Folge des Großen Schismas zeigen sich thematisch als klar abgrenzbare Gruppe. Wegen des inhaltlichen Ineinandergreifens des Armutsstreites, des Konfliktes um die Machtbefugnisse des Papstes und der Diskussion um Wyclif, sind diese drei Gruppen nicht eindeutig voneinander abzugrenzen. Wenn man hingegen den Raum, der den Meinungen des Opponenten zugestanden wird, und die Beziehung zwischen den Dialogfiguren als Referenzpunkte nimmt, lassen sich diese Texte in drei Untertypen klassifizieren, nämlich Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler, asymmetrische Streitgespräche und symmetrische Streitgespräche.

3.4.3. *Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler*

Im Mittelalter wurden nicht selten konfliktträchtige Themen in der Form eines Lehrdialogs diskutiert¹²⁶. Im Zusammenhang mit dem Armutsstreit und mit der Auseinandersetzung um die päpstliche Herrschaft entstanden zwei Frage-Antwort-Dialoge: der *Dialogus de statu saeculi* des Johannes Pecham (R29) und der *Dialogus* Wilhelms von Ockham (R52)¹²⁷. In ihnen stellt der Schüler Fragen, die die Argumentation des Magisters voranbringen. In Ockhams Dialog übernahm der Schüler auch teilweise den Part eines Widersachers, jedoch lediglich auf einer emotionalen und nicht auf einer argumentativen Ebene. Etwas anders verhält es sich in den folgenden Werken, die deshalb nicht als Frage-Antwort-Dialoge klassifiziert werden können, sondern eine Mittelstellung zwischen Lehrdialogen und Streitgesprächen einnehmen: die *Summa de quaestionibus Armenorum* (R57a) und der *Liber de pauperie Salvatoris* (R57b) des Richard FitzRalph, Nicolaus Radclyfs Dialoge *De dominio summi pontificis et ecclesiae militantis* (R65a) und *De viatico salutari animae immortalis* (R65b) sowie der *Dyalogus scismatis* von Juan de Monzón (R78). Hinzu kommt, zumindest in seiner jetzigen Form, der *Dialogus de potentia summi pontificis* des Dondinus Papiensis (R45). In diesen Werken ist der Schüler

¹²⁶ Z.B. der *Dialogus de vita vere apostolica* (siehe oben 135) oder auch Lehrdialoge, die strittige Meinungen behandeln, wie das *Periphyseon* des Johannes Scottus Eriugena und das *Dragmaticon* des Wilhelm von Conches (siehe unten 215 und oben 68).

¹²⁷ Zu diesen zwei Werken siehe oben 79–82 und 74–77.

nicht nur ein Stichwortgeber, sondern bringt ebenfalls Gegenargumente und Einwände vor. FitzRalph und Radclyf sprechen dieses Beziehungsverhältnis an. FitzRalph stellt *De pauperie Salvatoris* als ein Werk in der Form von Fragen und Antworten vor, fügt jedoch hinzu, dass Richardus (der Lehrer) ein Urteil fällen (*sentencians*) und den Schüler Johannes überzeugen wird (*suadendo*)¹²⁸. Radclyf lässt durch seine Wortwahl den Eindruck einer Universitätsübung entstehen:

... ut assumpto discipulo Petrus nomine mihi de sacramento eukaristie opponenti et inquirenti determinando respondeam, quod sanctorum doctorum prodit auctoritas et vive rationis consonancia attestatur¹²⁹.

In einer möglichen Form der universitären Disputation war der Opponenten nämlich der Student, der eine der zwei möglichen Lösungen für die gestellte Frage verteidigte. Der Respondens musste die schwachen Stellen in seiner Argumentation entdecken und das Ergebnis der Diskussion formulieren. Die endgültige Entscheidung traf der Magister in der Determinatio¹³⁰. Radclyf suggeriert damit, dass die Figuren Nicholas und Petrus wie ein Lehrer und ein Student agieren, die im Widerstreit der Argumente nach der korrekten Antwort auf ein gestelltes Problem suchen, nicht wie zwei Kontrahenten, die verfestigte Positionen verteidigen.

Die Lehrer-Schüler-Beziehung verstärkt noch zusätzlich die Figur des Wortführers, dessen Argumente genauer begründet und überlegen erscheinen, da sein Opponent sich jedesmal überzeugen lässt. Die Figur des Opponenten ist wiederum unscharf. Er bringt lediglich Einwände vor, und falls er eine bestimmte Position vertritt, ist er bereit, sie aufzugeben, oder distanziert sich später sogar ausdrücklich davon. In dieser besonderen Beziehung der Figuren liegt wohl der Grund für die Gestaltung der Werke als Lehrer-Schüler-Gespräche, wobei bei jedem Autor ein anderer Aspekt entscheidend sein dürfte.

Im Fall des Juan de Monzón bestimmt seine persönliche Position in der Kontroverse die Gestaltung seines Werks. Monzón hatte nämlich zur avignonesischen Obödienz gehört und sie erst aufgegeben, als der avignonesische Papst den Angriff Monzóns auf die Lehrmeinung der

¹²⁸ *Hoc opus (. . .) habens hanc formam quo Iohannes censeatur interrogans et Ricardus habeatur sentencians sive suadendo respondens* (FitzRalph, *De pauperie Salvatoris*, Ed. Poole, 274, 12–14).

¹²⁹ Nicolaus Radclyf, *De viatico salutari*, London, BL, Royal 6. D. X, fol. 144va.

¹³⁰ Vgl. Teeuwen, *The Vocabulary*, 250–252 (zu *determinare, determinatio*) und 301–303 (zu *opponere, opponens; respondere, respondens*).

unbefleckten Empfängnis Mariens verurteilt hatte. Ihm dürfte daran gelegen sein, den neuen Mitstreitern in der römischen Obödienz zu beweisen, dass sein Wechsel nicht von Opportunismus diktiert war, sondern aus Überzeugung geschah. Er begründete deshalb ausführlich die Argumente für den Erstgewählten (den römischen Papst Urban VI.) und ließ im *Dyalogus* eine Schülerfigur Einwände und Gründe vorbringen, die seiner früheren proavignonesischen Position entsprachen. Ähnlich wie bei Petrus Alfonsi sollten wohl beide Figuren einen inneren Prozeß der Überzeugung nachvollziehbar machen.

Für FitzRalph scheint hingegen die Unbestimmtheit der Schülerfigur in Hinblick auf die behandelten Themen wichtig gewesen zu sein. Seine beiden Dialoge haben mit den Lehrdialogen den Anspruch gemeinsam, ein bestimmtes Gebiet abzudecken. Beide Werke sind während FitzRalphs Aufenthalt an der avignonesischen Kurie entstanden und beziehen sich auf dort geführte Diskussionen¹³¹. Die *Summa* entstand in einer Zeit, als armenische Vertreter mit dem Ziel der Wiedervereinigung der Kirchen Gespräche in Avignon führten. FitzRalph gestaltet sein Werk als eine Apologie des katholischen Glaubens, die lediglich auf der Bibel basiert, so dass sie auch von den Armeniern akzeptiert werden konnte. Als Ausgangspunkt hat er wohl eine Auflistung armenischer Lehrmeinungen, die in Avignon zusammengestellt worden war, verwendet, ohne ihr allerdings genau zu folgen. Die Stellungnahmen der Armenier zu dieser Liste und ihre Aussagen zum eigenen Glauben berücksichtigt er nicht. Im Laufe der Arbeit erweiterte er allerdings sein Thema und änderte seine Methode: Die Bücher 11 und 14 behandeln Themen, die Unterschiede zwischen West- und Ostkirche betreffen, während die letzten drei Bücher (15–17) Meinungen zeitgenössischer Philosophen dialektisch diskutieren. Die apologetische Ausrichtung, das geringe Interesse an einer Darstellung des armenischen Glaubens und die Aufnahme anderer Themen erklären, dass die Figur eines Armeniers als Gesprächspartner den Verfasser vor Schwierigkeiten gestellt hätte. Der wenig konturierte Johannes erfüllt viel besser die Funktion, die Argumentation seines Meisters in Gang zu setzen. Eine ähnliche Situation findet sich im wenig später entstandenen *De pauperie Salvatoris*. FitzRalph stand einer Kommission an der Kurie vor, die sich mit dem theoretischen Armutsstreit auseinandersetzen musste, und verfasste

¹³¹ Zum Hintergrund und Aufbau der *Summa* vgl. Walsh, *A Fourteenth-Century*, 129–181.

wohl sein Werk auf Bitten der Kardinäle¹³². Darin fließen verschiedene Fragestellungen zusammen. FitzRalph behandelt die schwierigen begrifflichen Differenzierungen in Bezug auf Besitz, Herrschaft und Armut, diskutiert weiter das *Dominium* und die Beziehung zwischen Herrschaft und Gnade und endet mit einer Kritik der pastoralen Tätigkeit der Mendikanten. Die Behandlung dieser Themen ist zum Teil konfus und widersprüchlich, die Position des Autors ist nicht so klar formuliert wie in späteren polemischen Werken gegen die Bettelorden. Walsh äußert die Vermutung, dass manche Meinung FitzRalphs sich erst im Lauf der Arbeit an *De pauperie* entwickelt hat¹³³, das heißt, dass es nicht von Anfang an zwei klar konturierte Positionen gab. In beiden Werken FitzRalphs schwankt die Beziehung der Figuren. Zum Teil vertreten sie verschiedene Meinungen, zum Teil machen sie eher den Eindruck, in der Abwägung der Argumente eine Antwort auf die diskutierten Fragen zu suchen. Es sind deshalb schwer definierbare Werke, Streitgespräche zwischen Meister und Schüler, die sich zum Teil dem philosophischen Dialog nähern. Dies gilt vor allem für die *Summa*, deren drei letzte Bücher sowohl wegen der Beziehung der Figuren, die hier gemeinsam Möglichkeiten diskutieren, als auch wegen der angewandten dialektischen Methode, als dialektischer Dialog innerhalb des Werkes bezeichnet werden können.

Auch für Radclyf dürfte die thematische Breite zum Einsatz einer Meister-Schüler-Gesprächskonstellation geführt haben. In beiden Werken bilden strittige Meinungen Wyclifs den Ausgangspunkt, Radclyf holt jedoch aus und erörtert Ansichten älterer Autoren, die er ebenfalls für irrig hält und die in irgendeiner Form mit Wyclifs Meinungen in Beziehung stehen (z. B., FitzRalph im Fall des *Dominium*, Berengar von Tours in der Eucharistielehre). Radclyf zeigt große Animosität gegenüber seinem Gegner. Es ist auffällig, wie er Wyclifs Namen vermeidet und sich nur periphrastisch auf ihn bezieht. Der fiktive Schüler, der seine Meinungen vorbringt, trägt ebenfalls dazu bei, dass Wyclifs Person aus dem Text verbannt bleibt.

Ein schwer zu beurteilender Fall ist der *Dialogus de potentia summi pontificis* des Dondinus Papiensis. Er unterscheidet sich auch von den anderen Texten durch den narrativen Rahmen. Die Gesprächspartner

¹³² Zu diesem Werk vgl. Walsh, *A Fourteenth-Century*, 377–405.

¹³³ Walsh, *A Fourteenth-Century*, 387–388.

sind zwei biblische Figuren, Acuens und Mensuratus¹³⁴, die dem Verfasser im Traum erscheinen. Sie sollen vor ihm als Judex die Frage der päpstlichen Macht diskutieren und zwar so, dass zuerst Mensuratus den päpstlichen Vorrang vor den weltlichen Herrschern verteidigt und Acuens lediglich Fragen stellt. In einem zweiten Buch sollte Acuens Gegenargumente vorbringen. Überliefert ist lediglich das erste Buch, es ist nicht zu entscheiden, ob das zweite Buch verloren ist oder nie geschrieben wurde. Im jetzigen Zustand ist das Werk daher ein Lehrdialog, mit einer fragenden und einer argumentierenden Figur. Der *Dialogus* ist Papst Johannes XXII. gewidmet und hat einen starken apologetischen Ton; bereits der Widmungsbrief lobt das Vorgehen des Papstes gegen jene, die seine Macht anzweifeln. Sowohl der fiktive Rahmen als auch die Tatsache, dass nur das Buch zur Verteidigung des Papstes vorhanden ist, erwecken den Eindruck, der Verfasser habe sein Werk von der aktuellen Polemik abkoppeln wollen.

Alle drei Autoren scheinen vor allem die eigenen Mitstreiter als Publikum anvisiert zu haben. FitzRalphs *Summa* ist zwar den Armeniern gewidmet, sie zirkulierte aber in katholischen Kreisen. Besondere Aufmerksamkeit erregte sie im Umkreis des Konzils von Ferrara-Florenz, das die Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche herbeiführen sollte¹³⁵. *De pauperie Salvatoris* geht wohl seinerseits auf einen Auftrag der Kurie zurück. Monzón hat sich darum gekümmert, dass seine Apologie im Zentrum der römischen Obödienz bekannt wurde: Ein Exemplar wurde mit einem Widmungsbrief an Kardinal Bartolomeo Mezzavacca, Bischof von Rieti, geschickt. Radclyf wiederum erwähnt als Anlass für die Abfassung die Bitte seines Abtes und seiner Mitbrüder und akzeptiert im voraus mögliche Korrekturen des Erzbischofs von Canterbury und der anderen Prälaten. Die einzige erhaltene Handschrift ist ein schönes Zeugnis der Wertschätzung seiner Mitbrüder: Sie stammt aus St. Albans, ist zweispaltig in einer gotischen Buchschrift geschrieben und mit Initialen geschmückt¹³⁶.

¹³⁴ Acuens und Mensuratus sind die lateinischen Übersetzungen von Heldad und Medad, die zwei in Nm 11, 26–27 genannten Männer, die im Lager der Juden in Abwesenheit Moses' prophetische Reden hielten.

¹³⁵ Vgl. Walsh, *A Fourteenth-Century*, 129–131.

¹³⁶ Sorgfältig ausgestaltete Initialseite, Fleuronné-Initialen mit Bordüren am Anfang jedes Teildialogs und kleinere Fleuronné-Initialen im Text.

3.4.4. *Asymmetrische Streitgespräche*

Im Gegensatz zur ersten Gruppe setzen diese Werke Vertreter beider Parteien in Szene, wobei einer der beiden die führende Rolle einnimmt und eindeutig als Sprachrohr des Autors fungiert. Dem Wortführer gelingt es nur in einem Fall (im *Dialogus clerici et laici*, R11) seinen Gegner zu überzeugen, in den restlichen Texten bleiben die Figuren bei ihrer Ausgangsposition. In einigen Gesprächen sind beide streitende Parteien durch die Namen der Gesprächspartner klar definiert: in der *Disputatio inter clericum et militem* (R37), betreffend die Auseinandersetzung zwischen dem französischen König und dem Papst, im *Dialogus inter fratrem et vicarium* (R53), der den Konflikt zwischen Pfarrklerus und Mendikanten um die Seelsorge zum Gegenstand hat. Bei anderen wird vor allem die Position des Wortführers durch die Namenswahl definiert: in der *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum* (R30), im Dialog Johannes' von Hildesheim zwischen Director und Detractor des Karmeliterordens (R62). Dagegen erweckt die Benennung der Figuren im *Dialogus clerici et laici* (R11) über die Exkommunikation des Kölner Bischofs Adolf von Elten und seiner Parteigänger einen falschen Eindruck, da nicht der ganze Kölner Klerus den Papst unterstützte. Dies dürfte vom Verfasser gewollt sein, denn er stellt die Auseinandersetzung als Konflikt zwischen Klerikern und Laien dar¹³⁷. In all diesen Werken bezieht der Opponent eine erkennbare Position, die jedoch vom Autor unterschiedlich klar herausgearbeitet wird. Der Detractor ist bei Johannes von Hildesheim nur wegen einer Bemerkung des Directors als Franziskaner oder Dominikaner zu erkennen¹³⁸. In den anderen Werken lässt sich jedoch ohne Zweifel feststellen, welche Partei der Opponent vertritt: Der Inimicus der *Disputatio inter zelatorem et inimicum* ist ein Konventuale und bezieht sich mehrmals ausdrücklich auf die *Communitas*; der Clericus der *Disputatio inter clericum et militem* verteidigt das päpstliche Vorgehen; der Vicarius vertritt die Ansichten des Pfarrklerus in der Auseinandersetzung mit den Mendikanten. Eine

¹³⁷ Vgl. Ed. Maier, 43. Allerdings lässt der Verfasser den Laicus sagen, dass Adolfs Partei durchaus Anhänger in der Kirche hat und erwähnt *monachi grisei, albi, nigri* (Zisterzienser, Prämonstratenser-Chorherren und Benediktiner) und *clerici litterati* (§ 40, Ed. Maier, 62).

¹³⁸ Der Director behauptet nämlich: *De ordine tuo dicitur „Utilitas eos perhibet approbatos“* (cap. 15, 841–842, Ed. Staring, 377 und FN), was für beide Orden zutrifft. Allerdings führten die Franziskaner keine Polemik gegen die Karmeliter, während es eine lebhaft Debatten zwischen Dominikanern und Karmelitern gab, vgl. Jotischky, *The Carmelites*, 166–183, zur Identität des Detractors 168, Anm. 61.

entschieden polemische Namenswahl trifft Wyclif im *Dyalogus* (R66a) und im *Trialogus* (R66b). Im *Dyalogus* heißen die Gesprächspartner Veritas und Mendacium, im *Trialogus* tragen sie, wie die Figuren der *Ecloga Theodoli*, die Namen Pseustis, Alithia und Phronesis. Mendacium und Pseustis (von Wyclif als *infidelis captiosus* charakterisiert)¹³⁹ nehmen den Standpunkt verschiedener Kritiker Wyclifs ein.

Ein weiterer Unterschied zu den Streitgesprächen zwischen Lehrer und Schüler besteht in der stärkeren thematischen Fokussierung. Der Streit kreist um eine konkrete Auseinandersetzung: um die Exkommunizierung Adolfs von Elten (*Dialogus clerici et laici*), um den Gütergebrauch innerhalb des Franziskanerordens (*Disputatio inter zelatorem et inimicum*), um die Übernahme seelsorgerischer Pflichten durch die Bettelorden (*Dialogus inter fratrem et vicarium*), um das Alter und die Daseinsberechtigung des Karmeliterordens (Johannes von Hildesheim). Die *Disputatio inter clericum et militem* und Wyclifs *Dyalogus* haben eine etwas größere thematische Breite, doch sind die verschiedenen Fragen durch ein übergreifendes Thema verbunden: Bei Wyclif ist es die theologisch betrachtete Armut, in der *Disputatio* die königliche Gewalt, die hier in ihrer Beziehung zum Papst, zum Klerus und zum Kaiser diskutiert wird.

Eine Ausnahme bildet Wyclifs *Trialogus*, der auch den Titel *Summa summe* trägt. Der *Trialogus* ist sowohl Streitgespräch gegen seine Gegner als auch eine Gesamtdarstellung seines Denkens und vereinigt, um beiden Zielen gerecht zu werden, Elemente des Lehrdialogs und des Streitgesprächs. Die Gesprächsteilnehmer werden von Wyclif in der Praefatio so charakterisiert:

Cum locutio ad personam multis plus complacet quam locutio generalis, et mens multorum qui afficiuntur singularibus ex tali locutione acuitur, videri posset multis utilis quidam Trialogus, ubi primo tanquam Alithia solidus philosophus loqueretur, secundo infidelis captiosus tanquam Pseustis objiceret, et tertio subtilis theologus et maturus tanquam Phronesis decideret veritatem.¹⁴⁰

Die Diskussion wird dadurch als Disputation mit anschließender Determinatio durch Phronesis angekündigt, doch folgt sie nur am Anfang dieser Struktur und wird sehr schnell zu einem Streitgespräch, in dem Alithia und Phronesis gegen Pseustis argumentieren. Nur in den ersten Kapiteln hat Alithia dabei eine gewisse Autonomie. Sehr schnell wird

¹³⁹ *Trialogus*, Praef., Ed. Lechler, 38.

¹⁴⁰ Ed. Lechler, 38.

Phronesis zum Wortführer gegenüber Pseustis, während Alithia lediglich einzelne Argumente vorbringt oder Phronesis durch ihre Fragen Anlass gibt, in weitere Details zu gehen. Auch Pseustis verliert sehr schnell an Gewicht und kommt immer seltener zu Wort, so dass der *Trialogus* in weiten Teilen ein Lehrdialog ist, mit Alithia in der Rolle des fragenden Schülers und Phronesis als darlegender Lehrer.

Die asymmetrischen Streitgespräche scheinen vor allem an die eigene Partei gerichtet zu sein, obwohl erst eine umfassende Untersuchung der Überlieferung in diesem Punkt Sicherheit schaffen könnte. Es lässt sich immerhin sagen, dass der *Dialogus clericis et laici*, der ja das päpstliche Vorgehen in Köln verteidigt, zusammen mit einer Sammlung von päpstlichen Schriften zu diesem Streit überliefert ist, und dass drei, vielleicht vier der fünf Handschriften des *Dialogus inter fratrem et vicarium* Franziskanern gehörten¹⁴¹. Die *Disputatio inter clericum et militem* fasst den Standpunkt des königlichen Hofes inoffiziell zusammen¹⁴². Es stellt sich die Frage, ob die Abfassung der Schrift sich auch in die von Miethke beobachtete Politik des französischen Königs, die Unterstützung der Stände für sich zu gewinnen, einfügt¹⁴³. In diesem Fall würde sie sich an die französischen Kleriker richten, die für die königliche Position gewonnen werden sollten. Doch muss dies eine Vermutung bleiben. Die *Disputatio* erfreute sich einer lang anhaltenden Beliebtheit, vermutlich wegen der Klarheit und Prägnanz der dargelegten Argumentation, aber auch deshalb, weil die Kirchenbesteuerung immer wieder zu Streit führte und dies der Schrift immer neue Aktualität verlieh. So konnte Schmitz nachweisen, dass die fünf Drucke in Köln zwischen 1473 und 1478 mit der Diskussion zusammenfielen, ob die Geistlichkeit besteuert werden dürfe. Die Frage stellte sich, weil die Stadt sich infolge der Bedrohung durch Karl den Kühnen mit großen Ausgaben konfrontiert sah¹⁴⁴. Die *Disputatio inter zelatorem et inimicum* bietet ein ähnliches Bild verzögerter Rezeption bei erneuter Aktualität des Inhalts. Sie ist nämlich lediglich in drei Handschriften des 15. Jahrhunderts

¹⁴¹ Zur Provenienz der Handschrift in Napoli vgl. Cenci, *Manoscritti*, 381; zu den zwei Codices in Braunschweig vgl. Camerer, *Die Bibliothek*, 57–58 und 70. Die Münchener Handschrift ist zwar unbekannter Herkunft, sie überliefert aber eine Sammlung franziskanischer Schriften, weshalb die Provenienz aus einem Franziskanerkloster oder aus einem franziskanernahen Milieu wahrscheinlich ist.

¹⁴² Vgl. Miethke, *De potestate papae*, 79.

¹⁴³ Miethke, *De potestate papae*, 184–193, analysiert, wie Versammlungen von Ständevertretern zu diesem Zweck instrumentalisiert wurden.

¹⁴⁴ Schmitz, „Die Kölner Ausgaben“.

überliefert, als der praktische Armutsstreit zwar lange zurücklag, aber die Armutsfrage zur Spaltung der Observanz geführt hatte. Alle drei Handschriften und die Übersetzung ins Italienische entstanden in Klöstern der Observanten¹⁴⁵.

3.4.5. *Symmetrische Streitgespräche und Doppeltraktate*

Die letzte Gruppe zeichnet sich durch die Paralleldarstellung beider kontrastierender Positionen aus. Im Extremfall entstehen dadurch Doppeltraktate wie die *Responsio ad abbreviaturam communitatis* (R41), die *Responsiones ad rationes papales* Richards von Conington (R44), *De planctu bonorum* des Jean Lefèvre (R68) und Williams von Rimington *Dialogus inter catholicam veritatem et haeticam pravitatem* (R72). Diese Werke zitieren wörtlich Abschnitte einer gegnerischen Schrift und antworten auf jeden Abschnitt ausführlich. Das ist das Vorgehen Lanfrancs in seinem *Tractatus de corpore et sanguine Domini*; auch Wilhelm von Ockham geht in seinem *Opus nonaginta dierum* so vor. Die einzige Charakterisierung dieser Schriften als Dialog besteht darin, dass jeder Abschnitt mit einem Namen gekennzeichnet wird. In der *Responsio ad abbreviaturam* werden die Artikel der sogenannten *Abbreviatura communitatis*, die den Standpunkt der Konventualen bei der päpstlichen Untersuchung der Jahre 1309–1312 zusammenfasst, mit der Bezeichnung *Relaxationis Defensio* eingeführt, die Antworten folgen unter dem Namen *Regulae Perfectio*. In *De planctu bonorum* kennzeichnet Lefèvre die Zitate aus dem Gutachten des Bologneser Professors Johannes von Lignano mit *Bononiensis*, seine Antworten mit *Parisiensis*. Die Zitate aus Wyclifs *Responsiones* stehen bei William von Rimington unter *Haeretica Pravitas*, seine Antworten darauf unter *Catholica Veritas*. Bei Richard von Conington geht die Bezeichnung *Papa* den Zitaten aus der päpstlichen Bulle *Ad conditorem* voraus, seinen Einwänden das Wort *Frater*. Im Unterschied zu den anderen Werken gibt es bei Richard eine Widmung an den Papst und wenigstens eine geringe Figurencharakterisierung. Der *Frater* ist nämlich bemüht, dem Papst seinen Respekt zu erweisen und seine grundsätzliche Folgsamkeit zu beteuern.

Ob der *Tractatus de triumpho Romano* des Perfetto Malatesta ein Doppeltraktat ist, kann nicht entschieden werden. Mit ihm reagiert der Autor auf die Stellungnahme seines Gegenspielers, des avignonesischen

¹⁴⁵ Vgl. Ed. Ruiz, 312–317.

Kardinals Petrus von Luna, vor dem Rat des aragonesischen Königs. Es ist möglich, dass er daraus wörtlich zitiert, doch ist dies angesichts der Erschließungslage nicht sicher. Es handelt sich allerdings um die gleiche Form: Es wechseln sich Argumente und Gegenargumente unter den Namen Francia und Roma ab. Ähnlich wie bei Richard von Conington werden beide Figuren nur wenig charakterisiert. Roma freut sich über ihren Ehemann, Francia sagt, er sei ein Ehebrecher. Diese Allegorie wird zwar nicht weiter entwickelt, die Figuren sprechen sich jedoch immer wieder als Rivalinnen an, wenn auch nur zu Beginn ihrer Redebeiträge. Was dann folgt, ist trockene juristische Prosa.

Zu dieser Gruppe gehört ebenfalls das *Somnium viridarii* des Évrard de Trémaugon (R64). Das Werk wurde vom französischen König Karl V. in Auftrag gegeben und sollte nach seinem Wunsch die bis dahin vorgebrachten Argumente im Disput zwischen Papst und König zusammentragen. Évrard entwirft eine kleine Rahmenhandlung. Im Vorwort schildert er einen Traum, in dem zwei Damen mit Namen Potentia Spiritualis und Potentia Saecularis dem König den Streit ihrer Anhänger schildern und seine Vermittlung erbitten. Ihre Vertreter, ein Clericus und ein Miles, sollen zu diesem Zweck die Argumente beider Seiten präsentieren. Das *Somnium viridarii* hat den Charakter einer Summa; verschiedene Themen kommen in ihm zur Sprache, bei einigen redet nur eine Seite, bei den meisten jedoch bringen sowohl der Clericus als auch der Miles ihre Argumente vor. Es kommt aber nie zu einer echten Diskussion, die Figuren reden lediglich aneinander vorbei.

Unter den innerchristlichen Gesprächen finden sich in dieser Gruppe die einzigen, die den Gegner direkt adressieren: die *Responsio ad abbreviaturam* und Richards von Conington *Responsiones*. Malatesta spricht ein noch neutrales Publikum an, das er für seine Partei gewinnen will. Lefèvre schreibt zwar im Auftrag des Königs, aber Johannes von Lignano, gegen dessen Gutachten er argumentiert, scheint seine Argumentation gekannt und darauf reagiert zu haben¹⁴⁶.

Eine einzigartige Stellung nimmt Heinrichs von Langenstein *Epistola pacis* (R70) ein. In ihr wird die Doppelwahl des Jahres 1378 diskutiert, wobei die zwei Gesprächspartner, der Verteidiger Urbans VI. und der Fürsprecher Clemens' VII., lediglich als A und B bezeichnet werden. Im Gegensatz zu den anderen Werken suchen beide Figuren eine Annäherung. Die Argumente werden deshalb nicht nur gegeneinander

¹⁴⁶ Siehe R68-Datierung.

gestellt, sondern sorgfältig von beiden Seiten abgewogen. Die *Epistola pacis* ist das einzige Streitgespräch, in dem sich zwei konträre Meinungen im Laufe der Diskussion auflösen, um den Weg für eine Lösung frei zu machen.

3.4.6. Zusammenfassung

Die drei genannten Gruppen zeigen eine ähnliche Auffächerung in der Gestaltung der innerchristlichen Streitgespräche wie im Hochmittelalter. Ob es freilich eine gewollte Anknüpfung zwischen den hoch- und den spätmittelalterlichen Streitgesprächen gab, kann nicht für den gesamten Untertyp eindeutig gesagt werden. Die hochmittelalterlichen innerchristlichen Streitgespräche sind in ihrer Mehrzahl im Mittelalter wenig bekannte Texte; lediglich Lanfrancs *De corpore et sanguine* und Ruperts von Deutz *Altercatio monachi et clerici* haben eine etwas breitere Überlieferung¹⁴⁷. Die Verfasser von innerchristlichen Streitgesprächen des Spätmittelalters können die bekannteren Streitgespräche gegen Juden und Häretiker als Vorbild genommen und ebenfalls Elemente anderer Dialogtypen (Lehrdialoge, philosophische und allegorische Dialoge) oder der Streitgedichte nachgeahmt haben; die Disputationsübungen in den Schulen haben wohl in manchen Fällen die Anregung für die Gestaltung des Gesprächs gegeben¹⁴⁸, außerdem können ähnliche Umstände zu einer vergleichbaren Lösung geführt haben, zumal bei einer formal einfachen Struktur wie dem Doppeltraktat. Deshalb müsste die Frage nach den Vorbildern für jedes einzelne Werk geklärt werden. Das monastische Umfeld bot die besten Bedingungen für Kontinuität: Monastische Literatur hatte eigene Wege der Verbreitung, die vornehmlich innerhalb eines Ordens verliefen, aber auch andere Kongregationen erreichen konnten¹⁴⁹. Allerdings werden im Spätmittel-

¹⁴⁷ Zur Überlieferung der monastischen Streitgespräche siehe oben 136–137. Von Lanfrancs Brieftraktat registriert Huygens 36 Handschriften, vgl. Ed. Huygens, 229–232 (360–363). Die *Disceptatio sinodalis* des Petrus Damiani ist in vier Hss. zusammen mit dem Brief und in vier Hss. separat überliefert (vgl. Ed. Reindel, 532), vom *Dialogus de statu ecclesiae* des Iren Malcalanus sind drei Handschriften erhalten (vgl. Ed. Löwe, 13–24). Der Dialog Widos von Ferrara (Ed. Dümmler, 531–432) und der *Dialogus de pontificatu* (Ed. Böhmer, 526) sind unikal überliefert.

¹⁴⁸ Cizek, *Imitatio*, 249; siehe auch oben 146 zu den Streitgesprächen zwischen Lehrer und Schüler, und unten 252–253 zu den Kontroversen.

¹⁴⁹ Neben Haackes Statistik der Rezeption Ruperts von Deutz (siehe oben 137, Anm. 109) vergleiche z.B. die dort besprochenen Streitgespräche: Idungs *Dialogus* wurde nur in Zisterzen abgeschrieben (vgl. Ed. Huygens, 21–30); die zwei erhaltenen Handschriften

alter Streitgespräche fast nur noch in einem neu entstandenen Orden verfasst, nämlich bei den Franziskanern, weshalb eine direkte Kenntnis der älteren, in anderen Orden entstandenen Werke nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Der Armutsstreit, das wichtigste Thema der franziskanischen Autoren, beschäftigte sehr schnell auch Gruppen außerhalb der Klöster. Deshalb ist es schwierig, ihre Werke als monastische Streitgespräche zu definieren.

Trotz der beobachteten Unterschiede zwischen den drei Untergruppen gibt es einige Gemeinsamkeiten der innerchristlichen Streitgespräche. Die auffälligste betrifft die Meinungen des Opponenten, die genau wahrgenommen und getreu wiedergegeben werden, bis hin zum wörtlichen Zitat in den Doppeltraktaten. Allerdings ist dieser Opponent unterschiedlich klar konturiert, je nachdem, ob der Autor den Zusammenprall zweier konträrer Positionen nachzeichnet oder seine Ansichten gegenüber einer Reihe abweichender Meinungen verteidigen will. Im zweiten Fall inszenieren die Verfasser ein Lehrer-Schüler-Gespräch, in dem der Schüler unterschiedliche, fremde Ansichten zur Diskussion stellt. Es lässt sich außerdem beobachten, dass die Ansichten der Gegenpartei um so genauer registriert werden, je größer die Brisanz des Konflikts und die persönliche Implikation des Autors sind. Dies lässt sich zum Beispiel an den Streitgesprächen im Zusammenhang mit dem Armutsstreit beobachten. FitzRalph und Dondinus, beide keine Franziskaner und auf päpstlicher Seite stehend, präsentierten ihre Argumente in Lehrdialogform. Der unbekannte Autor des *Dialogus inter zelatorem et inimicum* verteidigte die schwächere Position der Spiritualen in einer Zeit, in der sie als Partei bereits im offenen Konflikt mit den Konventualen lagen. Der ebenfalls unbekannte Autor des *Dialogus inter fratrem et vicarium*, ein Franziskaner, verteidigte die Bettelmönche, als sie zahlenmäßig wegen der Pest zurückgegangen waren und sie sich neuen Angriffen des Pfarrklerus ausgesetzt sahen. Beide schrieben asymmetrische Streitgespräche. Die zwei Doppeltraktate wurden in Zeiten der akuten Gefährdung abgefasst: Die Antwort der Spiritualen auf das Programm der Konventualen entstand, als der Papst versuchte, den Streit beider Parteien endgültig zu beenden und die Spiritualen, die als abweichende Partei wahrgenommen wurden, um ihre Existenz als

des *Dialogus de mundi contemptu* Konrads von Hirsau OSB kommen aus einer Zisterze und einem Kreuzherrnstift (vgl. Ed. Bultot, 30–34); nur von einer Handschrift des Regularkanonikers Gerhoch kennt man die Provenienz, nämlich das Benediktinerkloster in Rott am Inn (vgl. Ed. Sackur, 202).

Gruppierung bangen mussten; Richard von Conington versuchte, den Papst von der Rückgabe der Güter an die Franziskaner abzubringen, die in ihren Augen das Ende ihrer kollektiven Armut bedeutete. Gleiches ist bei den Streitgesprächen in der Folge des Großen Schismas zu beobachten. Knapp ein Jahr nach der Doppelwahl sollte Jean Lefèvre im Auftrag des französischen Königs gegen das Gutachten eines sehr angesehenen Rechtsgelehrten die Legitimität Clemens' VII. verteidigen. Perfetto Malatesta war um dieselbe Zeit vom römischen Papst damit beauftragt worden, den König von Aragón auf seine Seite zu ziehen und musste dazu vor den Aragonesischen Rat treten. Auf der Gegenseite stand ein formidabler Gegenspieler, der ihm an Alter, Erfahrung und Intellekt überlegen war, nämlich Petrus von Luna. Lefèvre und Malatesta agierten in der Anfangsphase des Konflikts, ihr Tun sollte konkrete politische Auswirkungen zeitigen. Anders Juan de Monzón, der erst etwa dreizehn Jahre nach der Doppelwahl fernab der politischen Zentren seine Schrift als Lehrer-Schüler-Gespräch gestaltete.

Im Vergleich zu den hochmittelalterlichen Gesprächen fällt auf, dass im Spätmittelalter Schriften fehlen, die Unparteilichkeit anstreben. Lediglich Heinrich von Langenstein lässt beide Kontrahenten gleichberechtigt diskutieren, allerdings um sie zu einer gemeinsamen Lösung (der Einberufung eines Konzils) zu führen, für die er wirbt. Keine der Schriften bietet dem Leser an, selbst die Wahrheit zu finden, keine ruft Gott als Richter an (wie der *Dialogus de pontificatu* oder der Dialog Widons von Ferrara). Im Spätmittelalter ist die Inszenierung eines Überzeugungsprozesses ebenfalls seltener geworden. Lediglich der *Dialogus clerici et laici*, der Anfang des 13. Jahrhunderts entstand, lässt den Wortführer seinen Opponenten überzeugen; in allen anderen Streitgesprächen beharren beide Personen auf ihren Anfangspositionen. Ein weiterer Unterschied besteht in der Technisierung der Sprache. Sogar bei der monastischen Thematik werden Probleme der Lebensführung in juristischen Kategorien beschrieben und erörtert. Damit geht eine karge literarische Ausgestaltung der Werke einher, wobei hier eine Unterscheidung innerhalb der spätmittelalterlichen Werke getroffen werden muss, die anschließend dargelegt wird.

In fast all diesen Werken wird die fiktive Komponente kaum entwickelt. Die Gestaltung der Doppeltraktate ist kaum noch als Personensprache zu bezeichnen: Die Namen vor den Zitaten sollen die Argumentation und die jeweilige Position besser unterscheiden und verdeutlichen, aber nicht (oder nur sekundär) eine Gesprächssituation simulieren. Auch in den anderen Gesprächen bleiben die Figuren wenig konturiert. Sie sind

vor allem Sprachrohr für eine Position und werden darüber hinaus nicht charakterisiert. Situative Bezüge sind rar, es finden sich keine Anspielungen auf einen Ort oder eine Zeit. Die Beziehung zwischen den Personen kommt vor allem in den asymmetrischen Streitgesprächen zum Tragen, in denen die Gesprächspartner häufig einen angriffs-lustigen Ton zeigen. Es gibt allerdings eine kleine Gruppe, die in dieser Beziehung eine Ausnahme bildet: Dondinus Papiensis und Évrard de Trémaugon entwickeln eine Rahmenerzählung und lassen ihre Figuren in einem Traum agieren, Perfetto Malatesta versucht ansatzweise eine Fiktion zu entfalten. Évrard verfasste sein Werk in königlichem Auftrag, Perfetto richtet sich an den König von Aragon und seinen Rat. Beiden musste daran gelegen sein, den trockenen Inhalt in eine ansprechende Form einzubetten. Der Dialog des Dondinus erinnert stark an eine Reihe von Werken, die Miethke als „Talentproben“ bezeichnet¹⁵⁰. Es sind Traktate, die in der Regel inhaltlich wenig Innovatives bringen, lediglich die Kenntnisse und das Können des Autors beweisen sollen, um ihn für eine Stellung zu empfehlen. Sie werden unaufgefordert an eine hochstehende Persönlichkeit in der Kurie gerichtet, fassen den Stand einer Diskussion zusammen und sind literarisch stilisiert. Diese Stilisierung besteht in der Entwicklung einer allegorischen Fiktion, in der die direkte Rede und häufig auch die Versform eingesetzt werden. Auf diese Weise entstehen literarisch kuriose Konstrukte, die inhaltlich Traktate sind, sich jedoch in der Form anderen literarischen Formen wie dem allegorischen Gedicht annähern.

Bei der Betrachtung der Konflikte, die ihren Niederschlag in Dialogschriften fanden, ist es ebenfalls auffallend, dass rein universitäre Debatten, wie diejenigen um den Averroismus oder um den Aristotelismus, fehlen¹⁵¹. Diese fanden ihren Ausdruck in eigenen universitären Formen der mündlichen und der schriftlichen Auseinandersetzung. Falls eine Lehrmeinung strittig war, gar in den Verdacht geriet, häretisch zu

¹⁵⁰ Miethke, *De potestate papae*, 66–67. Miethke erwähnt als Beispiele den Verstraktat des Johannes Burgundi (Juan Burgunyó) zur Legitimität des Rücktritts von Papst Coelestin V., die zwei Traktate des Wilhelm von Sarzano vom Anfang des 14. Jahrhunderts (*Tractatus de excellentia principatus regalis* und *Tractatus de potestate summi pontificis*, (vgl. auch Miethke, ebd., 150–155) und Konrads von Megenberg *Planctus ecclesiae in Germania*. Konrads Werk ist ein Gedicht, in dem in einer Vision verschiedene allegorische Figuren auftreten und der Autor ein Streitgespräch mit Abra, der Weisheit der Kirche, vor der Kurie führt.

¹⁵¹ Auch hier bildet Lullus eine Ausnahme, denn er hat in einigen Schriften den Averroismus behandelt, vgl. Imbach, „Lulle“ und siehe oben 126.

sein, bestanden eigene Verfahrenswege, um sie zu erörtern und ihre Vereinbarkeit mit dem Glauben zu klären¹⁵². Selten erreichten diese Auseinandersetzungen die breite Öffentlichkeit. Im Gegensatz dazu waren die hier präsentierten Konflikte auch für Kreise relevant, die nicht (oder nicht mehr) der Universität angehörten¹⁵³. Die Frage nach den Zuständigkeiten von König, Kaiser und Papst war für die weltlichen Höfe wesentlich, der theoretische Armutsstreit von Belang. Die Dialoge zum praktischen Armutsstreit und zur Auseinandersetzung mit dem Pfarrklerus entstanden nicht, als der Konflikt an der Pariser Universität ausgetragen wurde, sondern erst später. Auch im Fall Wyclifs versuchte die Kirche, den Oxforder Dozenten durch die gewohnten Prüfungs- und Disziplinarmaßnahmen zu bändigen. Wyclif fügte sich jedoch nicht, weil er mit seinen theoretischen Überlegungen konkrete Auswirkungen anstoßen wollte. Deshalb suchte er den Kontakt zu den weltlichen Herrschern und unterstützte die Bauernrevolten. Als nach seinem Tod die Lollardenbewegung entstand, entfalteten ihre Unterstützer und ihre Gegner eine publizistische Aktivität, die sich in den meisten Fällen der Volkssprache bediente, um ein noch breiteres Publikum anzusprechen¹⁵⁴. In diesen Fällen sollte die Dialogform für Übersichtlichkeit sorgen und die Schriften etwas ansprechender gestalten. Trotzdem ist die Überschneidung der Textformen, die Miethke in den ‚De potestate papae‘-Traktate feststellte¹⁵⁵, auch in diesem Bereich zu beobachten: Richard von Conington übernimmt ganze Abschnitte der päpstlichen Bulle; das juristische Gutachten des Jean Lefèvre sowie das Memorandum des Peretto Malatesta werden als Dialog gestaltet; Évrard de Trémaugon setzt die Dialogform zur Integration eines vielfältigen Materials ein. Dies mag die beobachtete ‚Technisierung‘ der Sprache in den spätmittelalterlichen innerchristlichen Dialogen erklären.

¹⁵² Im 12. Jahrhundert gibt es zwar noch kein Verfahren, dieses nimmt aber allmählich Gestalt an. Im 13. Jahrhundert finden die Prozesse gegen Theologen entweder an der Kurie oder direkt an den Universitäten statt. Vgl. Miethke, „Theologenprozesse“ und „Verschriftlichte Mönchstheologie“.

¹⁵³ Vor allem Miethke hat zur besseren Kenntnis des Publikums publizistischer Traktate beigetragen: *De potestate papae*, 74–75, „Marsilius und Ockham“, „Das Publikum“.

¹⁵⁴ Vgl. Hudson, *The Premature Reformation*; Kendall, *The Drama of Dissent*.

¹⁵⁵ Miethke, *De potestate papae*, 83–95.

3.5. *Gemeinsamkeiten und Unterschiede*

Nachdem die drei Untertypen der Streitgespräche in ihren verschiedenen Formen untersucht wurden, sollen an dieser Stelle stichwortartig die gemeinsamen Merkmale und die Abweichungen innerhalb der Großgruppe zusammenfassend vorgestellt werden.

Bekanntlich weist der Typ zwei gemeinsame Merkmale auf. Das erste ist der Bezug zu Polemiken mit soziopolitischen Auswirkungen. Die Streitgespräche beziehen Position oder suchen sogar eine konkrete Wirkung zu erzielen. Einige wollen die eigene Fraktion in ihrem gemeinsamen Standpunkt bestärken, wie dies bei den Streitgesprächen mit Juden und Häretikern und bei etlichen innerchristlichen Streitgesprächen der Fall ist. Andere richten sich direkt an den Gegner, was jedoch lediglich unter den innerchristlichen Streitgesprächen zu beobachten ist: FitzRalph widmet seine *Summa* zwei Armeniern, die *Responsiones ad abbreviaturam* richten sich an die Konventualen, Richard von Conington gestaltet seine *Responsiones* als Brief an den Papst. Eine dritte Gruppe schließlich versucht, eine bisher neutrale Partei auf die eigene Seite zu ziehen: Dies lässt sich für Perfetto Malatesta belegen, der die Unterstützung des aragonesischen Königs für den römischen Papst gewinnen sollte, und kann auch bei einigen innerchristlichen Gesprächen anvisiert worden sein, trifft aber ganz besonders für die Lullischen Streitgespräche zu, die weltliche und kirchliche Machthaber zu einem aktiven Vorgehen gegen Andersgläubige bewegen wollten.

Das zweite gemeinsame Merkmal ist die Oppositionsbeziehung der Figuren, von denen die eine, der Wortführer, die argumentativ überlegene Position einnimmt. Die Argumentation des Opponenten findet hingegen unterschiedlich viel Raum: Bei einigen Werken gibt sie nur Anlass für die Ausführungen des Wortführers, bei anderen wird sie detailliert registriert. Auch der Bezug des Opponenten zur Wirklichkeit ist sehr unterschiedlich. In den Streitgesprächen zwischen Lehrer und Schüler kommt der reale Opponent nicht vor; der Schüler ist lediglich damit beauftragt, die gegnerische Position auszusprechen, als wäre das Gespräch eine akademische Disputation. Die Figur des Juden vertritt eine Position, die eher dem alttestamentarischen als dem zeitgenössischen Judentum entspricht. Nur gelegentlich finden sich aktuelle jüdische Argumente gegen den christlichen Glauben. Der stärkste Bezug zur aktuellen Polemik findet sich in der Anspielung auf bestimmte Talmud-Abschnitte in einigen Texten. Auch Lullus nimmt nur einzelne Elemente des ihm vertrauten Islams auf, die Figuren sind Marionetten,

die seine Methode widerspruchslos akzeptieren und anwenden. In den innerchristlichen Gesprächen ist generell eine inhaltlich wesentlich genauere Wahrnehmung der gegensätzlichen Position zu beobachten; sie führt in den symmetrischen Streitgesprächen zu einer ausführlichen Wiedergabe der gegnerischen Meinungen, die teilweise sogar auf wörtlichen Zitaten fußt.

In den meisten Werken treten zwei Figuren gegeneinander auf, für deren Gespräch kein Hintergrund entworfen wird, situative Bezüge sind rar. Es gibt jedoch einige Ausnahmen. Die Streitgespräche zwischen Kirche und Synagoge haben eine kurze Rahmenhandlung. Dasselbe gilt für das Memorandum des Perfetto Malatesta. Letzterer Text ist einem hochgestellten Empfänger gewidmet, wie ebenfalls andere Werke (der Dialog des Dondinus Papiensis, das *Somnium viridarii* Évrards de Trémaugon), die eine genauer ausgearbeitete Rahmenhandlung mit weiteren, zum Teil allegorischen Figuren aufweisen. Doch bildet diese fiktive Handlung lediglich einen Rahmen, der Hauptteil des Werkes besteht in der Auseinandersetzung zweier Hauptpersonen, mit der gelegentlichen oder anschließenden Intervention eines Richters. Die Lullschen Gespräche der ersten Epoche und das Werk des Inghetto Contardo zeichnen sich hingegen durch die durchgängige Präsenz des fiktiven Elements und die Vielzahl der Personen aus, was eine gewisse Ähnlichkeit mit Erzählungen (Märchen, Predigtexempeln, Novellen) bewirkt.

Die Koppelung der Streitgespräche an gegenwärtige Polemiken dürfte erklären, dass literarische Traditionen in dieser Gruppe keine prägende Rolle spielen. In der Diachronie sind die Streitgespräche gegen Juden und Häretiker die am besten erkennbare Gruppe, die sich allerdings hauptsächlich im Hochmittelalter konstituiert, mit wenigen Bezügen auf ältere Texte. Die innerchristlichen Streitgespräche scheinen hingegen Anregungen aus anderen Streitgesprächen, aus Lehrdialogen und philosophischen Dialogen aufzunehmen.

In Ermangelung von Einzeluntersuchungen können zur Rezeption nur allgemeine Aussagen gemacht werden. Die Streitgespräche gegen Juden und Häretiker scheinen ein breites Publikum anzuvisieren. Nur eines unter ihnen, der *Dialogus inter Catholicum et Paterinum hereticum*, wurde von einem spezialisierten Publikum, nämlich von den Inquisitoren, wegen seiner Informationen über die Häretiker rezipiert. Die restlichen Werke richten sich an ein Publikum mit universitärer Ausbildung, aber nicht – oder nicht vornehmlich – an den Universitäten selbst, sondern in der kirchlichen Hierarchie, an der päpstlichen Kurie, in den religiösen Orden und an den weltlichen Höfen, wo die Texte nicht nur von Klerikern,

sondern auch von Laien, sogar von den Herrschern persönlich rezipiert wurden. Dies führt gelegentlich zur Ausgestaltung offizieller Schriften (das Gutachten Lefèvres, das Memorandum Malatestas) in Dialogform; der Bezug zu einer konkreten Situation ist in diesen Schriften naturgemäß stärker als bei anderen Dialogtypen, aber die konkrete Gestaltung ist nicht durch diese Situation bedingt.

4. SELBSTBETRACHTENDE DIALOGE

4.1. *Einführung*

In der christlichen Dialogliteratur der Spätantike fand P. L. Schmidt drei Dialoge (die *Soliloquia* Augustins, die *Consolatio* des Boethius und die *Synonyma* Isidors), in denen ein Ich in einer Krisensituation mit einer Personifikation redet. Da durch diese Figuren (Ratio, Philosophia, Anima) ein ‚besseres Ich‘¹, nämlich die eigene Vernunft oder das Gewissen, sich zu Wort meldet, stellen diese Werke eigentlich dialogisierte Selbstgespräche dar. Deshalb nannte Schmidt diesen Typ selbstbetrachtende Dialoge². In der Forschung zur mittellateinischen Literatur wurden bisher zwei Begriffe verwendet: Burnett und Ronquist wiesen auf die Existenz einer Textgruppe, die sie Soliloquien nannten, hin³; von Moos hingegen beobachtete auch im Mittelalter selbstbetrachtende Gespräche mit ähnlichen Merkmalen, wie sie die spätantiken aufweisen⁴. Die Forscher, die den Begriff Soliloquien verwendeten, diskutierten die Eigenschaften der Gruppe nicht eingehend, sondern erwähnten lediglich einige Werke, die entweder eine Ähnlichkeit mit Augustins *Soliloquia* aufweisen oder diesen Titel tragen. Die Titelgebung der Dialoge ist allerdings ein generelles Problem, auf das an anderer Stelle hingewiesen wurde⁵. In diesem Fall ist das Problem besonders

¹ So die treffende Umschreibung in von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Studien“, 13.

² P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 124–126. O’Daly, *The Poetry*, 22, sieht darin eine Weiterentwicklung der Eigenansprache, die in dichterischen oder philosophischen Texten der Antike gelegentlich vorzufinden ist. Obwohl die spezifische Gestaltung als Dialog erst in diesen drei Werken greifbar ist, gibt es Indizien von früheren Selbstgesprächen in Dialogform, wie ein Fragment des Kleanthes (siehe unten 193, Anm. 97) und Fragmente Varros mit dem Titel *Bimarcus*, die aus einem Dialog zwischen zwei verschiedenen Ich-Rollen des Autors stammen könnten, vgl. Varro, *Saturarum Menippearum fragmenta*, Ed. Cèbe, Bd. 2, 203–213; Dronke, *Verse with Prose*, 8–9. Auch die Schrift *De remediis fortuitorum* hat eine dialogähnliche Form, siehe unten 192–193.

³ Es handelt sich lediglich um knappe Beschreibungen der Textgruppe, um den literarhistorischen Hintergrund eines Werkes zu erklären. Ronquist, „Learning and Teaching“, 242, weist auf diesen Typ in Bezug auf Anselms von Canterbury *Prologion* hin, Burnett im Vorwort zu seiner Edition von Abaelards *Soliloquium*, 881–884, um seine Titelwahl zu rechtfertigen (die Handschriften bieten keinen Titel an).

⁴ Zu den Meinungen dieser Forscher siehe auch oben 8–9.

⁵ Siehe oben 30 und 50–55.

gravierend, da im Mittelalter gelegentlich auch Ansprachen an Gott *Soliloquia* genannt wurden. Daher muss diskutiert werden, ob in die Gruppe der Soliloquien monologische Texte einzubeziehen sind oder nicht. Von Moos hat seinerzeit auch in Bezug auf die mittellateinische Literatur von selbstbetrachtenden Dialogen gesprochen. Obwohl er diese Frage an verschiedenen Stellen nur gestreift hat, hat er zwei wichtige Beobachtungen vorgetragen. Zum einen bemerkte er den Einfluss von Isidors *Synonyma*, einem im Mittelalter sehr einflussreichen, aber von der Forschung wenig beachteten Werk⁶. Zum anderen wies er auf ein spezielles Merkmal der Gruppe hin, nämlich auf die Beziehung zwischen den Dialogpartnern: Die Personifikation, mit der das Rollen-Ich redet, hat eine aufrichtende und belehrende Funktion⁷.

Im Spätmittelalter gibt es einige Werke, die Gemeinsamkeiten mit den spätantiken selbstbetrachtenden Dialogen aufweisen. Es sind folgende: *Dialogus Innocentii inter Deum et peccatorem* (R8), Bonaventuras *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (R27), Mussatos *Contra casus fortuitos* (R47c), Heinrich Seuses *Horologium sapientiae* (R54), Petrarcas *Secretum* (R56a) und sein *De remediis utriusque Fortunae* (R56b), der *Libellus bilogorum* Johanns von Jenstein (R67b) und der *Dialogus rationis et conscientiae* des Matthäus von Krakau (R75a). Thematisch kreisen die Texte um die Selbsterkenntnis, die unterschiedlich geartet sein kann: Es kann eine Gewissensprüfung zur Erkennung der eigenen Sündhaftigkeit oder eher eine Seelenerkundung zur Bestimmung und Bekämpfung der Leidenschaften sein; sie kann eine moralische Verbesserung im täglichen Leben, oder aber die Erhöhung der Seele zur Erlangung der Gotteserkenntnis bezwecken. Dabei leitet einer der Gesprächspartner den anderen, zeigt ihm seine Nichtigkeit, bringt ihn zur Zerknirschung, muntert ihn auf oder belehrt ihn. Der belehrte Partner beklagt seine gegenwärtige Lage und ist gewillt, Rat anzunehmen und ihm zu folgen. Es ist weder eine Belehrung noch eine Unterweisung, die inszeniert wird, eher eine Seelenführung. Im Unterschied zu den spätantiken Werken ist das Gespräch nicht immer in eine Krisensituation eingebettet, häufig wird es ohne jeglichen narrativen Hintergrund oder situativen Rahmen durchgeführt. Einige der hier genannten Dialoge lassen Personifikationen auftreten, die verschiedene Aspekte des Ich darstellen: Ratio unterhält sich mit Conscientia (Matt-

⁶ Von Moos, *Consolatio*, C 184 (Bd. 1, 81–82).

⁷ Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 13, Auflistung der Werke ebd. Anm. 22.

häus) oder mit den vier stoischen Leidenschaften (Mussato, Petrarca in *De remediis*). In anderen Werken spricht ein Mensch mit Gott (Johann von Jenstein, *Dialogus Innocentii*, Heinrich Seuse). Im *Secretum* Petrarcas diskutiert Franciscus als Rollen-Ich mit Augustinus.

Als Bezeichnung für diese Gruppe soll hier der Ausdruck ‚selbstbetrachtende Dialoge‘ verwendet werden. Der Name Soliloquien betont zu stark das augustinische Vorbild und kann wegen der mittelalterlichen Titelgebung mit wechselnder inhaltlicher Füllung Verwirrung stiften. (Am Ende des Kapitels wird erörtert, wie das Wort *soliloquium* im Mittelalter benutzt wurde und zu welchen Textsorten die Werke, die diesen Titel tragen, gehören).

Diese knappe Darstellung der Gruppenmerkmale zeigt bereits, dass die selbstbetrachtenden Dialoge des Spätmittelalters Gemeinsamkeiten mit den spätantiken Werken aufweisen. Es stellt sich daher die Frage, ob und wann eine literarische Tradition entstand. Deshalb beginnen wir das Kapitel mit einer diachronischen Darstellung. Es folgt die Beschreibung der spätmittelalterlichen Werke und schließlich wird die Frage diskutiert, in welcher Beziehung sie zu benachbarten Textsorten stehen, insbesondere zu Gebet, Meditation, philosophisch-allegorischem Prosimetrum und Planctus. Dies wird den Hintergrund der mittelalterlichen Verwendung von Soliloquium als Titel dialogischer und monologischer Texte erklären.

4.2. Die spätantiken Vorbilder

Der erste selbstbetrachtende Dialog sind Augustins *Soliloquia* oder *Liber soliloquiorum*. Augustin war sich bewusst, etwas Neuartiges geschaffen zu haben, wofür er ein neues Wort erfinden musste⁸. Die *Soliloquia* sind in einer für Augustin schwierigen Zeit entstanden, zwischen Ende August 386, als er seine Bekehrung zum Christentum beschloss, auf seinen Lehrstuhl in Mailand verzichtete und sich mit Monica und einem kleinen Freundeskreis nach Cassiciacum zurückzog, und März 387, da er nach Mailand zurückkehrte, um von Ambrosius getauft zu werden. In diesen Monaten entstanden auf dem Landgut in Cassiciacum die

⁸ *Ratio: (...) huiusmodi sermocinationes: quae quoniam cum solis nobis loquimur, soliloquia vocari atque inscribi volo; novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo (Soliloquia, Ed. Hörmann 2, 7, 14 (63, 7–10).*

frühesten erhaltenen Werke: die Dialoge *Contra Academicos*, *De beata vita* und *De ordine* sowie die *Soliloquia*. Die ersten drei Texte orientieren sich an den Dialogen Ciceros, die Gespräche in einer Villa inszenieren. Augustin lässt ebenfalls einen Gesprächskreis auftreten, der gemeinsam eine Frage erörtert und die Wahrheit sucht. Manche Figuren haben dabei eine führende Rolle und halten lange Reden. Es gibt zahlreiche situative Bezüge und Anspielungen auf das Leben auf dem Landgut⁹. Ganz anders die *Soliloquia*, in denen sich nur die zwei Figuren Ratio und Augustinus ohne einen situativen Kontext unterhalten¹⁰. Der lebhaftere Wortwechsel, in dem sich kaum längere Reden finden, wird lediglich von einem einleitenden Gebet unterbrochen. Augustin, ein immer genauer Beobachter, hat später zwischen den drei szenischen Dialogen einerseits und den *Soliloquia* andererseits unterschieden: *ibi quid egerim (...) testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te*¹¹. Somit definierte er das Soliloquium als ein Selbstgespräch mit Gott als Zeugen. Auch in den *Retractationes* beschreibt er das Soliloquium:

Inter haec scripsi etiam duo volumina secundum studium meum et amorem, ratione indagandae veritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam, me interrogans mihi que respondens, tamquam duo essemus ratio et ego, cum solus essem, unde hoc opus Soliloquia nominavi¹².

Das Thema wird von der Figur Augustinus ausdrücklich genannt: die Gotteserkenntnis und die Selbsterkenntnis (*A. Deum et animam scire cupio. – R. Nihil plus? – A. Nihil omnino*)¹³, was am Anfang des zweiten Buches mit dem berühmten Ausruf: *Deus semper idem, noverim me, noverim te* erneut aufgegriffen wird¹⁴. Beide sind voneinander abhängig, die Kenntnis Gottes begründet die Unsterblichkeit der Seele, nach der sich Augustinus fragt. Die Figur Augustinus vertritt in dieser Suche den

⁹ Aus diesem Grund wurde immer wieder die Frage diskutiert, inwieweit Augustin tatsächlich geführte Gespräche wiedergibt. Der Einfluss Ciceros ist zwar unbestreitbar, aber auch die mündliche Diskussionspraxis einer gebildeten Runde konnte sich an einem literarischen Vorbild orientieren. Diese Erscheinung hat man auch in der Renaissancekultur beobachtet, vgl. die Aufsatzsammlung Guthmüller / Müller. Eine Zusammenfassung der Diskussion zu den Cassiciacum-Dialogen findet sich in Doignon, „État des questions“ und in O’Dalys Artikel „Cassiciacum“.

¹⁰ Trotz der formalen Unterschiede bilden die vier Schriften eine inhaltliche Einheit, in der die *Soliloquia* den Abschluss bilden, vgl. Fuhrer, „Augustin“, 185–188.

¹¹ *Confessiones*, Ed. Skutella, 9,4,7.

¹² *Retractationes*, Ed. Mutzenbecher, 1,4,1.

¹³ *Soliloquia*, Ed. Hörmann, 1,2,7 (11, 15–17).

¹⁴ Ed. Hörmann, 2,1,1 (45, 11–12).

Menschen allgemein, nur selten kommt Individuelles zur Sprache¹⁵ – zum Beispiel in der Prüfung, wie weit er in der Beherrschung der Leidenschaften fortgeschritten sei. Die Sprache ist stark von Cicero und von der platonischen Philosophie geprägt, kein biblisches Echo ist zu vernehmen. Inhaltlich macht sich der Einfluss des Neoplatonismus und Ciceros, insbesondere der *Tusculanae disputationes*, bemerkbar, so dass die Forscher lange darüber diskutierten, ob Augustinus 386 sich zum Christentum oder zum Neoplatonismus bekehrte¹⁶.

Auch in der *Consolatio* des Boethius sind Sprache und Begriffswelt diejenigen der antiken Philosophie. Deshalb wurde auch in seinem Fall debattiert, inwieweit die *Consolatio* als Werk der christlichen Literatur gelten kann¹⁷. In der Tat ist das Christentum darin nicht gegenwärtig. Das Erzähler-Ich wird von der allegorischen Figur Philosophia geleitet, die in einer narrativen Einleitung als beeindruckende, übermenschliche Gestalt erscheint, die Musen vertreibt und ein Gespräch mit dem Häftling aufnimmt. Das Gespräch selbst hat einen ruhigeren Rhythmus als bei Augustin, ist von den langen Reden der einweisenden Philosophia geprägt und wird von Gedichten in lyrischen Metren unterbrochen. Im ersten Buch kommt die aktuelle Lage des Verfassers zur Sprache: Er sitzt im Gefängnis und wartet auf den Vollzug der Todesstrafe. Ganz konkret werden die Umstände diskutiert und bewertet, die ihn in diese Situation geführt haben. Trotz dieser Unterschiede sind die Gemeinsamkeiten mit den *Soliloquia* unübersehbar. Wie P. L. Schmidt anmerkte, befinden sich beide Autoren in einer Krisis und führen Selbstgespräche. Denn auch Philosophia ist, trotz der allegorischen Einkleidung, die Ratio des Autors¹⁸. Darüber hinaus ist das Thema, wie bei Augustin,

¹⁵ Ed. Hörmann, 1,9,16–1,11,18 (25–29).

¹⁶ Einen Überblick über diese Debatte bietet Madec, „Le néoplatonisme“. Nach Courcelles Forschungen (*Les Confessions*, 59–74), die den Einfluss des Neoplatonismus auf die Mailänder Christen um Ambrosius belegen konnte, hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass in dieser Zeit beides für Augustinus nicht voneinander trennbar war: Das Christentum führte die Erkenntnisse der Neoplatoniker zu ihrer Vollkommenheit. Zum Einfluss Ciceros auf Augustin vgl. Testard, *Saint Augustin*; zu den Cassiciacum-Dialogen und den *Soliloquia*, ebd., Bd. 1, 131–149 und 170–174 (Übersicht und aktualisierte Bibliographie in Testard, „Cicero“); Voss, *Der Dialog*, 225–232; Foley, „Cicero, Augustinus“ (nur die drei Dialoge, er geht nicht auf die *Soliloquia* ein); zum Einfluss der *Tusculanae* auf die *Soliloquia* vgl. auch Cataudella, „I Soliloqui“.

¹⁷ Zusammenfassung mit weiterer Literatur bei Hehle, *Boethius*, 35–37.

¹⁸ So hat es auch das Mittelalter gesehen (vgl. Dronke, *Verse with Prose*, 40–41); Dronke möchte diese Identifizierung jedoch nuancieren: Philosophia ist ein Teil von Boethius, aber auch darüber hinaus die Verkörperung der erfahrbaren Wahrheit („Thus his *revelatrix* is no purely literary projection or topos: she is the ideal love of

die Selbstprüfung und die Gotteserkenntnis, wenn auch mit anderen Schwerpunkten: Unter Anleitung von *Philosophia* kommt das Ich der *Consolatio* zur Erkenntnis, dass das Glück des Menschen nicht in äußeren Gütern liegt, sondern nur im Höchsten Gut, in Gott. Dies führt zu einer Reflexion über Gott und das Böse sowie über die Vorsehung, die Präsenz und die Prädestination.

Das dritte spätantike Werk ist das am stärksten vom Christentum geprägte: die *Synonyma* Isidors von Sevilla, die auch unter den Titeln *Soliloquia* und *Lamentatio animae peccatricis* zirkulierten. Trotz ihrer großen Verbreitung und ihres Einflusses im Mittelalter sind sie bisher von der Forschung wenig beachtet worden und liegen bislang nicht in einer kritischen Edition vor¹⁹, eine Interpretation und eine Untersuchung der Vorbilder wurden bisher nur von Fontaine vorgelegt²⁰. Wie die *Soliloquia* und die *Consolatio* präsentieren die *Synonyma* ein Selbstgespräch: *Duorum autem personae hic inducuntur, deflentis hominis et admonentis rationis*, heißt es im Prolog²¹. Doch wird die Gesprächsform fast verwischt: Im ersten Buch redet vor allem Homo, im zweiten Anima, jeweils mit wenigen Unterbrechungen durch den Gesprächspartner. Auch thematisch gibt es Veränderungen gegenüber den früheren Werken: Die Selbsterkenntnis dominiert und sie ist vor allem eine christliche Gewissensprüfung. Im ersten Buch beklagt Homo das Unglück der menschlichen Existenz und die eigene Sünde, Anima fordert ihn zur Umkehr auf, sie weist auf die Hölle hin, aber auch auf die Barmherzigkeit Gottes, worauf Homo sich reuig zeigt. Im zweiten Buch gibt Anima konkrete Anweisungen für die Lebensführung. Die *Synonyma* präsentieren sich als Zusammenfügung eines Bußdialogs mit einem moralischen Traktat, die thematisch durch die Bekehrung des Sünders zu einem neuen Leben verbunden sind. Auch Sprache und Stil weichen stark von der antiken Prägung der beiden anderen Dialoge ab. Die *Synonyma* sind das Vorbild des sogenannten *Stilus isidorianus*, sie sind durch die titelgebende Synonymie, die Abundanz des Ausdrucks und die Parallelismen geprägt. Fontaine hält Isidors Kenntnis der *Consolatio* für wenig wahrscheinlich, eine Kenntnis der *Soliloquia* hingegen für möglich. Der größte Einfluss kommt

his mind, the embodiment of all he could hope to know of truth on earth, or (to put it more like Jean de Meun) the embodiment of all that is finest in his own aspiring thoughts“; (ebd. 41).

¹⁹ Eine kritische Edition von Jacques Elfassi im *Corpus Christianorum* ist angekündigt.

²⁰ Fontaine, „Isidore de Séville auteur ‚ascétique‘“. Hier folge ich seinen Ergebnissen.

²¹ PL 83, 827.

jedoch von den biblischen Büchern, besonders von den Klageliedern und dem Buch Hiob, sowie von den dialogisierten Textabschnitten der Psalmen, in denen der Mensch Gott, seine eigene Seele oder die Weisheit anspricht²².

4.3. *Selbstbetrachtende Dialoge und angrenzende Textsorten im Hochmittelalter*

Die drei selbstbetrachtenden Dialoge der Spätantike gehören im europäischen Frühmittelalter zu den meistverbreiteten Werken. In England wurden die *Consolatio* und die *Soliloquia* unter König Alfred ins Altenglische übersetzt,²³ im 11. Jh. übersetzte Notker Labeo in St. Gallen die *Consolatio* ins Deutsche²⁴. Die *Consolatio* scheint bis zu Alkuins Zeit wenig bekannt gewesen zu sein, sie wurde aber zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert eifrig kopiert und kommentiert²⁵. Die *Synonyma* verbreiteten sich sofort, vierzig Handschriften sind aus dem 7. bis 9. Jahrhundert erhalten²⁶. Das zweite Buch der *Synonyma* beeinflusste in Gallien moralische Traktate für Laien wie den *Liber scintillarum* des Defensor von Ligugé, den *Liber manualis* der Dhuoda und den *Liber*

²² Zu den Vorbildern vgl. Fontaine, „Isidore de Séville auteur „ascétique““, 170–171 und 173–184. Zum Hintergrund des Buches Hiob in der altägyptischen und mesopotamischen Literatur vgl. Van der Toorn, „The Ancient Near Eastern Literary Dialogue“.

²³ Zur Übersetzung der *Soliloquia* (mit Interpolationen aus anderen Werken, darunter aus der *Consolatio*) vgl. Carnicelli, *King Alfred's Version*; zur Übersetzung der *Consolatio*, vgl. Hehle, *Boethius*, 55–58.

²⁴ Vgl. Hehle, *Boethius*. Über spätere Übersetzungen der *Consolatio* in die Volkssprachen vgl. die Aufsatzsammlung Minnis, *The Medieval Boethius*.

²⁵ Über die Rezeption des Boethius von der Spätantike bis zum 12. Jh. vgl. Troncarelli, *Cogitatio mentis*, 7–127. Troncarelli registriert 135 Handschriften aus dem 9. bis 12. Jahrhundert (ebd. 125–254, aktualisierte Fassung des Katalogs in Troncarelli, *Boethiana aetas*, 147–277). Zu den Kommentaren vgl. Courcelle, *La Consolation*, 239–299; Hehle, *Boethius*, 40–53 (9. und 10. Jh.).

²⁶ Vgl. Elfassi, „Isidorus“, 219–221 und 219, Anm. 97. Für das ganze Mittelalter erwähnt dieser Forscher (ebd. 224–225) folgende Zahlen: 491 Handschriften mit dem vollständigen Text, 112 mit Exzerpten, 319 mit den vier verbreitetsten Exzerptensammlungen, zwei Übersetzungen ins Altfranzösische und zwei ins Altenglische. Aus dem 7. bis 9. Jahrhundert registriert er 40 Hss. Worstbrock („Isidor von Sevilla“, 723–727) vermerkt einen Schwerpunkt in der Rezeption der *Synonyma* in Deutschland im 14. und 15. Jh. sowie die starke Verbreitung von Exzerptensammlungen, von denen er sechs Typen differenziert, darunter eine wohl im 12. Jh. entstandene Exzerptensammlung, die unter dem Titel *Dialogus deflentis hominis et ammonentis rationis* zirkulierte. Zu den Exzerptensammlungen vgl. auch Elfassi, „Los centones“.

de virtutibus et vitiis Alkuins²⁷. Doch fehlen vor dem Hochmittelalter selbstbetrachtende Dialoge, die diesen Vorbildern folgen²⁸. Dies mag daran liegen, dass die monastische Frömmigkeit vornehmlich in der Lectio und dem liturgischen Gebet ihren Ausdruck fand. Auch die Gebetsbüchlein für hochgestellte Laien basierten auf den Psalmen. Erst im 11. Jahrhundert finden sich schriftlich fixierte Gebete für den persönlichen Gebrauch, die eine neue, mehr auf Introspektion beruhende Spiritualität anzeigen. Die einflussreichsten Texte stammen von Anselm von Canterbury und zeigen Berührungspunkte mit dem ersten Buch der *Synonyma*: Sprache und Stil sind ähnlich, ebenfalls die inhaltlichen Pole, nämlich die Vergewärtigung der eigenen Sünden und das Nachdenken über Gottes Barmherzigkeit. Wie in den spätantiken Dialogen finden wir hier ein Ich, das über die eigene Notlage spricht, allerdings in der Ansprache an einen Partner, der nicht antwortet²⁹. Anselm und sein Zeitgenosse Johannes von Fécamp bereiten den Weg für den „Umschwung von einer Spiritualität der Gemeinschaft zu einer Spiritualität des Individuums“ im folgenden Jahrhundert³⁰.

Im 12. Jh. entstand ein selbstbetrachtender Dialog, der eine ebenso große Verbreitung wie seine spätantiken Vorbilder fand: das *Soliloquium de arrha animae* Hugos von St. Victor³¹. In diesem Werk führt H<omo>³² seine Gesprächspartnerin A<nima> von der Liebe der

²⁷ Vgl. Fontaine, „Isidore de Séville auteur ‚ascétique‘“, 194, Anm. 68.

²⁸ Der *Dialogus confessionalis* Rathers von Verona weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Bußdialog der *Synonyma* auf, da der Sprecher sich zuerst verschiedener Sünden bezichtigt. Doch wiegen die Unterschiede schwerer: Rathers Werk wird schnell zu einer Invektive, außerdem beruht die Beziehung zwischen dem Sprecher und seinem Widersacher – der durchaus ein „anderes Ich“ sein kann, wie Schmitt, *La conversion*, 76, meint – auf Anklage, Geständnis und Verteidigung. Auch formal schwankt die Schrift zwischen Dialog und Diatribe.

²⁹ Zu Anselms Gebeten und ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Southern, *Saint Anselm*, 91–112; Cottier, *Anima mea*, xxxix–lxxi. Überblick über die Geschichte des Gebets im Mittelalter bei Châtillon, „Prière“. Anselms Gebete und Meditationen waren außerordentlich beliebt, ihr Korpus wuchs durch ähnliche, ihm zugeschriebene Texte aufs Mehrfache. Von den später hinzugefügten Texten wurde die größte Gruppe von einem Rodulfus monachus, dessen Identifizierung strittig ist, im 12. Jh. verfasst. Zur Textgeschichte der anselmischen und pseudoanselmischen Gebete und Meditationen vgl. Cottier, *Anima mea*, lxxiii–ci.

³⁰ Vgl. Vollmann, „Die Wiederentdeckung“, Zitat aus S. 386.

³¹ Das *Soliloquium de arrha animae* ist in mehr als 300 Handschriften überliefert und wurde in mehrere Volkssprachen übersetzt, vgl. Poirel, „Introduction“, in Ed. Feiss / Sicard / Poirel / Rochais, 212–213.

³² In der Ed. Feiss / Sicard / Poirel / Rochais wird H als Hugo interpretiert. Die Auflösung der Edition Müller scheint plausibler, zumal die Gesprächspartner in den *Synonyma* Homo und Anima und in einigen Codices von Augustins *Soliloquia* H<omo>

Welt zur Liebe Gottes. Um diese zu genießen, muss Anima allerdings vorher ihre Sünde bereuen. In ihrer Zerknirschung wird sie von Homo aufgerichtet, der die Liebe Gottes preist. Im ähnlich gestalteten *De vanitate mundi* kommt als führende Gestalt Ratio vor, die der Anima die Nichtigkeit aller weltlichen Güter zeigt. Wesentlich weniger bekannt als Hugos Werk war das ähnlich betitelte *Soliloquium de instructione animae* Adams von Dryburgh, in dem Monachus über die Schwierigkeiten des Lebens im Kloster klagt und von Ratio zu einer besseren Erfüllung seiner Pflichten und einer tieferen Spiritualität angeleitet wird³³. Die Werke Hugos und Adams erinnern zwar an die *Synonyma* im Thema der Gewissenserforschung, Bekenntnis der Sünde und Anleitung zur Gottesliebe bzw. in der praktischen Lebensanleitung, aber der Dialog ist wie bei Augustinus gestaltet. Es fehlt eine narrative Einleitung, die Redeanteile sind nicht allzu lang. Beide wählen außerdem ausdrücklich den Titel *Soliloquium* für ihre Werke, wodurch sie auf dieses Vorbild hinweisen³⁴. Im Gegensatz zu Augustinus gibt es aber keine Anspielung auf konkrete Probleme eines Individuums. Anima ist bei Hugo die menschliche Seele, Monachus trägt alle Probleme, Zweifel und Fallen vor, die Mönche im Kloster finden können.

Eine wichtige Neuerung findet sich in der sogenannten *Disputatio cuiusdam iusti cum Deo*, die von Migne unter den Werken Bernhards von Clairvaux ediert wurde und wohl im 12. Jahrhundert entstanden ist³⁵. In ihr tritt Gott als direkter Gesprächspartner auf und es wird

und R<atio> sind (vgl. *Soliloquia*, Ed. Hörmann, X), aber vielleicht wollte Hugo gerade die Deutung offen lassen.

³³ Das *Soliloquium* wurde von Bouvet mit Zuschreibung an Adam von Perseigne ediert. Die Autorschaft Adams von Dryburgh gilt aber inzwischen als sicher. Zu diesem Autor vgl. D. Jones, *An early witness*. Die Identifizierung des Empfängers als Andrew, Prior des Chorherrenstiftes St. Andrew in Schottland erlaubt die Datierung der Schrift vor dessen Tod 1195 (vgl. Sharpe, *Additions and Corrections*, 3, 914–915), noch wahrscheinlicher ist eine Abfassung vor 1188/89, als Adam von den Augustiner-Chorherren zu den Kartäusern übertrat.

³⁴ Beide nennen den Titel im Widmungsbrief. Bei Hugo heißt es: *Soliloquium dilectionis, quod de arrha animae inscriptum est, misi charitati vestrae, ut discatis, ubi vos oporteat verum amorem quaerere et quemadmodum debeatis corda vestra spiritualium studio meditationum ad superna gaudia excitare* (Ed. Müller, 3, 4–8). Bei Adam: *Soliloquium de instructione personae monasticae intitulatum*, ... (Ed. Bouvet, 120).

³⁵ Der Text gilt als pseudepigraph, obwohl er in der ältesten Sammlung der Werke Bernhards, entstanden zwischen 1165 und 1175, zu lesen ist (dort wird er im Titel mit der ungewöhnlichen Bezeichnung *reciprocatio* genannt: *Pulchrae locutionis reciprocatio inter Deum et animam*). Leclercq, „La plus ancienne“, 125–126, fand ihn in einer weiteren Handschrift des 12., einer aus dem 12./13. und einer aus dem 13. Jh., ohne Zuschreibung an Bernhard und mit Unterschieden zum edierten Text (ohne Einführung und Conclusio).

versucht, das Zustandekommen dieses eigentlich unwahrscheinlichen Gespräches zu erklären. Am Anfang heißt es nämlich, es sei nicht klar, ob der Gerechte in seinem Körper oder außerhalb gewesen sei (*Videbatur huic aliquando, sive in corpore sive extra corpus, Deus scit, concessum sibi iam amodo requiescere a laboribus suis...*)³⁶. Im Gespräch aber befiehlt ihm Gott immer wieder, in seinen Körper zurückzukehren, was zu einer Klage über die Mühsal des menschlichen Lebens führt. Am Ende heißt es, der Gerechte sei *ad se reversus*.

Ein weiteres Werk, das in seinem Aufbau eine auffällige Ähnlichkeit mit den *Synonyma* aufweist, unterscheidet sich von den früheren in der gewählten Form, denn es handelt sich um ein Gedicht in elegischen Distichen, den *Paraclytus* des Warnerius von Basel³⁷. In ihm klagt der Sünder (Penitens), wird von der personifizierten Gnade Gottes (Gratia) getröstet und bekommt von ihr schließlich Anweisungen für die Praxis, um die Sünde zu vermeiden und sich mit Gott zu versöhnen. Für das Gespräch gibt es keine narrative Umrahmung.

Die bisher besprochenen Werke folgen vor allem Isidors *Synonyma* und Augustins *Soliloquia* als Vorbild, aber auch der dritte selbstbetrachtende Dialog der Spätantike, die boethianische *Consolatio*, beeinflusste die hochmittelalterliche Literatur. Allerdings sahen die damaligen Autoren die *Consolatio* offenbar vor allem in Beziehung zur prosimetrischen Enzyklopädie des Martianus Capella; orientierte sich doch die mittelalterliche Gruppe der philosophisch-allegorischen Prosimetra gerade an diesen beiden Vorbildern³⁸. Da einige dieser Werke von Boethius die Dialogform und die allegorische Darstellung einer Ich-Spaltung übernehmen, entsteht eine Annäherung an die selbstbetrachtenden Dialoge. Zwei Werke weisen diese Mischform auf. Das erste ist der *Liber de querimonia* Hildeberts von Lavardin. In einer Einleitung schildert der Autor, er sei mit dem Wiederaufbau seines Bischofspalastes beschäftigt gewesen, als eine weibliche Figur ihm erschien und ihm sein Vergessen vorwarf. Die Frau, die genau beschrieben wird, gibt sich als seine Seele, Anima, zu erkennen. Im folgenden Gespräch, das von Gedichten unterbrochen

³⁶ PL 184, 1155B.

³⁷ Über Warnerius ist nur sehr wenig bekannt. Seine Werke dürften um 1100 entstanden sein, vgl. Worstbrock, „Warnerius“.

³⁸ Zu dieser Gruppe, vgl. Drone, *Verse and Prose*, 46–52, die detaillierte Analyse bei Pabst, *Prosimetrum*, Bd. 1, 321–600 und die knappe Übersicht der Ergebnisse bei Ders., Art. „Prosimetrum“, zu dieser Textgruppe 353. Pabst betrachtet die Gruppe als Textsorte, die er „philosophisch-didaktisch-allegorische Prosimetra“ nennt.

wird, beklagt sie ihre missliche Situation in der Verbundenheit mit dem Körper und will das Rollen-Ich dazu bewegen, seine eigene Sünde und die Fähigkeiten seiner Seele einzusehen³⁹. Der *Liber de querimonia* bleibt aber auch in seiner prosimetrischen Form ein selbstbetrachtender Dialog: Die Erzählung wird auf die Einleitung beschränkt, das Gespräch findet nur zwischen dem Ich und seiner Seele statt und das Thema der Selbsterkenntnis bleibt vorherrschend. Anders verhält es sich mit Adelards von Bath *De eodem et diverso*. Adelards Schrift unterscheidet sich in wesentlichen Elementen von den selbstbetrachtenden Dialogen, wie eine Skizzierung des Inhalts verdeutlicht. Die Einleitung schildert die Situation des Erzähler-Ichs, der an den Ufern der Loire über astronomische Fragen nachsinnt, als ihm zwei Damen mit ihren Begleiterinnen erscheinen. Es sind Philosophia mit den sieben Artes und Philocosmia (die Liebe zur Welt) mit ihren Gütern, nämlich Divitiae, Potentia, Dignitas, Gloria und Voluptas. Philocosmia hält eine Rede, in der sie ihre Vorzüge preist, ihr folgt ein Vortrag von Philosophia zu ihrem eigenen Preis, der vom Erzähler um weitere Argumente ergänzt wird. Philocosmia muss ihre Niederlage erkennen und zieht sich mit ihren Dienerinnen beschämt zurück. Anschließend stellen sich die Artes in sieben Reden vor. Die Entwicklung einer Handlung, die Einsetzung der Rede zur Charakterisierung der Figuren (auch wenn es Allegorien sind) und die Vielzahl der Figuren sind Elemente, die vereinzelt in Dialogen vorkommen können. Alle zusammen aber geben der Schrift ein von den Dialogen weit abweichendes Erscheinungsbild. Nur die Interpretation der allegorischen Figuren als verschiedene Neigungen des Erzählers erlaubt es, *De eodem et diverso* den selbstbetrachtenden Dialogen anzunähern.

Ein Werk Abaelards bedeutet ein Zwitter zwischen den selbstbetrachtenden und den philosophischen Dialogen⁴⁰. Der Text trägt in

³⁹ Zu diesem Werk vgl. von Moos, *Hildegard*, 118–130 (über die Beziehung zu Boethius und zu den Streitgesprächen zwischen Körper und Seele, ebd. 118); Dronke, *Verses with Prose*, 47–53; Pabst, *Prosimetrum*, Bd. 1, 407–423, der vor allem die boethianischen Elemente herausarbeitet; Ed. Orth, 56, Anm. 128, mit älterer Literatur über die noch ungeklärte Beziehung zu den Streitgedichten, insbesondere zur *Visio Philiberti*. Meines Wissens wurde bisher der Einfluss der *Synonyma* nicht in Betracht gezogen, obwohl einige Gemeinsamkeiten vorhanden sind: Hildegards *Liber* besteht fast ausschließlich aus Reden der Anima und teilt sich in einer Klage und einen Lehrvortrag. Klage, Aufforderung zur Bekenntnis der Sünde, Anleitung zum besseren Leben sind ebenfalls Bestandteile der *Synonyma*.

⁴⁰ Zu diesem Text siehe auch unten 219.

den Handschriften keinen Titel und wurde vom Editor Burnett *Soliloquium* genannt. In ihm diskutieren Petrus und Abaelardus über die Verpflichtung des Christen, auch Philosoph zu sein. Die Inszenierung der Selbstspaltung nähert dieses kurze Gespräch den selbstbetrachtenden Dialogen an, die gleichberechtigte Beziehung zwischen den Personen lässt es eher als philosophischen Dialog erscheinen. Die Inszenierung einer Selbstspaltung findet sich auch bei Petrus Alfonsi, doch kommt es in seinem Dialog zwischen dem ehemaligen jüdischen und dem gegenwärtigen christlichen Ich nicht zu einer Wissensprüfung; der inhaltliche Mittelpunkt liegt im Vergleich zwischen Judentum, Islam und Christentum⁴¹.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Hochmittelalter eine Dialoggruppe dem Vorbild der spätantiken selbstbetrachtenden Dialoge folgt. Ihre Vertreter kombinieren Elemente aus den drei Vorbildern, wobei sie sich in der Dialoggestaltung vor allem an Augustin orientieren und dabei die Prosa als Medium vorziehen. Die prosimetrische Form wird einer anderen Textgruppe überlassen, den philosophisch-allegorischen Prosimetra, auf die die boethianische *Consolatio* und das Werk des Martianus Capella als Vorbilder einwirken. Der Bezug zu Boethius bewirkt Berührungspunkte beider Textgruppen; Hildeberts *Liber de querimonia* befindet sich an der Schnittstelle. In dieser Zeit werden die Themen der selbstbetrachtenden Dialoge in einer weiteren Textgruppe behandelt: nichtliturgische Gebete und Meditationen, wie sie von Johannes von Fécamp und Anselm von Canterbury verfasst werden. Im Spätmittelalter wird es zu gegenseitigen Einflüssen und Überschneidungen zwischen Gruppen kommen. Die Inszenierung von zwei Rollen-Ichs im Gespräch findet sich vereinzelt auch in Werken, die anderen literarischen Typen zuzuordnen sind.

4.4. *Selbstbetrachtende Dialoge im Spätmittelalter*

Die selbstbetrachtenden Dialoge des Hochmittelalters orientieren sich in der formalen Dialoggestaltung vor allem an Augustin. Inhaltlich übernehmen sie Elemente aus Augustin und Boethius, insbesondere aber aus Isidors *Synonyma*. Im Spätmittelalter findet diese Gruppe eine Fortsetzung in vier Werken: im *Dialogus Innocentii*, dessen Autor Innozenz

⁴¹ Zu diesem Text siehe oben 112–113.

III. sein könnte (R8), in Bonaventuras *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (R27), in Johanns von Jenstein *Libellus bilogorum* (R67b) und im *Dialogus rationis et conscientiae* des Matthäus von Krakau (R75a). Diese vier Dialoge inszenieren ein Zwiegespräch ohne narrative Einrahmung, in dem eine Figur die andere zur Gewissensforschung anleitet. Zu diesem Zweck hält sie lehrhafte Reden, stellt Fragen, appelliert an die Gefühle ihres Gesprächspartners oder versucht, in ihm bestimmte Gefühle (Zerknirschung, Reue, Hoffnung) zu erwecken. Thematisch bleiben die Texte im Rahmen der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis mit unterschiedlicher Akzentuierung. Bonaventura und Matthäus lassen Personifizierungen auftreten, die Aspekte der Seele darstellen, im *Dialogus Innocentii* und bei Johann von Jenstein tritt hingegen Gott als Gesprächspartner auf. Dies ist auch der Fall in einem weiteren Werk, in Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*, in dem die göttliche Weisheit einen Discipulus zur Meditation über das Leiden Christi und über den Tod, zur Reue, Gotteserkenntnis und Kenntnis der letzten Dinge anleitet. Das *Horologium* unterscheidet sich allerdings von den vorhergehenden Werken dadurch, dass die Dialogform geradezu gesprengt wird. Unterschiede zum Rest der Gruppe weist ebenfalls Petrarcas *Secretum* auf, das anschließend besprochen und zur Tradition in Bezug gesetzt wird.

Bonaventura und Matthäus inszenieren eine Selbstspaltung: Bei Bonaventura leitet Homo interior die Anima, bei Matthäus ist es Ratio, die Conscientia führt. Homo und Ratio haben eine anleitende Rolle, die von Anima und Conscientia bereitwillig akzeptiert wird. Das *Soliloquium* des Bonaventura weist große Ähnlichkeit mit Hugos *Soliloquium* auf. In ihm wird Anima von Homo interior zur Ergründung der eigenen Sünde, Geringschätzung der Welt und Meditation über den Tod und die jenseitige Welt geführt. Bei Matthäus hilft Ratio der Conscientia zu entscheiden, ob die häufige Kommunion für Laien erlaubt oder sogar empfehlenswert sei. Conscientia bringt zwar Einwände vor, aber dies geschieht mit dem Zweck, sie von Ratio ausräumen zu lassen. Für diese Gespräche wird kein narrativer Rahmen angeboten. Beide Werke bestehen allein aus dem Gespräch ohne erzählerische oder situative Elemente. Bonaventura baut darin Gebete ein, in diesem Punkt wohl Augustin folgend. Im Unterschied zu ihm setzt er sein *Soliloquium* jedoch nicht zu einer persönlichen Krisensituation in Beziehung, sondern rechtfertigt im Prolog die Dialogform mit ihrem didaktischen Wert, vor allem für die *simpliciores*:

Hunc tractatum, instigante conscientia, propter simpliciores quosque simplicibus verbis de sanctorum dictis compilavi per modum cuiusdam dialogi, in quo anima devota, veritatis aeternae discipula, meditando interrogat, et homo interior mentaliter loquendo respondet⁴².

Matthäus hingegen behauptet, die Frage der häufigen Kommunion behandelt zu haben, nicht nur weil er häufig danach gefragt werde, sondern auch weil sie ihn selbst in seinem Gewissen berühre, und benutzt in diesem Zusammenhang Wendungen, die einen inneren Streit bezeichnen:

De tam utili et multum quodammodo necessaria materia saepe interrogans, pluries interrogatus, audivi varia et respondi. Nec tamen adhuc sic quietatus sum, quin saepe disceptem et **litigem in me ipso**: iam volo accedere, iam nolo; hinc attrahor, illinc retrahor; nunc spe divinae misericordiae animor ut faciam, nunc timore miserae conscientiae aut districti iudicii terror ut dimittam. Et ita nesciens quid Deo magis placeat, quid mihi magis expediat, vereor me saepius accedere, dum abstinendum est, et dum accedendum est omittere, immo quandoque tamdiu **disputando mecum** dubito, quod ex ipsa disputatione tempus transit vel alias impedimentum occurrit, et negligo⁴³.

Bei den Werken, in denen Gott als Dialogpartner auftritt, fehlt zwar auch ein narrativer Rahmen, aber die Verfasser erwähnen die Umstände des Gesprächs an unterschiedlichen Stellen. Ob die Gespräche wirklich stattfanden und wie sie in heutigen Begriffen zu erklären wären, soll hier nicht Gegenstand der Diskussion sein, sondern lediglich, mit welchen literarischen Mitteln ein Geschehen als wirklich vorgestellt oder die Frage nach der Wahrhaftigkeit ausgeklammert wird.

Im *Dialogus Innocentii* geschieht dies im Prolog, der nicht näher spezifizierte *fratres carissimi* anspricht. Der Autor kündigt an, ein Gespräch zwischen einem Sünder und Gott als Dialog wiederzugeben: ... *in auribus caritatis vestrae constituam quoddam colloquium inter peccatorem et Deum*⁴⁴. Die Möglichkeit eines solchen Gesprächs wird mit Hinweis auf das Buch Hiob begründet. Anschließend sagt der Autor, er werde in der Person des auf dem Boden liegenden Sünders mit Gott im Himmel sprechen, und geht zum Dialog über, indem er ankündigt, zu sprechen und seinen Geist in Erwartung auf Gottes Antwort zu öffnen:

⁴² Ed. Quaracchi, prol. 4 (Bd. 8, 29).

⁴³ Ed. Seňko / Szafranski, Prolog. 367, 9–19.

⁴⁴ Ed. Mai, 562.

Ipso itaque attendente de caelo et residente in excelso gloriae suae (...), ego prostratus in terra et adherens humiliter pavimento, tanto competentius personam assumam peccatoris in hoc colloquio, quanto prae ceteris reum et culpabilem immundum et peccatorem esse me fateor et agnosco. Incipiens ergo et aperiens mentis meae desiderium sic loquor verbis meis ad eum⁴⁵.

Demnach gibt der Prolog widersprüchliche Hinweise zur Wirklichkeit des Gesprächs. Einerseits wird seine grundsätzliche Möglichkeit begründet. Andererseits behauptet der Autor nicht, Gottes Worte gehört, sondern lediglich seinen Geist dafür geöffnet zu haben. Hätte der Verfasser den Dialog eindeutig als Fiktion vorgestellt, hätte er die Anmaßung gestehen müssen, Gottes Worte erfunden zu haben. Die Behauptung, Gottes Stimme gehört zu haben, würde andererseits bedeuten, die Gabe der Prophetie für sich zu reklamieren. Der Verfasser des *Dialogus* traut sich nicht so weit, sondern lenkt von dieser Frage ab, indem er die Rolle des Sünders annimmt und die Frage nach der Realität des Gesprächs in der Schwebelässt. Was folgt, bleibt im Rahmen der Tradition. Die Gesprächspartner unterhalten sich ohne narrative Einschübe, Gott hat die einleitende und lehrende Rolle. Thematisch wird das Thema von Buße und Versöhnung aufgegriffen. Das Werklein ist eine geistige Einleitung zu einer korrekten Beichte, praxisorientiert, aber ohne Diskussion kanonistischer Einzelheiten.

Auch Johann von Jenstein geht auf die Wirklichkeit des Geschehens nicht ein. In seinem *Libellus bilogorum* unterhalten sich Homo und Christus ohne narrativen Rahmen. Nur an zwei Stellen gibt es Einschübe eines Ich-Erzählers, in denen er sich mit Homo identifiziert und die Umstände des Gesprächs erklärt. Vor dem ersten Redebeitrag Christi heißt es: *Vox autem quaedam quasi sublimis dei intellectuali mee visa est loqui rationi*⁴⁶. Nach dem kurzen Dialog und vor dem abschließenden Gebet des Homo wird die Form der Erscheinung erläutert: *Hec cum dixisset, a mentis mee intellectualibus oculis evanuit*. Gegenstand des Gesprächs ist der Zustand der Kirche nach dem Großen Schisma. Homo klagt darüber und will Christus zum Mitleid bewegen; dieser sagt, das Böse werde allein von den Menschen verursacht.

⁴⁵ Ed. Mai, 562.

⁴⁶ Ed. Weltsch, 199.

4.4.1. *Heinrich Seuses* *Horologium Sapientiae*

Der Verfasser des *Dialogus Innocentii* und Johann von Jenstein machen keine Aussage über die Realität ihrer Erfahrung und geben ihren Gesprächen keinen situativen Rahmen. Ersterer, der sich in einem Widmungsbrief zu seinem Werk äußert, vermeidet sowohl das Geständnis, Gottes Worte erfunden, als auch die Ankündigung, mit Hilfe göttlicher Inspiration geschrieben zu haben. Heinrich Seuse hingegen betont in seinem Prolog, dass das *Horologium* auf realen Erfahrungen beruht, und führt seinen Text konsequent auf göttliche Inspiration zurück⁴⁷. Allerdings behauptet er nicht, in seinem Werk die Gespräche so protokolliert zu haben, wie sie auch stattfanden. Er gibt vielmehr sein Scheitern beim Versuch eines bewussten, planmäßigen Schreibens zu, denn die Abfassung des Werkes konnte nur unter Anleitung der Weisheit gelingen⁴⁸. In den letzten Worten des Prologs behauptet er, die göttliche Weisheit selbst habe die Veröffentlichung angeordnet⁴⁹. Daher erscheint die göttliche Weisheit als Verfasserin, das hier sprechende Ich als ihr Sekretär: *At vero divina sapientia... in praesenti opere intendit principaliter... reaccendere extinctos, frigidos inflammare*⁵⁰... Das *Horologium* kann daher kein selbstbetrachtender Dialog sein. Es gibt kein Selbstgespräch wieder, bedient sich jedoch der Darstellungsmittel dieser Dialogform. Dadurch entsteht ein zwiespältiges Verhältnis zur Tradition, die zwar prinzipiell angenommen wird, aber sich als ungenügend erweist, Seuses Erfahrung darzustellen.

In den lehrhaften Dialogabschnitten des *Horologium* gibt es zwar Anklänge an die monastischen Lehrdialoge⁵¹, aber es wird vor allem die

⁴⁷ Als er sich an den Ordensgeneral Hugo von Vaucemain richtet, behauptet Seuse: *Nec praesumptioni factum hoc adscribite, sed Dei aemulationi, immo supernae inspirationi, quae ut testis est mihi Deus, me die noctuque quiescere non permisit, donec eius coactioni acquievi...* (Ed. Künzle, 368,17–369,2). Im nächsten Absatz (Ed. Künzle, 369,4–370,12) schildert er, wie er die Abfassung des Werkes einstellen wollte und Jesus ihm erschien, um ihm Mut zu machen.

⁴⁸ Ed. Künzle, 370, 10–22. Unter ihrer Anleitung stimmt seine Schrift mit der Heiligen Schrift überein: *Sed hoc, quod divina tradente sapientia sibi per spiritualem illustrationem infundebatur, auctoritate sacrae scripturae divinitus sanctis inspiratae fulciretur, cum idem in sensu, aut etiam idem in verbis et sensu, vel certe simile reperiretur esse* (Ed. Künzle, 370, 22–25).

⁴⁹ Aus Angst vor den Angriffen der Neider (*divina charismata appellantes superstitionis figmenta*, Ed. Künzle, 371, 4) zögerte er die Veröffentlichung des Werkes hinaus: *quod ne fieret, divina sapientia per apertissima signa et pulchras revelationes omnino prohibuit* (Ed. Künzle, 371, 12–14).

⁵⁰ Prol. Ed. Künzle, 364, 8–12.

⁵¹ Baldus, *Die Gestalt*, 21–29, vermerkt den Einfluss von Cassians *Collationes*, doch der ausschließliche Vergleich mit Lehrdialogen, den sie vornimmt, hilft bei der Interpretation Seuses nicht weiter.

Tradition der selbstbetrachtenden Dialoge wirksam. Inhaltlich gibt es Bezüge zu den Soliloquien Hugos von St. Victor und Bonaventuras⁵²; Sapientia übernimmt in vielen Passagen die Rolle des anleitenden Gesprächspartners. Auch der Einfluss eines der spätantiken Dialoge, nämlich der *Consolatio Philosophiae*, schimmert durch. Wie Vollmann ausgeführt hat, ist die dargestellte Situation vergleichbar: Der Discipulus wird immer wieder als traurig, einsam oder zweifelnd dargestellt, eine höhere Macht leitet und tröstet ihn. Eine anfängliche Beschreibung der Sapientia als weiblicher Gestalt erinnert an die Beschreibung der Philosophia; in einer Vision bietet ein Jüngling dem Trauernden eine Harfe, damit er durch Musik aufgeheitert wird, was genauso misslingt, wie der Versuch der Musen am Beginn der *Consolatio*, den Gefangenen aufzuheitern⁵³.

Diese Verweise auf die Tradition werden durch die eindeutigen Unterschiede in der Ausgestaltung des Dialogs konterkariert. Der erste Unterschied macht sich in der Strukturierung des Textes bemerkbar. Die Darstellung eines Gesprächs als Vision ist in mittelalterlichen Dialogen durchaus geläufig und verläuft immer in den gleichen Bahnen. Die Dialoge beginnen mit der Schilderung der Erscheinung, die als situativer Rahmen fungiert. Diese kann ein Traum sein, wie zum Beispiel im *Somnium viridarii* oder im Dialog des Dondinus Papiensis, ein nächtliches Gesicht (wie in Abaelards *Collationes*), eine plötzliche Erscheinung beim Nachdenken (in Adelards von Bath *De eodem et diverso*) oder in einer Situation der Trauer (bei Boethius und bei Petrus Compostellanus)⁵⁴. Nachdem die zum Rollen-Ich hinzutretenden Figuren vorgestellt worden sind, entwickelt sich der Dialog ohne weitere Hinweise auf die besondere Situation, auf die Empfindungen des Rollen-Ichs oder auf die Art seiner Wahrnehmung. Das Gespräch wird nicht unterbrochen oder nur in der geregelten Form, die auch in anderen Dialogformen vorkommen kann, das heißt, durch Wechsel der beteiligten Figuren oder durch Themawechsel.

Im *Horologium Sapientiae* weicht die Anordnung von Visionen und Gesprächen von diesen Vorgaben ab. Es werden mehrere Visionen

⁵² Vgl. „Einführung“, Ed. Künzle, 81–83.

⁵³ Vgl. Vollmann, „Stil und Anspruch“, 92–93. Die Visionen sind geschildert in Buch 1, Materie 1 (Ed. Künzle 379–380) und Buch 1, Materie 13 (Ed. Künzle 478–492).

⁵⁴ Es ließen sich mehr Beispiele anführen, siehe z.B. oben 148–149 (Dondinus) und 172–173 (Hildebert). Zum *Somnium viridarii* siehe 154, zu den *Collationes* 218, zu *De eodem et diverso* 173 und zu Petrus Compostellanus 200.

geschildert, die in ein Gespräch münden können (wie in Buch 1, Materie 6) oder nicht (wie in Buch 2, Materie 7); vielfach ist die Beziehung zwischen Vision und Gespräch unklar. Seuse reklamiert ausdrücklich im Prolog die Realität seiner Visionen⁵⁵, gleichzeitig räumt er ein, dass sie nicht immer genau so geschahen, wie er berichtet, und dass sie einer Interpretation bedürfen:

Visiones quoque in sequentibus contentae non sunt omnes accipiendae secundum litteram, licet multae ad litteram contingerint, sed est figurata locutio⁵⁶...

Die Darstellungen sind in der Tat nicht immer klar zu deuten. Einige werden zwar mit Mitteln beschrieben, die der Bibel oder der literarischen Tradition entspringen, wie die Erscheinung der Sapientia als Frau, die in einer biblisch gefärbten Sprache dargestellt wird⁵⁷. Andere Visionen hingegen haben keine Entsprechung in der Tradition, wie die Blumen-Vision, die die Materie 6 von Buch 1 einleitet. Seuse ringt offensichtlich mit den Bildern, um die Sapientia zu schildern, und mit den Worten, um seine Erfahrung wiederzugeben⁵⁸. Er hat keinen Begriff zur Hand, der dem Rezipienten seine Erlebnisse vermitteln könnte, und versucht deshalb, sie zu beschreiben. Die Umstände, in denen die Vision eintrat, werden geschildert, und zwar nicht nur die äußeren, sondern auch die inneren, das heißt, die Gefühle und Empfindungen des Discipulus. Die erste Schilderung einer Vision im Prolog kann als Beispiel dienen:

Sciendum quod colloquium istud inter sapientiam et discipulum hoc modo initium et occasionem habuit. Nam dum quadam vice post matutinas idem discipulus similitudinem processionis illius amarissimae, quam Christus condemnatus fecit, dum ad locum passionis educeretur, more solito explevisset et in ambone ante crucifixum staret animoque dolenti conquereretur crucifixo, quod affectum tam fervidum ad suam passionem, prout dignum esset, non haberet, sed nec hactenus habuisset; statim quasi in exstasi positus, lumine quodam caelesti illustratur et eius mentalibus oculis centum meditationes seu considerationes suae passionis ostenduntur⁵⁹...

⁵⁵ Vor allem im letzten Abschnitt, Ed. Künzle, 371, 1–15.

⁵⁶ Ed. Künzle, 366, 20–22.

⁵⁷ Buch 1, Materie 1 (Ed. Künzle, 379–380).

⁵⁸ Zu dieser Beziehung Seuses zu den Wörtern, die in seinen Augen keine klaren Definitionen erlauben, sondern immer nur Annäherungen an die Wirklichkeit darstellen, vgl. Vollmann, „Stil und Anspruch“, 91–92.

⁵⁹ Ed. Künzle, 369, 4–13.

Seuse beobachtet auch den Körper und seine Reaktionen (Tränen, Schwäche, beschleunigter Puls, zitternde Knie) und versucht, die Art seiner Wahrnehmung zu erklären. Die Weisheit wird als innere Stimme, als innere Erleuchtung oder als unsichtbare Präsenz wahrgenommen⁶⁰.

Auch die Charakterisierung der Figuren und ihrer Beziehung weicht von der Tradition ab. Seuse zeigt in seinem Prolog ein waches Bewusstsein des eigenen literarischen Schaffens. Dort macht er einige treffende Beobachtungen, von denen wir ausgehen werden:

Notandum quoque, quod locutio ista quantum ad interrogationem discipuli et responsonem sapientiae vel econverso solum posita est ad ferventiorum modum tradendi. Nec est taliter accipiendum, quasi discipulus fuerit ille talis, de quo sapientia in persona propria solum intenderit, vel qui sapientiam solus prae ceteris tantum amaverit, vel cui sapientia tot et tanta fecerit, sed revera pro quolibet in genere dictum habeatur. Siquidem per modum doctoris nunc loquitur in persona hominis perfecti, deinde in persona imperfecti. Nunc in persona alicuius, qui affectuose Christum diligit et in fide atque dilectione eum sibi desponsat, deinde in persona peccatoris, qui Deum pro suis excessibus flebiliter exorat. Et sic diversimode stilum vertit secundum quod tunc materiae congruit. Nunc etiam Dei Filium ut devotae animae sponsum inducit; postea eundem tamquam aeternam sapientiam viro iusto desponsatam introducit⁶¹.

Seuse beschreibt die Dialogform traditionsgemäß als Fragen und Antworten, allerdings macht er eine wichtige Einschränkung: Die Rollen sind nicht festgelegt. Zwar fragt in der Regel der Discipulus und Sapientia antwortet, aber auch das Gegenteil kommt vor. Nicht nur unter diesem Aspekt wechseln die Rollen. Die Sapientia ist Jesus als Bräutigam der Seele, aber auch die ewige Weisheit Gottes, die Angebetete des Discipulus. Der Discipulus redet bald wie ihr Liebhaber und bald wie ein reuiger Sünder; er ist ein vollkommener Christ und dann wieder einer auf dem Weg zur Vollkommenheit. Dementsprechend ändert sich der Gesprächston: In manchen Abschnitten ist es ein Lehrdialog, in anderen ein Bußgespräch, in dem Sapientia den Discipulus zur Zerknirschung bringt, um ihn anschließend zu trösten. In diesen

⁶⁰ Folgende Beispiele sind alle aus Buch 1, Materie 1, einer „spirituellen Biographie“ des Discipulus, der hier *iuvenis* genannt wird: ... *a summa sapientia tale in se intellexit responsum* (Ed. Künzle, 378, 5–6); ... *iuvenis quodam interno clamore quasi prae nimio affectu rugiendo dicebat* ... (Ed. Künzle, 379, 5–6); ... *mens eius ineffabiliter illustratur* ... (Ed. Künzle, 380, 23), ... *cor istius in medio ventris eius ad praesentiam tantae maiestatis quodam modo gestiando exultabat, et desiderio suo ignito vehementer, prout poterat, dilecti sui praesentiam demonstrabat* (Ed. Künzle, 383, 7–9).

⁶¹ Ed. Künzle, 366, 6–19.

Bestandteilen verhält sich das *Horologium* wie die selbstbetrachtenden Dialoge; das Besondere sind vor allem die Abschnitte, in denen Sapientia und Discipulus wie ein Liebespaar miteinander reden. Auf sie bezieht sich Seuse wohl, wenn er der Dialogform einen glühenden Ausdruck zuschreibt. Dies trifft vor allem für die emotionsgeladenen Teile, die in dritter Person kaum zu gestalten wären. Auch in den Liebesgesprächen lassen sich die Figuren nicht auf eine Rolle festlegen: Jeder von ihnen kann sowohl den Mann als auch die Frau darstellen⁶². Die bisher behandelten selbstbetrachtenden Dialogen des Mittelalters erheben einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der sich in den Figuren, die jeder individuellen Ausgestaltung entbehren, niederschlägt. Seuse löst diesen Anspruch mit anderen Mitteln ein. Sein Discipulus ist Jedermann, weil er immer wieder ein anderer ist; die Beziehung zwischen ihm und Sapientia ist die Beziehung zwischen Mensch und Gott, weil sie immer wieder anders ist. Dementsprechend sind die Gespräche im *Horologium* unterschiedlich gestaltet.

Neben Visionen und Gesprächen bleibt ein drittes Element des *Horologium* zu besprechen, das grundlegend ist, um den besonderen Charakter dieses Dialogs zu verstehen: die nichtdialogischen Abschnitte, die die Gespräche voneinander trennen oder zueinander in Beziehung bringen. Sie nehmen im *Horologium* einen sehr großen Raum ein und stellen zum Teil Erweiterungen gegenüber der deutschen Erstfassung des Werkes, dem *Büchlein der Ewigen Weisheit*, dar. Künzle hat dies beobachtet und eine Erklärung dafür gesucht:

In einer lateinischen Neufassung konnte es sich der Autor leisten, die Dialogform, die er nur *ad ferventiorum modum tradendi* anwandte, einzuschränken oder gar preiszugeben. Die in Frage kommenden Leser waren sich gewöhnt, unübersichtlich geschriebene Handschriften kolumnenlang ohne dieses die Lesebierde anreizende Mittel zu studieren⁶³.

Doch ist diese Erklärung nicht zufriedenstellend. Gerade in der lateinischen Tradition war die Dialogform für Werke mit ähnlichen Themen,

⁶² Zur Minnerede in den drei Dialogen Seuses (neben dem *Horologium* den zwei deutschen Werken *Daz büchli der Warheit* und *Büchlein der Ewigen Weisheit*) vgl. Baldus, *Die Gestalt*, bes. 60–68, 73–152. Vollmann hat auf die theologischen Implikationen hingewiesen: Die Liebe wird als Einheit gesehen, denn menschliche und göttliche Liebe, die Liebe der Frau zum Mann und des Mannes zur Frau entspringen alle einer einzigen Quelle, stellen nur Aspekte einer einzigen Wirklichkeit dar („Stil und Anspruch“, 87–90).

⁶³ „Einleitung“, Ed. Künzle, 50. Zu den Erweiterungen ebd. 42–54.

wie sie das *Horologium* behandelt, gut begründet⁶⁴. Vor allem wirken diese nichtdialogischen Passagen nicht wie Traktatabschnitte für ein gebildetes Publikum. Teils sind sie in der Ich-, teils in der Du-Form, teils auch in der dritten Person verfasst. Für den Leser bleibt es jedesmal unklar, wer hier das Wort ergreift und an wen er sich richtet. Die lehrenden Passagen zum Beispiel, die sich an ein Du richten, können von Sapiaientia an Discipulus oder an den Leser gerichtet sein, oder vom Discipulus an den Leser. Diese Ungewissheit verstärkt die von Seuse reflektierte Rolle des Discipulus. Dieser ist an manchen Stellen mit dem Autor zu identifizieren, wird aber nie als individuelle Person charakterisiert. Er steht *pro quolibet in genere* und soll demzufolge den Menschen in seiner Beziehung zu Gott darstellen⁶⁵. Die Verwischung der Dialogform löst seine Identität in eine andere Richtung auf. Der Unterschied zwischen der göttlichen Weisheit und dem Discipulus hebt sich auf, denn wir wissen nicht, wer von beiden redet. Es ist die *Unio mystica*, die hier evoziert wird.

Ob die Dialogform in der Lage ist, die Erfahrung der *Unio* zu vermitteln, wurde am Beispiel des *Fließenden Lichts der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg diskutiert. Seelhorst⁶⁶ ist der Meinung, dass die Dialogform bei Mechthild die Unmittelbarkeit der Erfahrung durch den Verzicht auf narrative Elemente evoziere. Jede Präsenz des Autors, und sei es nur die Nennung der Personen, weise nämlich auf die Medialität des Textes hin und schaffe somit Distanz. Das zeige sich in Seuses *Büchlein der Ewigen Weisheit*, in dem die Benennung der Figuren, die langen Reden der Weisheit und die lehrhaften Abschnitte die Distanzierung des Lesers bewirkten und das Werk in die Tradition der Lehrgespräche

⁶⁴ Auch die lateinische Übersetzung vom *Mirouer* der Marguerite Porete vernachlässigt die Dialogform. Dies ist jedoch keine Bestätigung, dass Leser von mystischen Texten in Latein auf die Dialogform hätten verzichten können oder wollen. Die Umstände, unter denen diese Übersetzung entstand, sind nicht bekannt; es besteht die Möglichkeit, dass sie für die Inquisitoren angefertigt wurde (siehe unter A4). Die Übersetzungen des *Libro della divina dottrina* der Katharina von Siena (A1) behalten die Dialogform bei.

⁶⁵ Dieselbe Schwankung zwischen Individualität und „Wir-Identität“ ist bei Mechthild von Magdeburg zu beobachten, vgl. A. Suerbaum, „Dialogische Identitätskonzeptionen“. Bei Seuse findet sich auch in anderen Dialogen eine Figur, die für alle Menschen redet, vgl. Stirnimann, „Mystik und Metaphorik“, 233–253; Enders, „Von der Wahrheits- zur Weisheitssuche“, 361, 373–374, 377–378, begründet diese Praxis mit Seuses Einstellung zur Seelsorge: Er möchte möglichst viele Menschen erreichen und ihnen durch seine Einfühlung helfen; daher soll die Figur des Discipulus es jedem ermöglichen, sich selbst in ihm wiederzufinden, so dass jeder zur Gottesliebe bewegt wird.

⁶⁶ Seelhorst, *Autoreferentialität*, 70–72.

rückten⁶⁷. Dicke hingegen ist der Meinung, dass das Gespräch die Trennung der Sprechenden voraussetze und deshalb nie die Erfahrung der Unio vermitteln könne. Diese Erfahrung sei vielmehr bei Mechthild in den Textpassagen zu suchen, in denen der Sprecher nicht deutlich auszumachen ist, da der Sprecher sowohl Gott als auch das Ich oder beides gleichzeitig sein könne⁶⁸. Beide Forscher haben auf einen wichtigen Aspekt hingewiesen: Die traditionelle Dialogform mit ihren streng getrennten Sprecherrollen stieß bei den Mystikern an ihre Grenzen. Wie Dicke bin ich der Meinung, dass das Weglassen der *Praenotatio nominum* allein die Verschmelzung zweier Identitäten nicht wiederzugeben vermag, sondern dies nur möglich ist, wenn der Sprecher im Dunkeln bleibt und in seiner Rede von einem bestimmbar zu einem unbestimmbar Ich oder einem Wir changiert. Meines Erachtens machte Seuse im *Horologium* durch die nichtdialogischen Passagen den Versuch, die klaren Identitäten aufzulösen und die Trennung der Sprecher aufzuheben⁶⁹.

4.4.2. *Petrarcas Secretum*

Petrarcas Secretum nimmt unter den hier untersuchten Werken eine Sonderstellung ein. Keinem anderen gelang es gleichermaßen, über die Jahrhunderte für die Leser ansprechend zu bleiben, kein anderes Werk weist eine solche Komplexität auf, dass sehr unterschiedliche Leseansätze und Interpretationen möglich werden⁷⁰. Hier soll nur die Frage nach seinem Verhältnis zu den mittelalterlichen Dialogtraditionen erörtert werden. Wir greifen deshalb einzelne Aspekte des Dialoges heraus.

Petrarca präsentiert das Werk durch die Eingangserzählung im Proömium als selbstbetrachtenden Dialog. Der Beginn erinnert an die

⁶⁷ Seelhorst, *Autoreferentialität*, 315–317.

⁶⁸ Dicke, „Aus der Seele gesprochen“.

⁶⁹ Enders, „Von der Wahrheit- zur Weisheitssuche“, kontrastiert die Verwendung der Dialogform in *Daz büchli der Warheit*, *Büchlein der Ewigen Weisheit* und *Horologium Sapientiae* und unterstreicht vor allem den Wechsel von der Doktrinvermittlung zur emotionalen Rührung des Lesers. Er weist zwar auf die hier zitierte Passage des Vorworts hin (377), kommentiert jedoch nur die Rolle des Discipulus als Vertreter aller Menschen und lässt die Funktion der narrativen Einschübe außer Acht.

⁷⁰ Auch in der großen Zahl der Publikationen über das *Secretum* bildet dieses Werk eine Ausnahme. Eine Auswahl findet sich im Repertoriumseintrag R56a unter „Literatur“. Die am meisten diskutierten Monographien der letzten Jahrzehnte waren wohl Baron, *Petrarch's Secretum* und Rico, *Vida u obra*. Die Aufsatzsammlung von Carozza / Shey bietet einen Einblick in die Forschungsliteratur und die Diskussion zum *Secretum*.

boethianische *Consolatio*: In einem nächtlichen Gesicht erscheint dem Ich-Erzähler eine strahlende Frauenfigur, die sich als Veritas zu erkennen gibt. Er traut sich kaum sie anzublicken, weil ihre Augen ein starkes Licht ausstrahlen; erst nach einem kurzen Gespräch mit ihr kann er ihr Gesicht betrachten. Veritas hat übermenschliche, ja göttliche Züge; der Ich-Erzähler ist sicher, dass sie nur vom Himmel kommen kann⁷¹. Kaum haben beide ein wenig gesprochen, entdeckt der Ich-Erzähler eine weitere Figur, einen älteren, ehrwürdigen Mann in afrikanischem Gewand, den er ohne Mühe als seinen verehrten Augustinus identifiziert. Veritas beauftragt Augustinus damit, mit dem Ich-Erzähler zu reden und ihn von seiner Krankheit zu heilen, da er, Augustinus, als Mensch Ähnliches erlitten habe. Außerdem würde die Liebe, die der Kranke ihm entgegenbringe, ihn für seine Belehrung empfänglicher machen. Sie selbst werde zwar schweigen, aber bei dem Gespräch zwischen beiden anwesend sein.

In diesem Proömium wird das *Secretum* bereits in ein bestimmtes Verhältnis zur Tradition gerückt. Sowohl die Erscheinung der Veritas als die Nennung Augustins evozieren die selbstbetrachtenden Dialoge, aber es ist auffällig, dass nur auf die spätantiken Werke angespielt wird. Boethius übte nämlich im Spätmittelalter einen geringeren Einfluss auf diese Textgruppe aus als Augustin, Isidor oder Hugo von St. Victor. Petrarca unterstreicht diesen Rückgriff auf die Spätantike scheinbar beiläufig, als er am Ende des Proömiums die Praenotatio nominum im Dialog ankündigt:

Ego enim ne, ut ait Tullius, ‚inquam‘ et ‚inquit‘ sepius interponerentur atque, ut coram res agi velut a presentibus videretur, collocutoris egregii measque sententias non alio verborum ambitu, sed sola propriorum nominum prescriptione discrevi. Hunc nempe scribendi morem a Cicerone meo didici, at ipse prius a Platone didicerat⁷².

Die Nennung Ciceros wäre überraschend, wenn Petrarca nur die mittelalterlichen Soliloquien vor Augen hätte; sie überrascht jedoch nicht,

⁷¹ ...at quam ex regione venisset ignorabam, nisi celitus tamen venire nequuisse certus eram (Proh. 2,2, Ed. Dotti 1993, 4). Den göttlichen Charakter von Veritas hat Rico, *Vida u obra*, 16–25, richtig erkannt und ausführlich begründet. Im einleitenden Gebet der *Soliloquia* sagt Augustin: *Tē invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia* (Ed. Hörmann, 1,1,3 (5, 6–7)). Das Gespräch des *Secretum* findet demzufolge vor Gott statt, wie Augustin in seinen *Confessiones* über das Gespräch der *Soliloquia* behauptete (siehe oben xxx).

⁷² Proh. 4.2., Ed. Dotti 1993, 6.

nachdem Augustinus als redende Figur eingeführt worden war. Petrarca kann in dieser Passage an eine Stelle im *Laelius de amicitia* oder an eine in den *Tusculanae disputationes* gedacht haben⁷³, und gerade dieses zweite Werk übte einen großen Einfluss auf Sprache und Inhalt der *Soliloquia* Augustins aus⁷⁴. Petrarca scheint im Proömium zu signalisieren, dass sein Werk direkt, über die mittelalterliche Tradition hinweg an Boethius' *Consolatio* und Augustins *Soliloquia* anknüpfen wird. Man sollte daher nach den Aspekten Ausschau halten, die beiden Werken gemeinsam sind und die sie von den mittelalterlichen Dialogen unterscheiden: die Berücksichtigung individueller Situationen und die Gegenwart der antiken Philosophie⁷⁵. Boethius und Augustinus behandeln zwar allgemeine menschliche Probleme, sie gehen aber auch jeweils auf ihre eigene Situation, die sie als krisenhaft darstellen, ein. Derartiges ist in den mittelalterlichen Werken nicht mehr anzutreffen. Sogar Heinrich Seuse, der die Entwicklung seiner Gottesliebe bespricht und seine Visionserfahrung schildert, nimmt dem Discipulus alle individuellen Züge, ja, er macht ihn bewusst zu Jedermann. Der zweite auffällige Aspekt in beiden spätantiken Werken ist die Anbindung an die antike Philosophie in Sprache und Inhalt. Obwohl beide Autoren die Gotteserkenntnis suchen, erscheint hier Gott als der abstrakte Begriff der Philosophen und nicht als der persönliche Gott der Christen oder gar als Jesus, der Gottmensch.

Diese zwei Aspekte sind im *Secretum* ebenfalls zu beobachten. Franciscus steht einerseits für den Menschen als solchen, andererseits ist er mit individuellen Zügen ausgestattet. Diese doppelte Valenz der Figur Franciscus wird im Proömium angekündigt:

Ubi multa licet adversus seculi nostri mores deque comunibus mortalium piaculis dicta sint, ut non tam michi quam toti humano generi fieri convitium videretur, ea tamen, quibus ipse notatus sum, memorie altius impressi⁷⁶.

⁷³ CIC. Lael. 1, 3 (...quasi enim ipsos induxi loquentes, ne inquam et inquit saepius interponeretur atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo videretur) und Tusc. 1, 4, 8 (Sed quo commodius disputationes nostrae explicentur, sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur).

⁷⁴ Siehe oben 167.

⁷⁵ Siehe oben 165–168.

⁷⁶ Proh. 3,5, Ed. Dotti 1993, 6. Dieser doppelte Aspekt wurde in der Forschungsliteratur bereits zur Sprache gebracht, vgl. Rico, *Vida u obra*, 40–42; Baron, *Petrarch's Secretum*, 174–175; McClure, *Sorrow and Consolation*, 23.

Die Ausgestaltung des Franciscus durch individuelle Züge ist vor allem in der Diskussion der einzelnen Sünden im zweiten Buch bemerkbar. Ein Vergleich mit dem *Soliloquium* Adams von Dryburgh, in dem ebenfalls die Sünden – allerdings die monastischen – eine wichtige Rolle spielen, macht den Unterschied klar. Bei Adam werden alle Verfehlungen besprochen und gleichermaßen behandelt. Im *Secretum* werden sie hingegen ganz konkret in Bezug auf Franciscus diskutiert, so dass die Laster, von denen Franciscus frei ist, nämlich Neid, Gefräßigkeit und Zorn, gar nicht zur Sprache kommen. Die Erörterung der Sünden erinnert zwar an die Passage der *Soliloquia* Augustins, in der Ratio überprüft, wie weit dieser in seiner Bekehrung zu einem vernunftgemäßen Leben gekommen sei⁷⁷, ist aber im *Secretum* wesentlich genauer ausgeführt. Die Figur des Franciscus wird auf eine Weise individualisiert, die in den mittelalterlichen Dialogen keine Parallele hat und viel weiter geht, als die Hinweise auf die Situation der Ich-Rolle bei Augustinus oder Boethius⁷⁸.

Auch der zweite Aspekt, nämlich die Nähe zu den philosophischen Traditionen der Antike, ist bei Petrarca zu beobachten. Das *Secretum* ist zweifelsohne ein christliches Werk, doch fehlen ihm spezifisch christliche Elemente, die in anderen selbstbetrachtenden Dialogen der Zeit eine große Rolle spielen: die Kontemplation, die Meditation über das menschliche Leben Jesu und über seine Passion. Auch die *Meditatio mortis* verbleibt in der antiken Tradition, eine Schilderung der jenseitigen Welt wie bei Hugo, Bonaventura oder Heinrich Seuse, die Augustinus als Himmelsbewohner hätte geben können, bleibt aus. Augustinus selbst ist kaum als Heiliger zu erkennen. Zu Petrarcas Zeiten gibt es mehrere Werke, in denen ein Heiliger (in der Regel Maria) erscheint und mit einem Menschen spricht⁷⁹. Auch die Schilderungen von Visionen, in denen der Visionär mit Gott spricht, sind zahlreich. Von beiden ist Petrarca entfernt. Sein Proömium ist in der boethianischen Tradition gestaltet und lässt erkennen, dass dieses Nachtgesicht eine

⁷⁷ *Soliloquia*, Ed. Hörmann, 1,9,16–1,11,18 (25–29).

⁷⁸ Einige Anspielungen im *Secretum* datieren scheinbar das Gespräch in den Zeitraum Spätherbst 1342 – 6. April 1343, die heutige Forschung geht jedoch von einem späteren Entstehungsdatum aus (siehe R56a-„Datierung und Fassungen“). Wenn dem so ist, hat Petrarca den Dialog in sein vierzigstes Lebensjahr verlegt, das Alter, in dem sein Leben eine Wende nehmen sollte, vgl. Rico, „Ubi puer“, 232–238, Santagata, *I frammenti*, 80–83. Die Inszenierung einer Lebenskrise ist eine weitere Parallele zu Augustins *Soliloquia*.

⁷⁹ Siehe unten 204.

Fiktion ist. Augustinus wird als altherwürdiger Mann und verehrter Lehrer beschrieben, und nicht als himmlische Gestalt⁸⁰. Die möglichen Attribute einer Heiligenerscheinung – das strahlende Gesicht, das undefinierbare Alter – sind auf Veritas bezogen. Von der Forschung wurde geradezu mit Befremden angemerkt, dass Augustinus nicht als Kirchenvater charakterisiert ist, dass er keine christlichen Texte und kaum die Bibel, dafür viele antike Autoren zitiert⁸¹. Heitmann hat den Begriff der Sünde im *Secretum* untersucht und ihn für unvereinbar mit der augustinischen Lehre erklärt. Ferner hat er bemängelt, dass die Figur Augustinus ein für Augustin zentrales Thema, nämlich die Gnade, nicht anspricht. Dagegen hat Rico eingewendet, dass die heutige Forschung von Augustins Doktrin, wie sie aus seinem Gesamtwerk zu erkennen ist, ausgeht. Frühere Positionen, die Augustin später revidierte, gelten heute nicht als ‚augustinisch‘. Für Petrarca hingegen hatten alle augustinischen Werke dieselbe Geltung. Von Petrarcas Randbemerkungen in seinen Codices zweier früher Werke Augustins (*De vera religione* und *De gratia et libero arbitrio*) ausgehend, gelingt es Rico zu zeigen, dass Petrarca in seiner Gestaltung der Figur Augustinus durchaus von einer Lektüre des Kirchenvaters ausging⁸². Eine weitere Überlegung, die in diese Richtung geht, möchten wir anfügen. Das Fehlen von Bibelzitate ist gewiss für den Leser der *Confessiones*, deren Sprache so tief von der Psalmensprache durchdrungen ist, auffällig. Allerdings ist dieser Unterschied auch zu bemerken, wenn man die *Soliloquia* liest. Die Bibelsprache ist darin abwesend, dafür Cicero umso gegenwärtiger. Augustin sah den Beginn seines Weges zum Christentum in der Lektüre von Ciceros *Hortensius*, der Einfluss des Philosophen Cicero auf ihn ist sehr stark⁸³. Gerade in dieser Bewunderung für Cicero hat Petrarca wohl eine Gemeinsamkeit zwischen Augustin und sich selbst gesehen. Augustinus ist für einen selbstbetrachtenden Dialog eine so ungewöhnliche Figur wie Franciscus.

⁸⁰ ...*religiosus aspectus, frons modesta, graves oculi, sobrius incessus, habitus Afer sed Romana facundia gloriosissimi patris Augustini quoddam satis apertum indicium referebant* (Proh. 3,1, Ed. Dotti 1993, 4).

⁸¹ Heitmann, „Augustins Lehre“; Quillen, „Petrarch“, 201–207, hält Augustinus’ Vorliebe für Cicero für Petrarcas Konstruktion; Quillen, *Rereading the Renaissance*, 182–216, sieht in der Figur Augustinus eine reine Fiktion, die die literarischen Vorlieben der Humanisten rechtfertigen soll, allerdings lässt sie die *Soliloquia* ausdrücklich außer Acht, da Petrarca das Werk im *Secretum* nicht wörtlich zitiert (ebd. 190, Anm. 31).

⁸² Rico, „Volontà e grazia“.

⁸³ Vgl. die ausführliche Untersuchung von Testard, *Saint Augustin*, und seine Zusammenfassung in „Cicero“. Zum Einfluss Ciceros auf die Cassiciacum-Dialoge und die *Soliloquia* siehe oben 166–167.

In keinem anderen Werk dieser Gruppe erscheint als führende Gestalt eine historische Person. Doch geht die Ausgestaltung der Figur Augustinus mit individuellen Zügen nicht so weit wie bei dem Dialogpartner Franciscus; Augustinus ist vor allem Verkörperung einer Doktrin. Über die Begebenheiten von Augustins Leben war ein eifriger Leser der *Confessiones* wie Petrarca gut informiert, es wäre für ihn möglich gewesen, seine Figur durch Anspielungen auf konkrete Geschehnisse zu historisieren, er tut es jedoch nicht. Die Figur Augustinus sollte wohl multivalent sein: Er ist der bewunderte Philosoph und der verehrte Autor, aber auch Petrarcas mahnendes ‚besseres Ich‘.

Die Beziehung zwischen beiden Figuren entfernt sich von der in selbstbetrachtenden Dialogen üblichen Konstellation. Augustinus hat zwar eine führende Rolle, doch ist die Diskussion wesentlich lebhafter als in den anderen Werken dieser Gruppe⁸⁴. Franciscus akzeptiert nicht einfach, was ihm gesagt wird, alles wird genau erörtert. Seine Einwände sind ernst gemeint und werden verteidigt, sind nicht nur Anlass für die gewollte Anleitung. Augustinus hält diesen Widerstand für notwendig, so lange er aus Liebe zur Wahrheit und nicht aus Streitsucht geschieht⁸⁵:

...sed cogita priusquam respondeas, atque animum indue non contentionis sed veritatis avidum⁸⁶.

...Sicut enim quod doctissimus quidam ait: „Nimium altercando veritas amittitur“, sic ad verum multos sepe perducit modesta contentio. Neque igitur, qui pigrioris et torpentis ingenii mos est, passim omnibus acquiescere conveniet, nec rursus comperte veritati studiosius oblectari, quod clarum litigiose mentis inditum est⁸⁷.

Augustinus ermutigt Franciscus, sich von seiner Autorität nicht blenden zu lassen:

Cessent, oro, blanditie. At quoniam non tam iudicio quam reverentia assensum dictis meis prebuisse te video, loquendi tibi, quicquid ex arbitrio tuo fuerit, libertas datur⁸⁸.

⁸⁴ Zur sprachlichen Ausgestaltung des Gesprächs vgl. Bernardo, „Dramatic Dialogue and Monologue“.

⁸⁵ Dadurch soll er sich von den „Scheingefechten“ der scholastischen Disputationen unterscheiden, die immer wieder von Petrarca kritisiert wurden, z.B. in *De sui ipsius et multorum ignorantia* und in der *Invectiva contra medicum*. Auch im *Secretum* 1,20.2 (Ed. Dotti 1993, 32) kritisiert Augustinus die *dyalecticorum garrulitas*.

⁸⁶ 1,4.6, Ed. Dotti 1993, 18.

⁸⁷ 1,6.4, Ed. Dotti 1993, 22.

⁸⁸ 1,4.1, Ed. Dotti 1993, 16.

Auch an anderer Stelle, als Franciscus sagt, einige platonische Gedanken habe er aus Augustins Schriften erfahren, erwidert Augustinus: *Haud refert quo verum monstrante didiceris, quamvis multum sepe prosit autoritas*⁸⁹.

Autorität ist wichtig und kann den richtigen Weg zur Wahrheit weisen, aber nur, wenn sie kritisch geprüft und von der eigenen Vernunft akzeptiert wird, und nicht, wenn sie aus Ehrfurcht angenommen wird⁹⁰.

Auf die besondere Art des Gesprächs weist der Begriff *conflictus* im längeren Titel *De secreto conflictu curarum mearum* hin. *Conflictus* ist eine übliche Bezeichnung für Streitgedichte, in denen zwei Figuren kontrastiert werden, häufig vor einem Richter (wie hier *Veritas*) und ohne eine schließliche Einigung. Auch in den Streitgesprächen des Spätmittelalters ist ein Übereinkommen der Kontrahenten die Ausnahme. Dies trifft auch auf das *Secretum* zu. Augustinus erkennt, dass er Franciscus nicht führen kann, wie er möchte – und nennt dabei ihr Gespräch bezeichnenderweise *lis*⁹¹. Franciscus wünscht sich, er könnte die Weisungen des Augustinus befolgen, bleibt aber bei seinen gewohnten Tätigkeiten. Diese Schlusszene wird von den Benennungen des Gespräches als *conflictus* und *contentio* vorbereitet, sie ist nichtsdestoweniger überraschend. Alle früheren selbstbetrachtenden Dialoge gipfelten in der Tröstung, Überzeugung und Anleitung eines Gesprächspartners. Franciscus hat zwar Einsicht gewonnen – das gibt er zu –, sein Willen kann aber nicht folgen. Dargestellt wird „das Noch-Scheitern einer Konversion oder besser: einer *mutatio vitae*“⁹². Petrarca inszeniert dadurch widerstreitende Tendenzen im Menschen, der nicht immer dem, was seine Vernunft als richtig erkannt hat, Folge leisten will⁹³. Andererseits führt er folgerichtig die Warnung der Figur Augustinus gegen die Autorität weiter: Franciscus akzeptiert die Worte seines hochgeschätzten Lehrers, er würdigt

⁸⁹ 2,11,4, Ed. Dotti 1993, 84.

⁹⁰ Für Augustin war die Autorität vor allem für die Ungebildeten oder als Anleitung auf dem Weg zur Erkenntnis wichtig. Wahre Autorität und Vernunft widersprechen sich nicht. Vgl. Lütcke, „Auctoritas“.

⁹¹ *In antiquam litem relabimur...* (3, 18,8, Ed. Dotti 1993, 200).

⁹² Hempfer, „Sinnrelationen“, 162.

⁹³ Regn / Huss, 517, sehen darin eine „Pluralisierung der Wahrheit“, denn durch diesen Schluss würde den Lebenseinstellungen beider Figuren dieselbe Geltung zugesprochen. „Die Pluralisierung der Wahrheit vollzieht sich im Inneren des Subjekts, und es ist die Dialogform, die diesen Vorgang auf der Bühne des Textes zum Austrag und zur Anschauung bringt.“ (Regn / Huss, 517). Ob die Ansichten beider Figuren von Petrarca als gleichwertig dargestellt werden, ist jedoch nicht klar. Er lässt aber jedenfalls die Entscheidung für eine der beiden in der Schwebe.

sie, er setzt sich gründlich damit auseinander, aber er befolgt sie nicht bis zur letzten Konsequenz. Die Hommage an Augustin besteht nicht darin, dass seine Worte angenommen werden, sondern dass sie eine ernsthafte Diskussion anstoßen können. Trotz der unübersehbaren Unterschiede zwischen beiden Werken fühlen wir uns hier an Ockhams *Dialogus* erinnert: Es gibt keine Autorität mehr, die ohne Diskussion zu akzeptieren wäre; der Einzelne kann und soll jede Aussage auf ihre Richtigkeit prüfen. Petrarca scheint sogar einen weiteren Schritt in dieser Richtung zu suggerieren: Nur die Autorität, die zur Diskussion einlädt, verdient unseren Respekt.

4.4.3. *Moralphilosophische Selbstgespräche*

Das zweite Buch der *Synonyma* Isidors ist ein moralphilosophischer Traktat, in dem Anima Ratschläge für die praktische Lebensführung erteilt. Hauptsächlich dieses Buch wurde im Frühmittelalter rezipiert, während im 12. Jahrhundert eher das Bußgespräch des ersten Buches gelesen und nachgeahmt wurde. Im Spätmittelalter wurden erneut selbstbetrachtende Dialoge mit moralphilosophischem Inhalt verfasst, die allerdings nicht an Isidors *Synonyma* anknüpfen. Das erste ist der *Liber consolationis et consilii* des Richters Albertano da Brescia (R24), der das Thema der Rache in den Mittelpunkt stellt. Dieses Thema wird nicht nur in der Diskussion erörtert, sondern auch in einer Rahmenhandlung exemplarisch dargestellt. In Abwesenheit von Melibeus werden seine Ehefrau Prudentia und seine kleine Tochter von seinen Feinden verprügelt. Als er zurückkehrt und sie verletzt antrifft, will er sofort Rache nehmen, aber Prudentia kann ihn davon überzeugen, zuerst den Rat von Freunden und Verwandten zu suchen. Obwohl in einer Versammlung Reden gegen die Rache gehalten werden, ist doch die Mehrheit dafür, dass Melibeus den Angriff vergilt. Prudentia und Melibeus führen anschließend ein langes Gespräch, in dem Prudentia ihren Mann zur Einsicht bringen kann und ihn außerdem dazu überredet, mit seinen Feinden Frieden zu schließen. Durch Vermittlung von Prudentia kommt es tatsächlich zu einer Versöhnung. Die Gespräche zwischen Prudentia und Melibeus sind wie ein selbstbetrachtender Dialog gestaltet, in dem Prudentia Melibeus zum moralisch richtigen Handeln anleitet. Der Name der Ehefrau weist darauf hin, dass sie auf einer allegorischen Ebene als Melibeus' Klugheit zu verstehen ist: Sie bringt ihn dazu, Rat zu holen, bevor er eine Tat mit schwer abzuschätzenden Folgen begeht, sie prüft sorgfältig die unterschiedlichen Meinungen, die in der

Versammlung zu hören waren, und sie bringt ihn dazu, auf Rache zu verzichten und Frieden zu suchen. Prudentia hat eine doppelte Rolle, die für allegorische Figuren in anderen selbstbetrachtenden Dialogen unüblich ist, als Ehefrau auf einer literalen und als Melibeus' Klugheit auf einer allegorischen Ebene. Diese doppelte Rolle kommt vornehmlich am Beginn der Diskussion zum Vorschein, als Prudentia Melibeus davon überzeugen muss, dass es durchaus klug sei, auf die Meinung der Ehefrau zu hören. Der *Liber* hatte eine breite und vielfältige Rezeption. Er richtet sich zwar an Laien, findet sich aber auch in Bibliotheken von Weltgeistlichen, von Franziskanern und Dominikanern; obwohl er noch keine humanistischen Interessen zeigt, kommt er in vielen Büchersammlungen von Humanisten vor⁹⁴. Im 13. und 14. Jahrhundert war Italien das Zentrum der Rezeption und das Interesse des Publikums richtete sich auf die Diskussion der Rache und ihre Implikationen für das politische Leben. Im 15. Jahrhundert verschiebt sich der Schwerpunkt der Überlieferung nach Deutschland, wo die Übersetzungen die individuelle Moral in den Mittelpunkt rücken⁹⁵.

Die zwei anderen moralphilosophischen Selbstgespräche des 14. Jahrhunderts wurden von humanistischen Autoren verfasst. Sie folgen einem antiken Vorbild, nämlich der Schrift *De remediis fortuitorum*, die im Mittelalter Seneca zugeschrieben wurde, ab dem 16. Jahrhundert als pseudosenecanisch galt und die die heutige Forschung als Exzerpierung einer echten Schrift oder als Ansammlung von senecanischen Sentenzen einschätzt⁹⁶. *De remediis fortuitorum* ist ein kurzes Werk, in dem Wörter

⁹⁴ Vgl. Villa, „Progetti“, 62–64. Albertano hat in der Bibliothek von Brescia einige seltene Autoren und Werke (wie Martial und eine vollständige Sammlung von Senecas *Epistolae ad Lucilium*) konsultieren können. Seine Glossen und Zitate zeigen aber noch keinerlei textkritisches oder literarhistorisches Interesse, sondern nehmen lediglich die Inhalte und Sententiae wahr, die er für seine Werke benutzen konnte, vgl. Villa, ebd. 59–61.

⁹⁵ Vgl. Graham, „Who read?“, Powell, „Albertano“. Das beste Beispiel einer ‚politischen‘ Rezeption ist Renaut de Louhans' Übersetzung ins Französische aus den Jahren 1336/37, als die Barone gegen den Herzog von Bourgogne rebellierten. Renaut, ein Mitglied des Predigerordens, will sie offenbar von der Sinnlosigkeit eines privaten Krieges überzeugen, weshalb er eine Passage über den rechtmäßigen Gebrauch von Waffen unterschlägt, vgl. Powell, ebd., 87.

⁹⁶ Newman hält aus stilistischen Gründen und wegen früher Zitate und Zeugnisse die Autorschaft Senecas für sicher, allerdings ist er der Meinung, dass die Schrift in der heutigen Form eine Epitome des senecanischen Originals darstellt, vgl. *De remediis*, Ed. Newman, „Introduction“, 1–115; Zusammenfassung der Ergebnisse in Newman, „Rediscovering“. Dieser Ansicht schließt sich Lausberg, „Senecae operum fragmenta“, 1925–1926, an. Vottero hält *De remediis* hingegen für eine spätere Kompilation originalsenecanischen Materials (Seneca, *Fragmenta*, Ed. Vottero, 8–9).

oder knappe Sätze, die die Angst vor dem Tod thematisieren und sich zum Teil wiederholen, Anstoß zu einer Reflexion über die Nichtigkeit des Lebens und aller irdischen Güter geben. Der Editor Newman hat sie als Exemplifizierung der von Seneca empfohlenen Meditationspraxis aufgefasst, in der bestimmte Sätze wiederholt werden⁹⁷. Diese Meditationsform wurde von den Christen übernommen, die dafür Bibeltexte oder Sentenzen der Väter nahmen⁹⁸. Die Schrift wird in etlichen Handschriften als Dialog dargestellt, wobei die Namen der Gesprächspartner variieren: *Sensus conquerens* und *Ratio confortans*, *Timor* und *Securitas*, *Seneca* und *Gallio* oder *Nero*⁹⁹.

Anfang des 14. Jahrhunderts verfasste Albertino Mussato im Exil sein Werk *Contra casus fortuitos* (R47c), in dem er sich nach dem Muster des *De remediis fortuitorum* mit der Erfahrung des Exils und den es begleitenden Ängsten auseinandersetzt. Auf sich wiederholende knappe Sätze, die *Timor* ausspricht, antwortet *Mens* mit tröstenden Gedanken. Petrarca hat wohl Mussatos Schrift gekannt; sie könnte ihn zur Anlage seines *De remediis utriusque Fortunae* angeregt haben¹⁰⁰. Petrarcas Werk weitet diese Form allerdings zu unerwarteter Breite aus, da er *Ratio* nicht nur gegen *Metus* und *Dolor* sprechen lässt, sondern auch gegen die gegensätzlichen Leidenschaften *Gaudium* und *Spes*. In beiden Büchern (das erste über das Glück, das zweite über das Unglück) werden die Wechselfälle des menschlichen Lebens zusammengetragen. Die Fülle der Einzelheiten ist verwirrend: Die Krankheit kommt zum Beispiel nicht lediglich einmal vor, sondern unter verschiedenen Erscheinungen, als Zahnschmerzen, Gicht oder Übergewicht. Für diese Fragmentierung kann es verschiedene Gründe geben. Es wird auf diese Weise vorgeführt, zu welcher moralischen Haltung die von Petrarca angestrebte Synthese von Stoizismus und Christentum im Leben führt, wie sie den Einzelnen für Glück und

⁹⁷ Newman, „Rediscovering“, 104–106; *De remediis fortuitorum*, Ed. Newman, „Introduction“, 57–66. Ebd. 24–25 zitiert Newman ein erhaltenes Fragment des Kleantes, das ebenfalls als Dialog zwischen *Λογισμός* und *Θυμός* gestaltet ist und ein Indiz für die Verwendung dieser Form in der Stoa sein könnte.

⁹⁸ Über die Kontinuität zwischen den geistlichen Übungen der antiken Philosophie und des Monastizismus, vgl. P. Hadot, „Exercices spirituels“, über die *Meditatio mortis*, 83–85. Zu Lektüre, Gebet und Meditation im Mönchtum siehe auch unten 201–202.

⁹⁹ Ed. Newman, 3, Anm. 2; Diekstra, *A Dialogue*, 41; Meersseman, „Seneca maestro di spiritualità“, 50.

¹⁰⁰ Petrarca zitiert *Contra casus fortuitos* in Fam. 8, 5, 88, vgl. Mussato, *Contra casus fortuitos*, Ed. Lo Monaco, 110.

Unglück, für wahrscheinliche und unwahrscheinliche Fälle wappnet¹⁰¹. Die einzelnen Dialoge (von Petrarca so genannt) eignen sich für eine separate Lektüre, als Anregung für die Reflexion und die Prüfung des eigenen Lebens. McClure hat auf einen weiteren Aspekt hingewiesen: Petrarca zeigt hier die Behandlung seelischer Probleme, eine Aufgabe, die er gegenüber der Medizin für die Philosophie reklamiert hatte und die andere, weitere Bereiche abdeckt als die christliche *cura animarum*¹⁰². Diese Erklärungsversuche beziehen sich auf den philosophischen Inhalt der Schrift, aber *De remediis* ist nicht nur ein Traktat, sondern auch ein moralphilosophisches Florilegium, in dem Petrarca die Früchte seiner ausgedehnten Lektüren versammelt hat¹⁰³. Im Widmungsbrief an Azzo de Correggio weist er auf die Nützlichkeit hin, hier die gesammelten Arzneimittel und Waffen gegen die Leidenschaften zur Verfügung zu haben¹⁰⁴. Die Verknüpfung von Eigenem und Fremdem in moralphilosophischen Traktaten und auch die Gestaltung der Werke als reine Ansammlungen von Zitaten stehen durchaus in der mittelalterlichen Tradition; bei Petrarca werden allerdings eine ganze Reihe von Autoren berücksichtigt, die im Mittelalter kaum gelesen wurden. *De remediis*

¹⁰¹ Zur Synthese von Stoizismus und Christentum vgl. Heitmann, *Fortuna und Virtus*.

¹⁰² McClure, *Sorrow and Consolation*, 46–72. Darin folgte Petrarca Seneca, der in seinen philosophischen Abhandlungen und in seinen Briefen die therapeutische Seelenführung diskutierte und praktizierte, vgl. I. Hadot, *Seneca*.

¹⁰³ Vgl. Rawski, „Petrarch’s Scholarship“, mit einer Auflistung aller zitierten Autoren und Werke (290–293). Rawski beobachtet, dass diese Liste weitgehend mit Petrarcas Verzeichnis seiner Lieblingsbücher im Codex Paris, BnF, lat. 2201, übereinstimmt. Das Vorgehen Petrarcas in *De remediis* wird im *Secretum* angekündigt. Am zweiten Tag der Unterhaltung empfiehlt Augustinus seinem Gesprächspartner, besonders heilsame Sätze bei seiner Lektüre zu markieren, zu memorieren und in schwierigen Situationen zu wiederholen. Dabei nennt er diese Sentenzen *remedia* und bezieht sich auf die Ratio und die Leidenschaften: *Quotiens legenti salutare se se offerunt sententiae, quibus vel excitari sentis animum vel frenari, noli viribus ingenii fidere, sed illas in memorie penetralibus absconde multoque studio tibi familiares effice, ut, quod experti solent medici, quocunque loco vel tempore dilationis impatiens morbus invaserit, habeas velut in animo conscripta remedia. Sunt enim quaedam sicut in corporibus humanis sic in animis passiones, in quibus tam mortifera mora est ut, qui distulerit medelam, spem salutis abstulerit. Quis enim ignorat, exempli gratia, esse quosdam motus tam precipites ut, nisi eos in ipsis exordiis ratio frenaverit, animum corpusque et totum hominem perdant...?* (2,16.2, Ed. Dotti 1993, 106). Die bisherige Praxis des Franciscus bestand hingegen laut Augustinus darin, allerlei schöne Zitate zu sammeln, um die Eleganz seines Ausdrucks zu erhöhen und Ruhm zu erringen (3, 14.7–14.8). Ob dieser Satz ein Hinweis darauf ist, dass Petrarca zu diesem Zeitpunkt bereits *De remediis* plante, ist umstritten, vgl. Heitmann, „La genesi“, 10; Rico, *Vida u obra*, 235–236, Anm. 359. Für Aussagen Petrarcas zum Gebrauch von Sententiae in seinen Briefen vgl. Rawski, „Petrarch’s Scholarship“, 288–289 und über seine Lektürezeichen ebd. 296–299.

¹⁰⁴ Vgl. Bolzoni, „Petrarca“, 52–56.

hat dadurch auch den Charakter einer Anthologie von neuentdeckten antiken Autoren. Wenn man die Rezeption des Werkes betrachtet, spielt jedoch dieser Aspekt eine geringe Rolle. *De remediis* erweckte das Interesse eines breiten Publikums, das den umfangreichen Text sehr häufig durch Exzerpierungen und Übersetzungen den eigenen Bedürfnissen anpasste. Diese Bearbeitungen lassen vor allem das Interesse an den traditionellen Bestandteilen des Werkes erkennen, nämlich an den Sentenzen, die sich ohne Einschränkungen in die christliche Tradition einfügen. Stoische Elemente und klassische Exempla wurden häufig weggelassen, worin Karnein im Fall der deutschen Übersetzungen eine Anpassung an die bereits existierende Tradition der Laienmoraltraktate sieht¹⁰⁵. Auch in der monastischen Rezeption wurden die humanistischen Aspekte des Werkes zurückgenommen. Adrianus Carthusiensis exzerpierte das Werk für die Klosterlektüre und stellte die rein christliche Komponente in den Vordergrund, wie bereits an den Figurennamen bemerkbar wird: Ratio wird durch Cultor virtutis, die vier stoischen Leidenschaften durch Tyro vanitatis ersetzt¹⁰⁶. Die monastische Rezeption von *De remediis* erinnert an die klösterliche Lektüre von Seneca als Lehrer der Spiritualität im 12. Jh., als der römische Autor bei Kartäusern, Zisterziensern und Regularkanonikern häufig kopiert und exzerpiert wurde¹⁰⁷. *De remediis utriusque Fortunae* wurde zwar in humanistischen Kreisen und an den Universitäten gelesen, aber auch hier überrascht das geringe Interesse am antiken Material¹⁰⁸. Nur Albrecht von Eyb berücksichtigt es in seiner Exzerpierung. Die französischen Humanisten, die Petrarca zitieren, zeigen hingegen eine ähnliche Rezeptionshaltung wie die volkssprachlichen Übersetzungen, nämlich eine geringe Beachtung der stärker stoisch beeinflussten Passagen¹⁰⁹. Auch die von deutschen Humanisten für den

¹⁰⁵ Vgl. Mann, „Petrarch“; Karnein, „Petrarca in Deutschland“.

¹⁰⁶ Im Rahmen der *Devotio moderna* schrieb Dirc van Herxen nach dem Vorbild des petrarkischen *De remediis* sein Werk *Remedia sive consolationes contra quedam adversa spiritualibus accidentia*, das für die klösterliche Lektüre bestimmt ist. Zu Adrianus Carthusiensis und Dirc van Herxen vgl. Mann, „Recherches“.

¹⁰⁷ Vgl. Meersseman, „Seneca maestro di spiritualità“. Ein Florilegium des 13. Jahrhunderts, der *Liber exceptionum ex libris viginti trium auctorum*, bezeugt die große Wertschätzung Senecas, denn es versammelt Sentenzen aus Seneca und 22 Kirchenvätern und -Lehrern, vgl. Munk Olsen, „Les florilèges et les abrégés“, 170–171. Zur mittelalterlichen Seneca-Rezeption vgl. Spanneut, „Sénèque“, 584–591. Zur Rezeption Senecas in der Philosophie und der Theologie des 12. Jahrhunderts vgl. Nothdurft, *Studien*.

¹⁰⁸ Das Interesse der Humanisten an Petrarcas lateinischen Werken verschiebt sich von Italien, wo es im 15. Jahrhundert geringer wird, nach Deutschland (Geiß, *Zentren*, 123–124).

¹⁰⁹ Mann, „La fortune“.

Gebrauch an Schulen und Universitäten besorgten Exzerptensammlungen bevorzugen die Passagen, die als Ratschläge gegen die Sünde gelesen werden können¹¹⁰.

4.5. *Selbstbetrachtende Dialoge und benachbarte Textsorten im Spätmittelalter*

In diesem Kapitel wurde mehrmals die Nähe der selbstbetrachtenden Dialoge zu anderen Textsorten angedeutet, zuletzt in Bezug auf die moralischen Selbstgespräche, die gewissermaßen eine Schnittmenge mit den moralphilosophischen Traktaten finden. Im Bereich der Moralphilosophie war es im ganzen Mittelalter üblich, zahlreiche Zitate anzuführen, manche Werke bestanden sogar lediglich aus zusammengetragenen Sentenzen und werden deshalb in der heutigen Forschung moralphilosophische Florilegien genannt¹¹¹. Zwischen Traktaten und Florilegien gibt es allerdings einen fließenden Übergang, die Präsenz des Verfassers kann sich graduell bemerkbar machen: mit der Hinzufügung von Titeln, die eine Ordnung ins Material bringen, durch Überleitungen oder gar durch eigene Reflexionen. Auch Albertano fügt eine große Zahl von Zitaten aus Autoritäten in das Gespräch zwischen Prudentia und Melibeus ein, während Petrarca Sentenzen und Exempla aus ihm wohl vertrauten, im Mittelalter wenig bekannten antiken Autoren in *De remediis utriusque Fortunae* ansammelt. Albertano und Petrarca bauen diese Zitate in Dialoge ein, die allegorisch ein Selbstgespräch darstellen. Andere Autoren moralphilosophischer Traktate gestalten ihre Werke auch als Dialoge, doch bleibt diese Form ein reines Organisationsprinzip, so dass ihre Werke nicht mehr den selbstbetrachtenden Dialogen zugerechnet werden können. Ende des 13. oder eher Anfang des 14. Jahrhunderts verfasste Engelbert von Admont seinen *Dialogus concupiscentiae et rationis* (R34), in dem er, ähnlich wie Petrarca, die Früchte seiner Lektüre versammelte. Doch ist der Anteil des Autors auf ein Minimum reduziert, so dass das Werk ein dialogisiertes Florilegium genannt werden kann¹¹². Concupiscentia stellt Fragen wie ein

¹¹⁰ Zu diesen Exzerptensammlungen, die in Leipzig 1504 und 1511 gedruckt wurden und im sächsisch-thüringischen Raum verbreitet waren, vgl. Geiß, *Zentren*, 91–95.

¹¹¹ Der Begriff Florilegium wurde erst in der Neuzeit eingeführt, Florilegia werden im Mittelalter *flores, collectio, excerpta, margarita, sententiae, dicta* u. Ä. genannt, vgl. Rochais, „Florilèges“, 437–438; Munk Olsen, „Les florilèges d’auteurs classiques“, 155.

¹¹² Mit der Bezeichnung ‚dialogisiertes Florilegium‘ soll unterstrichen werden, dass

Schüler in einem Frage-Antwort-Dialog, auf die passende Zitate unter dem Namen des jeweiligen Autors folgen. Die im Titel angekündigte Figur Ratio kommt nicht vor, denn die menschliche Vernunft wird durch die angeführten Autoren vertreten. Der Verfasser verbindet die verschiedenen Zitate nicht und meldet sich erst am Schluss unter der Überschrift *respondeo* zu Wort.

Der Anteil des Autors ist in der *Consolatio Theologiae* des Johannes von Dambach (R61) größer, vor allem im letzten Drittel des Werkes¹¹³, aber die Dialogform bleibt gleichermaßen rudimentär. Im Prolog seines Werkes, das um dieselbe Zeit wie Petrarca's *De remediis utriusque Fortunae* entstand, kündigt Johannes von Dambach eine Consolatio in der boethianischen Tradition an, in der Theologia die Stelle von Philosophia einnimmt. In der Beschreibung der Dame Theologia folgt er seinem Vorbild, er gibt ihr aber Begleiter zur Seite: Theologia bringt ihre Mägde (*puellae*) und ihre Ritter (*milites*) mit sich. Die Mägde sind ihre Argumente und die Ritter die Autoren, die sie unterstützen. Theologia ruft alle Bedrängten zu sich und bietet ihnen Trost an. Nach dieser kurzen Schilderung wiederholt sich immer wieder dieselbe Anordnung: Am Beginn jedes Buches kommt eine bestimmte Anzahl von Menschen mit ähnlich gelagerten Problemen vor, jedes Kapitel fängt mit der Klage eines Trostsuchenden (häufig in indirekter Rede) an, als Antwort darauf schickt Theologia eine bestimmte Anzahl ihrer Mägde vor, von denen jede unter der Überschrift Consideratio eine auf das Problem eingehende Rede hält. Die Ritter kommen nicht einzeln zu Wort, denn die Zitate der Autoren sind in die Reden der Mägde eingefügt. Die *Consolatio* ist sehr übersichtlich aufgebaut. Die Textanordnung wurde vom Verfasser genau geplant und im Vorwort detailliert dargelegt. Johannes sieht vor, dass Bücher, Kapitel und Considerationes rubrizierte Titel tragen und dass die drei Gliederungsebenen durch die Größe der Initialen unterschieden werden. Die Zählung von Buch und Kapitel soll außerdem am oberen Seitenrand stehen. Die Herkunft der Zitate wird

der Anteil des Autors sich mit Ausnahme der Schlussparagrafen auf die Fragen der Concupiscentia und die Anordnung der Zitate beschränkt. Allerdings besteht in der Florilegienforschung die Übereinkunft, den Begriff Florilegium für reine Zitatensammlungen ohne jede Hinzufügung des Compilators zu reservieren. Freilich ist dies eine rein pragmatische Entscheidung, da es ansonsten sehr schwer wäre, eine Trennungslinie zwischen Florilegien und Traktaten oder Enzyklopädien zu ziehen. Zu dieser Frage vgl. Munk Olsen, „Les florilèges d’auteurs classiques“, 151–152; Rouse / Rouse, „Florilegia“, 165–166; Hamesse, „Les florilèges“, 181. Einen wesentlich weiteren Florilegium-Begriff verwendet Delhay, „Les florilèges“.

¹¹³ Vgl. Auer, *Johannes von Dambach*, 73.

im laufenden Text periphrastisch ausgedrückt oder unterschlagen, um einen flüssigeren Ausdruck zu erzielen, sie soll aber mit den üblichen Kürzeln am Seitenrand neben dem Zitat angegeben werden:

Quam ob causam denique, videlicet ut materie singulorum librorum ac capitulorum quaerentibus promptius suis occurrant in locis, non modo quotaciones tam librorum quam capitulorum una cum materiis de quibus tractant cum rubrica singulis libris et capitulis praemittuntur, verum etiam librorum et capitulorum eorundem quotaciones in superiori margine ponuntur, et tam ipsi libri quam capitula necnon et consideraciones singule incipient per nomina vel adverbia ordinalia ordinem cuiuslibet exprimentia (cuiusmodi sunt hec adverbia: primo, secundo, tercio etc. huiusmodi), quibus libri cum litteris capitalibus maioribus et capitula cum minoribus incipient, et cuiusmodi nomina ordinalia sunt hec prima, secunda, tertia etc. huiusmodi, quibus cum litteris capitalibus minoribus quam capitula incipiunt consideraciones sub typo puellarum sic prima igitur puella, secunda puella, tertia puella etc. quarum nichilominus consideracionum quotaciones per rubricam singulis annotantur. Demum circa stilum operis primo est sciendum quod auctores, quorum dicta in hoc opere inducuntur, nunquam vel raro nominibus propriis [vel] precise vel pocius stili gracia pulchrioris secundum artem rethorice praenominacionibus vel denominationibus seu quibusdam circumlocucionibus exprimuntur, et ne etiam per locorum seu librorum, ex quibus auctorum talium dicta sunt accepta, assignationes communiori sermoni <impedimentum praestetur indicavi assignationes huius fore non ipsi sermoni> interserendas sed extra in margine potius annotandas¹¹⁴.

Durch all diese Vorkehrungen ist es sehr einfach (vor allem in den Handschriften), ein bestimmtes Thema oder Zitat zu finden. In einem Punkt ähnelt die *Consolatio* Petrarca's *De remediis utriusque Fortunae*, nämlich in dem Versuch, möglichst umfassend auf die menschliche Erfahrung einzugehen, wobei sich die *Consolatio* auf die Unglücksfälle beschränkt. Johannes zitiert auch zahlreiche antike Autoren, bleibt jedoch bei denjenigen, die bis dahin bekannt waren, und räumt Seneca einen großen Platz ein. Die *Consolatio Theologiae* war sehr verbreitet, allerdings weniger in der vollständigen Form als in Exzerptensammlungen, von denen Auer sechs verschiedene Typen unterscheiden konnte¹¹⁵. Es folgten mehrere Drucke sowie Übersetzungen ins Niederländische und Kastilische. Obwohl Auer die Textzeugen und auch die Provenienz, soweit feststell-

¹¹⁴ Text aus der Handschrift München, BSB, Clm 3547, fol. 2va–b, die notwendigen Korrekturen wurden nach Clm 6499, fol. 2v–3r, vorgenommen. Die Inkunabel HC 15236 bietet *continuari sermoni* statt *communiori sermoni*.

¹¹⁵ Auer, *Johannes von Dambach*.

bar, angab, fehlt noch eine umfassende Untersuchung der Rezeption. Im Allgemeinen scheint das Werk vornehmlich in Klöstern gelesen worden zu sein, obwohl der Autor offensichtlich ein Laienpublikum für sein Werk vorgesehen hatte. Etliche angesprochene Probleme können sich nur bei Laien einstellen, wie zum Beispiel das ausführlich diskutierte Eheleben; Johannes berücksichtigt auch weibliche Sorgen, wie etwa die Angst vor einer Vergewaltigung. Zieht man diese inhaltliche Breite in Betracht sowie die vom Autor vorgesehene Textorganisation, die eine Verwendung als Nachschlagewerk möglich und bequem macht, lässt sich vermuten, dass das reiche Material Predigern und Beichtvätern nutzen sollte.

Es gibt ein weiteres moralphilosophisches Werk, das sich als Dialog einkleidet: *De iudiciis viciorum et virtutum* des Arnoldus Saxo (R28). Wie die bereits besprochenen Werke besteht es zum großen Teil aus Zitaten, die sich auf Dialogteilnehmer verteilen. Im Gegensatz zu den anderen Werken wird jedoch in der Figurenwahl nicht auf die selbstbetrachtenden Gespräche verwiesen. Bei Arnoldus streiten Homo und Demon vor einem Richter (Iudex). Der Richter gibt die Themen vor oder beendet einen Abschnitt der Diskussion. Die Figuren sind nicht weiter charakterisiert und stehen auch nicht in Kontrast, sondern ergänzen sich vielfach nur gegenseitig. Der einzige Abschnitt, der wie ein Gespräch wirkt, ist ein Exzerpt aus *De remediis fortuitorum*, in dem der Teufel die kurzen Sätze, die die Furcht vor dem Tod aussprechen und hier wie Drohungen wirken (*morieris*), vorträgt und Homo darauf antwortet.

Im Hochmittelalter ließ sich eine Nähe der selbstbetrachtenden Dialoge zu zwei weiteren Textgruppen beobachten. Die erste Gruppe sind die philosophisch-allegorischen Prosimetra, sie hat die boethianische *Consolatio* sowie Martianus Capellas *Nuptiae* als Vorbilder und konstituiert sich durch die prosimetrische Form, die philosophischen Themen und vor allem durch die Bildung einer Traditionsreihe, in der jeder Autor einen oder mehrere seiner Vorbilder als Quellen oder Vorlagen benutzt. Enzyklopädische Passagen und allegorische Figuren kommen ebenfalls häufig vor¹¹⁶. Eine Überschneidung mit den selbstbetrachtenden Dialogen ergibt sich bei solchen Werken, in denen ähnliche Themen behandelt sind oder die auftretenden Figuren als Selbstspaltungen des Autors interpretiert werden können. Die Gruppe der philosophisch-allegorischen Prosimetra ist im Hochmittelalter

¹¹⁶ Siehe oben 172–174.

nicht nur zahlreich, sondern zum Teil auch weit verbreitet. Hingegen verstickert im Spätmittelalter diese Tradition fast gänzlich. Pabst verzeichnet dann lediglich drei philosophisch-allegorischen Prosimetra¹¹⁷, von denen einer, *De artibus* Heinrichs von Mügeln, eine Randstellung einnimmt und von Pabst nur wegen seiner prosimetrischen Form und seiner Artes-Darstellung der Gruppe zugerechnet wird. Der zeitlich letzte (entstanden 1418) ist die *Consolatio Philosophiae* des Johannes Gerson, ein Dialog, in dem zwei Figuren sich über die missliche Lage des Autors unterhalten. Der dritte ist ebenfalls ein Dialog, *De consolacione rationis* des Petrus Compostellanus (R43), entstanden im 14. Jh. Wie im Hochmittelalter Adelards *De eodem et diverso*, nimmt *De consolacione rationis* eine Mittelstellung zwischen den philosophisch-allegorischen Prosimetra und den selbstbetrachtenden Dialogen ein. Dem trostbedürftigen Ich-Erzähler erscheinen nacheinander die Figuren Mundus und Caro, die ihm Trost anbieten. Als er diesen Trost ablehnt, findet sich Ratio ein, die ihm ihre Gefolgschaft, die Artes und die Tugenden, vorstellt. Es folgen ein Streitgespräch zwischen Caro und Ratio und der Kampf der Sünden gegen die Tugend der Mäßigung (*Temperantia*). Die Sünden werden besiegt und Caro muss sich auch abgeschlagen zurückziehen. Wie bei Adelard liegt in diesem ersten Teil der Schrift die Ähnlichkeit mit den selbstbetrachtenden Dialogen in der Interpretation der Figuren Mundus, Caro und Ratio als widerstreitende Impulse in der Seele des Ich-Erzählers. Die Unterschiede ergeben sich auch wie bei Adelard aus der Vielzahl der Personen, der Entwicklung einer Handlung und der Verwendung der Reden, um die Figuren zu charakterisieren¹¹⁸. Der zweite Teil von *De consolacione rationis* zeigt in Aufbau und Inhalt eine größere Affinität zu den selbstbetrachtenden Dialogen: In ihm unterhalten sich Ratio und der Ich-Erzähler u.a. über die Sünde, die jenseitige Welt und den freien Willen.

Das Werk des Compostellanus bleibt im Spätmittelalter in seiner prosimetrischen Ausgestaltung isoliert, was dazu geführt hat, dass es lange ins 12. Jahrhundert datiert wurde. Allerdings finden sich im 13. und 14. Jahrhundert prosaische Werke, in denen eine Handlung mit allegorischen Figuren dargestellt und die Dialogform wegen ihrer

¹¹⁷ Zu diesen drei Werken vgl. Pabst, *Prosimetrum*, Bd. 1, 542–599.

¹¹⁸ Trotz der Ähnlichkeit der Schrift mit Adelards *De eodem et diverso* ist Pabst der Meinung, dass Petrus Adelards Werk wohl nicht kannte. Petrus übernimmt nämlich häufig Textpassagen aus seinen Quellen, zu *De eodem et diverso* lassen sich aber keine Parallelen finden, vgl. Pabst, *Prosimetrum*, Bd. 1, 571, Anm. 193.

dramatischen Möglichkeiten eingesetzt wird¹¹⁹. Auch in Versen wurden solche allegorisch-dramatischen Darstellungen verfasst. Ein Beispiel dafür ist die *Elegia* des Heinrich von Settimello, die Elemente der selbstbetrachtenden Dialoge, wie die Klage des Autors und die moralische Unterweisung, aufnimmt¹²⁰.

Inhaltlich berühren die selbstbetrachtenden Dialoge eine weitere Textform, die Gebete und Meditationen. Mit dieser Doppelbezeichnung ist hier eine literarische Tradition gemeint, die Texte für die private Praxis der Frömmigkeit bietet¹²¹. Im Unterschied zum liturgischen Gebet waren Texte für den privaten Gebrauch weder formal fixiert noch situationsgebunden, sie mussten nicht wörtlich wiederholt werden, sondern gaben Anstoß für die individuelle Besinnung. Lektüre, Gebet und Meditation (*lectio, oratio* und *meditatio*) waren eng miteinander verbundene Tätigkeiten in der monastischen Praxis. Im Frühmittelalter bestand die Meditation vor allem in der Wiederholung des gelesenen Textes (*ruminatio*), bis dieser verstanden und verinnerlicht wurde. Aus diesem Grund bildeten in dieser Zeit Auszüge aus dem Psalterium oder aus Werken der Väter die Grundlage für Gebet und Meditation, auch in Textsammlungen für Laien. Ab dem 11. Jahrhundert entwickelt sich eine persönlichere Frömmigkeit, in der die Meditation einerseits den Weg zur Kontemplation bildet und andererseits eine reflexive, intellektuelle Komponente gewinnt¹²². Die Gebete und Meditationen dieser Zeit können sogar, wie bei Johannes von Fécamp, autobiographische Züge aufweisen. Sie haben etliche Themen mit den selbstbetrachtenden Dialogen gemein: die Gewissenserforschung, das Nachdenken über die schwache Natur des Menschen und die Wohltaten Gottes, den Ausdruck der Hoffnung, die Meditation über die jenseitige Welt

¹¹⁹ Sie werden als eigenständige Gruppe diskutiert, siehe Kap. 7, „Dramatische Allegorien“.

¹²⁰ Die *Elegia* wurde wohl bereits um 1193 verfasst. Die wichtigsten Vorbilder für Heinrich sind die *Consolatio* und der *Liber de querimonia* Hildeberts von Lavardin; zu seiner Auseinandersetzung mit ihnen vgl. Chiecchi, *La parola del dolore*, 47–106.

¹²¹ Anselm benutzt für seine Texte die Namen *orationes* und *meditationes*, aber Wilmart (*Auteurs spirituels*, 191, Anm. 5) hat bereits beobachtet, dass die Unterschiede sehr gering sind: „D’ailleurs, la distinction des deux espèces n’est pas très sensible, quant à la forme littéraire, ni même quant à l’intention; elle procède plutôt du sujet qui fournit le thème (...) Mais les oraisons proprement dites offrent ceci de particulier que Dieu et surtout les saints y sont invoqués directement: en ce sens, elle sont des prières tandis que la réflexion et l’expression personnelles occupent plus de place dans les méditations.“

¹²² Man denke an die philosophischen Meditationen Anselms von Canterbury (siehe unten 215–216).

als Ansporn für ein gottgefälliges Leben. Auch Gottes Heilsplan ist Gegenstand von Meditationen, ab dem 13. Jahrhundert in der Form der Vergegenwärtigung des Lebens Christi und vor allem seines Leidens¹²³. Ein Beispiel für die inhaltliche Überschneidung zwischen Meditationen und selbstbetrachtenden Dialogen findet sich im *Horologium Sapientiae*, in dem die Göttliche Weisheit den Discipulus zur Kontemplation der Passion Christi anleitet. Im Bereich der Passionsfrömmigkeit ist eine poetische Textsorte, die Marienklage, angesiedelt, die sich ebenfalls mit den selbstbetrachtenden Dialogen überschneidet.

Bereits in der Spätantike sind Darstellungen der Passion aus dem Blickwinkel der Maria in der christlichen Literatur des Ostens anzutreffen. Die ältesten Hymnen stammen aus dem 6. Jahrhundert und wurden verfasst von Ephraem Syrus und Romanos Melodos, der sein Gedicht als Dialog zwischen Maria und ihrem gekreuzigten Sohn gestaltet¹²⁴. Der Schmerz Mariens beim Leiden ihres Sohnes wird auch in Predigten und in einem Stück nach dem Vorbild der griechischen Tragödie, dem *Christus patiens*, behandelt. Die östlichen Texte wurden im Westen rezipiert, wo das Erleben Mariens bei der Kreuzigung in der Spätantike und im Frühmittelalter selten thematisiert wurde. Erst im 12. Jahrhundert konstituiert sich die Textsorte der *Planctus Mariae* oder Marienklagen, poetische Kompositionen, die Eingang in die Liturgie und in dramatische Aufführungen fanden¹²⁵. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstand die beliebte Sequenz *Planctus ante nescia* und zwischen dem 12. und dem 13. Jahrhundert kam ein Prosatext in Umlauf, der die poetischen *Planctus* stark beeinflusst hat. Der Text trägt in der Überlieferung unterschiedliche Titel und wird in der Forschung entweder mit den ersten Worten *Quis dabit* oder nach einer häufigen Zuschreibung *Bernhardstrakat* genannt¹²⁶. Es sind Exzerpte aus einer Pre-

¹²³ Zur Praxis von Gebet und Meditation im Mittelalter und den dazugehörigen Textformen vgl. Wilmart, *Auteurs spirituels*; Cottier, *Anima mea*, xxxix–lxxi, und die Artikel von Châtillon („Prière“), Pourrat („Colloque“) und von Severus / Solignac („Méditation“).

¹²⁴ Die Gestaltung als Gespräch oder die Eingliederung von Gesprächen sind auch in mittellateinischen *Planctus* häufig, vgl. den Überblick bei Szövérfy, *Marianische Motivik*, 71–116.

¹²⁵ Zur Geschichte der Marienklagen vgl. Koehler, „*Planctus Mariae*“ und Dronke, „*Laments*“, 470–483. Während Köhler die Ursprünge im Westen in der Rezeption der östlichen Tradition sucht, ist Dronke der Meinung, dass Marienklagen voneinander unabhängig in der Volksfrömmigkeit verschiedener Zeiten und Regionen entstanden sein können.

¹²⁶ Im Repertorium behandelt: A7.

digtreihe des Zisterzienserabtes Oglerius de Ocedio, in der das Leiden Christi von Maria in der Ich-Form geschildert wird. Auf diesem Text basieren verschiedene poetische Planctus und zwei Prosadialoge: der *Dialogus inter Mariam et animam* (R6) und der *Planctus Mariae et Anselmi* (R21). In beiden Texten stellt eine Figur (Anima, Anselmus) Fragen an Maria über den Ablauf der Passion¹²⁷. Maria schildert das äußere Geschehen sowie ihre Gefühle dabei und fordert ihren Gesprächspartner zum Mitleid und zur Mitklage auf. Der Text des Oglerius wird in der Überlieferung häufig Augustin, Bernhard oder Anselm zugeschrieben, der *Dialogus* zirkulierte unter dem Namen Augustins. Mit diesen Zuschreibungen sollte die Autorität der Schilderung erhöht werden. Der *Planctus* geht einen Schritt weiter, da das Gespräch in einer kurzen narrativen Einleitung als Vision des heiligen Anselm vorgestellt wird, wodurch die Passionsdarstellung als Marias eigene Worte und dank ihrer Zeugenschaft als wahres Geschehen präsentiert wird. Hier stößt man auf die Frage, inwieweit die Vision selbst als wahres Ereignis verstanden werden sollte. Verglichen mit dem *Horologium Sapientiae* fehlen im *Planctus* die Elemente, die für eine solche Wahrhaftigkeit bürgen, wie die Eigenschilderung des Visionärs oder der Hinweis auf die äußeren Umstände der Vision. Es stellt sich auch die Frage, wie die Rezipienten den Text verstanden. Bei der Suche nach Handschriften ließ sich allein anhand von Incipit und Explicit feststellen, dass der Text in der Überlieferung stark variiert. Dies ist im Allgemeinen ein Hinweis auf geringe Autorität des Textes, allerdings könnte erst eine Untersuchung der Überlieferung klären, wie weit die Varianz geht und welche Bestandteile der Beschreibung davon betroffen sind.

Die Nähe dieser zwei Prosadialoge zu den Marienklagen wurde von den Rezipienten bemerkt. Während der *Dialogus inter Mariam et animam* in den meisten Handschriften den Titel *Dialogus* (mit unterschiedlichen Ergänzungen) trägt, wird der *Planctus* trotz großer Titelvarianz am häufigsten als solcher bezeichnet¹²⁸. Beide Texte könnten wiederum die Wahl des Titels *Dialogus* für einige thematisch verwandte Gedichte beeinflusst haben. Eine der frühen Marienklagen, der *Dialogus Virginis cum cruce* Philipps des Kanzlers († 1236) trägt gelegentlich diesen Titel

¹²⁷ Schimmelpfennig, „Fragen an Maria“, edierte einen Abschnitt aus einer *Legenda*, der nur aus Fragen besteht, in denen Mariens Teilnahme am Leiden ihres Sohnes indirekt geschildert wird. Schimmelpfennig vermutet den Einfluss des *Planctus Anselmi*, die Predigt des Oglerius de Trino käme aber auch als mögliche Quelle in Frage.

¹²⁸ Auch der *Bernhardstraktat* wird gelegentlich als *Planctus* bezeichnet.

in den Handschriften¹²⁹. Die Ähnlichkeit zu den zwei Prosadialogen ist größer in den zwei folgenden Texten, in denen jeweils ein Mensch mit einer Heiligen spricht. Im *Dialogus Papae et Mariae*, einem abecedarischen Hymnus in Vagantenstrophen, unterhält sich ein nicht näher genannter Papst mit Maria über ihre Person und die Hilfe, die sie gewähren kann; zuletzt ergreift Christus das Wort¹³⁰. Während in den bisher genannten Gedichten nicht feststellbar ist, welcher Titel vom Autor intendiert war, sind vom *Dyalogus Agnetis* Gutolfs von Heiligenkreuz zwei autornaher Handschriften erhalten, die diesen Titel bezeugen. Die inszenierte Situation ist der Dialogkonstellation im *Planctus* vergleichbar: Die heilige Agnes schildert ihr Martyrium im Gespräch mit einem Mönch. Dass Gutolf den Dialog Anselm-Maria kannte, ist sehr wahrscheinlich, denn dieser Text lag damals in der Bibliothek der befreundeten Zisterze Lillienfeld und war vielleicht auch bereits in Heiligenkreuz greifbar¹³¹. In ihm dürfte Gutolf eine Anregung gefunden haben, die sich vielleicht auch in der Verwendung des Titels *Dialogus* niederschlägt.

4.6. *Soliloquium als Werkbezeichnung*

Die Diskussion über die dialogisierten Klagen in Vers und Prosa und ihre mittelalterlichen Bezeichnungen führt uns wieder zu einem bisher zurückgestellten Thema: der Verwendung des Titels *Soliloquium* für dialogische und monologische Texte.

Augustin sagt, er habe das Wort *soliloquium* für sein Werk erfunden, da es eigentlich ein Selbstgespräch sei. In der Bedeutung ‚Selbstgespräch‘ oder ‚Monolog‘ nimmt es Isidorus in seine Etymologien auf, wo es

¹²⁹ AH 21, 20–22. Nach den Angaben in der Datenbank *In principio* zu urteilen, sind allerdings *Lamentatio* und *Conquestus* die häufigsten Titel. Der sogenannte *Dialogus Mariae cum populo* (AH 31, 164 (171)) trägt in der einzigen Handschrift, Augsburg, UB, Cod. I.2.8^o 19, 15. Jh. 1. H. aus Südengland, keinen Titel (das Gedicht ist fol. 106r–v zu lesen; diese Informationen verdanke ich dem Katalogisator H. Hilg, der Codex wurde von mir eingesehen).

¹³⁰ AH 33, 210 (182–186). Das Gedicht trägt diesen Titel in der Handschrift Hildesheim, Dombibliothek, J30, aus dem 15. Jh. In den AH sind weitere drei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert verzeichnet, allerdings ohne Angaben zum Titel des Gedichts; in zwei von ihnen wird der Text Urban V. (Papst 1362–1370) zugeschrieben.

¹³¹ Zum *Dyalogus Agnetis* vgl. Cardelle de Hartmann, „Der Dyalogus Agnetis“, über die Beziehung zum *Planctus Mariae et Anselmi*, ebd. 430. Ediert bei Schönbach, *Über Gutolf*, 82–94.

heißt: *Peusis, id est, soliloquium, cum ad interrogata ipsi nobis respondemus*¹³². Das Wort blieb im Mittelalter selten. Eine Datenbanksuche in der *Library of Latin Texts* zeigt, dass es vor allem zur Bezeichnung von Augustins Werk verwendet wurde. Auf die augustinischen Selbstgespräche beziehen sich Hugo von St. Victor und Adam von Dryburgh, indem sie ihre Werke in den Prologen ausdrücklich *Soliloquium* nennen. Dem Vorbild Augustins folgend gestalten beide ihre Werke als Dialog. Ein weiteres Beispiel dafür, dass die Bezeichnung Soliloquium auf Dialoge zwischen dem Menschen und seiner Seele oder seinem Geist bezogen wurde, bietet das *Soliloquium* des Bonaventura, das große Ähnlichkeit mit Hugos *Soliloquium* aufweist. Ob der Titel auf Bonaventura zurückgeht, ist allerdings unklar; in den Handschriften wird der Text meistens *Imago vitae* genannt. Die Benennung *Soliloquium* in zahlreichen Textzeugen und in den Drucken zeigt jedoch, dass ein Teil der Rezipienten das Werk in Zusammenhang mit den anderen bekannten *Soliloquia* gesehen hat.

Die Verwendung des Titels Soliloquium für einen Text in Dialogform wird auch von der anonymen *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica* aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bezeugt. Eine Passage in Dialogform, in der Maria das Kind Jesus nach dem Sinn der Menschwerdung fragt (vv. 3450–3621), wird dort Soliloquium genannt und zirkulierte auch separat unter diesem Titel, der eine Bedeutungsver-schiebung bedeutet: Soliloquium ist hier nicht mehr ein Selbstgespräch in Dialogform, sondern ein Dialog mit Gott¹³³.

Die drei Soliloquien von Augustin, von Hugo und von Bonaventura hatten eine außerordentlich breite Rezeption; es wäre zu erwarten gewesen, dass sie eine Verbindung dieses Titels mit einer bestimmten Textform bewirkten. Dem ist jedoch nicht so. Im 13. Jahrhundert entsteht eine als Ansprache an Gott gestaltete Meditation, die unter dem Namen Augustins zirkulierte und den Titel *Soliloquia animae ad Deum* trägt¹³⁴. Für die Titelwahl kann es verschiedene Gründe geben.

¹³² Ed. Lindsay 2, 21, 47.

¹³³ Der Dialog trägt in der von Vögtlin edierten Handschrift die Überschrift *Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua*. Nach den Angaben in Pöpke, *Das Marienleben*, 152–153, ist diese Überschrift korrekt und findet sich auch in anderen Handschriften. Zur separaten Überlieferung des Soliloquium vgl. Gärtner, „Vita“, 437. Das Gespräch wird auch im Text Soliloquium genannt: *Sepe cum dulcissimo Jesu residebat / Maria solitaria, cum ipsoque tenebat / dulce soliloquium, ...* (Ed. Vögtlin, vv. 3450–3452).

¹³⁴ CPPM 3071, dort weitere Literatur. Im 12. Jahrhundert scheint es keine monologischen Soliloquien gegeben zu haben. Der Text mit dem Incipit *Cor meum, ne sis cor fatui* (oder *fatuum*), der unter dem Namen Bernhard zirkulierte, dürfte später entstanden sein. Das sogenannte *Soliloquium* Bernhards ist nur eine knappe Inhaltsangabe, die

Das Wort *soliloquium* wurde zwar selten benutzt, aber durchaus auch als Selbstgespräch verstanden, wie Anselms Überlegungen zur Wahl des Titels *Monologion* klar zeigen¹³⁵. Eine weitere Interpretation des Wortes, die sich noch besser als Beschreibung der pseudoaugustinischen Meditation eignet und die an die Verwendung in der *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica* erinnert, bietet Thomas von Chobham († 1233/6), der das Psalterium als *liber soliloquiorum* bezeichnet, und zwar mit folgender Begründung:

Tales sunt claustrales qui habent aures erectas ad rimas claustrum. Tales cum legunt psalterium debent scire quod legunt librum soliloquiorum. Ideo dicitur liber soliloquiorum quia fere per illum totum librum dirigitur sermo ad solum Deum, non ad angelos, neque ad Petrum, neque ad Paulum, neque ad alios sanctos¹³⁶.

Die *Soliloquia animae* berühren sich außerdem inhaltlich mit selbstbetrachtenden Dialogen wie den *Synonyma* und Hugos *Soliloquium*, die zu den Quellen der Schrift zählen: Klage über die Mühsal des Menschenlebens und über die Sünde, Anerkennung der Wohltaten Gottes und Ausdruck der Hoffnung auf seine Liebe.

Die monologischen *Soliloquia animae ad Deum* waren publikumswirksam; sie zirkulierten in einer großen Zahl von Handschriften und wurden ins Deutsche, Englische, Französische, Italienische und Portugiesische übersetzt¹³⁷. Ihrem Vorbild folgt der *Liber soliloquiorum* des Wernher von Regensburg, eine Meditation über Gott, seine Wohltaten für die Menschheit und sein Heilswerk, die als Ansprache an die eigene Seele und an Gott gestaltet ist¹³⁸.

Dass im 13. Jh. der Titel *Soliloquium* für Meditationen und für selbstbetrachtende Dialoge nach Augustins Vorbild benutzt wird, sollte jedoch nicht zur Vermengung beider Textsorten verleiten. Diese Praxis zeigt vor allem, dass die Berührungspunkte zwischen beiden literarischen

unter seinen *Sententiae* veröffentlicht wurde (*Opera*, Ed. Leclercq, Bd. 6, 2, 239–240). Es könnte das Argument für eine geplante oder gehaltene Predigt sein, oder für ein anderes Werk, das nicht ausgeführt wurde.

¹³⁵ Siehe unten 216, Anm. 17.

¹³⁶ Ed. Morenzoni, *Sermo* 11, 37–42.

¹³⁷ Ins Deutsche wurden die *Soliloquia* 1357–1363 von Johann von Neumarkt mit dem Titel *Buch der Liebkosung* übersetzt, vgl. Höver, „Johann“, 687–688. Es gibt zwei französische und drei italienische Übersetzungen aus dem 14. und 15. Jahrhundert, vgl. Esnos, „Les traductions“; eine englische aus der zweiten Hälfte des 14. oder der Beginn des 15. Jahrhunderts, vgl. Sturges, „A Middle English Version“; eine portugiesische aus dem 15. Jahrhundert vgl. Valle Cintra, *Livro de soliloquio*.

¹³⁸ Zu diesem Werk vgl. Bonman, „Wernher“ und Solignac, „Werner“.

Traditionen wahrgenommen wurden. Außerdem war die Unklarheit der Zuordnung, die sie bewirkte, anscheinend unwillkommen. Es ist jedenfalls auffällig, dass der Titel *Soliloquium* im 14. Jahrhundert kaum benutzt wurde und bei den selbstbetrachtenden Dialogen zugunsten von *Dialogus* an Verbreitung verlor. Die Bezeichnung *Soliloquium* wurde aber weiterhin mit der Dialogform in Verbindung gebracht. Ein Katalog des 15. Jahrhunderts aus dem Kloster Montecassino mahnt sogar bei der Registrierung der pseudoaugustinischen *Soliloquia animae: Liber Augustini qui non bene intitulatur soliloquiorum, inc. „Agnoscam te“*¹³⁹. Leider hat der Katalogisator nicht genauer ausgeführt, was er meint. Vielleicht nahm er Anstoß daran, dass die Meditation und die Selbstgespräche, die er ja beide für Werke Augustins hielt, denselben Titel trugen¹⁴⁰. Aber vielleicht war er auch der Meinung, dass *Soliloquium* einen Dialog bezeichnen sollte.

4.7. Zusammenfassung

Die selbstbetrachtenden Dialoge des Spätmittelalters knüpfen zwar an eine alte Tradition an, sie zeigen sich aber auch als besonders wandelbarer Typ, der sich im Lauf der Zeit verändert und Überschneidungen mit anderen Textsorten zulässt.

Der Typus tritt zuerst in der christlichen Literatur der Spätantike mit Werken von Augustin, Boethius und Isidor auf, wobei sich die zwei frühesten Dialoge durch ihre Anknüpfung an philosophische Traditionen der Antike auszeichnen. Das dritte Werk, Isidors *Synonyma*, führt eine christliche Sprache und spezifisch christliche Themen (die Gewissensforschung, die Reue und Zerknirschung) ein. Im Frühmittelalter wurden die drei Werke gelesen, übersetzt und kommentiert, doch nicht als Vorbild für neue Texte genommen. Erst im Hochmittelalter, beim Aufkommen einer individuellen Frömmigkeit, werden erneut selbstbetrachtende Dialoge geschrieben, die zwar formell vornehmlich von Augustinus beeinflusst sind, aber inhaltlich eher den Vorgaben der *Synonyma* folgen. Das Thema der Buße tritt sehr stark zu Tage und führt

¹³⁹ Der Katalog entstand 1464–1471 und wurde von Inguanez, *Catalogi*, als Nr. 38 (17–46) ediert. Zitat aus p. 46.

¹⁴⁰ Die *Soliloquia* sind auch in diesem Katalog registriert: *Item liber ipsius contra academicum inc. „O utinam“ cum libro de beata vita incipit „Si ad philosophie“ et liber Soliquiorum [sic] inc. „Volventi mihi“ de ordine rerum inc. „Ordinem rerum“* (Inguanez, *Catalogi*, 24).

nun häufig zu einer Reflexion über die jenseitige Welt, die zur Umkehr und zu einer Änderung des Lebens anregen soll. Auch die Beziehung der Figuren und die Form des Gesprächs sind anders geartet als in den spätantiken Dialogen. Während Ratio und Philosophia bei Augustinus beziehungsweise bei Boethius auf einer Diskussion bestanden, die ihre Gesprächspartner zur Einsicht bringen sollte, haben nun die leitenden Figuren eine unangefochtene Autorität, sie führen, trösten und erbauen. Ihre Gesprächspartner verlieren jede Individualität, sie repräsentieren den Menschen als solchen. Die so gearteten Werke bilden den Kern der Gruppe, der im Spätmittelalter seine Fortsetzung findet, allerdings mit einer Innovation: Gott kommt nun als anleitende Figur ebenfalls vor. Ein besonderes Werk ist das *Horologium Sapientiae*, denn das Gespräch mit der Göttlichen Weisheit wird nicht als Allegorie, sondern als wirkliches Geschehen präsentiert. Es ist keine Selbstspaltung mehr, was Seuse inszeniert, sondern vielmehr das Aufgehen des Selbst in einer größeren Einheit, und dies in zwei Richtungen: Der Discipulus verliert durch seine wechselnde Charakterisierung jegliche Individualität und ist in manchen Textpassagen nicht mehr von der Weisheit zu unterscheiden. Dies führt auf der formalen Ebene zu einer Verwischung der Dialogform, da es in solchen Abschnitten nicht mehr festzustellen ist, ob der Verfasser oder eine Figur, und im zweiten Fall, welche, nun das Wort ergreift.

Neben dieser mittelalterlichen Ausgestaltung der selbstbetrachtenden Gespräche macht sich im Spätmittelalter auch der Wunsch bemerkbar, erneut an antike und spätantike Formen anzuknüpfen. Besonders auffällig ist diese Wiederanknüpfung an die Spätantike in Petrarcas *Secretum*, in dem die Figur Franciscus stark individualisiert wird, das Gespräch kontrovers ist, die Autorität nur neben der Vernunft Gültigkeit hat und das Ende offen bleibt. Andere Werke, darunter Petrarcas *De remedüs*, beschäftigen sich mit moralischen Überlegungen für das diesseitige Leben und nehmen eine Schrift zum Vorbild, die im Mittelalter Seneca zugeschrieben wurde. Ein weiteres moralphilosophisches Selbstgespräch, der *Liber consolationis et consilii*, nimmt zwar Aspekte der selbstbetrachtenden Dialoge auf, hat aber originelle Züge. Der Autor Albertano da Brescia, ein Richter und Laienprediger, schreibt, um auf ein aktuelles Problem, nämlich die Rache, Einfluss zu nehmen.

Die selbstbetrachtenden Dialoge stehen anderen Textsorten nahe. Es gibt moralphilosophische Traktate mit enzyklopädischer Anlage, in denen die Personensprache als reines Ordnungsprinzip eingesetzt wird, ohne dass die Figuren in eine Beziehung zueinander treten oder charakterisiert werden. Der Einfluss des Boethius führt zur Überschneidung

mit den philosophisch-allegorischen Prosimetra, die sich durch ihre Ausgestaltung – Vielzahl der auftretenden Figuren, Entfaltung einer Handlung – von den selbstbetrachtenden Dialogen unterscheiden. Thematisch gibt es Übereinstimmungen mit Gebeten und Meditationen, die vom mittelalterlichen Publikum bemerkt wurden. Dies hat zu einer Verwendung der Bezeichnung Soliloquium für Werke beider Gruppen geführt. Es gibt ferner eine Überschneidung mit einer Gruppe innerhalb der religiösen Lyrik und des geistlichen Dramas, den Marienklagen. Einige dieser Klagen sind als Dialoge gestaltet, sowohl in Vers als auch in Prosa. Die Prosa-Klagen waren weit verbreitete Werke, was dazu geführt haben mag, dass die dialogischen Planctus Mariae zu den wenigen Gedichten gehören, die gelegentlich den Titel Dialogus tragen.

Die selbstbetrachtenden Dialoge sind eine besonders erfolgreiche Textgruppe in der mittellateinischen Literatur. Die drei spätantiken Vorbilder, das *Soliloquium* Hugos von St. Victor, das *Soliloquium* Bonaventuras, das *Horologium Sapientiae* Heinrich Seuses, Petrarcas *Secretum* und sein *De remediis*, Albertanos *Liber consolationis et consilii* gehören zu den meist gelesenen Werken des Mittelalters; sie wurden in verschiedene Volkssprachen übersetzt und fanden in ganz Europa ihr Publikum. Die Rezeption der meisten selbstbetrachtenden Dialoge ist noch wenig untersucht worden, so dass sich keine allgemeinen Aussagen treffen lassen. Bonaventura und Seuse hatten eine sehr nachhaltige Wirkung, die sich jedoch wohl auf den klösterlichen Bereich beschränkte. Bei Albertano und Petrarca *De remediis* beeindruckt hingegen die Vielfalt des in Original und in Übersetzungen erreichten Publikums: Klöster, Weltgeistliche, Humanisten, Schüler und Studenten sind darunter, wobei das Zentrum des Interesses sich zwischen dem 14. und dem 15./16. Jahrhundert von der Romania nach Deutschland verlagert. Diese breitangelegten Werke, die eine reichhaltige Sammlung von Sentenzen und Exempla integrierten, ließen sich auf verschiedene Weise lesen, wie die Untersuchungen der Rezeption von *De remediis* zeigen: Sowohl die Erforschung der einzelnen Überlieferungszeugen¹⁴¹ als auch die Analyse der unterschiedlichen Bearbeitungen¹⁴² verraten die Rezeptionshaltung des Publikums und seine Interpretation des Werkes. Die restlichen selbstbetrachtenden Dialoge bieten unter diesem Aspekt ein fruchtbares Feld für weitere Forschung.

¹⁴¹ Geiß, *Zentren*.

¹⁴² Insbesondere Mann, „Recherches“, „La fortune“.

5. PHILOSOPHISCHE DIALOGE

5.1. *Eine problematische Definition*

Themen, die man im engeren oder weiteren Sinn philosophisch nennen kann, sind in der Dialogliteratur allgegenwärtig¹. Die inhaltliche Abgrenzung eines Typs ‚philosophischer Dialog‘ ist daher nicht möglich, vielmehr ist es notwendig, andere Merkmale zu finden, die den philosophischen Dialog von Lehrdialogen, Streitgesprächen und selbstbetrachtenden Dialogen mit philosophischem oder theologischem Inhalt unterscheiden. Diese Aufgabe wird durch den Umstand erschwert, dass es keine Werke gibt, die als leitende Vorbilder wahrgenommen wurden und dadurch der Gruppe Einheitlichkeit gegeben hätten. Augustinus und Boethius scheinen zwar die mittelalterlichen philosophischen Dialoge mit ihrer Art der Argumentation beeinflusst zu haben, nicht jedoch in der formalen Ausgestaltung. Darin orientieren sich viele Autoren an anderen Typen, was die Abgrenzung der philosophischen Dialoge als Gruppe erschwert.

Bei der Beschreibung anderer Typen zeigte sich die zentrale Stellung, die der Beziehung zwischen den Dialogpartnern als charakterisierendem Merkmal zukommt. In den Lehrdialogen und den selbstbetrachtenden Dialogen ist sie asymmetrisch, da ein Dialogpartner eine führende Funktion hat, die er zur Vermittlung von Wissen oder zur Seelenführung einsetzt. In den Streitgesprächen basiert das Gespräch auf der Kontrastierung der Meinungen, die von den beteiligten Figuren vertreten, zum Teil gar verkörpert werden. Ihre Beziehung kann asymmetrisch sein, wenn eine Meinung in den Vordergrund gestellt wird, oder symmetrisch, wenn sie sich der Gleichberechtigung annähern. In den philosophischen Dialogen wird die Gleichberechtigung der Partner von vornherein angestrebt, beide sollen bei der Lösung eines Problems kooperieren. Freilich gelingt die Gestaltung dieser Beziehung unterschiedlich gut. Sie wird vor

¹ Dies hat sogar dazu geführt, dass der philosophische Inhalt als ein Merkmal des literarischen Dialogs gesehen wurde, vgl. Aygon, „Le dialogue“, 201–208. Die Bezeichnung „philosophische Dialoge“ kann freilich zu einer rein thematischen Definition verleiten, die sich allerdings wegen der formalen und funktionalen Vielfalt der Werke als Sackgasse erweist, siehe oben 7–8.

allem dadurch beeinträchtigt, dass die philosophischen Dialoge häufig dem Modell der weit verbreiteten Lehrdialoge folgen und die Figuren als Lehrer und Schüler charakterisieren. Die Abgrenzung gegenüber Lehrdialogen wird jedoch deutlich sichtbar, wenn man nicht nur die Beziehung der Figuren, sondern auch weitere Merkmale berücksichtigt. In den Lehrdialogen wird ein Wissen vermittelt, das durch die Fragen des Schülers strukturiert wird². In den philosophischen Dialogen hingegen ist die Rolle des Schülers wesentlich aktiver, denn er beteiligt sich an der Argumentation. Allerdings können philosophische Dialoge auch Abschnitte enthalten, in denen der Schüler nur in einer fragenden Rolle vorkommt³. Inhaltlich geht es in ihnen nicht um die Weitergabe von Wissen, sondern um die Diskussion von Problemen, wobei verschiedene Lösungsansätze untersucht werden können. Ein weiterer Unterschied zwischen Lehrdialogen und philosophischen Dialogen besteht in der Strategie, die der Autor befolgt, um aus unterschiedlichen Themen ein einheitliches Werk zu bilden. In ersteren sorgt die Figur des Schülers, der mit seinen Fragen neue Themen einführt, für die Einheitlichkeit des Textes, in den philosophischen Dialogen hingegen ergeben sich Themenwechsel aus dem Gespräch selbst oder sie werden einer Erzählung entnommen, die von einem oder von beiden Gesprächspartnern vorgetragen wird.

Schwieriger gestaltet sich die Abgrenzung von einer Gruppe, die in ihrer Anlage Anleihen aus verschiedenen Dialogtypen nimmt: den Streitgesprächen zwischen Lehrer und Schüler. In ihnen diskutieren beide Figuren strittige Meinungen, wobei dem Schüler die Aufgabe zusteht, die Argumente der Gegner vorzubringen⁴. Die aktive Beteiligung des Schülers und die Diskussion verschiedener Thesen sind ihnen und den philosophischen Dialogen gemeinsam. Bei der Abgrenzung beider Gruppen sind zwei Begriffe nützlich, die in der Argumentationstheorie entstanden sind: dogmatischer und emergenter Dialog. In einer Untersuchung über Formen der Argumentation in asymmetrischen Beziehungen

² Dies gilt auch für einen Lehrdialog, der Ähnlichkeiten mit den philosophischen Dialogen aufweist, nämlich den *Dialogus* Wilhelms von Ockham, in dem zwar verschiedene Argumente abgewogen werden, aber diese Aufgabe des Magisters bleibt (dazu siehe oben 74–77).

³ Dieses Oszillieren lässt sich bereits bei Cicero beobachten und später bei im Mittelalter viel gelesenen Werken, wie den *Cassiacum*-Dialogen Augustins und der *Consolatio* des Boethius, vgl. Lerer, *Boethius and Dialogue*, der diese Schwankung bereits in den *Tusculanae disputationes* beobachtet.

⁴ Zu dieser Gruppe siehe oben 145–149.

hat Rühl literarische Dialoge aus Mittelalter, Renaissance und Aufklärung mit einer asymmetrischen Gesprächskonstellation analysiert und als Ergebnis beide Varianten folgendermaßen definiert:

One key distinction ist the distinction between

1. arguing that can be reconstructed without major problems as a premise(s)/conclusion complex in which the initially problematic point is still fundamentally unmodified at the end and accepted or rejected as such, and,
2. arguing from which because of slight topic shifts most or all of the communicative dynamics would have to be eliminated if it were reconstructed as a premise(s)/conclusion complex⁵.

Diese Unterscheidung erinnert an die Forderung von Moos⁶, vorrangig jene Dialoge zu untersuchen, in denen sich das Gespräch als wesentlich für das Werkverständnis erweist⁶. Dies ist gerade ein Merkmal des emergenten Dialogs, in dem die Thesen sich durch die Gesprächsdynamik verschieben und neue Fragen sich in der Diskussion ergeben können. Freilich sind die Übergänge fließend. Rühl spricht von einem Kontinuum zwischen beiden Formen der Argumentation, wobei die literarischen Dialoge sich selten in einem der beiden Extreme befinden, sondern nur tendenziell eher dem einen oder dem anderen zuzurechnen sind⁷. Die Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler tendieren zum Pol des dogmatischen, die philosophischen Dialoge zum Pol des emergenten Dialogs. Die Praktikabilität dieser Unterscheidung zur Klassifizierung eines Dialogs, der aus verschiedenen Traditionen schöpft, wurde von Drews anhand des *Dialogus* des Petrus Alfonsi gezeigt⁸. Es bleiben trotzdem einige schwer einzuordnende Texte. So zum Beispiel FitzRalphs *De pauperie*, in dessen Verlauf nicht nur Thesen geprüft, sondern durchaus auch neue Positionen entwickelt werden⁹, oder der *Dialogus inter Ockhamistam et Dunsistam*, der bestimmte Thesen ausgiebig durchleuchtet. In solchen Fällen kann die Berücksichtigung anderer Merkmale zur Klassifizierung der Werke beitragen. Bei FitzRalph gibt es einen Bezug zu einem zeitgenössischen, gesellschaftlich brisanten Problem, ein charakteristisches Merkmal der Streitgespräche.

⁵ Rühl, *Arguing*, 258.

⁶ Von Moos, „Zwischen Schriftlichkeit“, 302; „Literatur- und bildungsgeschichtliche“, 6–7, Anm. 5; „Le dialogue“, 350.

⁷ Rühl, *Arguing*, 260–261.

⁸ Drews, „Dogmatischer oder emergenter Dialog?“, zum Dialog des Petrus Alfonsi siehe oben 112.

⁹ Zu diesem Werk siehe oben 147–148.

Im anonymen *Dialogus inter Ockhamistam et Dunsistam* ist der entspannte, geradezu spielerische Ton bei der Auslotung der Argumente auffallend. Noch entscheidender ist das offene Ende: Es geht hier nicht darum, eine These zu verifizieren oder zu falsifizieren, sondern die Argumente für und wider zu ergründen.

Als Ergebnis der Abgrenzung der philosophischen Dialoge von den Lehrdialogen und den Streitgesprächen¹⁰ lässt sich festhalten, dass die philosophischen Dialoge eine partnerschaftliche Diskussion inszenieren, wobei ein Partner eine führende Rolle einnehmen kann. Die behandelten Themen ergeben sich aus einer vorgetragenen Erzählung oder aus dem Gespräch selbst, sie sind philosophischen oder moralphilosophischen Inhalts und stehen nicht im Mittelpunkt einer gesellschaftlichen Kontroverse. In der Regel gehen die Gesprächspartner nicht von vorgegebenen Thesen aus, sondern entwickeln und probieren ihre eigenen Lösungsvorschläge.

Die philosophischen Dialoge des Spätmittelalters lassen sich in zwei Gruppen einteilen, die sich durch die behandelten Themen, den Stil und die Art der Argumentation unterscheiden. In der ersten Gruppe ist das Thema klar eingegrenzt oder besteht aus einer Frage, deren Antwort von den Figuren gemeinsam erarbeitet wird. Die Argumentation zeigt sich von der scholastischen Methode beeinflusst. Diese Gruppe setzt sich aus folgenden Werken zusammen: dem *Liber de locutione angelorum* (R32u) des Raimundus Lullus, dem *Dialogus de apprehensione* des Stephanardus de Vicomercate (R35), dem *Dialogus curiosus de formalitatibus* eines nicht näher identifizierten Robertus Anglicus (R50) und dem *Rationale divinorum operum* des Matthäus von Krakau (R75b). Die Werke der zweiten Gruppe behandeln sehr unterschiedliche, zum Teil nur lose zusammenhängende Fragen, zumeist moralischen Inhalts¹¹, die sich entweder aus dem Gespräch ergeben oder durch den Bezug auf eine erzählte Geschichte sich zusammenschließen. Die inhaltliche Vielfalt lässt den Eindruck eines Gespräches entstehen, was in einigen Werken durch den Sprachduktus und durch die sich verändernde Beziehung zwischen den Personen noch verstärkt wird. Die Argumentation ist

¹⁰ Die Abgrenzung zu den selbstbetrachtenden Dialogen ergibt sich aus den Figuren, die in diesen eine Doppelung des Autor-Ichs darstellen. Siehe dazu 163–165.

¹¹ Mit „moralisch“ ist gemeint, dass sowohl moralphilosophische als auch moraltheologische Fragen, die im Mittelalter ja nicht streng getrennt waren, behandelt werden. Zum moralischen Denken des Humanismus und seinen literarischen Formen vgl. Kristeller, „Das moralische Denken“, zur Begriffsbestimmung vor allem 42–43.

hauptsächlich rhetorisch, auf Exempeln und Zitaten basierend. Diese Merkmale kommen in folgenden Werken vor: in der *Chronica de gestis illustrium principum ac regum Poloniae* des Vincentius Kadhubek (R9), im *Serium senectutis* des Elias von Thriplow (R18), in *De lite inter Naturam et Fortunam* des Albertino Mussato (R47b), und in den Dialogen des Giovanni Conversino da Ravenna: *Dialogus inter Johannem et Litteram* (R71a), *Dolosi astus narratio* (R71b), *Violatae pudicitiae narratio* (R71c), *De consolatione de obitu filii* (R71d) und *Dragmaologia de eligibile vitae genere* (R71e). Die erste Gruppe bezeichnen wir als dialektische Dialoge, da in ihnen die scholastische Argumentationsweise dominant ist¹², die Werke der zweiten Gruppe nennen wir wegen der bevorzugten Themen moralische Gespräche¹³.

Vor der Beschreibung der zwei spätmittelalterlichen Gruppen wird der diachronische Hintergrund skizziert, denn darin zeigt sich, wie es zum Rückgriff auf Elemente anderer Dialogtraditionen kam. Die Abgrenzung der Typen, die bisher in Hinblick auf die spätmittelalterlichen Dialoge diskutiert wurde, wird am Ende des diachronischen Überblicks in Bezug auf die hochmittelalterlichen Werke besprochen.

5.2. Philosophische Dialoge im Früh- und Hochmittelalter

In seiner Untersuchung der christlichen Dialoge der Spätantike definiert P. L. Schmidt die Gruppe der philosophischen Dialoge durch die partnerschaftliche Beziehung der Dialogteilnehmer und ihre gemeinsame Suche nach der Lösung eines Problems. Er beobachtet ferner den Einfluss des ciceronischen Dialogs und die Wichtigkeit der Diskussionsmethode an sich:

¹² ‚Dialektische Dialoge‘ wird hier für diese kleine Gruppe verwendet, um sie von den zeitgenössischen, anders gestalteten und bewusst antischolastischen moralischen Gesprächen der Humanisten abzusetzen. Von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, benutzt hingegen diese Bezeichnung für die philosophischen Dialoge des Mittelalters. Bei Perelman („La méthode“, „Dialectique“) sind die ‚dialektischen Dialoge‘ wiederum ein Untertyp der epochenübergreifenden Gattung des philosophischen Dialogs. Ihr unterscheidendes Merkmal ist, dass die Personen von allgemein anerkannten Thesen ausgehend neue entwerfen. Die zwei weiteren Untertypen sind die kritischen Dialoge, die die Vereinbarkeit einer These mit anderen, bereits als wahr erkannten prüfen, und die eristischen, in denen beide Kontrahenten versuchen, die gegnerische Argumentation zu demontieren.

¹³ Wir verwenden Gespräche statt Dialoge zur besseren Unterscheidung von den moralischen Lehrdialogen, siehe oben 95–101.

Den Dialogpartnern als Vor-Bild des Publikums soll nicht einfach Information weitergegeben werden, sondern in der gemeinsamen Erarbeitung des Problems werden sie für die Entscheidung engagiert; mehr als auf den Ausgang kommt es auf den Gang des Diskurses an.¹⁴

Im Frühmittelalter werden die philosophischen Dialoge rar, ein problematisierendes Gespräch wie das *Periphyseon* des Johannes Scottus Eriugena bleibt die Ausnahme¹⁵. Allerdings formiert sich nun eine Gruppe, die zwei Merkmale der spätantiken philosophischen Dialoge – ciceronischen Einfluss und partnerschaftliche Diskussion – beibehält, nämlich die biographischen Dialoge, die das ciceronische Modell über den Dialog des Sulpicius Severus rezipierten. In ihnen diskutiert eine Gesprächsrunde die Lebensleistung einer (in der Regel umstrittenen) Persönlichkeit, wobei die Erzählung Anlass zur Diskussion einer Fülle von Themen gibt, moralische, philosophische und theologische Fragen eingeschlossen. Die biographischen Dialoge finden eine Fortsetzung in den moralischen Gesprächen des Spätmittelalters, wobei schwer zu entscheiden ist, ob eine direkte Abhängigkeit vorliegt¹⁶.

Im Hochmittelalter findet das Bestreben, theologisches Wissen durch die Vernunft abzusichern oder sogar allein auf die Vernunft zu gründen, auch in Dialogschriften Niederschlag. Für die Wahl der Dialogform dürfte der Einfluss von Boethius und Augustin den Anstoß gegeben haben, aber die Gestaltung des Gesprächs – Figurenwahl, Einbettung in eine fiktive Situation – variiert und lässt den Rückgriff auf verschiedene literarische Traditionen erkennen.

Die Suche nach der geeigneten Form für eine auf der dialektischen Methode basierenden Erörterung ist bereits in der beginnenden Scholastik zu beobachten. Anselms von Canterbury *Monologion* und *Proslogion* sind als Meditationen verfasst, das *Proslogion* gar in der Form eines an Gott gerichteten Gebets. Anselm geht in seinem Bestreben, Einsicht in Glaubensinhalte zu gewinnen, von seiner Lektüre Augustins aus, der ihn auch formell beeinflusst hat. Das mit Reflexion durchsetzte Gebet ist nämlich eine für Augustin charakteristische Einleitung; auf diese Weise beginnen seine *Soliloquia*, auf deren Titel sich wohl die

¹⁴ P. L. Schmidt, „Zur Typologie“, 115; zum Typ des philosophisch-theologischen Dialogs ebda. 114–115.

¹⁵ Zum *Periphyseon* vgl. von Perger, „Deliberativa theoria“, zu Leben und Werk Eriugenas vgl. die Übersicht bei Schrimpf, Art. „Johannes Scottus Eriugena“.

¹⁶ Zu den biographischen Dialogen siehe oben 89–90.

Neubildung *Monologion* bezieht¹⁷, auch die lange Gottesansprache der *Confessiones* leitet immer wieder zum Abwägen philosophischer und theologischer Fragen über¹⁸. Auf das ontologische Argument im *Proslogion* antwortete Gaunilo mit kritischen Bemerkungen. Anselm, der sich bei seinen Werken immer um die genaue Form der Überlieferung kümmerte, beschloss, dem *Proslogion* Gaunilos Kritik und seine eigene Antwort beizufügen¹⁹. Der Unterschied zu den Doppeltraktaten Lanfrancs und Berengars ist aufschlussreich²⁰: Anselm versucht nicht, seinen eigenen Standpunkt gegen Gaunilos Einwände durchzusetzen, indem er Argument für Argument und Satz für Satz erwidert, sondern will dem Leser geschlossene Argumentationsketten zur Verfügung stellen, die einen Ausgangspunkt für die Reflexion bilden können²¹. Anselms spätere philosophische Werke sind als Lehrdialoge zwischen Magister und Discipulus gestaltet, nur in seinem bekanntesten Dialog, *Cur Deus homo*, wird die gemeinsame Suche nach einer vernunftgemäßen Antwort im Gespräch zwischen Anselmus und Boso dargestellt. Vordergründig befindet sich das Werk in der Tradition des monastischen Dialogs: Zwei Mönche unterhalten sich als Lehrer und Schüler über Fragen des Glaubens in einem anscheinend außer Zeit und Ort stattfindenden Gespräch. Doch gestalten sich die Beziehung der Personen und die Art ihrer Argumentation anders als in der monastischen Tradition. Obwohl die Figur Anselmus mitunter Erklärungen in langen Lehrvorträgen gibt, formuliert doch Boso immer wieder entscheidende Erkenntnisse. Lehrer und Schüler werden dadurch Partner in ihrer Suche nach Erkenntnis²². Die Figur Boso ist eine historische Person, ein Schüler und enger

¹⁷ Anselm suchte länger nach einem geeigneten Titel für seine Schrift. Seine Wahl fiel zuerst auf *Exemplum meditandi de ratione fidei*, dann auf *Monoloquium*, das schließlich durch das endgültige *Monologion* ersetzt wurde, vgl. Southern, *Saint Anselm*, 119–120. Er erklärt selbst das ungewohnte Wort: *illud quidem Monologion, id est soliloquium, istud vero Proslogion, id est alloquium nominavi* (*Proslogion*, Praef., *Opera*, Ed. Schmitt, Bd. 1, 94, 11–13).

¹⁸ Zum formalen Einfluss der *Confessiones* und der Meditationen des Johannes de Fécamp auf das *Proslogion*, das er als „kontemplatives Gebet“ definiert, vgl. Kienzler, „Proslogion 1“. Zum allgemeinen Einfluss der Werke Augustins auf das *Proslogion*, vgl. Van Fleteren, „Augustine’s Influence“.

¹⁹ Zu Gaunilos Einwänden vgl. Hopkins, „Anselm’s Debate“.

²⁰ Zu den Doppeltraktaten siehe oben 133, 153–155.

²¹ Für Anselm sind philosophische Reflexion und Gebet Formen der Meditation. Die Leser seiner Gebete fordert er ausdrücklich auf, seinen Text als Ausgang für die Meditation zu nehmen. Zu dieser Beziehung zwischen dem Vorgehen bei den Gebeten und Meditationen und bei den ersten philosophischen Schriften vgl. Sweeney, „Anselm“, 101–107; Southern, *Saint Anselm*, 120–123; Cottier, *Anima mea*, lv–lxiii.

²² Vgl. die Analyse der Dialoge von Sweeney, „Anselm“, und insbesondere ihre Beobachtungen zur Charakterisierung der Personen, ebda. 123–124.

Freund Anselms. Southern ist der Meinung, Anselm sei in Diskussionen mit ihm zu neuen Einsichten gekommen und habe deshalb mit dieser Dialoggestaltung Bosos Beitrag würdigen wollen²³.

Anselm hat in seinen Werken eine vernunftgemäße Argumentation unter weitgehendem Verzicht auf Autoritäten vorgeführt, die häufig in den hochmittelalterlichen Streitgesprächen gegen Juden nachgeahmt wurde. Anselm selbst verweist im Prolog zu seinem *Cur Deus homo* auf die Einwände der *infideles* gegen das Christentum:

...in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo²⁴.

In der Forschung gibt es keine Einigkeit darüber, wer hier mit *infideles* gemeint ist: Juden, Muslime, von ihnen verunsicherte Christen oder gar Christen, die von ihrer Beschäftigung mit den Artes zum Zweifeln an der Autorität gebracht worden waren²⁵. In der Schrift lässt sich keine Polemik gegen Ungläubige erkennen, und es stellt sich die Frage, ob Anselm auf wirkliche Widersacher antworten oder nicht vielmehr durch den Hinweis auf die Ungläubigen eine in seiner Zeit strittige Methode rechtfertigen will. Der Verweis darauf, dass es durchaus Ungläubige gäbe, die sich nur der allen Menschen gemeinsamen Vernunft beugen würden, sollte eine Erklärung für sein Vorgehen liefern. Der Kunstgriff, einen Nichtchristen anzusprechen, um die Einsetzung einer auf Vernunftgründen basierenden Argumentation zu erklären, dürfte die reiche Produktion von Streitgesprächen gegen Juden im Hochmittelalter

²³ Southern, *Saint Anselm*, 202–205.

²⁴ Ed. Schmitt, Bd. 2, 42.

²⁵ Vor allem Southern ist der Meinung, dass Anselm hier auf Einwände und Vorwürfe der Juden gegen den christlichen Glauben an der Menschwerdung Gottes reagieren wollte und mit seiner Argumentation dadurch verunsicherte Christen beruhigen wollte (*Saint Anselm*, 197–202). Dafür spricht, dass die Arbeit an *Cur Deus homo* in London abgeschlossen wurde, wo sein Schüler Gilbert Crispin um dieselbe Zeit die Anwesenheit von Juden bezeugt und seine *Disputatio Judaei et Christiani* abfasste. Eine nuancierte Position nimmt Dahan, „Saint Anselme“, ein: Die Einwände der Juden mögen den Anstoß zu den Überlegungen Anselms gegeben haben, ihre Erwiderung sei jedoch nicht sein Ziel gewesen. Gauss, „Die Auseinandersetzung“, ist der Meinung, dass er sich auf Juden und Muslime bezieht. Abulafia, *Christians and Jews*, 43–45, vermutet hingegen, dass die *infideles* zweifelnde Christen sind.

zum Teil erklären²⁶. Dies lässt sich zum Beispiel bei Anselms Schüler Gilbert Crispin beobachten und auch bei Odo von Cambrai, der in seiner *Disputatio contra Judaeum Leonem nomine* Anselms Argumentation wieder aufnimmt²⁷.

Die Vermutung, dass Dialogautoren durch die Wahl der Personen die besondere Form der Argumentation rechtfertigen wollten, wird durch andere Schriften erhärtet, die einen Dialog mit einem Heiden inszenieren. Es sind dies eine in der Überlieferung Anselm zugeschriebene Schrift²⁸ und ein Werk seines Schülers Gilbert Crispin²⁹. Doch stellt ein solches Gespräch den Autor vor das Problem, ihm einen Rahmen zu geben. In dem Anselm zugeschriebenen Dialog findet sich kein narrativer Rahmen, Gilbert erzählt in seiner Einleitung von einem Treffen heidnischer Philosophen in London, was sein Werk in ein Niemandland zwischen den Dialogen mit plausiblen Gesprächskonstellationen einerseits und den Schriften mit allegorischem Rahmen andererseits stellt³⁰. Eleganter und in Übereinstimmung mit einer reichen literarischen Tradition beginnt Abaelard seine *Collationes* mit einem Traumgesicht: Ein Philosoph, ein Jude und ein Christ suchen einen Richter für ihr Streitgespräch und wenden sich an den Ich-Erzähler, einen Christen, der mit beiden Gesetzen sowie mit der Philosophie vertraut ist. Es folgen ein Gespräch zwischen dem Juden und dem Philosophen und ein weiteres zwischen letzterem und dem Christen. Die *Collationes* sind ein komplexes, nicht einfach zu interpretierendes Werk, doch lässt sich festhalten, dass es nicht vorrangig eine Auseinandersetzung mit dem Judentum anstrebt³¹. Die zwei Gespräche behandeln zentrale Themen

²⁶ Hinzu kommen freilich andere Faktoren. Zu den Hintergründen, den Verfassern und dem Publikum dieser Schriften siehe oben 108–121.

²⁷ Zu den Streitgesprächen gegen Juden im Hochmittelalter und ihre Beziehung zur beginnenden Scholastik siehe oben 111–112.

²⁸ Ediert von Mews, „St. Anselm and Roscelin“. Zu dieser Schrift vgl. Abulafia, *Christians and Jews*, 85–86.

²⁹ Zu diesem Werk siehe oben 111–112.

³⁰ Die meisten Streitgespräche der Zeit werden als Wiedergabe eines stattgefundenen Disputs präsentiert. Ob dies nun zutrifft oder nicht, ist hier nicht von Belang; wichtig ist, dass dies eine beliebte Inszenierungs- und Rechtfertigungsstrategie der Autoren ist (siehe oben 110–111). Gilbert folgt ihr zwar in seiner Schilderung, wie es zu diesem Disput gekommen sei, aber seine Darstellung ist im Unterschied zu den anderen Streitgesprächen nicht plausibel. Einige Werke entscheiden sich für einen allegorischen Rahmen, dieser ist dann jedoch durch den Auftritt allegorischer Figuren oder die Bezeichnung als Traum oder Vision als solcher deutlich charakterisiert (siehe oben 179).

³¹ Vor allem von Moos, „Les Collationes“, hat überzeugend gegen die Lesart des Werks als antijüdische Polemik argumentiert. Bereits der Titel der Schrift weist darauf

in Abaelards Philosophie, wobei alle Gesprächsteilnehmer zeitweise Standpunkte des Autors verteidigen. Im Mittelpunkt stehen nicht vorgegebene, konträre Positionen, die kontrastiert werden, sondern vielmehr eine bestimmte Methode, sich in der Diskussion aller Meinungen der Wahrheit anzunähern³².

Abaelard ließ sich nicht nur von den Streitgesprächen anregen, um eine offene Diskussion zu inszenieren. Von ihm ist ebenfalls ein kurzer Text erhalten, in dem Petrus und A<baelardus>³³ über die Implikationen der Bezeichnung *Christianus* diskutieren. Christus gibt dem Christen seinen Namen, und da er auch die Weisheit (*Sophia*) und das Wort (*Logos*) ist, sollen die Christen *Philosophi* und *Logici* sein. In dieser Inszenierung eines Selbstgespräches ist dieselbe Verbindung zwischen Meditation und philosophischer Reflexion zu entdecken, die bereits bei Anselm beobachtet wurde.

Im 12. Jahrhundert entstand ebenfalls ein Werk, das für die Darstellung eines philosophischen Themas direkt auf die Antike zurückgreift. Es ist Aelreds von Rievaulx *De spiritali amicitia*, das inhaltlich und in der Darstellung Ciceros *Laelius* als Vorbild folgt. Auch hier schwankt allerdings die Form: Das erste Buch, ein Gespräch zwischen Aelredus als Lehrer und seinem Freund Ivo, orientiert sich eher an den monastischen Dialogen; das zweite und das dritte Buch hingegen zeigen eine Diskussion zwischen Aelredus, Galterus und Gratianus, in der jede Figur eine andere Meinung zum Thema vertritt und ihrer Einstellung entsprechend charakterisiert wird³⁴.

Ein letztes Beispiel für das Experimentieren mit verschiedenen Formen bei problematisierenden Dialogen ist der *Dialogus Rati et Everardi* von Eberhard von Ypern (Évrard d'Ypres)³⁵, einem Schüler Gilberts von Poitiers. Bernhard von Clairvaux hatte Gilberts Theologie scharf

hin, dass es sich nicht um ein Streitgespräch (gewöhnlich *disputatio* oder *dialogus* genannt), sondern um Erörterungen komplexer Fragen handelt. Zur Bedeutung von *collatio* vgl. Cizek, „Zur literarischen“, 114, Anm. 12.

³² Zur zentralen Rolle der Methode in den *Collationes* vgl. Westermann, „Wahrheits-suche“; Seit, „Abaelards Gespräch“, 93–95.

³³ Der Text wurde vom Editor Burnett *Soliloquium* genannt, da er Augustins *Soliloquia* als Vorbild der Schrift vermutet. Die Personen werden in einem Einleitungssatz PA und AP genannt, die Praenotatio nominum verwendet nur P und A. A nennt P in seinem ersten Beitrag *Petre*. Dies, der Inhalt und die Überlieferung mit Werken Abaelards (und Berengars von Poitiers) machen seine Autorschaft sehr wahrscheinlich.

³⁴ Vgl. Kunzmann, „Aelred“.

³⁵ Zu diesem Werk vgl. von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, „Le dialogue“; Jacobi, „Dialogus“.

angegriffen und Gilbert selbst 1148 in Reims der Häresie bezichtigt. Eberhard trat als älterer Mann ins Kloster Clairvaux ein, wodurch er in eine Konfliktsituation geriet. Sie findet ihren Niederschlag in diesem Werk, das sich durch eine lebhafteste Rahmenhandlung und eine sorgfältige Charakterisierung der Personen auszeichnet. Handlung und Figuren werden zur Veranschaulichung der diskutierten Themen eingesetzt. Ratius aus Athen macht auf seiner Reise im Kloster Clairvaux Halt und unterhält sich mit Everardus. In einem lebhaften Gespräch, an dem sich auch die Mitreisenden des Ratius beteiligen, wird eine Darstellung der Theologie Gilberts angeboten und eine Diskussion darüber geführt. Dabei verteidigt Everardus die Kritik Bernhards. Wenn ein heiliger Mann wie Bernhard Gilberts Theologie ablehnte, muss es in ihr inakzeptable Lehrmeinungen geben. Ratius kontert: Bernhard war gewiss ein heiliger Mann, das bedeute jedoch nicht, dass er alles wüsste. Im *Dialogus* konnte von Moos den Einfluss Augustins und Boethius' feststellen sowie Elemente der Komödie, des Streitgesprächs, des Lehrdialogs und des selbstbetrachtenden Dialogs beobachten. Es ist ein in seiner Komplexität einmaliges Werk.

Hochmittelalterliche Dialoge können zwar den Einfluss von antiken (Cicero) oder von spätantiken Gesprächen (Augustin, Boethius) aufweisen, doch ist dieser häufig nicht augenfällig oder er ist von anderen Einflüssen durchsetzt. Gerade in den fiktiven Aspekten (Situierung des Gesprächs, Wahl der Figuren) macht sich der Rekurs der Autoren auf verschiedene literarische Traditionen bemerkbar. Der Wechsel zwischen lehrhaftem Vortrag und problematisierendem Gespräch korrespondiert in hochmittelalterlichen Werken mit einer Vermengung der dialektischen Beweisführung und der rhetorischen Überredung³⁶. Die Unterscheidung zwischen Lehrdialogen und philosophischen Dialogen muss sich häufig danach richten, welches Element im Werk überwiegt. Auch zwischen Streitgesprächen und philosophischen Dialogen besteht im Hochmittelalter eine enge Verwandtschaft. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen liegt in der Beziehung der Personen: Bei den Streitgesprächen werden unvereinbare Positionen vorgetragen, bei philosophischen Dialogen wird in der gemeinsamen Argumentation nach einer Lösung gesucht. Die doppelte Inszenierung des Autors in zwei verschiedenen

³⁶ Vgl. von Moos, „Le dialogue“, 372–375; „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 28–30. Über die Synthese von Rhetorik und Dialektik im Hochmittelalter vgl. von Moos, *Geschichte als Topik*, 238–285.

Rollen im sogenannten *Soliloquium* Abaelards verweist auf die Tradition der selbstbetrachtenden Dialoge. Diese haben allerdings eine doppelte Ausrichtung, die sie den Meditationen annähert: Einkehr zur Erkennung der eigenen Sünden und Verfehlungen einerseits, andererseits Erhebung zu Gott. Bei Abaelard ist jedoch die vernunftmäßige Diskussion anderer Themen dominant.

5.3. *Philosophische Dialoge im Spätmittelalter*

5.3.1. *Dialektische Dialoge*

In den dialektischen Dialogen des Spätmittelalters suchen zwei Figuren nach gemeinsamen Antworten, wobei eine der beiden eine führende Rolle einnehmen kann. Dies gilt für Philosophia bei Stephanardus und für den Filius bei Matthäus. Ihre Führung besteht allerdings nur darin, den Partner durch Fragen anzuleiten, und nicht in der Vermittlung von Wissen oder Erfahrung. Die zwei Engel im *Liber de locutione angelorum* diskutieren gleichberechtigt, während Ockhamist und Scottist als Gegner auftreten. Im Unterschied zu den Streitgesprächen legen sie jedoch eine geradezu ludische Einstellung an den Tag. Beide Positionen werden geprüft und Argumente für und wider werden erwogen, was den Eindruck einer intellektuellen Auseinandersetzung, nicht einer feindlichen Opposition entstehen lässt.

Die Werke dieser Gruppe besprechen klar umrissene Fragestellungen: Stephanardus behandelt die Wahrnehmung und ihre Formen, Matthäus die Theodizee, Robertus Anglicus die Formbestimmungen der Dinge, der *Liber de locutione angelorum* des Lullus die Engelsprache. Methodisch konzentrieren sich alle Autoren auf logische Beweise, insbesondere der *Dialogus curiosus* richtet sich streng nach der scholastischen Methode.

Die fiktive Situation der Gespräche spielt eine untergeordnete Rolle; nur der *Liber de locutione angelorum* hat eine kurze Einleitung, in der der Erzähler sagt, er habe von einem Gespräch zwischen den Erzengeln Gabriel und Michael geträumt und sich daraufhin überlegt, wie Engel wohl miteinander sprechen können. Der folgende Dialog soll seine Überlegungen wiedergeben. Bei Stephanardus und Matthäus ergibt sich aus dem Prolog, wer die Gesprächspartner sind und in welcher Beziehung sie zueinanderstehen. Bei Stephanardus sagt ein Ich-Erzähler, er sei zur Dame Philosophia gegangen und habe gebeten, sich von ihrer Brust ernähren zu dürfen. Daraufhin beginnt das Gespräch zwischen

P<hilosophia> und D<iscipulus>. Matthäus behauptet in seinem Widmungsbrief an den Bischof Heinrich von Worms, mit diesem Werk Fragen Heinrichs zu beantworten. Er präsentiert sich als der demütige Sohn, der trotz seines mangelnden Könnens den Wünschen des geistigen Vaters Folge leistet, und leitet zum Dialog mit dem Satz *Pater examinans filium quaerit* über. Das Gespräch entspricht jedoch nicht dieser angedeuteten Prüfungssituation: Die Fragen des Pater sind echte ergebnisoffene Fragen, der Filius nimmt die führende Rolle ein und leitet den Pater auf den Weg zu einer Lösung. Der *Dialogus curiosus de formalitatibus* hat in der jetzigen Form keine Einleitung, allerdings könnte der Beginn des Textes verloren gegangen sein. In keinem Werk der Gruppe wird der fiktive Rahmen im Gespräch aufgegriffen und er bleibt ohne Einfluss auf die Charakterisierung der Figuren.

Die Frage nach dem Publikum lässt sich kaum beantworten. Das *Rationale divinatorum operum* wurde vom Universitätsdozenten Matthäus von Krakau für einen Auftraggeber, der dieser Institution nicht (oder nicht mehr) angehörte, verfasst. Es lässt sich hingegen kaum mutmaßen, für wen die Werke des Stephanardus de Vicomercate und des Robertus Anglicus bestimmt waren, da von jedem nur eine Handschrift bekannt ist. Diese fast zufällige Erhaltung ist immerhin ein Beweis dafür, dass die Schriften keine Textbücher waren. Das bezeugte Vorkommen der einzigen Handschrift des Stephanardus in seinem Heimatkonvent könnte ein Hinweis dafür sein, dass er diesen Traktat für seine Mitbrüder schrieb³⁷. Das *Rationale* ist in einer großen Anzahl von Handschriften erhalten, es fehlt aber eine Untersuchung der Überlieferung, um den Kreis der Rezipienten zu bestimmen.

5.3.2. *Moralische Gespräche*

Die moralischen Gespräche sind durch die Vielzahl der behandelten Themen charakterisiert. Obwohl die hier besprochenen Werke sich einer schwerfälligen Sprache bedienen, die von dem konversationellen Ton der Renaissance-Dialoge noch weit entfernt ist, nähern sie sich durch andere Mittel dem Duktus einer Unterhaltung an.

³⁷ Auch im Fall des Richard Rufus vermutete Wood, dass das in diatribischer Form abgefasste *Speculum animae* (A11) für seine Mitbrüder intendiert war und in einer Phase entstand, in der Richard weder als Student noch als Dozent einer Universität angehörte, vgl. Wood, „Richard Rufus“, 98–99.

Dem Gesprächston am entferntesten ist ein in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenes Werk, das *Seruum senectutis* des Elias von Thriplow (R16). Darin diskutieren die Freunde Helias und Philippus ein breites Spektrum an Fragen, von der rechten Verwendung der Allegorie bis hin zu mythographischen Problemen. Die besprochenen Themen werden in Beziehung zu einer übergreifenden Frage gestellt: der Übereinstimmung von Vernunft und Sprache (*animus* und *lingua*) als Voraussetzung für die Weisheit. Das Gespräch hat keinen narrativen Rahmen, die zwei Figuren diskutieren freundschaftlich miteinander. Auch wenn sie gegeneinander argumentieren, hat die Auseinandersetzung das Ziel, eine gemeinsame Antwort zu finden. Die Unterhaltung hat gleichwohl einen artifiziellen Charakter. Dies liegt zum einen an den Gesprächsbeiträgen, – Helias und Philippus halten sehr lange Reden, die zum Teil mehr als ein Buch in Anspruch nehmen – und zum anderen an der prosimetrischen Form, denn der Stand der Diskussion wird regelmäßig in Gedichten zusammengefasst.

Im Gegensatz dazu weist die Gesprächsgestaltung in *De lite* des Albertino Mussato geradezu dramatische Qualitäten auf. Die Figuren halten zwar abschnittsweise längere Reden, aber immer wieder verdichtet sich der Dialog zu einem schnellen Gespräch, in dem theatralische Techniken zu beobachten sind: grammatikalische Ellipsen und Fortsetzung eines Satzes über den Sprecherwechsel hinaus, Antworten, die aus einer Sententia bestehen und Floskeln mit rein phatischer Funktion³⁸. Die

³⁸ Die Abschnitte in den antiken Tragödien, die sich durch häufigen Rednerwechsel charakterisieren, wurden von Seidensticker als „Gesprächsverdichtung“ definiert und detailliert untersucht (Seidensticker, *Die Gesprächsverdichtung*). Die bei Mussato beobachteten Stilmittel stimmen nur zum Teil mit Senecas bevorzugten Techniken (Sententiae als Antworten, Wiederholung von Begriffen in den unterschiedlichen Dialogteilen, Knappheit des Ausdrucks, alexandrinischer Stil mit gelehrten Anspielungen) überein, sie sind jedoch alle im senecanischen Tragödienkorpus zu beobachten (dazu Seidensticker, *Die Gesprächsverdichtung*; zu den Interaktionsmustern in Senecas Tragödien vgl. Speyer, *Kommunikationsstrukturen*, insbesondere seine Beobachtungen zum Tempowechsel in den Dialogen). Eine Untersuchung von Mussatos Dialogtechnik in *Ecerinis* und in *De lite* wäre wünschenswert. Hier seien lediglich einzelne Beispiele aus den von Moschetti edierten Exzerpten von *De lite* gegeben. Beispiele für Ellipse und Fortsetzung der Konstruktion: *Natura* – *Mirum fortuna quam bene fausta, ut dixi, civitas, quanta laude meis docta* [sic] *muneribus, quam frugi, quam fertili, quam salubri celo, quam sinceris gaudet elementis a stirpe, ut bene nosti, genus antiquum troicum. Fortuna* – *Et nobile. Natura* – *Consobrinum romanorum nec impar origine. Fortuna* – *Certum est* (Ed. Moschetti, 591–592); Sententia als Antwort: *Natura* – *Humane mentis intima quis umquam norit, nisi qui eam corporis claustro reposuerit deus?* (Ed. Moschetti, 598); Antworten mit rein phatischer Funktion (d. h., zur Bestätigung der funktionierenden Kommunikation): *Rite, Et digne, Verum, Ita, Certe sic* u. ä. Zur phatischen Funktion im Theater vgl. Pfister, *Das Drama*, 161–162.

Dialogtechnik Mussatos, einmalig im Vergleich zu früheren und zeitgenössischen Dialogen³⁹, dürfte auf seine langjährige, intensive Beschäftigung mit Senecas Tragödien zurückzuführen sein. Mussatos Lehrer Lovato Lovati hatte den sogenannten Codex Etruscus der Tragödien Senecas⁴⁰ entdeckt und eine Abhandlung zu ihrer Metrik verfasst⁴¹. Mussato setzte dessen Arbeit fort: Er verfasste einen kurzen Lehrdialog zur Metrik der Tragödien, der wohl zum großen Teil auf Erkenntnissen Lovatis fußt, Argumenta sowie einen fragmentarisch erhaltenen Kommentar zu den Tragödien und war einer der ersten Rezipienten des Kommentars von Nicholas Trevet⁴². Sein bekanntestes Werk, die Tragödie *Ecerinis*, weist den Einfluss der Tragödien Senecas auf und folgt insbesondere der pseudosenecanischen *Octavia* als Vorbild⁴³. Eine Untersuchung seiner Dialogtechnik in *Ecerinis* und in *De lite* und ein Vergleich mit Senecas Tragödien wäre wünschenswert. Zur agilen und neuartigen Gesprächsführung kontrastiert die durchaus konventionelle allegorische Rahmenhandlung, in der die Personifizierungen Natura und Fortuna beschrieben und zum Schluss der triumphale Einzug von Christus König geschildert wird⁴⁴.

Unter den Dialogen des Conversino weist der letzte, die *Dragnalugia*, die freieste Gesprächsgestaltung auf. Ein Paduaner und ein Venezianer unterhalten sich; einigen Bemerkungen ist es zu entnehmen, dass sie gemeinsam unterwegs sind. Das Leitthema, auf das sie immer wieder zurückkehren, ist die von den Humanisten häufig diskutierte Frage nach dem richtigen Lebenswandel. Ihr Gespräch führt sie jedoch assoziativ zu einer Fülle von Nebenfragen, wie dem Vergleich der Anreden Dominus und Magister oder dem delikaten moralischen Problem, ob und wie durch ein Übel Gutes entstehen kann.

³⁹ Ähnliches lässt sich lediglich in dem Werk eines anderen Seneca-Lesers beobachten, nämlich des Eugenius Vulgarius, der Anfang des 10. Jahrhunderts in Neapel einen Streitdialog über die Gültigkeit der von Papst Formosus durchgeführten Weihen schrieb. Der Text des Vulgarius hatte nur eine sehr eingeschränkte Verbreitung; er ist lediglich in drei Handschriften überliefert, vgl. Cenni „Eugenius Vulgarius“ und siehe oben 131.

⁴⁰ Zu diesem wichtigen Codex aus dem 11. Jahrhundert vgl. den Katalogeintrag von De Robertis und Fiesoli in De Robertis / Resta, 129–132.

⁴¹ Zu Lovato und Seneca vgl. H. Müller, *Früher Humanismus*, 22–28.

⁴² Zu Mussatos Lehrdialog, der *Evidentia tragoediarum Senecae*, siehe oben 70–71. Die Argumenta und Exzerpte des Kommentars wurden von Megas ediert. Zu Mussatos Kommentar vgl. McGregor, „Mussato’s Commentary“; zu seiner Rezeption von Trevets Kommentar und seiner Glossierung zu den Tragödien vgl. Billanovich, „Abbozzi e postille“.

⁴³ Vgl. Pittaluga, „Modelli classici“; H. Müller, *Früher Humanismus*, 47–55.

⁴⁴ Vgl. Quillet, „Remarques“, 170.

Das früheste Werk dieser Gruppe, die Anfang des 13. Jahrhunderts entstandene *Chronica de gestis illustrium principum ac regum Poloniae* des Vincentius Kadłubek und die vier restlichen Dialoge Conversinos verwenden als Klammer für die Vielzahl der behandelten Themen eine Erzählung, die von den Gesprächspartnern kommentiert wird: Bei Kadłubek ist es die Geschichte Polens, bei Conversino sind es in den zwei *Narrationes* die novellenartigen Anekdoten, im *Dialogus* und in *De consolatione* jeweils die Lebensschilderungen des Onkels Tommaso da Frignano und des verstorbenen Sohnes Israele. Dabei erzählt eine der Figuren die Geschichte, während die andere die Geschehnisse kommentiert, manche Aussagen des Erzählers diskutiert oder weitere Details verlangt. Diese Aufteilung der Aufgaben wird jedoch nur in den zwei kurzen *Narrationes* streng eingehalten. In ihnen bleiben die kommentierenden Abschnitte inhaltlich nah an der Erzählung, so dass sich kein freies Gespräch entfaltet. Anders verhält es sich in Kadłubeks *Chronica* und in den zwei längeren Dialogen Conversinos mit biographischem Inhalt: Die Geschichte Polens und die Lebensschilderungen geben Anlass zu Unterhaltungen über verschiedene, mit dem Hauptthema nur lose verbundene Fragen, wobei sich die Aufgaben der Dialogteilnehmer nicht streng eingrenzen lassen. Bei Kadłubek ändert sich der Gesprächsgang nur dadurch, dass die Figuren sich gelegentlich in den Aufgaben des Erzählens und des Kommentierens abwechseln. Anders bei Conversino, dessen Figuren manche Fragen durchaus kontrovers, unter Abwägung verschiedener Aspekte diskutieren. Dabei vermeiden sie eine streng dialektische Argumentation, sondern stellen eher moralische Überlegungen an, die durch Zitate und Exempel unterstützt werden.

Die Verwendung einer Erzählung als Rahmen eines Gesprächs, in dem auch andere, damit nur lose verbundene Themen behandelt werden, rückt diese Werke in die Nähe der biographischen Dialoge in der Nachfolge des Sulpicius Severus. Auf diese Nähe hat bereits Plezia hingewiesen⁴⁵, der allerdings Kadłubeks Chronik, die biographischen Dialoge und die monastischen Dialoge mit integrierten Exempeln als eine einheitliche Textsorte, die „dialogisierte Geschichte“, betrachtet. An anderer Stelle wurde gezeigt, dass es sich dabei jedoch um unterschiedliche Dialogtraditionen handelt⁴⁶, was sich auch anhand der moralischen

⁴⁵ Vgl. Plezia, „L'histoire dialoguée“.

⁴⁶ Siehe oben 89–92.

Gespräche zeigen lässt. Was ein Werk wie den *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach von den biographischen Dialogen und den moralischen Gesprächen trennt, ist die Beziehung zwischen Erzählung und Argumentation. Caesarius verwendet die Exempel als illustrierende Beispiele der vermittelten Doktrin, während in den anderen Texten die erzählte Geschichte als roter Faden verwendet wird, der unterschiedliche Themen miteinander verbindet; in ihnen ist die Erzählung kein Exemplum, sondern eher ein Casus, ein besonderer Fall, der die Norm bricht und deshalb eine Erklärung und eine Diskussion verlangt⁴⁷.

Trotz der Ähnlichkeit zwischen moralischen Gesprächen und biographischen Dialogen, sind auch Unterschiede zu beobachten, sie betreffen hauptsächlich den Inhalt der Erzählungen. Nur in einem Fall wird in den spätmittelalterlichen Werken die Leistung eines Kirchenmannes besprochen, nämlich im *Dialogus inter Johannem et Litteram*. Die anderen Themen bedeuten jedoch Neuland: die Geschichte Polens, die Biographie des früh verstorbenen Sohnes Conversinos, die nur für seinen Vater von Bedeutung sein konnte, und zwei Erzählungen, die anekdotenhaften Charakter tragen und dem Begriff eines Casus entsprechen, da ihr Interesse vor allem in der Bewertung der hier vorkommenden Ausnahmefälle und Normzuwiderhandlungen liegt.

Bei den humanistischen Autoren drängt sich die Frage nach der Anknüpfung an mittelalterliche und antike Traditionen besonders auf, da man hier auf erste Hinweise auf einen Umbruch in der Dialogliteratur stoßen könnte. Bei Mussato ist ein Unterschied in der sprachlichen Ausgestaltung zu bemerken, die dem Dialog dramatische Qualitäten verleiht. Dagegen wirkt Conversino sperrig: Sein Bemühen um rhetorische Ausgestaltung zwingt den Leser zu einer langsamen Lektüre, seine lateinischen Wortschöpfungen sind zuweilen skurril, noch weit vom Klassizismus späterer Autoren entfernt⁴⁸. Trotzdem ist auch bei Conversino eine Annäherung des Dialogs an die Konversation zu beobachten, allerdings nicht durch die Sprache, sondern durch die changierende Beziehung der Personen und die assoziativen Themenwechsel. Inhaltlich ist bei Conversino die Thematisierung des eigenen Lebens auffallend. In der *Dragma-logia* kommt seine Biographie zur Sprache, im *Dialogus* bildet sie sogar einen zweiten Mittelpunkt und den eigentlichen Fokus der

⁴⁷ Zum Unterschied zwischen Exemplum und Casus, vgl. von Moos, *Geschichte als Topik*, 27–31, und „L'exemplum“, 289–290.

⁴⁸ Vgl. Nason, „Note“, in Bezug auf die *Dragma-logia*.

Schrift, die den einflussreichen Onkel zur Unterstützung des mittellosen und unsteten Lehrers und seiner Familie bewegen soll. Ungewöhnlich ist ebenfalls, in *De consolatione* die Biographie seines jung verstorbenen Sohnes zum Thema zu machen, auch wenn diese den Ausgangspunkt für allgemeinere moralische Betrachtungen bildet.

Die Gestaltung eines Dialoges als Gespräch ist zwar ein häufiges Anliegen der Renaissance-Autoren, doch dürfte der tatsächliche Einfluss von Mussato und Conversino auf die spätere Dialogliteratur sehr gering gewesen sein. Insbesondere Mussatos Dialoge sind anscheinend nicht über den Raum Venedig-Padua hinausgelangt. *De lite*, das nur in zwei voneinander abhängigen Handschriften überliefert ist, hatte eine viel geringere Rezeption als Mussatos historische Werke und seine Tragödie und war wohl nur wenigen Lesern zugänglich⁴⁹. Conversino hatte in seinem bewegten Leben Beziehungen zu Schulen, Universitäten und Höfen der norditalienischen Städte, in denen er lebte (zeitweise Florenz, aber vornehmlich im Raum Venedig-Padua). Das humanistisch interessierte Publikum dürfte in diesem Raum zu Conversinos Lebzeiten bereits zahlreich gewesen sein und sich aus Lehrern, Juristen und Stadtbeamten sowie aus Höflingen und Adligen zusammengesetzt haben. Es gibt verschiedene Hinweise, dass Conversino insbesondere für die Höflinge und Adligen schrieb. Während seines zweiten Aufenthaltes am humanistisch orientierten Hof der Familie Carrara in Padua verfasste er seine *Narrationes*. Sie inszenieren Höflinge als Dialogteilnehmer und als Figuren der Handlung und sind auf die Interessen dieses Publikums ausgerichtet⁵⁰. Vier erhaltene Codices der Werke des Conversino zeugen von der Wertschätzung eines adligen Schülers, des venezianischen Patriziers Francesco Barbaro. Dem Vorbild Petrarcas folgend, ließ dieser bald nach Conversinos Tod fünf Handschriften mit Werken seines Lehrers herstellen und mit Autorenporträts schmücken⁵¹.

⁴⁹ Die Handschrift in Sevilla wurde im 16. Jahrhundert von Fernando Colón in Padua erworben. Eine heute verschollene Handschrift in der Bibliothek Visconti-Sforza in Pavia dürfte als Kriegsbeute dorthin gelangt sein. *De lite* wurde lediglich von Petrarca, Domenico Bandini und Siccio Polenton zitiert oder erwähnt. Vgl. Billanovich / Travaglia, 280–289 und Mussato, *Contra casus fortuitos*, Ed. Lo Monaco, 109–112.

⁵⁰ Vgl. Leoncini, „La novella“, 189–195. Leoncini setzt beide Werke in Verbindung mit einer Novelle, die Conversino in seiner ersten Zeit am Hof der Carrara schrieb: *Familie Carrariensis natio*, eine im Ton und Inhalt ähnliche Novelle, allerdings nicht in Dialogform.

⁵¹ Es handelt sich um die Codices in Paris, BnF 6494, in Zagreb, in Oxford, Balliol College und in Venedig, Biblioteca Querini-Stampalia, vgl. die Untersuchung dieser Handschriften bei Leoncini, „Forme editoriali“.

Die Gestaltung der Dialoge Mussatos und Conversinos als Gespräche lässt die Frage nach dem Bezug zur Mündlichkeit und zu realen Interaktionsmustern aufkommen. Ihre Beantwortung würde zwar eine eigene Untersuchung verlangen, aber der Eindruck bei beiden Autoren ist, dass sie literarischen Vorbildern folgen, und nicht reale Formen der Kommunikation nachbilden wollen⁵². Bei Mussato dürfte seine Auseinandersetzung mit Senecas Tragödien für die eigene literarische Praxis entscheidend gewesen sein. Bei Conversino ist diese Frage schwieriger zu beantworten. Seine reiche Bibliothek wurde nach seinem Tod verkauft und zerschlagen. Einige Handschriften konnten allerdings identifiziert werden und zeigen die Breite seiner Interessen: Ciceros Dialoge sind reich vertreten und dürften als Vorbilder für die Dialoggestaltung fungiert haben, aber auch viele Werke der mittelalterlichen Philosophie sind dabei, darunter das *Drigmaticon* Wilhelms von Conches⁵³. Leoncini sieht in Petrarca das wichtigste Vorbild Conversinos; zum Beispiel könnte seine *Griseldis latina* den Anstoß für die beiden novellistischen *Narrationes* gegeben haben⁵⁴. Eaker und Kohl sehen in Petrarcas *De otio religioso* die wichtigste Anregung für den *Dialogus*, daneben verschiedene Dialoge Ciceros (*De amicitia*, *De senectute*, *De officiis*, *Tusculanae disputationes*)⁵⁵. Conversino zeigt sich durchaus als origineller Autor, der verschiedene Einflüsse und Anregungen verarbeitet. Dass dabei schwer einzuordnende Werke entstehen, ist ihm bewusst. Im *Dialogus inter Johannem et Litteram*, in dem sein Rollen-Ich Johannes dem Brief an den Onkel Anweisungen gibt, stellt ihm Littera die Frage, unter welchem Namen sie sich dem Rezipienten vorstellen soll:

Si rogaverit „Quidnam offers?“ quo pacto satisfaciam ne mendax redarguar edoce. Haud enim cum pueris agitur causa sed coram mortalium cordatissimo. „Heccine epistola,“ deposcet, „historiane, an liber? Ede nomine quicquid exhibes“ Quid ergo reddam? Frons prima librum simulat, sed liber non est. Nam ubi elegantia festivitasque verborum? Sententiarum pondus et maiestas abest, diluciditas ordinem, compositionem nervi deficient, caret gravitate et dignitate materia. Forte mentiar si epistolam voco, quoniam vultus, sonus, habitus refellunt; transilit enim epistolarem

⁵² Die Aufsatzsammlung Guthmüller / Müller geht der Frage nach dem Bezug zwischen literarischem Dialog und Konversationskultur in der Renaissance nach. W. Müller, „Dialog“, 17–24, diskutiert die Ursprünge dieser Gesprächskultur, er bezieht sich jedoch auf spätere Entwicklungen.

⁵³ Zur Bibliothek des Conversino vgl. Gargan, „Per la biblioteca“.

⁵⁴ Leoncini, „Forme editoriali“, 486, Anm. 3, „La novella“, 191.

⁵⁵ Ed. Eaker / Kohl, „Introduction“, 8–13.

metam et numeros. At si appellavero historiam, in ipso limite orationis videbor falsidica. Quippe non rerum proprietates, non gestorum fortunas seu varietates exprimit. Nisi ideo forte libeat historiam appellare, quod pauca de sancto presule atque ea quidem incidenter ac cesim intexuisti. Verum idcirco non est historia vocanda sed descriptio potius vel commendatio vite quedam. Quod igitur vocabulum tribuo? Premone!⁵⁶

Littera zieht interessanterweise nicht in Erwägung, sich einfach *Dialogus* zu nennen, obwohl dies der Titel des Werks ist. Sie spielt hier eine doppelte Rolle: Einerseits heißt *littera* der Brief, der mit dem *Dialogus* gleich ist, andererseits ist Littera eine Teilnehmerin des Gesprächs und ist daher nicht identisch mit dem Brief.

Den Gesprächston der Dialoge kann Conversino von Cicero gelernt haben, aber auch von dem wohl wichtigsten humanistischen Dialog des 14. Jahrhunderts: Petrarcas *Secretum*. Das *Secretum* zeigt Gemeinsamkeiten mit den moralischen Gesprächen: Es behandelt auch moralische Fragen, denn die Figuren Augustinus und Franciscus gehen der Frage nach dem richtigen Leben, vor allem in Bezug auf Franciscus' Leben, nach; sie suchen gemeinsam die richtige Antwort unter Führung des Augustinus und argumentieren gelegentlich gegeneinander⁵⁷.

5.4. Zusammenfassung

Trotz der Unterschiede zwischen moralischen Gesprächen und dialektischen Dialogen sind auch Gemeinsamkeiten erkennbar. Die wichtigste ist die für die philosophischen Dialoge prägende Beziehung der Gesprächspartner, die partnerschaftlich diskutieren und ihre Kontroversen freundschaftlich ausfechten. Dabei nimmt meistens eine der Figuren eine leitende Rolle ein, so dass die Gespräche sich abschnittsweise den Lehrdialogen annähern. In beiden Gruppen nehmen am Gespräch nur zwei Personen teil. Obwohl die humanistischen Autoren ihre Dialoge unter manchen Aspekten als Konversationen inszenieren, präsentiert keiner von ihnen eine Diskussionsrunde. Meistens fehlt ein narrativer Rahmen, die Situation ergibt sich aus dem Gespräch selbst. Die Ausnahmen sind Lullus, der das Engelgespräch durch einen Traum erklärt, und Mussato, der für ein freundschaftliches Gespräch eine Allegorie als Rahmen entwirft.

⁵⁶ Ed. Eaker / Kohl, 116–118.

⁵⁷ Zum *Secretum* siehe oben 184–191.

In Bezug auf die philosophischen Dialoge stellen sich die Fragen nach der Einheit der Textgruppe und der Kontinuität zwischen Hoch- und Spätmittelalter. Die erste ist wohl zu verneinen. Die Dialoge des 11. und 12. Jahrhunderts sind sehr unterschiedlich. Bei der Lektüre gewinnt man den Eindruck, als hätten sich verschiedene Autoren ähnlichen Problemen konfrontiert gesehen und deshalb unterschiedliche Traditionen (Lehrdialoge, Streitdialoge, Soliloquien) an ihren neuen Bedürfnissen angepasst. Für gewisse Ähnlichkeiten sorgt wohl der Rekurs auf Boethius und Augustinus als Vorbilder. Eine neue, einheitliche Gruppe, die ihrerseits als Vorbild hätte wirken können, entsteht dabei nicht. Bei den dialektischen Dialogen ist Ähnliches zu beobachten: Die meisten inszenieren eine Meister-Schüler-Situation, Robertus Anglicus präsentiert eine Konfliktsituation, in allen Werken kooperieren die Personen dann doch. Auch hier haben die Autoren wohl vorhandene Dialogtraditionen für die Vorführung einer scholastischen Diskussion angepasst und dabei umgewandelt. Im Vergleich zu früheren Werken ist allerdings die formale Starrheit auffällig. Die moralischen Gespräche scheinen ebenfalls unterschiedliche Einflüsse zu verarbeiten. Die größte Ähnlichkeit besteht zu den biographischen Dialogen. Das Vorbild dieser Gruppe, der Dialog des Sulpicius Severus, war weit verbreitet, und könnte die Anregung gegeben haben, eine Erzählung als roten Faden des Gesprächs einzusetzen. Allerdings können auch andere Einflüsse eine Rolle gespielt haben. Vor allem bei Conversino muss man mit dem Rückgriff auf antike Modelle und vielleicht auch auf die volkssprachliche Literatur rechnen. Nicht nur die *Griseldis latina* kann die Anregung zu den *Narrationes* gegeben haben, sondern auch die italienische Originalerzählung und das Werk, dem sie entnommen wurde, Boccaccios *Decamerone*, in dem die erzählten Geschichten auch Gegenstand moralischer Diskussion sind.

Auffällig ist die geringe Anzahl der spätmittelalterlichen philosophischen Dialoge in einer Epoche mit überaus reicher Textproduktion und einem großen Interesse für Philosophie und Theologie. Dies dürfte damit zu erklären sein, dass die ‚professionelle‘ philosophische Diskussion in den Universitäten stattfand, wo sie sich eigener Textsorten bediente⁵⁸. Daher stellt sich die Frage nach dem Publikum der Dialoge.

⁵⁸ Dies sah bereits Reiss richtig: Im Spätmittelalter ist die philosophische Diskussion nur selten in Dialogform anzutreffen, da sie ihren Ausdruck vor allem in universitären *Quaestiones* findet (Reiss, „Conflict“, 871–872).

Jacobi beobachtete, dass die im Sammelband *Gespräche lesen* analysierten Werke außerhalb von Schulen und Universitäten entstanden, weil die Verfasser nicht oder nicht mehr Dozenten waren⁵⁹. Allerdings ist die Trennung zwischen Dialogform und Universitätskontext nicht zu starr anzusetzen. Philosophische Dialoge sind zwar nicht an eine konkrete Rezeptions- oder Entstehungssituation gebunden, sie werden weder als universitäres Textbuch eingesetzt noch sind sie auf eine Vorlesung oder Disputation zurückzuführen, aber sie können durchaus von einem Universitätslehrer wie Matthäus von Krakau für einen Empfänger außerhalb der Hochschule verfasst werden. Dies gilt bereits für die hochmittelalterlichen Dialoge. Es ist gut bezeugt und erwiesen, dass Anselms *Cur Deus homo* in den Kathedralschulen und Universitäten des 12. und 13. Jahrhunderts intensiv rezipiert und diskutiert wurde⁶⁰. Bei den philosophischen Dialogen des Spätmittelalters ist eine solide Ausbildung der Rezipienten vorauszusetzen, die sie in die Lage setzte, die Texte zu verstehen. Es können Universitätsabsolventen in der kirchlichen Hierarchie oder in den religiösen Orden sein. Dies ist wohl das von Matthäus von Krakau, Robertus Anglicus und Stephanardus de Vicomercate anvisierte Publikum; aber auch Mussatos *De lite* und Conversinos *Dialogus* sind kirchlichen Würdenträgern gewidmet, dem Patriarchen von Aquileia Pagano della Torre und dem Franziskaner Kardinal Tommaso da Frignano. Für die humanistischen Autoren gilt ebenfalls, dass sie ihre Dialoge nicht für die Schule oder die Universität schrieben. Mussato war Richter wie sein Lehrer Lovati; der frühhumanistische Kreis in Padua, dem er angehörte, scheint in der Merzhahl aus Juristen bestanden zu haben, aber auch Lehrer und Kirchenmänner gehörten dazu oder standen ihm nahe⁶¹. Conversino schrieb seine *Narrationes* und sein *De consolatione* am Hof, lediglich seine *Dragmaologia* entstand während einer Zeit, als er in Venedig Lehrer war. In seiner Zeit darf man einen breiteren Rezipientenkreis als zu Mussatos Lebzeiten erwarten: Juristen, Stadt- und Hofbeamte, Adlige, die an den Schulen und Universitäten Norditaliens ausgebildet waren⁶². Kristeller hat auch für spätere Humanisten festgestellt, dass sie sich für ihre Fachschriften an die traditionelle Textformen der Scholastik hielten, obwohl sie Sprache

⁵⁹ Jacobi, „Einleitung“, 10–11.

⁶⁰ Vgl. Robson, „The Impact“.

⁶¹ Vgl. Dazzi, *Il Mussato*, 42–48; Polizzi, „Nuovi documenti“.

⁶² Zum Publikum der lateinischen Schriften der Humanisten vgl. Kristeller, „Der Gelehrte und sein Publikum“, zusammenfassend 235.

und Argumentation erneuerten. Ihre gelehrten Dialoge waren hingegen nicht für einen konkreten Anlass konzipiert⁶³. Die Werke Mussatos und Conversinos haben wohl lediglich eine geographisch eingeschränkte Rezeption erlebt. Die in dieser Zeit entstandenen einflussreichsten humanistischen Dialoge sind Petrarcas *Secretum* und *De remediis utriusque Fortunae* sowie Lombardo della Setas Dialogbrief *De dispositione vitae suae*. Sie werden an anderer Stelle besprochen⁶⁴.

⁶³ Vgl. Kristeller, „Der Gelehrte und sein Publikum“, zu den Dialogen 232.

⁶⁴ Zu diesen Werken siehe oben 184–191 (*Secretum*), 193–196 (*De remediis*) und unten 255–256 (Lombardo).

6. STREITGESPRÄCHE ÜBER DAS HEILSGESCHEHEN UND SATANSPROZESSE

Einige Texte im untersuchten Corpus inszenieren eine Diskussion über das Heilsgeschehen zwischen einem Vertreter der Hölle und einem Vertreter des Himmels. Der Kontrast der Figuren und ihrer Argumentationen charakterisiert die Werke als Streitgespräche, doch unterscheiden sie sich von den restlichen Streitgesprächen der Zeit vor allem durch den fehlenden Bezug auf zeitgenössische Polemiken mit gesellschaftlicher Breitenwirkung. Es handelt sich um folgende Werke: *Conflictus inter Deum et diabolum* (R2), *Quaestio Christi ad Cain* (R3), *Processus Satanae* (in drei Fassungen: R5a, R5b, R5c), *Argumenta quae fecit diabolus Christo pendentem in cruce* (R7a), *Quaestiones quae fuerunt inter Christum et diabolum* (R7b), *Dialogus lucis et tenebrarum* (R19). Da jeder Text eine andere Werksbezeichnung im Titel trägt, werden sie ab hier nur mit dem ersten Titelwort benannt. *Processus* und *Dialogus* unterscheiden sich von den Streitgesprächen dadurch, dass sie eine sorgfältig ausgearbeitete Rahmenhandlung aufweisen und die Debatte im Rahmen eines Prozesses stattfinden lassen.

Dies ist eine bisher wenig bekannte und kaum erforschte Gruppe, daher sind grundlegende Fragen noch offen: die Identität der Verfasser, die Entstehungszeit der Werke und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Texten und Textstufen. Was die Autorschaft der Texte angeht, bietet die Überlieferung nur für zwei Fassungen des *Processus* Autornamen, und zwar Guido de Collemedio für die *Advocacia*-Fassung und Bartolus de Saxoferrato für die *Bartolo*-Fassung, aber ihre Autorschaft ist keineswegs gesichert. Die restlichen Werke sind anonym überliefert und es gibt keine Anhaltspunkte zur Bestimmung des Autors. Hinzu kommt, dass die ganze Gruppe schwer datierbar ist. Nur für den *Dialogus* lässt sich ein sicherer Entstehungszeitraum bestimmen; er erstreckt sich vom zweiten Viertel des 13. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. Die restlichen Texte können aus inhaltlichen Gründen frühestens um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden sein, der Terminus ante quem wird durch die Überlieferung oder durch volkssprachliche Fassungen gegeben und variiert zwischen dem 13. (*Conflictus*) und dem 15. Jahrhundert (*Argumenta*). Weitere offene Fragen bestehen in Bezug auf die drei Fassungen des *Processus* sowie auf die

engverwandten *Quaestiones* und *Argumenta*. Es ist unklar, in welcher Reihenfolge die Fassungen entstanden sind und welche Beziehungen zu einigen volkssprachlichen, ebenfalls bisher wenig untersuchten Texten bestehen. Auch lassen sich Bezüge zwischen den verschiedenen Werken dieser Gruppe nicht feststellen.

Die Gesprächskonstellation ist in der ganzen Textgruppe gleich: Ein Vertreter der Hölle beanstandet, dass Jesus mit seinem Tod dem Teufel sein legitimes Eigentum, nämlich die Menschheit, entrissen habe und beansprucht gleichzeitig die Erlösung der Höllenbewohner; ein Himmelsvertreter erklärt die Notwendigkeit und unumkehrbare Wirkung der Menschwerdung Gottes und führt an, warum die Strafe des Teufels nicht aufgehoben werden könne. Die Personen variieren: In *Argumenta*, *Quaestiones* und *Conflictus* treten Jesus und der Teufel als Streitende auf, in der *Quaestio* diskutieren Jesus und Kain, der hier der Fürsprecher der Hölle ist. Im *Dialogus* wird Jesus in der Auseinandersetzung mit dem Teufel durch Gabriel vertreten. In den *Processus* klagt ein Teufel als Anwalt der Hölle nicht Jesus, sondern die Menschheit an, die von Maria als Anwältin vertreten wird.

Der Kontext, in dem das Gespräch stattfindet, variiert. In *Argumenta* und *Quaestiones* streitet ein Teufel mit dem gekreuzigten Jesus. Alle anderen Werke lassen die Diskussion nach Jesu Tod und seiner Höllenfahrt stattfinden: in der *Quaestio* findet das Streitgespräch in der Hölle statt, als Kain merkt, dass er nicht zusammen mit den Altvätern erlöst wird; im *Conflictus*, in den *Processus* und im *Dialogus* ereignet sich die Auseinandersetzung im Himmel, wo der Teufel oder sein Vertreter vor Gott erscheinen, um gegen die Erstürmung der Hölle zu protestieren. Die Höllenfahrt, der Aufbruch der Tore, die späte Erkenntnis Satans, dass er Gottes Sohn getötet und damit sein Recht auf die Menschheit verwirkt hat, und die Befreiung der Altväter werden zwar nicht geschildert, sie bilden aber den bekannten Hintergrund. Der Glaube an Christi Höllenfahrt (*Descensus ad inferos*) beruht nicht auf den kanonischen Schriften, obwohl er im apostolischen Glaubensbekenntnis verankert ist. Die bekannteste Erzählung der Geschehnisse in der Hölle bietet eine im Mittelalter weitverbreitete und vielgelesene apokryphe Schrift, das *Evangelium Nicodemi*¹. Die italienische Fassung von *Argumenta*

¹ Izydorczyk, *Manuscripts*, konnte 437 mittelalterliche Handschriften des *Evangelium Nicodemi* ausfindig machen. Zur Rezeption in der mittelalterlichen Literatur vgl. die in Izydorczyk, *The Medieval Gospel*, versammelten Aufsätze.

und *Quaestiones*, der *Piaito ch'ebbe Dio con l'inimico* hat ebenfalls den Descensus als Hintergrund. In einer kurzen Eingangserzählung wird geschildert, wie der Teufel sich über die Kreuzigung freut, sich aber von der Aufregung der Altväter irritiert fühlt. Als Jesus in die Hölle eindringt und die Gerechten aus der Vorhölle befreit, versteht er, was wirklich geschehen ist, und erscheint im Himmel, um gegen Christi Vorgehen zu protestieren. Dort findet das Gespräch statt. In den beiden lateinischen Fassungen hingegen (von denen nicht klar ist, ob sie Vorlage oder Übersetzung des *Piaito* sind) diskutiert der Teufel mit dem Gekreuzigten. Der Redaktor oder Schreiber der *Argumenta* äußert sogar im Kolophon eine gewisse Skepsis gegenüber seiner Vorlage, weil der Teufel im gekreuzigten Christus den Heiland erkennt, während er Jesu wahre Identität erst nach Erstürmung der Hölle erfahren haben soll².

Der Descensus ad inferos wird in der lateinischen Literatur in verschiedenen Nacherzählungen des *Evangelium Nicodemi* sowie in Hymnen von Prudentius, Beda und Audradus geschildert. Im Spätmittelalter kommt der Descensus vor allem in erbaulichen Schriften mit Darstellungen der Heilsgeschichte vor, wie im *Speculum historiale* Vinzenz' von Beauvais oder in der *Legenda aurea* Jakobs von Voragine³. Im theologischen Fachschrifttum wurden seit der Kirchenväterzeit verschiedene Fragen in diesem Zusammenhang diskutiert, zum Beispiel, was Jesus in der Hölle machte und wen er befreite⁴. In dieser breiten Rezeption des *Evangelium Nicodemi* in der lateinischen Literatur fehlen aber Auseinandersetzungen zwischen Jesus und dem Teufel, die als Vorbilder für die Streitgespräche in Frage kämen.

Die direkte Konfrontation zwischen Gott und seinem Widersacher findet sich in verschiedenen literarischen Traditionen, ohne dass es möglich wäre, Querbezüge festzustellen. In der byzantinischen Literatur gibt es ein Streitgespräch zwischen Christus und dem Teufel, das ins Altslawische übersetzt wurde; aber sowohl die narrative Umrahmung

² *Predicta, licet sint verisimiliter fulcita veritate, tamen, quia ex nulla certa scriptura probantur proficticiis habentur, cum praesertim quod demonem latuit Christum esse verum Deum usque ad descensum inferni et eius fractionem scilicet limbi, quod vocat propheta in verbis istis potestativis Tollite portas etc.* (Hs. Vaticano, Vat. lat. 10499, fol. 39r).

³ Zu den lateinischen Texten vgl. Izydorczyk, „The Evangelium“, der allerdings weder die Hymnen noch die hier besprochenen Streitgespräche und Satansprozesse erwähnt. Zu den Hymnen vgl. Campbell, „To Hell and back“, 125–129.

⁴ Zur theologischen Diskussion in der Väterzeit und im Mittelalter vgl. Turner, „Descendit ad inferos“; Campbell, „To Hell and back“, 118–125; Maas, *Gott und die Hölle*, 133–164.

als auch die behandelten Themen unterscheiden es von den lateinischen Dialogen⁵. Ebenfalls keine Beziehungen zu den lateinischen Texten haben drei syrische Streitgedichte, in denen der Teufel am Kreuz den zweifelnden Tod dazu überredet, den Gekreuzigten mitzunehmen. Nach der Auferstehung beklagt sich der Tod, der Teufel und er seien nun besiegt⁶. In den volkssprachlichen Literaturen finden sich etliche Texte, die sich mit den hier untersuchten inhaltlich und formell berühren; sie sind jedoch zeitgleich mit den lateinischen Werken und stellen zum Teil deren Übersetzungen dar⁷.

Anregung für die hier besprochenen Streitgespräche dürften eher einige Szenen gegeben haben, die in der Literatur des 12. Jahrhunderts häufig vorkommen: die innertrinitarische Beratung und der Streit der Töchter Gottes. In ersterer beraten sich die Personen der Dreifaltigkeit über die Schöpfung des Menschen oder über seine Erlösung. In der zweiten, die von Psalm 84,11 ausgeht, streiten Veritas und Justitia einerseits gegen Misericordia und Pax andererseits über die Erlösung der Menschheit vor Gott als Richter. Diese Diskussionen finden sich innerhalb von längeren Texten, in Predigten, Bibelkommentaren, theologischen Abhandlungen oder dramatischen Darstellungen der

⁵ Vgl. Casey/Thomson. In den byzantinischen Gesprächen sucht der Teufel Jesus auf einem Berg beim Fasten heim. Er fordert Jesus dazu auf, in den Himmel zurückzugehen und ihm und seinen Verbündeten die Welt zu überlassen. Jesus antwortet, er sei gekommen, um die Menschheit zu retten, worauf sich ein Gespräch darüber anschließt, wer gerettet werden soll und was mit den Verdammten geschehen werde. Zuletzt greift der Teufel mit seinen Truppen Jesus an, dieser wird aber verklärt und schlägt ihn in die Flucht. Der Text endet mit einer Schilderung der letzten Dinge. Es gibt Abweichungen zwischen den zwei erhaltenen griechischen Handschriften und den zwei Handschriften der slawischen Übersetzung. Letzere sind aus dem 15. Jahrhundert, die griechischen Textzeugen aus dem Spätmittelalter; die Editoren Casey und Thomson halten es dennoch für denkbar, dass der Text einen spätantiken Ursprung haben könnte.

⁶ Vgl. Reinink, „Ein syrisches Streitgespräch“. Eines der Gedichte ist von Ephraem Syrus.

⁷ Zu den volkssprachlichen Fassungen von *Argumenta*, *Quaestiones*, *Processus* und *Dialogus* siehe die jeweiligen Repertoriumseinträge. Eine Übersicht über die Satansprozesse in Latein und den Volkssprachen bei Cardelle de Hartmann, „Die Processus“, 417–419. Ein weiteres Streitgespräch zwischen Christus und Lucifer bildet den Kern eines englischen Gedichtes über die Erstürmung der Hölle mit dem Titel *Devils' Parliament* (15. Jahrhundert), vgl. Marx, „The Gospel“, 245–247. Marx, der den *Conflictus* ediert hat, findet beide Texte ähnlich, wenn er auch keine Abhängigkeit feststellen kann. Ansonsten sind in den ausführlichen Untersuchungen zur Rezeption des *Evangelium Nicodemi* in der Aufsatzsammlung Izydorczyk, *The Medieval Gospel*, kaum Hinweise auf die Streitgespräche zur Heilsgeschichte zu finden. Nur der *Plauto* wird besprochen, vgl. Ianucci, „The Gospel“, 187–188.

Heilsgeschichte⁸. Thematisch stehen sie den Streitgesprächen zum Heilsgeschehen nahe, aber sie lassen andere Figuren auftreten⁹. Die größte Ähnlichkeit mit den spätmittelalterlichen Dialogen zwischen Himmels- und Höllenvertretern weist ein kurzer Text Hugos von St. Victor auf. Unter seinen *Adnotationes elucidatoriae in quosdam Psalmos David* findet sich ein Kommentar zum Psalm 15,6¹⁰, in dem eine Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel in indirekter Rede geschildert wird. Gott äußert seinen Willen, die Menschheit zu retten, und der Teufel will ihn davon abbringen. Da ihm dies nicht glückt, überzeugt er Gott, sich die Menschheit mit ihm zu teilen.

Innerhalb der lateinischen Streitgespräche lassen sich nach der Ausarbeitung der Rahmenhandlung und der Charakterisierung der Personen zwei Gruppen unterscheiden. *Quaestiones*, *Argumenta*, *Quaestio* und *Conflictus* nennen oder schildern nur kurz die Umstände des Gesprächs. Dieses verläuft so, dass der Höllenvertreter Argumente vorbringt, die von Jesus erwidert werden. Der *Conflictus* hat außerdem eine Richterfigur: die Engel (*troni*) fällen nach der Auseinandersetzung das Urteil, dass die Klage des Teufels abgewiesen werden soll. Der *Processus* in seinen drei Fassungen und der *Dialogus* zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass sie die Handlung ausarbeiten und zu diesem Zweck mehrere Personen auftreten lassen. Beide Werke gestalten das Gespräch als eine Gerichtsverhandlung: ein Teufel erscheint vor dem himmlischen Gericht und verklagt die Menschheit, die sich seiner Macht entzogen (*Processus*), beziehungsweise Jesus, der ihm sein Eigentum entwendet habe (*Dialogus*). Während daraufhin im *Conflictus*, der am Anfang dieselbe Situation – wenn auch wesentlich knapper – skizziert, die Reden von Teufel und Jesus und die Abweisung der Klage durch die Troni folgen, findet in den anderen Texten der Prozess wirklich statt und wird genau ausgearbeitet. In beiden Werken findet sich ein Himmelsbewohner als Anwalt für den Angeklagten (Maria vertritt die Menschheit im *Processus*, Gabriel ist Jesu Vertreter im *Dialogus*) und ein lebhaftes Streitgespräch schließt sich an. Ankläger und Verteidiger argumentieren für die jeweilige Position und versuchen, die gegnerischen Argumente zu entkräften;

⁸ Vgl. Ohly, „Die Trinität“; siehe auch unten 242–244.

⁹ Diese thematische Übereinstimmung hat zur Aufnahme vom Streit der Töchter Gottes in einen Satansprozess geführt. Die Mascharon-Fassung des *Processus* lässt Maria und Mascharon weitere Anwälte zur Unterstützung heranziehen. *Misericordia* und *Pax* kommen Maria zu Hilfe, *Veritas* und *Justitia* unterstützen Mascharon.

¹⁰ PL 177, 596–597.

sie zögern nicht, den Widersacher zu beleidigen und zu diskreditieren. Der Richter schaltet sich wiederholt ein, um für Ruhe zu sorgen oder weil ein Zwischenurteil beantragt wurde, und fällt am Ende ein Urteil. Die Gerichtsverhandlung findet vor einem Publikum statt, das je nach Situation wehklagt oder mitjubelt und von den Anwälten angesprochen wird. In beiden Texten wird das Gespräch immer wieder von narrativen Einschüben unterbrochen, die über die Reaktionen und Bewegungen der beteiligten Personen berichten. Insgesamt weichen *Processus* und *Dialogus* sehr stark von den anderen Streitgesprächen ab: die Figuren werden durch ihre Worte und Taten genauer charakterisiert, ihr Gespräch wird durch das Ineinandergreifen der Argumente organischer, die situativen Bezüge und die persönlichen Ansprachen sorgen für einen dramatischen Ton, die narrativen Einschübe verwischen an manchen Stellen die Gesprächsform. Auch in der Art der Argumentation unterscheiden sich *Processus* und *Dialogus* von den anderen Streitgesprächen. In *Quaestiones*, *Argumenta*, *Quaestio* und *Conflictus* finden sich vor allem theologische Inhalte, gelegentlich auch juristische Argumentation, die jedoch nicht sehr ausgearbeitet ist. *Processus* und *Dialogus* hingegen gestalten den Prozess sorgfältig nach dem Verfahren des gelehrten Rechts, die Argumentation ist in der Hauptsache juristisch, es fehlen auch nicht die Hinweise auf die genauen Quellentexte aus dem kanonischen wie aus dem Zivilrecht.

Die Unterscheidung zwischen Streitgesprächen über das Heilsgeschehen und Satansprozessen im Titel dieses Abschnitts will diesen Unterschieden gerecht werden. Die Erzählanteile in *Processus* und *Dialogus*, die Anzahl der auftretenden Personen, das Gewicht der Fiktion erlauben nicht, diese Texte uneingeschränkt als Streitgespräche zu identifizieren. „Satansprozesse“ wiederum ist eine Bezeichnung, die sich lediglich auf den Inhalt bezieht. Die Satansprozesse sind Werke, die den vom Teufel im Himmel angestregten Prozess um die Wiedererlangung der Menschheit inszenieren, formell gehören sie verschiedenen Textsorten an¹¹. *Processus* und *Dialogus* lassen sich schwer definieren, sie bilden eine Mischform, die Elemente der erzählenden, der dramatischen und der didaktischen Literatur vereint. Die Übersetzungen und Bearbeitungen in den Volkssprachen spiegeln diese Unbestimmtheit wider. Die *Processus*-Fassungen wurden als erzählende Gedichte (*Advocacie Nostre Dame*,

¹¹ Zu den Satansprozessen vgl. Strothmann, *Die Gerichtsverhandlung*, 32–45; Cardelle de Hartmann, „Die Processus“, „Satan“.

Maskeroen-Episode in Jakobs van Maerlant *Boek van Merline*) oder als Dramen (*Mystère de l'Advocacie, Aucto de acusación*) übertragen. Die deutschen Übersetzer der Bartolo-Fassung haben eher ihren didaktischen Wert (Vermittlung des gelehrten Rechts) gesehen: Georg Alt pries den Text im Titel als *nützlicher gerichtshandel*, Ulrich Tenngler integrierte ihn in seinen *Layen Spiegel*, der Laien in den Städten mit dem gelehrten Recht – im Hinblick auf ihre Tätigkeit als Schöffen – vertraut machen wollte. Am weitesten auf diesem Weg der Wissensvermittlung ging Jacobus von Theramo in seinem *Belial*¹², in dem der Prozess minutiös nach den Regeln des Verfahrensrechts, unter Beachtung der vorgeschriebenen Verteilung auf schriftliche und mündliche Verhandlung und Aufnahme aller benötigten Urkunden aufgerollt wird. Im *Belial* beschränkt sich die Personensprache auf die mündlichen Partien des Verfahrens, die Ähnlichkeit mit den Streitgesprächen verschwindet fast vollständig.

Die mittelalterliche Titelgebung ist uneinheitlich. Von den zwei für Streitgespräche charakteristischen Titeln, *dialogus* und *disputatio*, kommt in der ersten Gruppe *dialogus* nur in zwei Handschriften der *Quaestio, disputatio* nirgends vor. Die Werke tragen jedoch Titel, die auf eine Diskussion hinweisen: *Conflictus* und *Altercatio* (in einer Handschrift des *Conflictus*) sind zwei für Streitgedichte kennzeichnende Titel; *Quaestio, Quaestiones* und sogar *Argumenta* weisen eher auf die Praxis der scholastischen Disputation hin. Bei den *Processus* findet sich hingegen keine Andeutung auf die Debatte innerhalb des Textes. Der Titel variiert sehr stark, neben *Processus* finden sich die Bezeichnungen *tractatus* und *libellus*, die auf keinen bestimmten Texttyp deuten. Überraschenderweise heißt der andere Satansprozess in der Lilienfelder Handschrift *Dialogus lucis et tenebrarum*. Der Schreiber der Kasseler Handschrift, die eine Abschrift der Lilienfelder sein dürfte¹³, fand wohl diesen Titel unpassend und ersetzte ihn durch *Ordo iudicii inter Christum et Sathanam*.

Die Untersuchung Otts¹⁴ zur Rezeption des *Belial* und seiner deutschen Übersetzung klärte einige Aspekte in Bezug auf das Publikum dieser Texte. Ott konnte feststellen, dass sowohl die lateinische als auch die deutsche Fassung im Überlieferungskontext theologischer und juristischer Schriften vorkommen. Dabei weisen die mit dem lateinischen *Belial* überlieferten Texte eher auf einen theologisch-kanonistisch

¹² Zu diesem Autor vgl. Ott, „Jacobus“ und A17. Zum *Belial* vgl. Ott, *Rechtspraxis*.

¹³ Dies zeigt eine erste, von mir durchgeführte Kollationierung der Handschriften.

¹⁴ Ott, *Rechtspraxis*.

ausgebildeten Rezipientenkreis, die Mitüberlieferung der deutschen Übersetzung auf die Verwendung durch juristische Laienpraktiker hin. Bei den früheren, hier untersuchten Texten lassen sich zur Rezeption wegen der dürftigen Erschließungslage nur einige Beobachtungen mitteilen, die von einer eingehenden Untersuchung der Überlieferung bestätigt oder korrigiert werden müssten. Die Schriften werden in der Regel mit theologischen, gelegentlich mit juristischen Schriften oder in Codices, die theologische und juristische Schriften vereinen, überliefert¹⁵. Es lässt sich dabei feststellen, dass die Texte mit geringerem Gewicht der juristischen Argumentation (*Conflictus*, *Quaestio*, *Argumenta*, *Quaestiones*) vorwiegend zusammen mit theologischen Schriften überliefert werden. Eine Ausnahme ist wohl die Erfurter Handschrift der *Quaestio*: sie enthält Texte, die sich für Lektüre und Kommentar im (fortgeschrittenen) Grammatik- und Rhetorik-Unterricht eignen (Persius, Ovid, Petrarca *Griseldis*, *De planctu naturae* des Alain de Lille). Vor allem die *Processus*- Fassungen finden sich zusammen mit juristischen Schriften. Nicht nur deshalb gewinnt man den Eindruck, dass die juristischen Bestandteile des Textes auf Interesse stießen: In den Handschriften München, BSB, Clm 27421 und Clm 3331 wurden die genauen Belege für die juristischen Argumente an den Rand geschrieben, in der Bartolo-Fassung wurden sie durchgängig in den Text eingefügt. Wenn man die Provenienz der Codices in Augenschein nimmt, lässt sich für die ganze Gruppe feststellen, dass einige im Umkreis der Universitäten entstanden¹⁶, während andere Klöstern gehörten. Bei zwei Handschriften lässt sich sogar nachweisen, dass sie sich im Besitz eines Universitätsdozenten befanden: Oxford, BodL, Bodley 52, die den *Conflictus* mit theologischen Schriften (davon etliche im Zusammenhang mit dem Armutstreit und der Polemik gegen die Mendikanten) überliefert, wurde von John Maynsforth, Fellow des Merton College, geschrieben; Lübeck, Cod. theol. lat. 64, die die *Quaestio* enthält und in der Schreiberwerkstatt des Johannes Fogel geschrieben wurde, gehörte einem Hochschullehrer, nämlich Simon Batz

¹⁵ Folgende sind Beispiele aus der Überlieferung der *Processus*- Fassungen. Mit juristischen Traktaten: Frankfurt am Main, StUB, Ms. Praed. 61; München, BSB, Clm 27421 (kanonistische Schriften); Leipzig, UB, Haen. 15 (mit Traktaten des Bartolus de Saxoferrato). Mit theologischen Schriften: München, BSB, Clm 3334; Paris, BnF, lat. 18216; Mainz, StB, I, 151; Marseille, BM, 211. Mit theologischen und juristischen Schriften: München, BSB, Cgm 660; Uppsala, UB, C 131; Würzburg, UB, M.p.th.f. 55.

¹⁶ Obwohl die Provenienz dieser Handschriften nicht untersucht wurde und sich deshalb nichts Sicheres sagen lässt, ist es auffällig, dass sich etliche Codices im Besitz von alten Universitäten befinden: Bologna, Paris, Oxford, Leipzig, Erfurt.

von Homburg, Rektor der Universität Erfurt und später Syndikus der Stadt Lübeck¹⁷. Etliche Codices waren im Besitz von Klöstern. *Processus*-Fassungen waren vorhanden z.B. in den Benediktinerklöstern Prüfening (Clm 27421), St. Emmeram (Clm 14831) und Attel (Clm 3334), im Dominikanerkonvent von Frankfurt (Frankfurt, StUB, Mss. Praed. 59, 61, 125) sowie im Konvent der Augustinereremiten in Seemannshausen (Cgm 660). Dies dürfte auf das Universitätsstudium von Mönchen zurückzuführen sein, das im 15. Jahrhundert, der Entstehungszeit all dieser Handschriften, bereits weitverbreitet war¹⁸. Überraschender ist die Provenienz der Dillinger Handschrift der *Quaestio* aus der Erfurter Kartause. Hingegen erzählt der Wiener Codex des *Dialogus* eine vielleicht repräsentative Geschichte. Dieser Codex wurde Anfang des 14. Jahrhunderts von Christian von Lilienfeld geschrieben. Die Zisterze Lilienfeld stand zu dieser Zeit in enger Verbindung mit der Zisterze Heiligenkreuz, wo einige Jahre vorher (wohl zwischen 1295 und 1300) der Mönch Gutolf ein Handbuch des kanonischen Rechts mit dem Titel *De ordine iudicario*¹⁹ in der erklärten Absicht verfasst hatte, seine Mitbrüder für dieses Wissensgebiet zu interessieren. Möglicherweise verfolgte Christian ein ähnliches Ziel. Insgesamt scheinen diese Texte im Umfeld der Universitäten kursiert und ein Publikum interessiert zu haben, das Kenntnisse der Theologie und des Rechts besaß. Vielleicht bildeten die Universitäten das Umfeld, in dem die verschiedenen Autoren mit dieser Darstellungsform von Problemen und Argumenten in Bezug auf die Erlösungsgeschichte in Berührung kamen. Zwar ist es nicht möglich, direkte Abhängigkeiten der Texte untereinander nachzuweisen, aber eine völlig unabhängige Entstehung der Werke ohne gegenseitige Kenntnis scheint kaum vorstellbar. Das juristische Interesse hat wohl im lateinisch lesenden Publikum überwogen, was zu einer juristisch immer genaueren Ausarbeitung geführt hat, bis hin zum Prozessbuch *Belial*. In Deutschland hat die Teilnahme von juristischen Laienpraktikern an der Rechtspflege Übersetzungen entstehen lassen, die die juristischen Aspekte der Texte herausstellen. In den anderen Volkssprachen überwiegen hingegen die religiösen Aspekte, wobei vor allem eine gefühlvolle Marienfrömmigkeit zum Ausdruck kommt.

¹⁷ Mitteilung der Lübecker Bibliothekarin Frau Lukow-Wilms in E-Mail an die Verfasserin (08. Dezember 2005).

¹⁸ Vgl. Vandenbroucke, *Pour l'histoire*, 14–15.

¹⁹ Von Schönbach ediert, *Über Gutolf*, 59–81. Zu dieser Schrift vgl. Stelzer, *Gelehrtes Recht*, 136–140. Eine Abschrift befindet sich noch in Lilienfeld: StiftsB, 137, fol. 168v–172r.

7. DRAMATISCHE ALLEGORIEN

Trotz der Unterschiede zwischen den größeren Dialogtypen – nämlich Lehrdialogen, Streitgesprächen, philosophischen und selbstbetrachtenden Dialogen –, lassen sich einige übergreifende, allen gemeinsame Eigenschaften beobachten: die schwache Entwicklung fiktiver Situationen, die mangelnde Charakterisierung der Figuren, die Abwesenheit einer Handlung und die Vorliebe für Zwiegespräche. Allerdings finden sich auch immer wieder Dialoge, die einige dieser Merkmale nicht aufweisen und dadurch eine Sonderstellung innerhalb ihrer Gruppe einnehmen, wie zum Beispiel die Religionsgespräche des Raimundus Lullus aus der ersten Zeit seines Schaffens¹. In diesem Kapitel werden nun einige Texte behandelt, die diese übergreifenden Merkmale geradezu ins Gegenteil verkehren: Sie entwickeln nämlich eine fiktive Handlung, die im Gespräch vorangetrieben wird und an der sich mehrere Figuren beteiligen. Es handelt sich um folgende Werke: der *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (R32n), der *Liber lamentationis Philosophiae* (R32o) und der *Liber de civitate mundi* (R32x) von Raimundus Lullus, der *Liber dialogorum* Johanns von Jenstein (R67a) und die *Legatio prophetarum ad Deum pro incarnatione Filii Dei* (R77), die in einer Handschrift dem ansonsten unbekanntem Frater Nicolaus de Spina zugeschrieben wird.

Die Gespräche sind in diesen Texten in eine allegorische Fiktion eingebettet. Lullus will dadurch die Lage des zeitgenössischen Christentums und die ihm drohenden Gefahren darstellen, um einen Weg aus dieser Situation zu weisen. Die *Legatio prophetarum* stellt die Heilsgeschichte vom Sündenfall des Menschen bis zu seiner Erlösung dar, während Johann von Jenstein das Heilsgeschehen am Beispiel eines einzelnen Menschen vorführt. Die auftretenden Personen sind allegorische Figuren (zum Beispiel die Tugenden im *Liber natalis* und die Eigenschaften Gottes – Dignitates – im *Liber de civitate mundi*), Personifizierungen (Körper und Seele bei Johann von Jenstein) oder Akteure des Heilsgeschehens, entweder als Individuen (Jesus, Maria, die Propheten in der *Legatio prophetarum*) oder als Vertreter einer Gruppe (Engel, Teufel, Mensch im *Liber dialogorum*). Die Figuren stehen in unterschiedlicher Beziehung

¹ Siehe oben 123–126.

zueinander: Sie können als Gruppe auftreten, miteinander kooperieren oder sich gegenseitig in einem Vorhaben behindern. Die Personensprache erfüllt mehrere Funktionen: Durch sie entwickelt sich die Handlung, die Figuren werden charakterisiert und ihre gegenseitige Beziehung vorgeführt. Innerhalb der Werke finden sich verschiedene Gesprächsformen: Beratungsgespräche, in denen eine Gruppe ein gemeinsames Vorgehen entscheidet (der Rat der Dignitates im *Liber de civitate mundi*, der Rat der Dreieinigkeit und die Versammlung der Gerechten in der Vorhölle, beide in der *Legatio prophetarum*), Streitgespräche, in denen verschiedene Positionen pointiert vertreten werden – wie im *Liber dialogorum* zwischen Engel und Teufel sowie zwischen Körper und Seele – und Lehrgespräche (zum Beispiel, zwischen Engel und Mensch über die Jenseitswelt, auch im *Liber dialogorum*). Eine besondere Form der Figurendarstellung sind die Reden, mit denen die allegorischen Gestalten sich in den drei Werken des Lullus vorstellen. Obwohl die Handlung durch die Dialoge vorangetrieben wird, schaltet sich gelegentlich ein Erzähler ein. Am häufigsten geschieht dies in der *Legatio prophetarum*, in der die Dialogabschnitte durch erzählende Passagen verbunden sind, so dass der Aufbau des Textes sich der Romanstruktur annähert.

Die dramatischen Allegorien sind inhaltlich verschiedenen Texttraditionen verpflichtet, denn allegorische Erzählungen stellen in der mittellateinischen Literatur wegen ihres didaktischen Wertes eine geschätzte Form der literarischen Fiktion dar. Das allegorische Epos entstand im 4. Jahrhundert mit der *Psychomachia* des Prudentius, deren Verbreitung und Einfluss im Mittelalter kaum zu überschätzen sind. Im Hochmittelalter entstanden weitere einflussreiche allegorische Epen mit philosophischem Inhalt, wie der *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis und die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris, sowie allegorische Prosimetra, die den Einfluss von Boethius und Martianus Capella erkennen lassen². In beiden Textsorten sind Szenen nach dem Vorbild des Martianus anzutreffen, in denen die Artes sich selbst und ihre jeweiligen Inhalte vorstellen³. Diese Art der Selbstdarstellung könnte die Reden der Figuren in den dramatischen Allegorien des Lullus beeinflusst haben.

Kleine allegorische Szenen werden außerdem in längere Texte wie Predigten oder Bibelkommentare zur Verdeutlichung einer theoretischen

² Zu den allegorischen-philosophischen Prosimetra siehe oben 172–174.

³ Zum Beispiel in *De eodem et diverso* Adelards von Bath (siehe oben 173) und in *De consolatione rationis* des Petrus Compostellanus (R43, siehe oben 200–201).

Diskussion eingegliedert. Ohly hat in seiner Untersuchung dreier solcher Szenen – der Schöpfungsrat und der Erlösungsrat der Trinität, der Streit der Töchter Gottes – ihre Wandelbarkeit und Verbreitung gezeigt:

Wie bei solchen Mythen üblich, stimulierte die an keine biblische Tradition gebundene Szene des Erlösungsrats innerhalb der Trinität oder der vier Tugenden oder beider zusammen die Geister zu den verschiedensten Ansätzen der Entfaltung und zu freien Abwandlungen des Motivs, die in frischer Farbigkeit nebeneinanderstehen, so daß von einem guten Dutzend Textzeugen des 12. Jahrhunderts alle Eigenständigkeit offenbaren⁴,...

Ohlys Darstellung zeigt eindrücklich die Schwierigkeit, bei solch weit verbreiteten allegorischen Szenen bereits für Texte des 12. Jahrhunderts inhaltliche Abhängigkeiten zu bestimmen. Im Spätmittelalter wäre die Quellenidentifizierung ein unmögliches Unterfangen. In *Liber dialogorum* Johanns von Jenstein und in der *Legatio prophetarum* sind Motive zu finden, die auch im theologischen Fachschrifttum, in Dramen, in Exempeln und in Meditationen zum Leben Jesu sowohl in Latein als auch in den Volkssprachen in ähnlicher Form anzutreffen sind: der Rat der Trinität, der Streit der Töchter Gottes, der Streit von Körper und Seele, der Verkauf der Seele an den Teufel, der Kampf von Engeln und Teufeln um die Seele⁵. Johann von Jenstein, der seinen *Liber* als Abfolge von Zwiegesprächen strukturiert, lässt in den einzelnen Gesprächen Ähnlichkeiten mit Dialogtraditionen erkennen: Der Streit zwischen Engel und Teufel zeigt Parallelen zu den Streitgesprächen über das Heilsgeschehen, während die Belehrung des Menschen durch den Engel über das Jenseits an die Soliloquien Hugos von St. Victor und Bonaventuras erinnert. Der Streit zwischen Körper und Seele, die sich gegenseitig für die Sünde und die zu erleidende Strafe verantwortlich machen, ist in Streitgedichten anzutreffen, vor allem in der bekannten *Visio Philiberti*⁶. Das Thema wird auch in einem Prosimetrum des 12. Jahrhunderts behandelt, im *Liber de Querimonia* Hildeberts de Lavardin⁷.

⁴ Ohly, „Die Trinität“, 258–259.

⁵ Zu den zwei letzten Themen vgl. Walther, *Das Streitgedicht*, 84–85.

⁶ Vgl. Walther, *Das Streitgedicht*, 63–74.

⁷ Die *Visio Philiberti* oder *Altercatio corporis et animae* ist in der ersten Hälfte des 13. Jhs., wohl in England, entstanden. Sie war sehr weit verbreitet und wurde in mehrere Volkssprachen übersetzt, vgl. Palmer, „Visio“. Es gibt keine Einigkeit in der Forschung über eine mögliche Abhängigkeit der *Visio Philiberti* vom *Liber de querimonia*, vgl. Hildebert, *Liber de querimonia*, Ed. Orth, 56, Anm. 128 und oben 172–173. Der *Liber dialogorum* ist noch unediert und unerschlossen.

Die allegorischen Szenen, die in längere Texte integriert sind, verwenden zum Teil die Personensprache als Darstellungsform. Als Anregung für die Form der dramatischen Allegorien dürften aber vornehmlich selbstständige Texte in Frage kommen. Hier sind allegorische Gedichte zu erwähnen, die den Streit der Töchter Gottes oder der Kampf der Tugenden und Laster in Personensprache darstellen. Walther und Schmidt betrachten sie als Streitgedichte, doch bilden sie wegen der Entwicklung einer Handlung mit mehreren Personen eine besondere Gruppe, darin den dramatischen Allegorien nicht unähnlich⁸. Parallelen zu den dramatischen Allegorien finden sich auch in der Textsorte der Parabeln, kurze Texte, die mit der Hilfe von Gleichnissen schwierige theologische Inhalte in einfachen Worten vermitteln⁹. Sie dürften ihren Ursprung in mündlichen Formen der klösterlichen Unterweisung haben: in der Predigt, der *Collatio* oder auch in der zwanglosen Unterhaltung innerhalb des Klosters. Dies kann für die Parabeln Anselms von Canterbury nachgewiesen werden, die von seinen zwei Sekretären, Alexander und Eadmer, gesammelt und herausgegeben wurden¹⁰. Auch bei den Zisterziensern entstanden Parabelsammlungen, im 12. Jahrhundert sind zu nennen die *Parabolae* Bernhards von Clairvaux¹¹ und das gleichnamige Werk Galands von Reigny. Ende des 12. Jahrhunderts leitet das *Similitudinarium* des Lehrers in der Kathedralschule von Lincoln, William de Montibus, eine Loslösung der Form von der monastischen Literatur und folglich eine Erweiterung des Publikums ein¹². William verfasste mehrere Werke, die den Klerus in seiner Pastoralitätigkeit unterstützen sollten, darunter Sammlungen von Argumenten und Zitaten als Predigerhilfen. Auch das *Similitudinarium* bietet Texte, die als illustrierende

⁸ Vgl. Walther, *Das Streitgedicht*, 110–126 und P. G. Schmidt, „I conflictus“, 158–164. Letzterer erwähnt in diesem Zusammenhang ein anonymes Gedicht zum Streit der Töchter Gottes, den *Conflictus virtutum et vitiorum* des Willelm Jordaens und das *Certamen anime* des Raymundus de Rocosello.

⁹ Zu dieser Textsorte vgl. Leclercq, „Introduction“, Galand de Reigny, *Parabolarium*, Ed. Friedlander / Leclercq / Raciti, 22–30. Allerdings fasst Leclercq den Begriff „Parabel“ sehr weit, so dass er alle lehrhafte allegorische Darstellungen umfasst.

¹⁰ In folgenden Werken: *De humanis moribus* und *Liber ex dictis beati Anselmi* von Alexander sowie Eadmers *De beatitudine perennis vitae*. Die drei Texte wurden von Southern / Schmitt ediert. Später entstand eine Sammlung mit dem Titel *Liber de similitudinibus*, die Material aus *De humanis moribus*, *De beatitudine perennis vitae* und Eadmers *Vita Anselmi* vereinigt. Vgl. Southern, *Saint Anselm*, 382–394 und die Einführung zu Southern / Schmitt, 4–35.

¹¹ Ediert in *Opera omnia*, Ed. Leclercq, Bd. 6, 2, 257–303.

¹² Über William de Montibus vgl. Goering, *William*, über das *Similitudinarium* ebd. 304–312.

Beispiele in einer Predigt eingesetzt werden können: Parabeln, historische Erzählungen und Vergleiche aus der Natur¹³. Anselms Parabeln wurden im Spätmittelalter häufig wegen der darin erläuterten Inhalte in den Universitäten gelesen und kommentiert¹⁴. In den Parabelsammlungen sind ähnliche Themen wie in den dramatischen Allegorien anzutreffen: Bei Galand von Reigny findet sich zum Beispiel eine kurze Darstellung der Heilsgeschichte¹⁵, die an die viel ausführlichere in der *Legatio prophetarum* erinnert, während die erste Parabel Bernhards von Clairvaux eine allegorische Darstellung von der Suche der Seele nach ihrem Heil bietet, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem *Liber dialogorum* aufweist¹⁶. Einzelne Parabeln konnten auch selbstständig zirkulieren. Ein Beispiel dafür ist *De custodia interioris hominis*, das im Mittelalter Anselm zugeschrieben wurde¹⁷. Der Text weist eine ähnliche Gestaltung wie die dramatischen Allegorien auf: Nach einer kurzen Einleitung, in der der Verfasser auf Matth 24,43 hinweist, wird in einer dialogischen Szene vorgeführt, wie die Tugenden die Seele vor ihrem Feind retten. Prudentia tritt als Hausherr der menschlichen Seele auf und berät sich mit Memoria mortis, den vier Kardinaltugenden und dem Desiderium vitae aeternae.

Die dramatischen Allegorien wirken wie stark erweiterte dialogisierte Parabeln, allerdings dürfte ein weiterer Einfluss eine Rolle gespielt haben: das Drama, in Latein und hauptsächlich in den Volkssprachen. In den geistlichen Dramen des Spätmittelalters sind ähnliche Themen und Szenen anzutreffen und die charakteristischen Merkmale der dramatischen Allegorien erinnern an die literarischen Gestaltungsmittel des Theaters: die Charakterisierung der Personen durch ihre Sprache, die Entwicklung einer Handlung, die unterschiedlichen, sich verändernden

¹³ William war um die Benutzerfreundlichkeit seiner Sammlung bemüht und organisierte deshalb die Texte nach Stichworten in alphabetischer Reihenfolge. In der Praefatio erwähnt er ausdrücklich die Verwendbarkeit in Predigten: *Ad declarandum in sermone quocumque propositum similitudines undecimque Deo donante collegimus, scientes quia propositiones in medium prolatas probant seu dilucidant auctoritates et rationes, exempla et similitudines* (Goering, *William*, 313). Die Praefatio und Exzerpte wurden von Goering, *William*, 313–333, ediert.

¹⁴ Vgl. Southern, *Saint Anselm*, 390–391.

¹⁵ Ed. Friedlander / Leclercq / Raciti, 56–63.

¹⁶ „De filio regis“, *Opera omnia*, Ed. Leclercq, 6, 2, 261–266.

¹⁷ Die Frage der Autorschaft ist ungeklärt, die ältesten Textzeugen sind Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden. Der Text ist ediert bei Southern / Schmitt, 354–360. Für die Autorschaft Anselms sprach sich Southern aus, „St. Anselm and his English pupils“, 11–12.

Beziehungen der Figuren. Vollmann hat beobachtet, dass das Theater im Spätmittelalter eine Entwicklung nimmt, die mit ihrer Suche nach Spektakel und effektvollen Auftritten das Drama von der klerikalen Kultur entfernt¹⁸. Die dramatischen Allegorien nehmen die literarischen Gestaltungsmöglichkeiten des Theaters auf und kombinieren sie mit einer ernsthafteren, wenn auch nicht tiefgründigen Behandlung theologischer Themen. Sie sind Lesedramen, die sich von allzu populären oder groben Bestandteilen fernhalten und so den Reiz der dramatischen Form für ein gebildetes Publikum annehmbar machen.

Letzteres ist eine Vermutung, die durch eine Untersuchung der Rezeption zu überprüfen wäre. Was sich bisher in diesem Zusammenhang beobachten lässt, widerspricht ihr nicht. Johann von Jenstein widmete seinen *Liber* Johann von Neumarkt und schickte eine Abschrift an den Papst. Die unmittelbaren Empfänger sind gebildete Kleriker, die die gewählte Sprache Johannis verstehen und goutieren konnten. Lullus verfasste diese Werke, wie viele andere auch, um hochgestellte Persönlichkeiten zu einem bestimmten Vorgehen zu bewegen. Der *Liber natalis* und der *Liber lamentationis* sind an den französischen König adressiert, der *Liber de civitate mundi* richtete sich an die Kurie und die christlichen Herrscher. In den drei Fällen dürfte er diese an das Theater erinnernde Form gewählt haben, um besonders die adligen Empfänger, die Könige und ihre Höfe, anzusprechen. Die *Legatio prophetarum* ist lediglich in zwei Handschriften überliefert, in der gedruckten Fassung mit dem Titel *Disputatio Trinitatis* dürfte sie jedoch ein breites Publikum erreicht haben, das auch einfache Kleriker und gebildete Laien miteinschloss.

Die fünf dramatischen Allegorien lassen keine Gruppenbildung erkennen, die Verfasser scheinen nicht voneinander gewusst zu haben und folgten auch nicht denselben Vorbildern. Die Gemeinsamkeiten durch die verwendeten Motive dürften auf deren Allgegenwart im Spätmittelalter zurückzuführen sein.

¹⁸ Vollmann, „Lateinisches Schauspiel des Spätmittelalters?“.

8. GRENZEN DER DIALOGFORM, NICHT KLASSIFIZIERBARE DIALOGE UND ÜBERSCHNEIDUNGEN MIT ANDEREN TEXTSORTEN

Im Laufe der Untersuchung kamen einige Werke zur Sprache, die an den Grenzen eines Typs anzusiedeln sind. In einigen Fällen handelt es sich um Überschneidungen, wie die Gruppe der Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler, die Merkmale verschiedener Typen vereint¹. Andere Werke sind an den Grenzen des jeweiligen Typs anzusiedeln, weil sie ein zentrales Merkmal, nämlich die Personensprache, nicht konsequent anwenden, obwohl sie durch andere Merkmale einer bestimmten Dialogtradition nahestehen. Dies ist zum Beispiel bei Inghetto Contardo zu beobachten, der die dialogischen Szenen durch längere erzählende Partien unterbricht, und im *Horologium Sapientiae* von Heinrich Seuse, der ebenfalls die Personensprache wiederholt verlässt².

In diesem Kapitel werden zuerst einige Texte behandelt, in denen die Gesprächsform immer wieder verlassen oder fragmentiert wird, und die durch keine weiteren Merkmale einem der Typen zuzurechnen sind. Anschließend werden Werke besprochen, die eine gut erkennbare Dialogstruktur aufweisen, aber sich trotzdem in keine Gruppe integrieren lassen oder einer nichtdialogischen Textsorte zuzurechnen sind.

8.1. *Grenzen der Dialogform*

Mittellateinische Prosadialoge sind nicht als Sammlung kleinerer Einheiten, sondern als einheitliche Werke gestaltet. Diese Einheitlichkeit kann durch verschiedene Mittel erreicht werden. Meistens besteht der Text aus einem Gespräch mit gleichbleibenden Teilnehmern, das nur durch Themenwechsel eine Gliederung erfährt. In anderen, selteneren Fällen gibt es Sprecherwechsel oder Hinweise auf szenische Veränderungen (Ort oder Zeit der Unterhaltung); dann sorgt der narrative Rahmen für den Zusammenhalt des Werkes. Die einzige bisher bespro-

¹ Siehe oben 145–149.

² Zu Inghetto Contardo siehe oben 118–119, zu Heinrich Seuse 178–184.

chene Sammlung selbstständiger Gespräche, Petrarcas *De remediis*, wurde vom Autor bezeichnenderweise nicht Dialogus genannt, wohl aber jedes einzelne Kapitel darin. *De remediis* inszeniert in jedem Gespräch dieselben Figuren und ist durch andere Merkmale mit der Tradition der selbstbetrachtenden Dialoge verbunden. In den folgenden zwei Werken wird die Fragmentierung durch andere Elemente verstärkt, so dass die Texte kaum mehr als Dialoge zu erkennen sind. Im ersten, *De laudibus dominae nostrae Sanctae Mariae* (R32f) des Raimundus Lullus, gibt es zwar einen narrativen Rahmen und gleichbleibende Figuren, aber die einzelnen Gespräche enden in unbeantworteten Fragestellungen. Die Exempelsammlung *Contemptus sublimitatis* (R48) ist in inhaltlich selbstständige Kapitel gegliedert, die kleine dialogische Szenen mit unterschiedlichen Figuren einschließen. Zuletzt ist ein Text zu nennen, die *Descriptio mortis per philosophos* Marquards von Lindau (R63), dessen Präsentationsform fraglich ist.

In *De laudibus dominae nostrae Sanctae Mariae*, das Lullus an die Frauen richtet, finden sich Aufbauelemente, die charakteristisch für die Arbeitsweise des Autors sind, wie die ausführliche Rahmenerzählung, die Organisation des Textes um Prinzipien (in diesem Fall sind es Eigenschaften Mariens) und die Beteiligung mehrerer allegorischer Figuren. Die Gesprächsteilnehmer sind ein gebildeter Eremit, Intentio, Laus und Oratio. Obwohl Lullus in dem Werk die traditionelle Struktur der Fragen und Antworten anwendet, wirkt die Dialogform wegen der besonderen Organisation des Werkes stark fragmentiert. Die Unterhaltung setzt bei jedem besprochenen Prinzip erneut an und folgt demselben Muster: Frage des Eremiten, Definition des Prinzips durch Intentio, zweite Frage, Exempel von Intentio, Gebet von Oratio, dritte Frage des Eremiten und zweites Exempel. Die Exempel werden nicht kommentiert und ausgelegt, da dies den Leserinnen ausdrücklich überlassen wird, die Lullus zum Marienlob und -gebet anhalten will. *De laudibus* bildet durch diese Vorgehensweise eine Ausnahme unter den lateinischen Dialogen, in denen der Leser üblicherweise von einer Figur, die seine Fragen und Zweifel vorwegnimmt, belehrt wird. Lullus hingegen bietet nicht nur Doktrin, sondern lässt weitere Reflexion zu. Dies ist umso bemerkenswerter, als das Werk für ein weibliches Publikum in der Volkssprache geschrieben wurde³.

³ Die katalanische Fassung dürfte die ursprüngliche sein. Es gibt mehrere lateinische

Der *Contemptus sublimitatis* ist eine Exempelsammlung, die im Kontext dieser Textsorte zu sehen ist. Exempelsammlungen sind Zusammenstellungen von Material, das sich zur Verwendung als illustrierendes Beispiel in einer Predigt eignet: historische Exempel, Beispiele aus der Natur, Parabeln⁴. Sie zirkulierten ab dem 12. Jahrhundert und wurden von Predigern als Hilfs- und Nachschlagewerke verwendet, doch zeichnet sich ab dem 13. Jahrhundert ein Wechsel ab, der auf einen weiteren Verwendungszweck und ein neues Publikum hindeutet. Die einzelnen Geschichten werden nun in der Sammlung selbst moralisch ausgelegt, so dass sie einen eigenen didaktischen Wert unabhängig von einem weiteren Kontext gewinnen und zur Lektüre für ein breiteres Publikum werden können⁵. Gelegentlich werden sie durch einen Rahmendialog, der als Lehrdialog gestaltet ist, strukturiert. Beispiele dafür sind der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach und der altkastilische *Liber de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio* des Infanten Juan Manuel⁶. Im *Contemptus sublimitatis* wird die Einheitlichkeit nicht durch einen Rahmendialog garantiert, sondern durch den gleichmäßigen Aufbau der Kapitel. Diese haben folgende Bestandteile: 1 – eine Einleitung, in der die Teilnehmer des anschließenden Gesprächs vorgestellt werden und die häufig naturkundliche Informationen enthält, 2 – eine kleine dialogische Szene, in der sich zwei Geschöpfe (Tiere, aber auch Pflanzen oder Mineralien) unterhalten und die mit einer moralischen Lehre in zwei Versen abschließt; die Szenen scheinen die originale Schöpfung des Autors zu sein⁷, 3 – eine allegorische Auslegung des vorangehenden Gesprächs mit Erläuterung der moralischen Lehre, die Zitate und weitere Exempla aus verschiedenen Quellen miteinschließen kann und in der Überlieferung erweitert wurde⁸. Durch die Informati-

Übersetzungen, von denen eine auf Lullus oder seinen Umkreis zurückgeht, siehe R32f-Fassungen.

⁴ Ein Beispiel dafür ist das *Similitudinarium* des William de Montibus, siehe oben 245–246. Eine Einführung in das Predigerexempel bieten Bremond / Le Goff / Schmitt. Zur Beziehung zur rhetorischen Tradition vgl. von Moos, *Geschichte als Topik*, 113–133, „Sulla retorica“, „L'exemplum“. Eine nützliche Einleitung in die Probleme der Exempelforschung mit einem Überblick über die wichtigsten Exempelsammlungen ist Berlioz / Polo de Beaulieu, *Les Exempla médiévaux*.

⁵ Vgl. Bremond / Le Goff / Schmitt, 63–66.

⁶ Zu Caesarius siehe oben 79–84, 94. Auch die *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi, mit der orientalisches Erzählgut nach Europa vermittelt wird, hat als Rahmen ein Gespräch zwischen Vater und Sohn.

⁷ Die Autorschaft ist fraglich, siehe die Diskussion in R48-Autor.

⁸ Zu den Quellen vgl. die Edition der französischen Übersetzung in Ruelle, *Le Dialogue*, und Berlioz, Rezension zu Ruelle, 281–285. Zu den Erweiterungen in der Überlieferung vgl. Moores, „The long and the short“.

onen im ersten und dritten Teil erhält das Werk einen enzyklopädischen Charakter⁹. Deshalb und auch wegen der Homogenität der Sammlung eignete sich der *Contemptus sublimitatis* für die Rezeption als autonomer Text und wurde bis ins 16. Jahrhundert hinein als solcher geschätzt, wie die Übersetzungen in die Volkssprachen, die Illustrationen der Handschriften¹⁰ und die zwölf Frühdrucke bezeugen. Der Autor, wohl ein Laie, hat sowohl eine hörende als auch eine lesende Rezeption seines Werkes vorgesehen, wie seine Worte im Prolog bezeugen:

...quandoque scribuntur et per similitudinem narrantur ea que sunt utilia legentibus et audientibus delectabilia¹¹.

Ob die Erzählungen auch einzeln zirkulierten oder in anderen Textsorten verwendet wurden, wird sich allerdings erst klären lassen, wenn die Überlieferung und die Rezeption untersucht worden sind. Die dialogischen Szenen wurden offensichtlich als charakteristisch für den *Contemptus* empfunden, wie der Titel *Dialogus creaturarum* in den volkssprachlichen Übersetzungen und in den Drucken bezeugt.

Besonders schwer zu beurteilen ist die Präsentationsform in der *Descriptio mortis per philosophos* Marquards von Lindau (R63), denn der Text erweckt insgesamt den Eindruck eines nicht ausgearbeiteten Entwurfs. Er besteht anscheinend aus vier Reden. Der erste Satz besagt, Philosophen und Magistri seien zusammen gekommen, um den Tod zu beschreiben, und deren Aussagen würden von den Theologen erklärt. Nach den Worten *primus itaque dixit* folgt eine Sentenz, die anschließend in erster Person ausgelegt wird. Diese Struktur wiederholt sich bei den zwei nächsten Philosophen. Man kann den Text so interpretieren, dass Sentenz und Auslegung die Rede des jeweiligen Philosophen bilden. Der Editor von Perger ist jedoch der Meinung, dass nur die Sentenz dem Philosophen zuzuschreiben sei und dass der Verfasser als Vertreter der Theologen sie auslege. Dies entspricht sowohl dem Inhalt als auch einer Verwendung als Predigtvorlage, die die *Praescriptio* im Codex München (*sequuntur aliqua de morte praedicabilia in die animarum etc.*) nahelegt¹².

⁹ Zur Benutzung von Enzyklopädien als Material für Exempelsammlungen vgl. Berlioz / Polo de Beaulieu, „Les recueils“.

¹⁰ Sechs von zwölf bekannten Handschriften sind illustriert, darunter zwei der ältesten aus dem 14./15. Jh. (Paris, BnF, lat. 8507 und Cremona, Biblioteca Statale, 143). Die restlichen sind: aus dem 15. Jh. Firenze, BML, Ashburnham 1550, München, BSB, Clm 1222 und Toledo, Archivo y Biblioteca Capitular, 10–28; aus dem 15./16. Jh. Torino, BNU, H. III. 6.

¹¹ Ed. Rajna, 20.

¹² Ed. von Perger, 164–166.

8.2. *Nicht klassifizierbare Dialoge*

Raimundus Lullus ist ein originaler Autor, der sehr frei Elemente aus verschiedenen literarischen Traditionen kombiniert und dabei schwer einzuordnende Werke schafft¹³. Trotzdem ist es meistens möglich, die Nähe seiner Dialoge zu einem bestimmten lateinischen Dialogtypus zu zeigen. Nur bei zwei Werken gelingt dies nicht, und zwar bei dem oben beschriebenen *De laudibus* mit seiner starken Fragmentierung des Gesprächs und seiner Einbeziehung der Leser(innen) und bei der *Disputatio eremitaie et Raymundi* (R32i). Wie *De laudibus* ist die *Disputatio* ein didaktisches, auf die Vorführung einer Methode angelegtes Werk. Es ist unmittelbar nach der *Declaratio Raymundi* (R32h) entstanden und auch der Pariser Universität gewidmet. Mit diesen beiden Werken will Lullus seine Ars den Dozenten als geeignete Lehr- und Diskussionsmethode anempfehlen, weshalb ihre Funktionsweise an zwei Themen vorgeführt wird, die für die Universität Paris besondere Relevanz hatten. Die *Declaratio* betrifft die Auseinandersetzung um den Averroismus und die von Bischof Étienne Tempier 1277 verbotenen Lehrsätze¹⁴. Die *Disputatio* hingegen zeigt, wie die Ars bei der Auslegung eines Textbuches, der *Sententiae* des Petrus Lombardus, verwendet werden kann. Die Rahmenerzählung unterstreicht die apologetische Absicht: Raimundus, der über den geringen Erfolg seiner Ars grübelt, trifft bei einem Spaziergang einen Eremiten, der sich als ehemaliger Student der Theologie zu erkennen gibt. Der Eremit hat Schwierigkeiten bei der Lektüre der *Sententiae* und Raimundus erklärt sich bereit, ihm zu helfen. Daraufhin stellt der Eremit 140 Fragen, die Raimundus mit Hilfe seiner Ars beantwortet, wobei der Eremit gelegentlich Einwände vorbringt. Zum Schluss ist der Eremit von der Ars überzeugt, zumal sie ihre Nützlichkeit an Fragestellungen gezeigt hat, bei denen er mit der an der Universität erlernten Methode keine Lösung fand. In der Anlage steht dieser Dialog den Frage-Antwort-Dialogen am nächsten, aber im Unterschied zu ihnen liegt sein Schwerpunkt nicht auf der Vermittlung von Wissen, sondern auf der Vermittlung einer Methode.

Die *Contentio de nobilitate* (R20) eines namentlich nicht bekannten Autors weist eine Struktur auf, die in Streitgedichten durchaus geläufig,

¹³ Siehe oben 123.

¹⁴ Zu Lullus' Auseinandersetzung mit dem Averroismus siehe oben 126 und 158, Anm. 151.

in Prosodialogen des Spätmittelalters hingegen kaum anzutreffen ist, denn sie besteht aus Rede und Gegenrede zweier Kontrahenten zu einem gegebenen Thema – in diesem Fall, zur Natur des wahren Adels¹⁵. In der *Contentio* bittet der Verfasser in einem Prolog beide Empfänger, Thaddäus von Suessa und Petrus de Vinea, als Richter zu fungieren und ein Urteil zu fällen. Diese Form dürfte in der Übungspraxis der antiken Rhetorenschulen ihren Ursprung haben, in den Deklamationen und Kontroversen. In seinem Widmungsbrief behauptet der Verfasser, diese Reden seien in seinen Lehrveranstaltungen gehalten worden:

In scolis nostris iocoso quidam incidente litigio de nobilitate generis et animi probitate facta est contentio, que illarum videatur esse maior et hinc inde satis probabiliter disputatum¹⁶.

Mit *scolis* könnte der Autor auf den Artes-Unterricht in der von Friedrich II. gegründeten Universität anspielen¹⁷. Ob die Reden in dieser oder ähnlicher Form als Schulübung gehalten wurden, ist nicht mehr zu entscheiden; wichtig in diesem Zusammenhang ist aber, dass der Verfasser den Unterricht als den geeigneten Rahmen einer solchen *Contentio* betrachtet¹⁸.

Ein weiterer Text, der Ähnlichkeiten mit Streitgedichten aufweist, ist der anonyme *De morte prologus* (R40). Das Gespräch zwischen dem Magister und dem Tod wird von einer kurzen Erzählung eingerahmt. Der Magister, dessen Name und Wohnort genannt werden, habe lange darum gebeten, mit dem Tod reden zu dürfen. Unter dem Eindruck des Gesprächs habe er seinen Lebenswandel geändert und einen guten Tod gefunden. In einigen Handschriften wird noch hinzugefügt, er sei Franziskaner geworden, wobei sein Ordensname genannt wird. Für die Geschehnisse wird auch ein Datum gegeben. Dies erinnert

¹⁵ In den Streitgedichten kann auf Rede und Gegenrede ein Richterspruch folgen, vgl. Stotz, „Conflictus“, 172. Ob die *Descriptio mortis* Marquards von Lindau als Abfolge von Reden gestaltet werden sollte, ist kaum zu entscheiden (siehe 251). Die *Disputatio Raimundi et Homeri* des Lullus (R321), die auch aus Rede und Gegenrede besteht, geht auf eine reale Auseinandersetzung zurück, die wahrscheinlich wirklich so organisiert wurde. Die *Turba philosophorum* (A2), die sich als Protokoll einer Alchemistenversammlung ausgibt und zum großen Teil aus Reden der einzelnen Alchemisten besteht, geht als Übersetzung aus dem Arabischen auf eine andere Literaturtradition zurück.

¹⁶ Ed. Delle Donne, 16, 4–6.

¹⁷ Vgl. Ed. Delle Donne, 7–8.

¹⁸ Es besteht die Möglichkeit, dass solche rhetorische Übungen in italienischen Lehranstalten nach der Antike weiter praktiziert wurden, vgl. Cizek, „Zur literarischen“, 132–136.

an die beispielhaften Erzählungen bei Caesarius von Heisterbach und im anonymen *Dialogus fratrum minorum*, in denen die Namen der Beteiligten sowie Zeit und Ort des Geschehens für die Wahrheit der Erzählung bürgen sollen. Dadurch wirkt *De morte* wie ein ausführliches Exemplum, das einzeln überliefert wurde¹⁹. Das Kernstück besteht aus der Unterhaltung zwischen Magister und Mors in der Struktur eines Frage-Antwort-Dialoges, wobei der Magister die Fragen stellt und der Tod sie beantwortet. Das einzige Thema ist der Tod: seine Macht, seine Folgen, seine Wirkung im Körper. Die Art, wie Mors sich in ihren Reden vorstellt, erinnert an die sich selbst preisenden Figuren der Streitgedichte und in der Tat gibt es einige Gedichte, die die Unterhaltung eines Sterblichen mit dem Tod auf ähnliche Weise inszenieren²⁰. Vergleichbar ist zum Beispiel ein *Dialogus mortis cum homine* in 18 Vagantenstrophen, der im 12. Jh. entstanden sein dürfte²¹. Allerdings findet in ihm eine Auseinandersetzung der Figuren statt, die im *De morte* fehlt und durch eine Lehrer-Schüler-Beziehung ersetzt wurde.

8.3. Überschneidungen

8.3.1. Briefdialoge

Die Humanisten des 14. Jahrhunderts bemühten sich um eine literarisch gefälligere Gestaltung ihrer Privatbriefe, wozu die Entdeckung von Sammlungen römischer Autoren (Plinius sowie Cicero, *Ad Atticum* und *Ad familiares*) den Anstoß gab²². Diese Bemühung ist zuerst im Werk des Frühhumanisten Geri von Arezzo feststellbar, obwohl der Großteil seiner Korrespondenz verschollen ist. Erhalten sind lediglich sechs Briefe: eine offizielle Mitteilung, die nach den Vorgaben der *Artes dictaminis* abgefasst ist, und an Freunde gerichtete Schreiben, die die Suche nach einer neuen literarischen Form und den Bezug auf antike

¹⁹ Die Prediger legten Wert auf die Historizität und Wahrhaftigkeit der Beispielerzählungen, vgl. Bremond / Le Goff / Schmitt, 37; von Moos, „L'exemplum“, 284.

²⁰ Walther, *Das Streitgedicht*, 81–83.

²¹ Zu diesem Gedicht (ediert in AH 33, 256 (287–288)), vgl. Walther, *Das Streitgedicht*, 81–82; Stotz, „Conflictus“ 171 und 183 (Nr. 19).

²² Vgl. P. L. Schmidt, „Die Rezeption“. In den Privatbriefen des Coluccio Salutati beobachtet Schmidt das Bestreben nach einer klassizierenden Sprache ohne die Befolgung der antiken Vorbilder in der literarischen Gestaltung der Briefe, ebd. 48–50.

Vorbilder erkennen lassen²³. Coluccio Salutati, der die Briefsammlung Geris kannte, erwähnt den Einfluss des Plinius auf seinen Stil, in den erhaltenen Stücken ist jedoch vor allem der Einfluss des von den Frühhumanisten bewunderten Seneca bemerkbar²⁴. Unter den Privatbriefen ist einer in Vers-, ein anderer in Dialogform (R42). Der Einfluss Geris dürfte nur gering gewesen sein; er wird lediglich von drei späteren Autoren erwähnt, die alle aus dem Raum Bologna-Firenze kamen²⁵.

Einen weit größeren Einfluss übte Petrarca aus, der ein sehr eifriger Verfasser lateinischer Briefe war. Im Unterschied zu seinem bewunderten Cicero kümmerte er sich um die literarische Ausgestaltung jedes einzelnen Briefes und der ganzen Sammlung – Entfernung rein privater Mitteilungen, Kürzung auf ungefähr die gleiche Länge, einheitliches Thema und Betitelung jedes Briefes – und zeigte darin seine Nähe zu den Briefschreibern der Kaiserzeit, Seneca und Plinius²⁶. Petrarca integrierte häufig in seine Briefe Dialogpassagen, um die Texte lebendiger zu gestalten; einige Briefe nehmen zum Teil die Reaktion des Empfängers in diatribischer Form vorweg²⁷. Doch keiner seiner Briefe ist ausschließlich als Dialog gestaltet oder zirkulierte selbstständig, wie es mit dem Briefdialog seines Freundes und späteren literarischen Nachlassverwalters Lombardo della Seta *De dispositione vitae suae* (R60) geschah. In diesem Text ist lediglich der Anfang als Brief zu erkennen, der Kern ist ein dramatisch gestalteter Dialog zwischen dem einsam auf dem Land lebenden Lombardo und zwei Besuchern. Die kurze Einleitung rechtfertigt die briefliche Mitteilung an den in der Nähe lebenden Freund und kündigt den Inhalt an: Lombardo habe sich auf den Weg zu ihm gemacht, habe sich aber nicht dazu entschließen können, die Stadt zu betreten. In dem folgenden Dialog soll dieses Misstrauen gegenüber der Stadt, das auf seiner Vorliebe für das einsame, genügsame Leben beruht, erklärt werden. Das Gespräch beginnt mit einem witzigen Schlagabtausch zwischen Lombardo und einem der beiden Besucher, der sich über seinen Lebenswandel mokiert; es folgt eine ernsthaftere Unterhaltung mit dem anderen, in der Lombardo die Gründe für sein Leben in Einsamkeit ausbreitet. Enenkel hat diesen

²³ Diese Benutzung zweier Briefstile, jeweils für offizielle und für private Mitteilungen, ist auch bei späteren Humanisten zu beobachten, vgl. Witt, *In the footsteps*, 227.

²⁴ Vgl. P. L. Schmidt, „Die Rezeption“, 48; Witt, *In the footsteps*, 227.

²⁵ Vgl. Witt, *In the footsteps*, 225.

²⁶ Vgl. P. L. Schmidt, „Die Rezeption“, 50–52.

²⁷ Vgl. Bernardo, „Dramatic dialogue“.

Brief vor dem Hintergrund von Senecas Lucilius-Briefen interpretiert: Lombardo, der Petrarcas jüngerer Freund und Schüler ist, will darin seinem Meister zeigen, wie weit er in der Verinnerlichung einer stoischen Lebenseinstellung fortgeschritten ist, und bedient sich dazu der Textform, in der Seneca Lucilius unterrichtete. Es ist, als würde Lucilius Seneca antworten²⁸. Der Publikumserfolg dieses Briefdialogs – 81 Handschriften und elf Drucke sind bisher registriert – dürfte zum Teil auf die Zuschreibung an Petrarca, vor allem aber auf das große Interesse der Humanisten an der zentralen Frage nach der richtigen Lebensform, auf die stoische Haltung Lombardos und auf die gefällige Gestaltung des kurzen Textes zurückzuführen sein.

8.3.2. *Dialogisierte Protokolle*

Die Ausbreitung des gelehrten Rechts und die Ausbildung von Verwaltungsstrukturen in der Kirche sowie in verschiedenen Königreichen bedingen im Hoch- und vor allem im Spätmittelalter die Zunahme an Archivalien, unter denen sich schriftliche Fixierungen von mündlicher Interaktion befinden, wie Zeugenbefragungen bei Prozessen und bei Visitationen²⁹. Diese Befragungsakten bedienen sich nicht der Personensprache, nur gelegentlich werden kurze Antworten in direkter Rede wiedergegeben³⁰. Auch die Akten von öffentlichen Disputationen zwischen Christen und Juden verwenden die indirekte Rede und registrieren die angesprochenen Themen nur zusammenfassend oder in Stichworten (A10, A12). Allerdings entstanden außerhalb des offiziellen Rahmens Werke, die sich als getreue Wiedergabe einer solchen Disputation ausgeben und der Dialogform bedienen, wie der hebräische Dialog

²⁸ Vgl. Enenkel, „Lucilius redivivus“.

²⁹ Über die Zunahme von Archivalien im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit vgl. Meuthen, „Der Quellenwandel“, über Protokolle ebd., 30–31. Für Beispiele vgl. Editionen von Prozessakten – zum Beispiel: Pollock, „Der Prozeß“ (Zeugenbefragungen in einem Prozess über die Grenze zwischen Diözesen), Utz Tresp, *Quellen* (Untersuchung der Inquisition) – oder von Visitationsakten (zum Beispiel, Cárcel Ortí / Boscá Codina).

³⁰ Siehe als Beispiele: *Interrogati de concubinariis, dixerunt quod Iohannes Alffonssi (sic) et Guillelmus Antich sunt concubinarij publici et tenuerunt et tenent publice concubinas* (Visitation des Bischofs von Valencia in Gandia, Februar 1383, Ed. Cárcel Ortí / Boscá Codina, 97); *Item interrogata, si erant iidem apostoli in secunda vice qui in prima, dixit quod credit quod non. Item interrogata, que verba dixit sibi illa, que ipsam introduxit, dixit quod sibi dixit: Venias, quia bone gentes venerunt, et confiteberis ipsis* (Verhör der Anguilla Brechiller am 23. März 1430 in Freiburg im Üchtland, Ed. Utz Tresp Nr. 67, 439, 19–23).

von Joseph ben Nathan Official, *Vikuaḥ Rabbenu Yehiel mi-Paris*, der die Disputation von Paris (1240) wiedergeben soll und etwa zwanzig Jahre später entstanden ist³¹. Es lassen sich auch gelegentlich Texte finden, die sich als Gesprächsmitschriften präsentieren und nicht zu archivalischen Zwecken entstanden. Im 12. Jahrhundert sind zwei Beispiele zu erwähnen. Das erste ist die Aufzeichnung der Unterhaltung zwischen einem Priester und einem Teufel, wahrscheinlich im Kontext eines Exorzismus, an dem sich auch Hildegard von Bingen beteiligte³². Von beiden Menschen befragt, gibt der Teufel eine Fülle von Informationen über die Jenseitswelt, die Häretiker, die Sünden und ihre Vergebung. Der Text ist in einem Codex mit Hildegards Werken überliefert und könnte in Bingen verfasst worden sein; er wurde verkürzt in die französischen Hildegard-Viten übernommen. Der zweite Text ist die Aufzeichnung einer Geistererscheinung: Ein Kleriker spricht mit einem Geist, der sich als seine ehemalige Geliebte Cäcilia zu erkennen gibt, die jenseitige Welt schildert und um Fürsprache bittet³³. Eine Fassung, wohl die zuerst entstandene, ist als Gespräch gestaltet, zwei Bearbeitungen, die in Exempelsammlungen überliefert sind, haben den Text stark verkürzt, eine davon verwendet keine Personensprache. Sowohl das Teufels- als auch das Geistergespräch wurden wegen des lehrreichen Inhalts und der Autorität der Sprechenden, die ja beide die Jenseitswelt und die Folgen der Sünde aus eigener Erfahrung kennen, aufgenommen. Der Überlieferungskontext zeigt keine offizielle oder semioffizielle Verwendung der Texte. Anhand der genannten Beispiele lässt sich folgendes Muster erkennen: Zweck- und situationsgebundene Archivalien verwenden nicht die Personensprache, diese wird nur in Gesprächsmitschriften – oder Texten, die sich als solche ausgeben – verwendet, die nicht für einen vorgegebenen Gebrauch bestimmt sind.

Dies lässt sich anhand zweier spätmittelalterlicher Schriften bestätigen, die als dialogisierte Protokolle beschrieben werden können. Die erste, die *Visiones seu revelationes Richalmi abbatis* (R17), erinnert zwar an die monastischen Lehrdialoge, doch wiegen die Unterschiede zu diesen in der Form, im Ausdruck und selbst in der Beziehung zwischen den Sprechenden schwerer. Der Text stellt den Leser vor etliche Rätsel, zu denen die Frage der Verfasserschaft zählt. Die verschiedenen, zum

³¹ Siehe unter A10.

³² Vgl. Moulinier, „Unterhaltungen“, mit Textedition 548–560.

³³ Vgl. P. G. Schmidt, „Die Erscheinung“, mit Edition der drei Fassungen.

Teil sich widersprechenden Aussagen der Paratexte (Vorworte, Epilog) lassen keine einfache diesbezügliche Entscheidung zu³⁴. Auch die Form widersetzt sich einer Einordnung. Der Ich-Erzähler behauptet, er habe seine Gespräche mit Abt Richalm genauestens schriftlich fixiert und das Ergebnis dem Abt zur Überprüfung und Autorisierung vorgelegt, er gesteht aber auch, im nachhinein Einiges mit Rücksicht auf den Leser weggelassen zu haben³⁵. Der Verfasser ist bemüht, den Eindruck der Unmittelbarkeit und der Genauigkeit zu erwecken: Es finden sich immer wieder Anspielungen auf die konkrete Situation, den Ort und die Zeit des Gesprächs, sogar auf die Verwendung der lateinischen Sprache³⁶. An einer Stelle wird die Unterredung abgebrochen, weil Richalm nicht mehr in der Lage ist zu reden; bei der Wiederaufnahme des Gesprächs erklärt er die Gründe dafür³⁷. Die Sprache hat einen Duktus, der an die Umgangssprache erinnert (kurze Sätze, Ellipsen, Ausrufe, Deixis)³⁸. Der Text besteht aus einer Abfolge vermeintlicher Gesprächsprotokolle und es werden auch, vor allem gegen Ende, Episoden in der Autorsprache geschildert. Die Beziehung zwischen den Partnern ist nicht klar definiert. Richalm schildert dem Ich-Erzähler die Teufelsgespräche, die er dank einer besonderen Gabe hören kann, erklärt ihm so die Fallen, die die Teufel den Mönchen stellen, und belehrt ihn, wie diese zu vermeiden seien. Im Prinzip handelt es sich also um eine Unterweisungssituation, gleichwohl bringt der Ich-Erzähler immer wieder Einwände vor und

³⁴ Vgl. R17-„Autor“.

³⁵ *Sciendum autem, quod nihil horum post mortem eius descripsi, sed omnia, eo vivente, mox, ut ab eius ore audivi, in membranis scripsi et ipsas membranas ei perlegendas dedi. Qui satis diligentiam meam tantam miratus est, quod sic studiose universa eius tam responsa, quam et verba mea notaverim. Et perlegens approbavit et aliqua quae voluit rasi paucissima tamen. Caetera vero omnia, quae hic scripta et gesta sunt, firmavit et approbavit. Ex quibus tamen ego nonnulla postmodum ademi, et rasi, veritus fastidium legentium, magis autem et severum supercilium* (cap. 3, Ed. Pez, 386–387).

³⁶ Die Gespräche werden z.B. abgebrochen, weil Richalm und sein Partner zum Horengebet oder zum Refektorium gehen müssen. Ausdrückliche Hinweise auf die Benutzung der lateinischen Sprache: *... loquentem tamen in haec verba latina audivit: ita est...* (cap. 112, Ed. Pez, 458); *... loquentem sibi in haec verba latine et dicentem: non ero in conspectu Dei, quia non dilexi Deum...* (cap. 113, Ed. Pez, 459).

³⁷ *Vultis, ut aliquod exemplum referam vobis? N. Volo et libenter audio. Richalmus: Videte unicum, quomodo solent impedire et supplantare hominem. Ecce, non possum vobis, ut mente proposueram, exponere! Ecce iterum tentabo! Non proficio. Sed vadamus, cum rem modo proponere non possim, vadamus, inquam, ad Tertiam. N. Hoc, quod mane mihi exponere non quivistis, iam vel post vespertas enarrate: primum tamen indicantes, quonam modo ab hoc vos hodie mane impediunt? utrum memoriam vestram vel hebetando vel linguam vestram retinendo?* (cap. 16, Ed. Pez, 402–403).

³⁸ Ein beliebiges Beispiel: *Richalmus: Sic et sic sonuit iam daemon quasi dentro me, et dentro ventrem meum. Ecce! ecce! idem sonus repetitus est et audistis* (cap. 52, Ed. Pez, 427).

wirkt mitunter skeptisch, gar kritisch³⁹. All diese Eigentümlichkeiten sind nicht dadurch zu erklären, dass der Verfasser die Gespräche zur Unterrichtung einer übergeordneten Instanz innerhalb des Ordens oder der Kirche schreiben musste. Er scheint vielmehr einen Rezipientenkreis in Schöntal selbst zu adressieren, wie die Anspielungen auf Orte und Personen, die er als bekannt voraussetzt, zeigen. Die Eigenart der Schrift dürfte durch die Spannungen, die in Schöntal um die Person Richalms entstanden waren und im Text zu erkennen sind⁴⁰, zu erklären sein und einem Bestreben nach Glaubwürdigkeit entstammen. Richalms Dämonologie ist ungewöhnlich, er sieht buchstäblich überall und in jeder Situation Teufel am Werk, die jede Gemütsregung, jede körperliche oder geistige Befindlichkeit zu verantworten haben⁴¹. Der Verfasser könnte versucht haben, dem zu erwartenden Skeptizismus der Leser mit einer vorgeblich getreuen und detailreichen Abbildung der Wirklichkeit zu begegnen. Die Einwände, die der Ich-Erzähler immer wieder vorbringt, erlauben es der Figur Richalm, sich zu verteidigen. Sogar die Abbildung der Mündlichkeit könnte sich dieser Strategie verdanken: Das lebendige Wort eines Abtes hat eine eigene Autorität, die die Schriftlichkeit eines einfachen Mönches nicht aufweisen kann⁴².

Der zweite Text, *De spiritu Guidonis* (R46), erlaubt uns, den Bericht eines Beteiligten mit einer Nacherzählung zu vergleichen. Er ist nämlich in zwei Fassungen überliefert, von denen die erste von Johannes Gobii junior, Prior des Dominikanerkonvents zu Alès, verfasst wurde. Der Prior wurde nach eigenen Angaben von einer Witwe gerufen, die im Haus seltsame Geräusche und die Stimme ihres neulich verstorbenen Mannes vernommen hatte. Er kam zu ihr in Begleitung einiger Mitbrüder und zahlreicher Bürger, um mit deren Hilfe einen Betrug auszuschließen, und konnte mit dem Geist des Mannes sprechen, der behauptete, sich im Fegefeuer zu befinden, und um Suffragien bat. Der Prior berichtete das Geschehen dem Procurator seines Ordens in Avignon. Dieser erste Bericht, der zwar nicht im Rahmen eines Verwaltungsaktes entstand, aber doch eine nichtprivate Mitteilung an den Procurator darstellt, ist vor allem darum bemüht, die Tatsachen

³⁹ Vgl. als Beispiel cap. 29 (Ed. Pez, 416–417).

⁴⁰ Diese Spannungen lassen sich an einigen Anspielungen im Text erkennen, vgl. P. G. Schmidt, „Jubel“, hier 552–557.

⁴¹ Vgl. P. G. Schmidt, „Von der Allgegenwart“.

⁴² Die Überlegungen von Frank, „Fiktive Mündlichkeit“, in Bezug auf die spätantike Literatur dürften in diesem Kontext noch Geltung haben. Siehe ebenfalls oben 83–84.

darzulegen, die für die Echtheit der Erscheinung bürgen: die Namen der betroffenen Witwe, ihres verstorbenen Mannes und der anwesenden Zeugen, die getroffenen Vorsichtsmaßnahmen, das genaue Datum und die eigene Erfahrung, die in der Ich-Form geschildert wird. Der Verfasser gibt seine Fragen an den Geist und dessen Antworten wieder, dabei verwendet er direkte und indirekte Rede. Die Mitteilung der Inhalte ist vorrangig, der genaue Wortlaut ist dagegen nicht von Interesse. Es wird nicht einmal erwähnt, ob das Gespräch auf Lateinisch oder in der Volkssprache stattfand, obwohl diese Information in Berichten von Geistererscheinungen durchaus vorkommen kann⁴³. Die zweite Fassung unterscheidet sich stark von diesem nüchternen Bericht. Das Gespräch zwischen Mönch und Geist ist hier inhaltlich und im Ausdruck stark erweitert. Es kommen Themen zur Sprache, die in der ersten Fassung fehlten, und die dort besprochenen Inhalte sind um Details angereichert. Die Wiedergabe von Informationen wird nun zu einem emotionsgeladenen Gespräch, in dem der Geist sich klagend äußert und die Witwe ihren Emotionen freien Lauf lässt. Die zweite Fassung, die wohl auch im 14. Jahrhundert entstand, wirkt wie ein auf die Ausmaße einer Novelle ausgedehntes Exempel. Wie in der Exempelliteratur üblich, werden hier auch Informationen gegeben, die für die Historizität des Geschehens bürgen, sie sind aber auf Ort und Zeit reduziert⁴⁴. Obwohl eine Untersuchung der reichen Überlieferung noch aussteht, zeichnet sich bereits ein Unterschied in der Rezeption beider Fassungen ab. Der Bericht des Priors wird nur in einige Briefe und Chroniken übernommen, die zweite Fassung hingegen wurde sehr häufig abgeschrieben, in die Volkssprachen übersetzt und sogar dreimal gedruckt.

⁴³ Siehe oben 258, Anm. 36.

⁴⁴ Als Ort des Geschehens wird in der zweiten Fassung eine italienische Stadt genannt, Bologna oder Boiana; auch das angegebene Datum variiert.

9. EIN DIALOGBEGRIFF FÜR DIE MITTELLATEINISCHE LITERATUR

In Kapitel 1 wurde die Verwendung des Wortes *dialogus* als Werkbezeichnung in Titeln, in Aussagen der Autoren und in metaliterarischen Texten untersucht, was zum Ergebnis führte, dass Dialogus im lateinischen Mittelalter mit nur sehr wenigen Ausnahmen auf Prosawerke, die die Personensprache als ausschließliche oder klar dominierende Präsentationsform verwenden, bezogen wird. Diese wenigen Merkmale wurden als Grundlage für die Bildung eines Arbeitskorpus dialogartiger Schriften verwendet. Nach der Untersuchung dieser Schriften ist es nun möglich, einen für die mittellateinische Literatur adäquaten Dialogbegriff zu definieren, der uns die Unterscheidung zwischen Dialogen und ähnlichen Formen erlaubt. Auf dieser Basis wird es auch möglich sein, die Frage zu beantworten, ob die mittellateinischen Dialoge eine einheitliche Textsorte bilden oder ob es mehrere dialogische Textsorten gibt.

9.1. *Die Merkmale eines Dialogs*

Die Untersuchung des Arbeitskorpus zeigt, dass einige Merkmale in der großen Mehrheit der im Arbeitskorpus enthaltenen Schriften vorkommen. Durch diese häufigen Merkmale lässt sich der mittellateinische Dialog beschreiben:

- Die Dialogteilnehmer werden kaum charakterisiert. In einigen Fällen reduzieren sie sich auf einen Namen, so dass die Texte nur durch diese Nennung von Doppeltraktaten oder von *Quaestiones et responsiones* zu unterscheiden sind. Meistens tragen sie allgemeine Bezeichnungen (*Magister*, *Discipulus*, *Anima*, *Ratio*, *Judaeus* u. ä.) und stellen nur einen Typus dar: *Homo* zeigt Reue und Zerknirschung für seine Sünde, der *Discipulus* ist lernwillig, der *Opponent* der Streitgespräche ist widerwillig gegen die Argumente seines Gegners usw. Sie vertreten das Allgemeine und nicht das Singuläre, daher gibt es keine Individuation, auch dann nicht, wenn die Figuren historische Personen darstellen. Der Verfasser tritt zum Beispiel häufig

- als Magister auf, er agiert aber lediglich in dieser Funktion und ist ansonsten nicht als Individuum zu erkennen.
- Die Beziehung zwischen den Figuren (die sich unterschiedlich gestalten kann) bleibt gleich und wird nur so weit gezeichnet, wie es der Darstellung des Inhalts nutzt. Eine gewisse Veränderung ist nur bei den philosophischen Dialogen zu finden, in denen die Figuren zwischen einer Lehrer-Schüler-Beziehung und einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit pendeln.
 - Die Verfasser der spätmittelalterlichen Dialoge zeigen eine auffällige Bevorzugung der Zwiegespräche. Dieses Merkmal scheint vor allem für den Zeitraum 1200–1400 relevant zu sein: Zum Beispiel haben die biographischen Dialoge des Früh- und Hochmittelalters (bis auf das Werk Wilhelms von Saint Denis) mehrere Gesprächsteilnehmer, wohingegen die moralischen Gespräche nach 1200, die ansonsten große Ähnlichkeit mit den biographischen Dialogen aufweisen, nur zwei Figuren auftreten lassen.
 - Der Dialog hat keine oder nur eine sehr reduzierte Rahmenhandlung, die lediglich das Zustandekommen des Gesprächs erklärt und die Figuren einführt. Die Handlung wird während des Gesprächs nicht weiter entwickelt. Die situativen Bezüge sind dementsprechend selten, die meisten Dialoge scheinen außerhalb von Ort und Zeit stattzufinden.
 - Die Dialogform kann mehrere Funktionen erfüllen. Sie dient der Gliederung des Inhalts, wobei die Gesprächsanteile einer Figur als Überschriften fungieren. Sie kann auch dazu dienen, unterschiedliche, sogar disparate Inhalte zu integrieren. Durch die Zuschreibung unterschiedlicher Argumente an unterschiedliche Figuren können unvereinbare Positionen klar geschieden werden. Dem Leser kann ferner eine Identifikationsfigur angeboten werden, die seine möglichen Zweifel und Einwände vorwegnimmt oder ihn durch die Äußerung heftiger Emotionen zu einer bestimmten Reaktion (Reue, Wille zur Umkehr, Gottesliebe) hinführt. Seltener kommt eine weitere Funktion zum Tragen, die von Konrad von Hirsau und in den *Accessus* zu Ciceros *De amicitia* und *De senectute* beobachtet wird: der Auftritt eines autoritativen Sprechers, um den Inhalten Nachdruck zu verleihen¹.

¹ Ermenrich von Ellwangen lässt in seiner *Vita Hariolfi* den alten Mönch Mahtolf auftreten (siehe oben 91–92), Étienne Gallardon Petrus Cantor (siehe oben 95), der Autor der *Visiones Richalmi* Abt Richalm (siehe oben 257–259), Albertino Mussato Lovato Lovati (siehe oben 70–71).

- Es gibt keine einfache Korrelation zwischen Typen und Dialogfunktionen. Die Dialogform kann in jedem Typ diese Funktionen erfüllen.
- Dialoge sind inhaltsorientiert: Eine Handlung kommt nicht vor oder wird auf den Rahmen beschränkt; die Dialogform dient mit ihren unterschiedlichen Funktionen der besseren Darstellung der Themen; die Personen sind nur dazu da, Inhalte zu vermitteln oder eine Diskussionsmethode exemplarisch vorzuführen, weshalb ihre Charakterisierung nur dürftig oder nicht vorhanden ist.
 - Die Texte sind als Einheit gestaltet. In der Regel bestehen sie aus einem einzigen Gespräch mit gleichbleibenden Teilnehmern, das nur durch Themenwechsel eine Einteilung erfährt.

Diese Eigenschaften definieren den prototypischen mittellateinischen Dialog. Konkrete Dialoge können in dem einen oder anderen Aspekt davon abweichen; solange sie die meisten Merkmale aufweisen, sind sie als Dialoge erkennbar. Einige Beispiele seien hier benannt. Von der mangelnden Charakterisierung der Figuren weicht Petrarcas *Secretum* ab, in dem Franciscus überwiegend als Individuum mit spezifischen Problemen und Anliegen erscheint. Einige Werke haben mehr als zwei Figuren, zum Beispiel der *Triologus* Wyclifs sowie zwei Texte, die einen Disput vor einer Richterfigur inszenieren, der *Dialogus* des Dondinus Papiensis und *De iudiciis viciorum et virtutum* des Arnoldus Saxo. Autoren wie Évrard de Trémaugon im *Somnium viridarii* oder Dondinus Papiensis entwerfen eine Rahmenhandlung für das dargestellte Gespräch, die ausführlicher und sorgfältiger ausgestaltet ist als in den meisten Dialogen. Petrarcas *De remediis* ist als Sammlung einzelner Dialoge strukturiert; eine gewisse Einheitlichkeit wird nur durch die gleichbleibenden Figuren garantiert.

Wenn eine dialogartige Schrift gleich mehrere dieser Merkmale nicht aufweist, kann sie nicht mehr als Dialog gelten. Einige dieser Werke wurden im Kapitel 8 behandelt. Es wurden auch ganze Textgruppen genannt, die nicht als Dialogtypen gelten können, da die in ihnen erfassten Werke dieser Definition nicht entsprechen. Dazu zählen poetische Textsorten wie die Planctus und die Streitgedichte. Daran ändert die Tatsache nichts, dass einzelne Dialoge diesen Gruppen als Randerscheinung zuzurechnen sind. Auch die dramatischen Allegorien sind eindeutig nicht als Dialoge zu bezeichnen, denn sie weisen geradezu entgegengesetzte Eigenschaften auf: In ihnen ist nicht nur das Thema des Gesprächs wichtig, sondern auch die inszenierte Handlung, die durch die Unterhaltungen der zahlreichen Figuren vorangetrieben wird;

diese Handlung verlangt einen situativen Rahmen, eine zeitliche und örtliche Einordnung des Geschehens, auf die immer wieder angespielt wird. Die philosophisch-allegorischen Prosimetra sind den dramatischen Allegorien ähnlich gestaltet, nur ein Ausnahmefall (Hildeberts von Lavardin *De querimonia*) nähert sich der Dialogform an.

Die Streitgespräche über das Heilsgeschehen und die Satansprozesse sind in dieser Beziehung eine geteilte Gruppe. Erstere sind als Dialoge gestaltet, Satansprozesse jedoch nicht. In ihnen treten mehrere Figuren auf, die charakterisiert werden; es gibt eine Handlung und häufige narrative Einschübe. Im letzten und erfolgreichsten Vertreter dieser Gruppe im Spätmittelalter, dem *Belial* des Jacobus von Theramo, überwiegen sogar deutlich die narrativen Anteile.

Die Schriften aus der Zeit 1200–1400, die unserer Dialogdefinition entsprechen, bilden trotz ihrer formalen Ähnlichkeiten eine heterogene Gruppe. Sie differenzieren sich vor allem unter zwei Gesichtspunkten: den behandelten Themen und der Beziehung zwischen den literarischen Figuren. Unter Berücksichtigung dieser zwei Aspekte lassen sie sich in die vier Typen Lehrdialoge, Streitgespräche, philosophische und selbstbetrachtende Dialoge einteilen. Diese vier großen Typen können wiederum aufgrund verschiedener Merkmale (vor allem inhaltliche, aber auch andersgeartete, wie z. B. die Bindung an einen Entstehungskontext bei den monastischen Lehrdialogen) in Untertypen gegliedert werden. Bei der Beschreibung dieser Typen wurden einzelne Werke berücksichtigt, die Grenzerscheinungen darstellen, da sie nur einzelne Merkmale der Dialogform aufweisen. Als Beispiel sei der *Dialogus concupiscentiae et rationis* Engelberts von Admont genannt, der ein Zwitter zwischen Dialog und Florileg darstellt: In ihm tritt eigentlich nur eine Figur, Concupiscentia, auf, deren Fragen mit Auflistungen von Zitaten beantwortet werden. Auch Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* ist eine Einzellerscheinung. Das Werk zeigt zwar Berührungspunkte mit den selbstbetrachtenden Dialogen, doch weicht es auch in wesentlichen Aspekten von der Dialogform ab: Die Personensprache wird immer wieder verlassen oder ist nicht als solche erkennbar, es gibt situative Bezüge und die Beziehung zwischen Discipulus und Sapientia ist immer wieder Änderungen unterworfen. Die größte Originalität zeigen Autoren, die von der lateinischen klerikalen Kultur weniger stark beeinflusst wurden, nämlich drei Laien, Raimundus Lullus, Albertano da Brescia und Inghetto Contardo. Lullus kombiniert sehr frei Elemente aus verschiedenen Traditionen, wie er sie für seine Zwecke gerade braucht. Für die weltlichen und kirchlichen

Herrscher, die er von der Notwendigkeit der Mission und des Kreuzzugs überzeugen wollte, schrieb er Gespräche mit novellistischen oder dramatischen Elementen. Vor allem die früheren Streitgespräche sind deshalb Randformen des Dialogs. Das Werk des Inghetto Contardo bewegt sich seinerseits am Rand des Typs Streitgespräch; durch die Zahl der Figuren, die Entfaltung einer Handlung, die häufigen narrativen Teile hat es einen fast novellistischen Charakter. Seine Originalität liegt aber vor allem in der spontanen Sprache, die sich immer wieder der Volkssprache annähert. Auch Albertano da Brescia entwickelt eine ausführliche Rahmenhandlung mit novellistischem Charakter.

9.2. *Eine Textsorte Dialog oder dialogische Textsorten?*

Die unter 9.1. beschriebenen Merkmale charakterisieren diejenigen Schriften, die in der mittellateinischen Literatur Dialoge genannt werden können. Dieser Dialogbegriff basiert sowohl auf den direkten oder indirekten Hinweisen, die sich im Mittelalter finden lassen, als auch auf dem heutigen Vergleich der Texte. Nun stellt sich die Frage, ob all die solchermaßen definierten Dialoge eine Textsorte bilden. Mir scheint, dass diese Frage verneint werden muss. Die Dialogmerkmale beziehen sich auf die formale Ausgestaltung der Texte, eine Textsorte wird jedoch auch durch außertextliche Merkmale definiert, wie das Publikum, das sie anspricht, den historischen Kontext, auf den sie sich bezieht, oder das soziale Umfeld, in dem sie entsteht. Diese Aspekte spielen eine wichtige Rolle in der Definition der Typen, die sich durch ein Bündel aus sehr unterschiedlichen Merkmalen beschreiben lassen, weshalb sie als Textsorten betrachtet werden können. Mir scheint angemessen, den Dialog nicht als Textsorte sondern als Form zu definieren: Die Dialogform stellt eine konkrete Ausprägung der Personensprache und somit eine Möglichkeit der literarischen Gestaltung dar, die in verschiedenen Textsorten Anwendung finden kann. Sie ist durch die formalen Merkmale charakterisiert, die oben aufgelistet wurden.

Diese Betrachtung des Dialogs als Dialogform korrespondiert mit der Einstellung der mittellateinischen Autoren, die immer wieder den Dialog als die Präsentationsform eines bestimmten Themas ansprechen. Auch die wenigen metaliterarischen Aussagen versuchen eine Korrelation zwischen Dialog und der Darbietungsform Personensprache, die ihnen jedoch nicht ganz gelingt.

Wenn wir nun die Dialogform als mögliche Komponente einer Textsorte betrachten, können wir feststellen, dass Lehrdialoge, Streitgespräche, selbstbetrachtende und philosophische Dialoge die Dialogform als konstitutives Merkmal aufweisen, weshalb sie dialogische Textsorten genannt werden können. Allerdings finden sich auch in diesen dialogischen Textsorten einzelne Werke, in denen die Dialogform nicht ausgeprägt ist. Es sind Ausnahmen, die Grenz- und Übergangsformen darstellen. Die dramatischen Allegorien hingegen sind zwar in Personensprache gestaltet, diese weist jedoch andersgeartete Merkmale auf und ist eher als dramatisch zu bezeichnen. Die Streitgespräche über das Heilsgeschehen und die Satansprozesse können, müssen aber nicht, in Dialogform gestaltet sein. Unter ihnen gibt es auch Texte, die eine dramatische Personensprache einsetzen, und andere, die sich nur sekundär der Personensprache bedienen.

In der mittelalterlichen Literatur sind Unterscheidungen nie rigide. Die Autoren kombinieren frei Elemente, die ihnen die Tradition bietet. Die Dialogform lässt sich deshalb nicht auf die dialogischen Textsorten begrenzen, sie kann auch als gestalterische Option in anderen Textsorten vorkommen. In vielen Fällen wurde sie zur gefälligeren Gestaltung formell anspruchsloser Texte (Florilegien, Memoranda, Textbücher) verwendet. Die Form, die durch diese neuen Merkmalskombinationen entsteht, kann so erfolgreich sein, dass eine neue Textsorte entsteht (man denke an die Frage-Antwort-Dialoge, im Grunde Lehrbücher in Dialogform), oder sich auf wenige Fälle beschränken, die wir nun als Randerscheinungen oder Überschneidungen zwischen Textsorten wahrnehmen. Für diese zweite Möglichkeit lassen sich mehrere Beispiele nennen: das dialogisierte Florilegium Engelberts von Admont, die dialogisierten Memoranda von Jean Lefèvre und Perfetto Malatesta, die zwei dialogisierten Planctus, die den Marienklagen zuzurechnen sind, sowie *De morte prologus* und die *Contentio de nobilitate*, die sich in mancher Beziehung den Streitgedichten annähern. Die Humanisten des 14. Jahrhunderts greifen für ihre literarisch sorgfältig gestalteten Briefe unter anderem nach der Dialogform. Man müsste der Frage nachgehen, ob die Briefdialoge sich später als eigener Texttyp der Briefliteratur etablierten². Die im Anhang behandelte Predigt des Oglerius von Trino (A7), die einige Marienklagen inspirierte, ist ein Beispiel für

² Es ist mir nicht gelungen, eine Studie zu diesem Thema zu finden.

die Verwendung der Personensprache in der Predigt. Nun ist die Predigt eine im Spätmittelalter äußerst geläufige Textsorte, von der unzählige Exemplare überliefert sind. Daher könnten sich durchaus noch andere Beispiele für die Ausgestaltung einer Predigt als Dialog finden³.

³ Auch in anderen Textsorten dürften Texte in Dialogform noch zu entdecken sein, vgl. zum Beispiel den von Schimmelpfennig, „Fragen an Maria“, edierten Abschnitt aus einer *Legenda*, der nur aus Fragen besteht, in denen Mariens Teilnahme am Leiden ihres Sohnes geschildert wird.

10. ERGEBNISSE UND AUSBLICK

Die Durchsicht der Forschungsliteratur zum mittelalterlichen Dialog ließ drei wichtige Desiderate auf diesem Gebiet erkennen. Die lateinische Dialogliteratur ist noch nicht vollständig erschlossen; vor allem im Spätmittelalter gibt es noch zahlreiche Texte, die unediert sind oder nur in schwer zugänglichen Ausgaben vorliegen. Es fehlt außerdem ein angemessener Dialogbegriff für die mittellateinische Literatur: Früher wurden mittelalterliche Dialoge nach den Maßstäben der antiken und frühneuzeitlichen Dialoge gemessen, später setzte sich zwar die Erkenntnis durch, dass historisch adäquate Beschreibungskriterien notwendig seien, aber die Diskussion wurde von neuen Verständnisformen von Dialog als mündlichem Gespräch, als gelungener Kommunikation oder als unterschiedlich definierter Dialogizität dominiert. Das dritte Desiderat der Forschung ist eine Typisierung mittelalterlicher Dialogschriften auf quantitativ ausreichender Basis.

Um diese Desiderate zu erfüllen, wurde folgendermaßen vorgegangen. Zuerst mussten Kriterien gefunden werden, um ein brauchbares Korpus von Texten abzugrenzen. Dieses Korpus wurde durch ein ausführliches Repertorium erschlossen, das den zweiten Teil dieser Untersuchung bildet. Aufgrund der empirischen Erfassung der Texte wurden sechs verschiedene Typen beschrieben, sowie einige Schriften, die sich kaum einordnen lassen. Diese Beschreibung bildete die Grundlage, um einen Dialogbegriff zu erarbeiten und die Frage zu beantworten, ob es in der mittellateinischen Literatur eine Textsorte Dialog gibt oder vielmehr verschiedene dialogische Textsorten auszumachen sind.

An dieser Stelle werden nun die einzelnen Schritte der Forschung zusammengefasst (10.1). Bei der Beschreibung der Typen wurde die Notwendigkeit ersichtlich, frühere Texte zu berücksichtigen, die den diachronischen Hintergrund erhellen und somit eine genauere Bestimmung und Eingrenzung der Typen erlauben. Die Beobachtungen in Bezug auf die früh- und hochmittelalterliche Dialogliteratur finden sich in den Typenbeschreibungen integriert, mir schien aber wichtig, die Erkenntnisse, die sich daraus ableiten lassen, zusammenzufassen, was unter 10.2. „Diachronische Veränderungen“ geschieht. Einige Beobachtungen zur Beziehung zwischen Dialogform und Mündlichkeit finden sich schließlich im Anhang.

10.1. Zusammenfassung

Am Beginn dieser Arbeit wurde die Frage gestellt, was mittelalterliche Autoren und Rezipienten als Dialog bezeichneten. Die Aussagen über den Dialog in metaliterarischen Texten (Enzyklopädien, Accessus, Kommentaren) sind nicht eindeutig und beziehen sich teilweise nur auf die kommentierten Werke. Trotzdem lassen sich einige mittelalterliche Ansichten und Auffassungen ausmachen. An den Dialogen wurde das didaktische Potenzial und die Attraktivität für einfache Leser geschätzt. Es wurde auch beobachtet, dass sie den Leser emotional zu bewegen vermögen und dass die Person des Sprechers den Aussagen eine größere Autorität verleihen kann. Die Autoren schlagen sich mit einigen Widersprüchen herum: Dialogus wird häufig als Zwiegespräch gedeutet, obwohl einige *dialogi* mehr als zwei Figuren auftreten lassen; der Dialog wird der Personensprache zugeordnet, aber gleichzeitig wird beobachtet, dass Abschnitte in der Autorsprache durchaus dazu gehören können. Die Verfasser von Dialogen beschreiben ihr Vorgehen als „durch Fragen und Antworten“ und beziehen sich auf den Dialog vor allem als Dialogform (*modus* oder *forma dialogi*). Es wird angemerkt, dass diese Form das mündliche Gespräch evoziert, doch ist die weiter gehende Behauptung selten, zurückliegende tatsächlich geführte Gespräche wiederzugeben. Die Titelgebung in den mittelalterlichen Handschriften zeigt, dass Schriften mit dem Titel Dialogus in Personensprache, manchmal mit strukturell untergeordneten Abschnitten in Autorsprache, gestaltet sind. Sie lassen Figuren auftreten und sind mit nur wenigen Ausnahmen in Prosa geschrieben. Diatribische Texte und Ansprachen, die in der modernen Forschungsliteratur mitunter als dialogisch angesehen werden, werden im Mittelalter nicht als Dialogus bezeichnet.

Aus diesen Beobachtungen wurden zur Abgrenzung des Korpus einige wenige, klar erkennbare Merkmale herausgefiltert: Prosa und dominierende Personensprache mit direkt oder indirekt genannten Figuren. So entstand ein umfangreiches Korpus, das die Grundlage für die Typisierung und dadurch für die nähere Bestimmung des Dialogbegriffes bildete. Als zeitliche Grenzen wurden 1200 und 1400 gewählt, da die mittellateinische Textproduktion dieser Zeit noch wenig bekannt ist und der Erschließung bedarf. Alle Fragen, die Entstehung und Überlieferung der Texte betrafen, wurden in dem ausführlichen Repertorium diskutiert. In ihm finden sich auch detaillierte Inhaltszusammenfassungen der besprochenen Werke.

Die Beschreibung der im Zeitraum 1200–1400 entstandenen Schriften wurde durch die Berücksichtigung der früheren Entwicklung und anderer, ähnlich gearteter Texte (zum Beispiel in Versform oder mit großen Anteilen an Autorsprache) ergänzt. Die mittelalterlichen Verfasser kombinieren gern Gestaltungsmerkmale aus verschiedenen Werken und Traditionen, wodurch unklassifizierbare Einzelwerke sowie eine Vielzahl von Übergangs- und Mischformen entstehen. Sie sind für die Beschreibung der mittellateinischen Literatur so wichtig wie die Werke, die sich in eine einzige Tradition oder Textsorte ohne Einschränkung einreihen lassen, und wurden deshalb berücksichtigt.

Im Korpus der dialogartigen Schriften sind vier große Typen zu erkennen, die stark vertreten sind und sich in Untertypen gliedern lassen; hinzu kommen zwei kleinere Textgruppen:

Lehrdialoge: Das prägende Merkmal der Lehrdialoge ist die Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen den Dialogpartnern, die der Wissensvermittlung und der Unterweisung dient. Ihre einfachste Form, der *Frage-Antwort-Dialog*, geht auf die Antike zurück und ist mit Textsorten der Schulliteratur eng verbunden: die *Erotopokriseis* oder *Quaestiones et responsiones*, die Schulbücher in Frage-Antwort-Form und die *Colloquia*, einfache Texte in Personensprache zur Erlernung einer Fremdsprache. Die einfachsten Dialoge sind nur durch die Zuweisung der Fragen und Antworten an Figuren von den *Quaestiones et responsiones* oder den Schulbüchern zu unterscheiden. Die meisten Texte bieten jedoch eine kleine Ausgestaltung der Gesprächssituation, die darin besteht, dass die Figuren sich gegenseitig ansprechen, loben, ermutigen oder um Unterstützung bitten. Ein narrativer Rahmen sowie eine örtliche und zeitliche Situierung sind hingegen selten. Im Früh- und Hochmittelalter entstanden die Frage-Antwort-Dialoge im Umkreis von Schulen, im Hochmittelalter gelegentlich auch an weltlichen Höfen. Im Spätmittelalter werden sie an den Universitäten von anderen, den Lehrbedürfnissen besser angepassten Textsorten verdrängt. Bei der Durchsicht des diachronischen Hintergrunds wurde auch kurz auf Texte eingegangen, die aus Auflistungen von Wissens- und Rätselfragen bestehen. Sie wurden als Quellen für *Witzdialoge* mit zum Teil parodistischem Charakter verwendet, die im Frühmittelalter entstanden und sich im Spätmittelalter noch großer Beliebtheit erfreuten. Im Hochmittelalter kam ein kleiner Untertyp hinzu, der zwar durch die lateinischen Lehrdialoge beeinflusst sein mag, aber in erster Linie auf eine griechisch-arabische Dialogtradition zurückgeht: die *alchemistischen Lehrdialoge*. Sie sind durch den Esoterismus des vermittelten Wissens

und den Initiationscharakter der Unterweisungssituation geprägt. Die *monastischen Lehrdialoge* zeigen eine besondere Einheitlichkeit durch die Orientierung nach einem prägenden Vorbild, den *Dialogi Gregors des Großen*, und wegen der Verbundenheit mit einem monastischen Publikum und seinen Interessen. Trotzdem sind sie bisher nicht als einheitliche Gruppe erkannt worden, vielmehr gibt es in der Forschung verschiedene Bezeichnungen und Abgrenzungen, die in Kapitel 2 diskutiert wurden. Dies führte zu einer Erörterung des Dialogs in der monastischen Literatur. Neben den monastischen Lehrdialogen sind auch *monastische Streitgespräche* zu erkennen, die im 12. Jahrhundert die Auseinandersetzungen unter den religiösen Orden und zwischen Kanonikern und Mönchen thematisieren und zum Typ der Streitgespräche gehören. Im Früh- und Hochmittelalter entstanden außerdem einige Werke, die sich den Dialog des Sulpicius Severus zum Vorbild nehmen. Sie inszenieren eine Gesprächsrunde, die die Leistungen einer Person diskutiert und damit einen Meinungs austausch über unterschiedliche Themen verknüpft. Wegen ihres Inhalts werden sie *biographische Dialoge* genannt. Obwohl sie keine Lehrdialoge sind und große Ähnlichkeit mit den moralischen Gesprächen zeigen, wurden sie an dieser Stelle besprochen, um sie von jenen monastischen Lehrdialogen, die Erzählungen miteinschließen, abzugrenzen. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal ist das Verhältnis zwischen Reflexion und Erzählung: Im biographischen Dialog bildet die Erzählung den Leit faden, aus dem sich Diskussionen über andere Themen entwickeln können; im monastischen Lehrdialog sind die Erzählungen hingegen illustrierende Beispiele für die dargelegte Doktrin. Der monastische Lehrdialog zeigt im Spätmittelalter einen Wandel, indem er neue Themen aufnimmt und sich auch an ein Publikum außerhalb des Klosters richtet. Ein weiterer Untertyp der Lehrdialoge, die *moralischen Lehrdialoge*, scheint nur aus heutiger Sicht als Gruppe definierbar und könnte ein Beispiel dafür sein, wie der monastische Lehrdialog den Bedürfnissen der Laien angepasst wird. In diesen Werken stehen die Figuren nämlich in einer ähnlichen Beziehung zueinander wie die Figuren der monastischen Lehrdialoge, eine leitet die andere als ihr geistiger Führer oder Ratgeber. Es handelt sich jedoch nicht mehr um Mönche, sondern um einen geistlichen Lehrer und einen Laien oder gar um zwei Laien. Die Themen beziehen auch Aspekte ein, die nur für Laien relevant sein können, wie zum Beispiel den Umgang mit politischem Misserfolg.

Streitgespräche: Die Streitgespräche sind im Spätmittelalter äußerst zahlreich. Sie inszenieren zwei konträre Positionen, die von zwei

verschiedenen Figuren vertreten werden. Eine Position wird als wahr oder überlegen dargestellt, daher wird keine Annäherung angestrebt und keine auf eine Kompromisslösung ausgerichtete Argumentation entfaltet. Im Unterschied zu der thematischen Vielfalt der Streitgedichte beziehen sich die Streitgespräche nur auf Inhalte mit gesellschaftlicher Resonanz. Sie lassen sich thematisch in zwei Gruppen einteilen: die Streitgespräche gegen Juden und die Streitgespräche innerhalb des Christentums.

Streitgespräche gegen Juden wurden bereits in der Spätantike und in Byzanz geschrieben, es ist jedoch fraglich, ob die mittellateinischen Werke nur auf diese Tradition zurückzuführen sind. Im Frühmittelalter entstehen zwei Texte, die sich nach einem spätantiken Streitgespräch zwischen Synagoga und Ecclesia zu orientieren scheinen, aber die Mehrzahl der im Hochmittelalter abgefassten Streitgespräche richten sich wahrscheinlich nicht gegen die Juden, wie sie vorgeben, sondern reagieren auf Entwicklungen innerhalb des Christentums. In ihnen findet sich kaum Polemik gegen das Judentum, sondern vor allem eine Verteidigung des christlichen Glaubens und eine Erläuterung seiner Grundlagen. Die Figur des Juden bleibt in der Regel sehr diffus. Seine Rolle besteht bloß darin, Einwände vorzubringen, und nicht, eine eigene Position vorzutragen und zu vertreten. In seiner Charakterisierung verraten die Autoren (mit der Ausnahme von Petrus Alfonsi) ihre Unkenntnis des zeitgenössischen Judentums. Die Werke richten sich an die Christen und sind wohl im Zusammenhang des Bildungsbestrebens und -aufschwungs in Folge der gregorianischen Reform zu sehen. Etliche Verfasser behaupten auch explizit, mit ihrem Werk ihre Glaubensgenossen bilden und informieren zu wollen. Die Anregung, diese Unterweisung als Streitgespräch mit einem Juden einzukleiden, dürfte einerseits von der Gegenwart jüdischer Bevölkerung in Mittel- und Nordeuropa herrühren. Es scheint immer wieder spontane Diskussionen zwischen Christen und Juden gegeben zu haben; manche Autoren behaupten sogar, mit ihrem Werk eine solche wiederzugeben. Andererseits stehen diese Streitgespräche in Beziehung zu dem neuen Ansatz in der Theologie, mehr auf die Vernunft als auf die Autorität zu setzen. Die Diskussion mit einem Nichtchristen bot den passenden Rahmen, den Einsatz von Vernunftgründen in der Erklärung der Glaubenswahrheiten vorzuführen. Im Spätmittelalter ändert sich dieser Typ auffällig. Nach dem hohen Stand der hochmittelalterlichen Werke, deren Autoren unter den herausragenden Philosophen und Theologen ihrer Zeit zu finden sind, erscheinen nun lediglich Texte, die auf einem

einfachen Niveau die Grundsätze des Glaubens behandeln und dies mit Kritik gegen die Juden in einem zum Teil scharfen Ton kombinieren. Die Verfasser sind meistens unbekannt oder unbedeutend, das anvisierte Publikum dürfte aus Klerikern oder auch Laien mit nur geringer theologischer Bildung bestehen.

Im Früh- und Hochmittelalter entstanden wenige *Streitgespräche innerhalb des Christentums*. Sie kamen punktuell in Zusammenhang mit umstrittenen Papstwahlen, vor allem aber als monastische Streitgespräche vor. Im Spätmittelalter hingegen haben sie geradezu Hochkonjunktur, was durch die heftigen Kontroversen der Zeit, auf die die Werke Bezug nehmen, zu erklären ist: den Armutsstreit, den Streit um die Machtbefugnisse des Papstes und das Große Schisma. Die Universitätspolemiken finden nur dann ihren Niederschlag in Streitgesprächen, wenn sie den akademischen Raum verlassen, was zum Beispiel bei Wyclif und seinen Anhängern geschieht. Alle Streitgespräche führen konträre Positionen vor, wobei in jedem Fall klar ist, welche Position der Autor unterstützt. Der Raum, den er der gegnerischen Meinung einräumt, schwankt sehr stark, was zur Differenzierung dieser Dialoge in drei Gruppen führt. Die erste Gruppe sind die *Streitgespräche zwischen Lehrer und Schüler*. In ihnen trägt ein Schüler die gegnerischen Ansichten vor. So kann der Verfasser in einem einzelnen Werk Argumente erörtern, die von unterschiedlichen Personen oder Gruppen vertreten werden. Der Schüler zeigt sich aktiv und wird an der Argumentation beteiligt, was diese Gruppe den philosophischen Dialogen annähert, doch geht es hier vornehmlich darum, bestimmte Thesen auf ihre Richtigkeit hin zu überprüfen. In den *asymmetrischen Streitgesprächen* bringt der Opponent (die Figur, die die gegnerische Seite vertritt) lediglich Einwände und Fragen vor. Seine eigene Einstellung ist kaum zu erkennen. Die *symmetrischen Streitgespräche* hingegen gewähren beiden Positionen gleichen Raum. In ihrer einfachsten Form sind sie Doppeltraktate, die einen fremden Text zitieren und Absatz für Absatz widerlegen.

Innerhalb dieses Kapitels wurden die *Streitgespräche des Raimundus Lullus* separat behandelt, da sie eine neue Tradition entstehen lassen. Lullus ist ein sehr origineller Autor, der unterschiedliche literarische Traditionen frei kombiniert und dessen Werke sich deshalb schwer einordnen lassen. Sein Einsatz für Mission und Kreuzzug erklärt, dass er sich auch für Muslime und Tartaren interessiert, die in anderen Streitgesprächen nicht vorkommen. Ein weiteres Ziel des Lullus besteht darin, die Anwendbarkeit seiner Ars als Arbeitsmethode zu beweisen. Sie soll helfen, Andersgläubige zu bekehren und die Zerwürfnisse unter

Christen beizulegen. Die Anhänger des Lullus verfassten Dialoge in mehreren Sprachen, die nach seinem Vorbild entstanden.

Selbstbetrachtende Dialoge: Die selbstbetrachtenden Dialoge haben drei spätantike Werke als Vorbilder: die *Consolatio Philosophiae* des Boethius, die *Soliloquia* Augustins und die *Synonyma* Isidors von Sevilla. Die Gemeinsamkeit zwischen diesen Werken besteht in der Inszenierung eines Selbstgesprächs als Dialog, in dem das Ich in zwei Figuren verdoppelt wird. Eine der Figuren hat eine leitende Rolle und führt ihren Gesprächspartner zu einer tieferen Erkenntnis seiner selbst und Gottes. Im Frühmittelalter wurden diese drei Werke zwar eifrig abgeschrieben und kommentiert, doch entstanden keine Dialoge nach ihrem Vorbild. Erst im Hochmittelalter werden selbstbetrachtende Dialoge geschrieben, darunter ein Werk mit einer breiten Rezeption: die *Soliloquia* Hugos von St. Victor. Die selbstbetrachtenden Dialoge zeigen Berührungen und Überschneidungen mit anderen Textsorten. Thematisch sind sie den Gebeten und Meditationen sehr nahe; der gemeinsame Bezug auf die boethianische *Consolatio* bewirkt die Annäherung an die philosophisch-allegorische Prosimetra. Im 12. Jahrhundert finden sich außerdem selbstbetrachtende Dialoge in Versform, im 13. und 14. Jahrhundert hingegen verschwinden selbstbetrachtende Dialoge in Vers- oder in prosimetrischer Form fast gänzlich. Im Spätmittelalter ist die Vielfalt der selbstbetrachtenden Dialoge auffällig. Einige Werke knüpfen an das *Soliloquium* Hugos von St. Victor an, daneben gibt es Neuerungen, die durch die Inszenierung mystischer Erfahrungen einerseits und den Rückgriff auf die Antike andererseits entstehen. In einigen Werken kommt die Gesprächskonstellation Mensch und Gott vor, wobei allerdings nur ein Autor, Heinrich Seuse, klar und eindringlich behauptet, damit eine reale Erfahrung wiederzugeben. Sein *Horologium Sapientiae* verläuft in entgegengesetzter Richtung zu den früheren selbstbetrachtenden Dialogen: Statt ein Individuum durch zwei Figuren darzustellen, verschmelzen bei Seuse gelegentlich die zwei Personen in eine einzige Stimme. Der Rückgriff auf die Antike besteht einerseits in der Einführung eines neuen Modells, der senecanischen Schrift *De remediis fortuitorum*, andererseits in einem erneuerten Zugriff auf die zwei ältesten Vorbilder, Boethius und Augustin, und durch sie auf ihre antiken Modelle, insbesondere Cicero. Dies führt in Petrarcas *Secretum* zu einer individualisierten Charakterisierung der Figuren, vor allem des Franciscus, wie sie in den selbstbetrachtenden Dialogen des Mittelalters nicht zu finden ist. Diese hatten den auftretenden Menschen alle Menschen repräsentieren, ihn alle Last und alle Sünde der Menschheit tragen und

beklagen lassen. Im *Secretum* hingegen wird die Figur des Franciscus als Individuum mit spezifischen Problemen dargestellt.

Im Spätmittelalter gibt es auch eine Überschneidung mit anderen Textsorten: Mit den Marienklagen in zwei Dialogen, in denen Maria einem Menschen ihren Schmerz beim Leiden ihres Sohnes schildert, und mit moralphilosophischen Florilegien und Traktaten, in denen die charakteristische Figuren oder eine kleine Rahmenhandlung aus der Tradition der selbstbetrachtenden Dialoge übernehmen.

Philosophische Dialoge: Die philosophischen Dialoge sind aus moderner Sicht die literarischen Dialoge schlechthin, doch bilden sie im Mittelalter nur eine kleine Gruppe. Die Texte nehmen nicht auf ein oder mehrere Modellwerke Bezug und erhalten auch keine Kohäsion etwa durch ein gemeinsames Publikum, ähnliche Inhalte oder eine ähnliche Darstellung. Wenn es darum geht, die Figuren zu bestimmen oder eine Situation zu inszenieren, greifen die Verfasser nach den Mitteln der anderen Gruppen, woraus philosophische Dialoge im Gewand von Lehrdialogen, von Streitgesprächen oder von selbstbetrachtenden Dialogen entstehen. Dies macht die Abgrenzung der Gruppe schwierig. Wie Lehrdialoge und selbstbetrachtende Dialoge können philosophische Dialoge eine Unterweisungssituation inszenieren. Der Unterschied zu diesen zwei Gruppen besteht jedoch in der aktiveren Rolle des Schülers, der sich – mindestens gelegentlich – an der Argumentation beteiligt. Die Form der Argumentation trennt philosophische Dialoge von Streitgesprächen: In ersteren findet sich mehr oder weniger ausgeprägt eine emergente Argumentation, die zu Verschiebungen in der Diskussion und neuen Erkenntnissen führt, in den Streitgesprächen ist die Argumentation hingegen auf die bloße Überprüfung von Thesen ausgerichtet. Im Spätmittelalter sind zwei große Gruppen innerhalb der philosophischen Dialoge zu unterscheiden. Die *dialektischen Dialoge* behandeln klar abgegrenzte Fragestellungen und orientieren sich an der scholastischen Methode. Die *moralischen Gespräche* bevorzugen eine rhetorisch geprägte Argumentation auf der Grundlage von Zitaten und Exempeln und erörtern eine Vielzahl von Themen, meist moralischer Natur. Einige Werke der Gruppe integrieren diese unterschiedlichen Inhalte durch eine Erzählung, die als Leitfaden dient. Diesen Kunstgriff haben sie mit den biographischen Dialogen des Früh- und Hochmittelalters gemeinsam.

Streitgespräche über das Heilsgeschehen und Satansprozesse: Diese Gruppe versammelt einige Werke, die das grundlegende theologische Problem des Heilsgeschehens, nämlich die Notwendigkeit der Menschwerdung

Gottes, von einem Vertreter des Himmels und einem Vertreter der Hölle diskutieren lassen. Einige sind als Streitgespräche ohne situativen Rahmen gestaltet, sie werden jedoch von uns nicht als Teil des Typs Streitgespräch diskutiert, da ihnen der Bezug auf eine aktuelle Polemik mit politischer und sozialer Resonanz fehlt. Ihr Thema, die auftretenden Personen und die juristische Argumentation stellen eine Verbindung zu den Satansprozessen. Diese ihrerseits präsentieren die gleich geartete theologische Diskussion im Rahmen einer Gerichtsverhandlung, in der über die Rechtmäßigkeit der Erlösung befunden wird. Die Satansprozesse verstärken die juristische Komponente der Argumentation, gleichzeitig ist die Personensprache nicht mehr die ausschließliche Form der Darstellung, die dialogischen Passagen alternieren vielmehr mit narrativen Abschnitten. Es treten neben den Streitenden auch andere Figuren auf: der Richter, der oder die Angeklagte, zusätzliche Anwälte sowie das Publikum.

Dramatische Allegorien: Die dramatischen Allegorien bilden eine kleine Gruppe von Texten, die wie stark erweiterte Parabeln oder wie Lesedramen wirken. Sie lassen eine Vielzahl von Figuren – häufig Personifikationen – auftreten und verwenden die Personensprache zur Charakterisierung der Personen und zum Vorantreiben der Handlung, weshalb sie größere Ähnlichkeit zum Drama als zu den Dialogen der vier großen Typen erkennen lassen.

Dialogform und dialogische Textsorten: Die Untersuchung und Beschreibung der im Arbeitskorpus enthaltenen Schriften zeigte einige Merkmale, die in den meisten Werken vorkommen: Inhaltsorientiertheit, mangelnde Charakterisierung der Gesprächsteilnehmer, gleichbleibende Beziehung zwischen den Figuren, reduzierte oder nicht vorhandene Rahmenhandlung, Multifunktionalität der Dialogform, Vorliebe für Zwiegespräche. Diese Merkmale definieren den prototypischen Dialog; konkrete Dialoge sind als solche dadurch zu erkennen, dass sie mit diesem Prototyp weitgehend übereinstimmen, auch wenn sie einzelne Merkmale nicht aufweisen. Diese Definition des Dialogs erlaubt es uns, aus dem Arbeitskorpus ein Ergebniskorpus abzugrenzen, zu dem lediglich die Texte gehören, die dieser Definition entsprechen. Diese Texte gliedern sich in die vier großen Typen Lehrdialoge, Streitgespräche, selbstbetrachtende und philosophische Dialoge mit ihren Untertypen. Dazu gehören auch die Streitgespräche zur Heilsgeschichte sowie einige Werke, die nichtdialogischen Textsorten zuzurechnen sind und in ihnen eine Ausnahmeerscheinung darstellen (Briefdialoge, dialogisierte Placatus). Zum Ergebniskorpus gehören Texte und Textgruppen nicht, die

diese Merkmale nicht aufweisen: dramatische Allegorien, Satansprozesse, philosophisch-allegorische Prosimetra.

Die erwähnten Dialogmerkmale sind die gemeinsame Basis des resultierenden Ergebniskorpus. Die dort enthaltenen Schriften unterscheiden sich allerdings unter weiteren wichtigen Aspekten – in der Beziehung der Figuren, dem Bezug auf den historischen Kontext, der Orientierung an Modellwerken, dem anvisierten Publikum –, die die Gliederung in Typen und Untertypen begründen. Wegen dieser Vielfalt ist es nicht möglich, sie in eine einzige Textsorte Dialog zusammenzufassen. Der mittellateinische Dialog ist als mögliche Ausgestaltung der Personensprache eine Präsentationsform, die konstitutives Merkmal einer Textsorte sein kann. Dies ist der Fall bei Lehrdialogen, Streitgesprächen, selbstbetrachtenden und philosophischen Dialogen, die deshalb als ‚dialogische Textsorten‘ bezeichnet werden können. Die Präsentationsform Dialog kann aber auch als optionales Merkmal in anderen Textsorten vorkommen, wie zum Beispiel in der Gruppe der Streitgespräche zur Heilsgeschichte und Satansprozesse. Schließlich kann sie in einzelnen Werken, die nichtdialogischen Textsorten zugehörig sind, eingesetzt werden. Ein Beispiel dafür sind die dialogisierten Planctus und die Briefdialoge.

10.2. *Diachronische Veränderungen*

Die christlichen Dialoge der Spätantike, vor allem diejenigen, die von Kirchenvätern geschrieben wurden, sind für mittelalterliche Autoren Referenzwerke mit besonderer Autorität. Doch gibt es keine einfache Kontinuität oder allmähliche Weiterentwicklung, vielmehr sind Weiterführungen, Brüche und Neuansätze nebeneinander zu beobachten.

Isidor von Sevilla behandelte den Dialog nicht zusammen mit der schulischen Kanonliteratur seiner Zeit, sondern mit den Gebrauchstexten, insbesondere Schulbüchern und Pastoralsschriften. In diesem Zusammenhang kommen Dialoge auch im Frühmittelalter vor. In jener Epoche werden vor allem die Traditionen der didaktischen Dialoge der Spätantike und verwandter Textsorten weitergeführt. Die Dialogliteratur der Zeit ist an die Schule und an das Kloster – zwei ohnehin engverwandte Bereiche – gebunden. Eine einzige Ausnahme bildet der Hof Karls des Großen, an dem Lehrdialoge entstehen, die wohl zum Teil auch erwachsene Mitglieder des Hofes und den Kaiser selbst als Publikum ansprachen. Schulbücher in Frage-Antwort-Form, Frage-

Antwort-Dialoge, *Quaestiones et responsiones*, *Colloquia* und *Witzdialoge* aus der Spätantike sind weiter im Umlauf und neue Werke entstehen nach ihrem Vorbild. Vielgelesene spätantike Vorbilder, Cassians *Collationes* und vor allem Gregors des Großen *Dialogi*, lassen die Tradition der monastischen Lehrdialoge entstehen. Zur monastischen Literatur gehören auch die biographischen Dialoge, die sich nach dem Vorbild des Sulpicius Severus orientieren und durch ihn einige Charakteristika der philosophischen Dialoge annehmen. Selbstbetrachtende Dialoge werden in dieser Zeit nicht geschrieben, obwohl die später maßgeblichen spätantiken Vorbilder gelesen und zum Teil sogar kommentiert werden. Auch einige wenige Streitgespräche werden verfasst, aber es ist schwer festzustellen, inwieweit sie früheren Modellwerken folgen. Für diese Form kann es verschiedene Anregungen gegeben haben: ältere Streitgespräche, Streitgedichte, rhetorische Schulübungen.

Im Hochmittelalter kommt es zu einer Reihe von Neuerungen. Die selbstbetrachtenden Dialoge der Spätantike – Augustins *Soliloquia*, Boethius' *Consolatio*, Isidors *Synonyma* – finden jetzt Nachahmer, die sich verschiedener Formen bedienen. Im Bereich der Lehrdialoge erscheint ein neues Publikum, als in Nordfrankreich und in England einige Werke am Hof geschrieben werden. Die adligen und königlichen Gönner treten nun in den Lehrdialogen als Lernende oder (in der neuen Form der moralischen Lehrdialoge) als Ratsuchende auf. Unter den Verfassern finden sich vermehrt Weltkleriker und sogar Laien wie Adelard von Bath. Während *Colloquia* und *Witzdialoge* nicht mehr geschrieben werden (erst in der Renaissance werden diese Textformen wieder aufgegriffen), kommt ein neuer Untertyp hinzu, der an eine fremdsprachige Tradition anknüpft: die alchemistischen Dialoge. Die auffälligsten Änderungen ergeben sich aber bei den philosophischen Dialogen und den Streitgesprächen. Der Siegeszug der Dialektik leitet eine neue Form philosophischen und theologischen Denkens ein, die ihren Niederschlag in einer reichen Dialogproduktion findet. Allerdings scheinen die Autoren die geeignete Form für philosophische Dialoge erst noch zu suchen: Anselm kleidet sein Werk in die Form des monastischen Lehrdialogs, Eberhard von Ypern kombiniert Elemente des selbstbetrachtenden Dialogs und der Komödie, Abaelard greift nach den Streitgesprächen mit den Juden. Das überraschende Aufblühen dieses letzten Typs dürfte auch in diesem Kontext zu erklären sein, denn das Gespräch mit einem Andersgläubigen gibt den Verfassern den geeigneten Kontrapunkt für eine Verteidigung des eigenen Glaubens mit Vernunftgründen. Unter den Streitgesprächen entsteht ein Untertyp,

das monastische Streitgespräch, in dem die zeitgenössischen Polemiken zwischen Kanonikern und Mönchen und zwischen traditionellem und Reform-Mönchtum ihren Niederschlag finden.

Ab 1200 sind neue Veränderungen zu verzeichnen, die man nach ihren Ursachen bündeln kann. Die Universitäten als neue Kulturzentren verursachen, direkt oder indirekt, Veränderungen in der Literatur. Mit ihnen entsteht ein neues Publikum und es bilden sich neue Wege für die Zirkulation der Texte. Die innerchristlichen Streitdialoge, die Themen mit politischen Implikationen behandeln, scheinen vielfach unter Universitätsabsolventen ihre Leser und Abschreiber gefunden zu haben. Auch die Satansprozesse dürften im Umkreis der Hochschulen verfasst und gelesen worden sein. Nicht weniger wichtig ist die Entwicklung spezifisch universitärer Textsorten für den Unterricht, die Frage-Antwort-Dialoge, die philosophischen Dialoge und wohl auch die Streitgespräche gegen die Juden verdrängen. Die Probleme, die im Hochmittelalter in diesen Textsorten erörtert wurden, werden jetzt in den neuen Formen der Quaestiones, der Summen und der universitären Traktate diskutiert. Sogar bei einem nichtuniversitären Themenbereich, der Alchemie, verdrängen Textformen, die den universitären Textsorten nachgebildet werden, die Lehrdialoge. Frühe Streitgespräche – wie der Dialog des Petrus Alfonsi oder die *Disputatio* des Georgius – wurden auch wegen ihrer Auskünfte über das Judentum, den Islam oder die Patarener abgeschrieben. Später finden sich solche Informationen vor allem in Handbüchern und Dossiers für Disputanten und Inquisitoren. Die Disputationen mit Juden werden streng reglementiert und in Protokollen festgehalten. Die Dialoge hingegen sind situations- sowie weitgehend kontextungebunden und scheinen ein immer breiteres Publikum anzusprechen. Frage-Antwort-Dialoge und Streitgespräche gegen die Juden richten sich an einfache Kleriker oder gebildete Laien; franziskanische Streitgespräche zirkulieren nicht nur in diesem Orden, sondern auch an den Höfen oder bei Weltklerikern; sogar die monastischen Lehrdialoge sprechen ein Laienpublikum an und nehmen die Laien mitunter als Gesprächspartner in den Text auf. Vor allem in Italien bilden Laien ein Literaturpublikum, das neue Impulse gibt. Die meisten Laien, die als Dialogautoren hervortreten, sind Italiener: Georgius, Inghetto Contardo, Albertino Mussato, Albertano da Brescia, Geri d'Arezzo, Petrarca, Lombardo della Seta, Giovanni Conversino. Unter den Bürgern der norditalienischen Städte entsteht die humanistische Bewegung, die literarische Formen und Literatursprache erneuert, indem sie neuen Vorbildern folgt oder bekannte Vorbilder neu liest.

Unter den neuen Vorbildern sind neuentdeckte Schriften wie die Briefe Ciceros, früher wenig beachtete Werke wie die Tragödien Senecas, altbekannte Texte wie das senecanische *De remediis fortuitorum*. Aber auch Werke wie die *Soliloquia* Augustins oder die boethianische *Consolatio*, die bereits Vorbildcharakter hatten, erscheinen jetzt in Petrarcas *Secretum* in neuem Licht. Petrarca selbst wird schnell zum Vorbild für andere Autoren, zum Beispiel für Lombardo und für Mussato. Der Bereich, in dem der Kontrast zwischen humanistischen Texten und solchen, die der mittelalterlichen Tradition folgen, am klarsten zum Vorschein kommt, sind die philosophischen Dialoge. Sie spalten sich nach 1200 in scholastische Dialoge, die stark formalistisch abstrakte Probleme erörtern, und moralische Gespräche, vor allem von humanistischen Autoren geschrieben, die im Gesprächston moralische und alltägliche Probleme diskutieren. Doch die wohl auffälligste Innovation der Humanisten ist die Individualisierung der Figuren, vor allem derjenigen, die den Autor vertreten. Franciscus bei Petrarca, Johannes bei Conversino und Lombardus stellen nicht mehr – oder nicht nur – einen Typus dar, sondern auch die spezifischen Probleme, individuellen Ansichten und persönlichen Anliegen ihres Autors.

Schließlich ist zu fragen, ob und wie das Spätmittelalter zum viel diskutierten Aspekt der Dialogizität Neues beigetragen hat¹. Eine stilistische Dialogizität, wie Bachtin sie im Roman beschreibt, ist im Dialog nicht gegeben, aber doch wohl eine inhaltliche, die sich in der Vielfalt der von den Figuren vertretenen Ansichten zeigt (was Hempfer ‚Polyperspektivik‘ nennt). Der erste Eindruck, den mittelalterliche Streitgespräche, die ja prinzipiell zwei Standpunkte kontrastieren sollten, erwecken, ist, dass die mittelalterliche Literatur diese Polyperspektivik noch nicht kennt². Die meisten Streitgespräche lassen vor allem eine Figur zu Wort kommen, während ihr Opponent auf das Vorbringen kurzer Einwände reduziert wird. Doch zeichnen sich bereits im Hochmittelalter Ansätze ab, die gegenwärtige Meinung neben der eigenen in einem Dialog wiederzugeben, und zwar dann, wenn der Autor in einer innerchristlichen Diskussion persönlich beteiligt ist. Im Spätmittelalter kann man bei symmetrischen Streitgesprächen und bei den Doppeltraktaten das Nebeneinanderstellen der Meinungen beobachten – wobei allerdings weiterhin einer Position eindeutig der Vorzug gegeben wird. Drei Werke gehen, jedes auf seine

¹ Siehe auch oben 14–17.

² Dies ist die Ansicht, die Friedlein („Geleit“) vertritt.

Weise, einen Schritt weiter. In der *Epistola pacis* Heinrichs von Langenstein argumentieren die zwei Figuren nicht nur jeweils zugunsten des Erst- und des Zweitgewählten bei der doppelten Papstwahl des Jahres 1378, sondern zeigen sich sogar in der Lage, in der Diskussion zu einer für beide vertretbaren Kompromisslösung zu gelangen. Ganz zugespitzt wird die Pluralität der Meinungen und die vielfachen Möglichkeiten über bestimmte Probleme zu argumentieren, in einem Werk, das die kontrastierenden Positionen paradoxerweise nicht auf verschiedene Figuren verteilt, nämlich dem *Dialogus* Wilhelms von Ockham. Auf der Dialogebene bleibt der Text traditionell: Der Schüler fragt, der Lehrer hält lange Vorträge. Aber inhaltlich findet sich hier Erstaunliches, denn die Argumente für und wider jeden besprochenen Punkt werden sorgfältig ausgebreitet und die Entscheidung dem Leser überlassen. Eine andere Art der Zuspitzung betreibt Petrarca im offenen Ende seines *Secretum*. Franciscus zeigt sich von Augustinus überzeugt, ist aber nicht in der Lage, seine Anweisungen in die Tat umzusetzen; Vernunft und Wille stimmen nicht überein.

Die auffälligsten Neuerungen der Zeit zwischen 1200 und 1400 im Bereich der Dialogliteratur lassen sich in diesen drei Aspekten beobachten: die aktive und wachsende Beteiligung der Laien als Autoren und Rezipienten, die Ansätze zur Darstellung verschiedener Meinungen und die Lockerung oder Auflösung der Bindung des Dialogs an ein bestimmtes Publikum oder bestimmte Gebrauchssituationen.

10.3. *Ausblick*

Ziel dieser Arbeit war die Erschließung und Typologisierung der mittellateinischen Dialoge zwischen 1200 und 1400 und die Erarbeitung einer Definition des Dialogs, die für die mittellateinische Literatur angemessen ist. Diese Ziele wurden erreicht und damit der Forschung eine „Landkarte“ zur Verfügung gestellt, die ihr auf dem weiteren Weg Orientierung bieten kann. In dieser Arbeit machten sich auch etliche blinde Flecken bemerkbar, die noch erschlossen werden müssen. Wiederholt mussten knappe Hinweise auf Textgruppen gegeben werden, die noch ungenügend bekannt sind, wie die Frage-Antwort-Dialoge und die *Quaestiones et responsiones* des Früh- und Hochmittelalters. Bei manchen von ihnen, wie zum Beispiel den Gebeten und Meditationen, fehlt noch eine literarhistorische Einordnung und Typisierung. Der Ansatz dieser Arbeit, der die Gemeinsamkeiten unter den Texten

suchte, hat jedoch nicht verdeckt, dass für viele dieser Texte eine Einzelinterpretation notwendig wäre, die ihre komplexe Beziehung zur Tradition und ihre eigene Innovation herausarbeitet. Auch bei der Erschließungsarbeit wurden die Grenzen bemerkbar, die durch die noch unvollständige Katalogisierung der europäischen Handschriftenbestände bedingt sind; in diesen noch unbekanntem Handschriften schlummern mit großer Wahrscheinlichkeit weitere Dialoge, die unser Bild ergänzen oder korrigieren könnten. Besonders relevant wäre die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen volkssprachlichen und lateinischen Literaturtraditionen. Dies wären weitere Schritte auf dem Weg zu einer Geschichte der mittelalterlichen Literatur, die lateinische wie volkssprachliche Traditionen gleichermaßen berücksichtigt und im kulturellen Geflecht ihrer Zeit verortet.

Faciendi plures libros nullus est finis...

ANHANG: DIALOG UND MÜNDLICHE SPRACHE

Literarische Dialoge sind zwar gelegentlich als mögliche Zeugen vergangener Gespräche untersucht worden, doch hat die Forschung die Schwierigkeit erkennen müssen, in literarischen Traditionen Hinweise zur vergangenen Mündlichkeit zu finden¹. Im Laufe der Arbeit haben sich einige Beobachtungen zu diesem Thema ergeben, die hier zusammengefasst werden. In erster Linie fällt auf, dass nur sehr wenige Dialogautoren behaupten, mit ihrem Werk ein reales Gespräch wiederzugeben. Viel häufiger sind Aussagen, die sich auf die gewählte Form als rein schriftliche Darstellungsform eines Themas beziehen. In Kapitel 1 wurde eine Reihe von Zitaten aus den Prologen angeführt, in denen angekündigt wird, ein bestimmtes Thema werde *per interrogationes et responsiones, per modum dialogi* erörtert².

Einige wenige Autoren von Streitgesprächen zwischen Christen und Juden behaupten, mit ihrem Werk eine wirkliche Diskussion wiederzugeben. Zum ersten Mal kommt diese Aussage bei Anselms Schüler Gilbert Crispin vor. Seine Darstellung der Umstände, wie es zu freundschaftlichen Diskussionen mit einem jüdischen Kaufmann kam, auf denen sein *Dialogus* basieren soll, ist vor dem bekannten historischen Hintergrund glaubwürdig³. Allerdings dürfte sein Text nur davon angeregt worden sein, nicht den genauen Verlauf einer konkreten Diskussion wiedergeben. Auch Odo von Cambrai sagt, einige der in seinem *Dialogus* dargelegten Überlegungen zur Menschwerdung Gottes habe er in einem Disput mit einem Juden namens Leo vorgebracht. Die Details, die er dazu gibt, sind mager, darunter ist aber eine Anmerkung, die Aufmerksamkeit erregt. Am Schluss des Dialogs, in dem die Figur Odo die Diskussion eindeutig dominiert, sagt der Verfasser, einige der anwesenden Christen hätten den Juden Leo unterstützt und ihn, Odo, dazu gezwungen, einige Punkte genauer zu diskutieren, als er vorhatte⁴. Wenn die Diskussion frei erfunden ist, sollte eine solche Anmerkung

¹ Siehe oben 12–13.

² Siehe oben 43–47.

³ Siehe oben 111–112.

⁴ *Has, frater Acarde, Judaeo reddidi rationes de adventu Christi, cogentibus me quaedam subtilius disputare quibusdam Catholicis qui intererant pro Judei parte* (PL 160, 1112).

wohl lediglich das Übergewicht der nur die christliche Seite interessierenden Argumente entschuldigen. Wenn der Dialog aber auf eine echte Diskussion zurückgeht, war es offensichtlich für den Verfasser zweitrangig, ihren tatsächlichen Verlauf wiederzugeben, denn in dem Werk kommen keine weiteren Figuren außer Odo und Leo vor. Petrus von Cornwall ist ein weiterer Verfasser, der eine reale Diskussion mit einem Juden als Ursprung seines Dialogs vorgibt und hinzufügt, der jüdische Disputant sei daraufhin zum Christentum übergetreten. Selbst wenn dies stimmt, dürfte auch für Petrus gelten, dass er solche Gespräche als Ausgangspunkt nimmt, nicht jedoch den tatsächlichen Verlauf getreu wiedergibt. In seinem Text (wie in den zwei vorherigen) finden sich vor allem lange, gelehrte Lehrvorträge des Christen und nur wenige Fragen und Einwände des Juden. Da es sich um spontane Gespräche gehandelt haben soll, nicht um reglementierte Disputationen wie diejenigen des Spätmittelalters, scheint diese einseitige Verteilung der Redeanteile kaum realistisch.

Unter den Streitgesprächen findet sich ein weiterer Text, der sich so wenig literarischen Konventionen fügt, dass er durchaus Spuren wirklicher Gespräche enthalten könnte: die *Disputatio* des Inghetto Contardo. Die Sprache hat einen eigenwilligen Duktus, der sich häufig der Volkssprache nähert, und erinnert mit ihrer assoziativen Argumentation, den Gedankensprüngen, den gegenseitigen Anreden und den Redundanzen an die mündliche Ausdrucksweise. Doch ist ein Caveat notwendig: Auch in dem Fall, dass die Gespräche wirklich stattfanden, formulierte Inghetto seinen Text einige Zeit später und aus dem Gedächtnis. Außerdem scheint es wahrscheinlich, dass er sich mit den mallorquinischen Juden in der Volkssprache (im italienischen *Volgare* und im Altkatalanischen, die mit Sicherheit gegenseitig verständlich waren) unterhielt. Es dürfte ergiebiger sein, im Text nicht nach Spuren der Mündlichkeit, sondern nach Interaktionsformen zu suchen. Inghetto schildert, wie die Personen sich grüßen oder meiden, ins Gespräch kommen, das Gespräch beenden oder abbrechen.

Das Verhältnis zwischen realer und literarischer Kommunikation, die in den Streitgesprächen vorzuherrschen scheint, besteht darin, dass reale Situationen die Anregung für die Dialogform geben, aber in ihr nicht wirklich abgebildet werden. Dies dürfte auch für die monastischen Lehrdialoge gelten und sogar für einige der selbstbetrachtenden Dialoge. Zum monastischen Leben gehörten mündliche Unterweisungssituationen – die Einweisung des Novizen durch den erfahrenen Mönch oder die monastische Predigt – sowie Beichtgespräche, die zur Kenntnis

und Bewertung von sich selbst und von der eigenen Lebensführung anleiten sollten. In der *Vita Hariolfi* Ermenrichs von Ellwangen heißt der unterweisende Mönch Mahtolfus, wie ein realer Mönch, der Hariolf noch gekannt hatte. Mit dieser Benennung der Figur dürfte Ermenrich seine Informationsquelle angeben wollen (und dadurch ihre Zuverlässigkeit unterstreichen), ähnlich wie Mussato in seiner *Evidentia*, in der er Lovato Lovati auftreten lässt. Doch all diese Texte scheinen sich formell und inhaltlich in erster Linie an literarischen Traditionen zu orientieren; es gibt in Sprache, Stil und Inhalt nichts, was an ein mündliches Gespräch erinnert. Die Ausnahme ist ein Text, der sich – ähnlich wie Inghettos *Disputatio* – in keine vorgegebene Form pressen lässt: die *Visiones Richalmi abbatis*. Auch hier sind zahlreiche sprachliche Kennzeichen der Umgangssprache zu entdecken, hinzu kommen auch indirekte Hinweise auf Umgangsformen bei Gesprächen.

Im Allgemeinen verwenden die Werke eine hieratische, formalistische Sprache. Die Ausnahmen sind – neben den gerade erwähnten Werken – vornehmlich Texte, die den Einfluss der Theatersprache aufweisen: Eberhard von Ypern, der die Komödien als Vorbild nimmt, und zwei Kenner von Senecas Tragödien, Eugenius Vulgarius und Albertino Mussato. In den humanistischen Texten macht sich die Suche nach einer flüssigeren Ausdrucksweise bemerkbar, doch dürfte dies vor allem der Lektüre klassischer Modelle entstammen. Die Werke, die die Personensprache dramatisch gestalten, könnten auch reale Interaktionsformen abbilden wollen. Die Satansprozesse dürften zum Beispiel Umgangsformen vor Gericht wiedergeben. Bei Eberhard von Ypern finden sich Reflexionen und Beobachtungen über den korrekten sprachlichen Umgang, wie von Moos nachgewiesen hat⁵.

Man muss abschließend feststellen, dass die Dialogform vor allem eine Form der schriftlichen Kommunikation ist und als solche wahrgenommen und gehandhabt wurde. Nur in einigen Nischen finden sich Spuren der Mündlichkeit. Etwas ergiebiger dürften die Texte sein, in denen die Personensprache dramatisch gestaltet ist, vor allem wenn man nach Mustern der mündlichen Interaktion, und nicht nur nach konkreter mündlicher Sprache, sucht. Unter diesem Blickwinkel dürfte sich eine genauere Durchsicht lohnen.

⁵ Vgl. von Moos, „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte“, 20–23; ders., „Le dialogue“, 365–368.

REPERTORIUM

*Nec librorum carentia te retardet, quia licet non possis facere
opus perfectum, aliquid tamen facere non erit inutile, quia
occasione facienda opera perfecta copiam librorum habentibus
ministrabis.*

(Wilhelm von Ockham, 3 Dial. 1, 1)

EINFÜHRUNG

Wer ein Repertorium der Dialogschriften aus dem 13. und 14. Jh. erstellen will, sieht sich mit vielen Schwierigkeiten konfrontiert. Die reiche Dialogproduktion der Zeit ist ungenügend erschlossen: in Repertorien und Nachschlagewerken ist sie nur zum Teil erfasst, und was ihr Vorkommen in den Handschriftenbeständen betrifft, so erschweren die oft ungenügenden Katalogbeschreibungen das Auffinden in beträchtlichem Maße. Hinzu kommt die Schwierigkeit, die in Dialogform abgefassten Schriften als solche zu identifizieren. Es genügt nämlich nicht, nach Texten mit den Titeln *Dialogus*, *Disputatio* oder *Altercatio* zu suchen, da nur wenige Dialogschriften solche Titel tragen. Umgekehrt werden bisweilen Texte als ‚Dialog‘ bezeichnet, die in Wirklichkeit keine sind. Um eine lückenlose Repertorisierung aller Dialogschriften zwischen 1200 und 1400 zu erreichen, müssten daher Tausende von Handschriften mit nicht eindeutig klassifiziertem Inhalt in Augenschein genommen werden, was aus Gründen des Arbeits- und Mittelaufwands nicht möglich ist. Doch wurde durch Einsatz der zur Verfügung stehenden Arbeitsinstrumente (Repertorien, Nachschlagewerke, Kataloge) versucht, dem angestrebten Ziel der Vollständigkeit möglichst nahe zu kommen¹.

¹ Als Ausgangsbasis diente die von der Forschung bereits erfasste Dialogliteratur (dazu siehe oben, 14–16). Diese wurde durch die Recherche in folgenden Nachschlagewerken ergänzt (hier abgekürzt zitiert, Liste der Abkürzungen xxvi–xxx): Aug.-Er., Bloomfield, DCist, Díaz, DictSpir, Gruys, *Iter italicum*, LMA, RETMA, Schreckenberg, Sharpe, Singer, Wadding, Sbaralea, SOPMA, Thorndike/Kibre. Auch die Datenbanken *In principio* und *Manuscripta Mediaevalia* wurden herangezogen. Andere Datenbanken wurden erfolglos konsultiert, da sie entweder eingeschränktere Suchmöglichkeiten anboten oder noch in Aufbau waren: *Hill Museum & Manuscript Library*, www.hmml.org/scholars/catalogue; *Handschriftenbestände in Österreich*, www.oeaw.ac.at/ksbm/; *Biblioteca Nederlandica Manuscripta*, www.leidenuniv.nl/ub/bnm/; *National Union Cataloguing of Manuscript Collections* (NUCMC), www.loc.gov/coll/bnm/.

Schwierigkeiten bereitet auch die Implementierung des Zeitrahmens 1200–1400. Es gibt zahlreiche Schriften in Dialogform, die nur in Handschriften des 15. Jahrhunderts überliefert sind, theoretisch jedoch einer früheren Epoche angehören könnten. Eine stichprobenartige Untersuchung von Dialoghandschriften des 15. Jhs. ergab, dass die überprüften Texte fast ausnahmslos erst nach 1400 entstanden sind, doch müsste man, um ganz sicher zu sein, alle in den späten Handschriften aufgezeichneten Dialoge auf ihre Entstehungszeit hin untersuchen. Die Recherche für diesen Zeitraum würde dann freilich nochmals den gleichen Aufwand erfordern wie die Recherche für den eigentlichen Untersuchungszeitraum. Vor die Wahl gestellt, den Abschluss der Arbeit weiter hinauszuzögern oder erneut Unvollständigkeit zu riskieren, schien es geraten, die Unvollständigkeit einer vermutlich nur in Jahrzehnten zu erreichenden ausschöpfenden Erfassung vorzuziehen. Deshalb wurden für dieses Repertorium nur Texte berücksichtigt, die in Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts überliefert sind oder von der Forschung bereits in diese Zeit datiert wurden. Andere Dialoge sind zwar in Handschriften des 13. oder 14. Jahrhunderts überliefert, aber möglicherweise früher entstanden. Wenn die Datierung ungewiss war, fanden sie Aufnahme ins Repertorium².

Die Repertoriumseinträge sind einheitlich gestaltet, jedoch mit einem Spielraum für die besonderen Umstände des betreffenden Werks. So wurden in einigen Fällen Rubriken zusammengefasst. Bei Einträgen, die mehrere Schriften zusammen behandeln, weil sie thematisch eng verknüpft sind oder von einem einzigen Autor stammen, wurden einige Rubriken vorgezogen und direkt unter den Autornamen oder den Titel gestellt.

Die Einträge sind nach der Entstehungszeit der Schriften chronologisch geordnet. Alle Schriften eines Autors werden in einem Eintrag zusammengefasst und nach dem Datum der ältesten Schrift geordnet. Dies durchbricht zwar die chronologische Folge, eine Trennung würde aber Wiederholungen mit sich bringen.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Datierung selbst. In den wenigsten Fällen kann man ein konkretes Abfassungsjahr nennen, meistens geht es um eine, größere oder kleinere, Zeitspanne. In diesen

² Als Appendix findet sich eine Liste der Schriften, die nach anfänglicher Beschäftigung ausgesondert wurden, weil sie keine Dialoge waren, weil es Übersetzungen volkssprachlicher Texte waren oder weil sie außerhalb des untersuchten Zeitrahmens entstanden sind.

Fällen sind die Schriften nach dem frühest möglichen Datum gereiht. Einige Schriften, bei denen eine genauere Bestimmung nicht möglich war, erscheinen am Anfang des Repertoriums.

Dieses Repertorium versucht, ein genaues Bild jeder Schrift und ihres Inhaltes zu vermitteln, Informationen zu ihrer Identifizierung und Entstehung sowie Anhaltspunkte für weitere Forschung zu geben. Um die Erstellung des Repertoriums in einem angemessenen Zeitraum zu ermöglichen, wurde jedoch auf die Autopsie und den Vergleich aller Überlieferungsträger sowie auf die Erstellung einer erschöpfenden Liste der Sekundärliteratur verzichtet. Ebenfalls wurde die Kumulierung von Daten vermieden, die keinen Mehrwert an Information bedeutet hätte, wie zum Beispiel die Auflistung aller Kataloge, Listen und Datenbanken, die einen Überlieferungsträger nur erwähnen.

Auf diese Erklärungen, die das gesamte Korpus betreffen, folgen einige Hinweise zu den einzelnen Rubriken.

Name des Autors: Als Leitform findet sich die Namensform, die in *Medioevo Latino* verwendet wird³. Es folgen gegebenenfalls das Kürzel des religiösen Ordens und die Lebensdaten. Die Bezeichnung „pseudo“ wird nur in den Fällen verwendet, in denen feststeht, dass der in der Überlieferung, der Tradition oder der älteren Literatur genannte Autor nicht Verfasser der fraglichen Schrift sein kann. Gegen den Usus in *Medioevo Latino* steht das Kürzel ‚ps.‘ vor dem Namen des Autors. Bei allen Fällen, in denen die Autorschaft umstritten oder nur durch Indizien zu ermitteln ist, wird der Autorname mit Fragezeichen versehen⁴. Unter der Leitform finden sich andere gängige Benennungen – variante und volkssprachliche Namensformen sowie solche aus dem *Verfasserlexikon*.

Titel: Bei jeder Schrift findet sich ein Titel nach dem Autornamen, mit dem die Schrift sowohl im Repertorium als auch in der vorhergehenden Studie genannt wird. Dieser Titel wurde nach folgenden Kriterien ausgesucht. Wenn der Autor den Titel explizit benennt oder

³ Einige Namensformen wurden im Laufe der Zeit in *Medioevo Latino* geändert. Als verbindliche Formen für die Zukunft gelten die in BISLAM veröffentlichten; sie fanden in diesem Repertorium Anwendung.

⁴ Es ist unerlässlich, gerade in einem Repertorium, eine umstrittene Autorschaft kenntlich zu machen. Dolbeau hat eindringlich vor den Gefahren einer nur schwach begründeten Zuschreibung (oder eines voreiligen Ausschlusses) gewarnt: „...les attributions fautives, l'exclusion d'une œuvre authentique sont, comme les erreurs judiciaires, des entraves durables à la vérité, qui obligent à une lourde procédure en appel. La responsabilité du philologue à l'égard des historiens est grande...“ (Dolbeau, „Critique“, 49).

wenn eine historisch-kritische Untersuchung einen Titel als ursprünglich erkannte, wurde dieser übernommen, ansonsten der Titel, der von der Fachwelt bereits benutzt wird und, falls es keinen gibt, der am häufigsten überlieferte Titel. Bei unbetitelten Schriften wird ein lateinischer Titel vorgeschlagen. Nach diesem Leittitel finden sich in kleinerer Schriftgröße andere Titel, die in der Fachliteratur benutzt werden oder in der Überlieferung häufig vorkommen. Grundsätzlich wurden alle Formen, die in der Überlieferung nicht belegt sind, in eckige Klammern gestellt. Variante Benennungen werden in folgender Form wiedergegeben: *Liber* (*Tractatus/Dialogus*). Falls eine Erklärung zum Überlieferungsbefund oder zu der getroffenen Entscheidung notwendig war, wurde sie unter der Rubrik „Titel“ eingefügt⁵.

Rep.: Vor dem eigentlichen Eintrag findet sich unter dieser Rubrik ein Hinweis auf Einträge anderer Repertorien und Kataloge, die sich mit dem jeweiligen Werk befassen. Lexikonartikel werden hingegen unter „Literatur“ angeführt. Abkürzungen von Repertorien und Katalogen sind auf den Seiten xxvi–xxx aufgelöst.

Studie: Unter dieser Rubrik wird auf das Kapitel in der Studie verwiesen, in dem das jeweilige Werk behandelt wird.

Prolog, Incipit und Explicit, Epilog, Kolophon: Bei Werken, die ein Vorwort, einen Epilog, ein Schlussgebet o.Ä. aufweisen, wurden Incipit und Explicit dieser Bestandteile, die in der Überlieferung besonders leicht verloren gehen oder einzeln vorkommen können, separat angeführt. Um die Suche nach weiteren Textzeugen sowie in den Verzeichnissen des Repertoriums zu erleichtern, werden diese Texte in der Standardorthographie des klassischen Latein gegeben. Bei Zitaten aus den Handschriften in anderen Rubriken wird hingegen die Graphie der Codices beibehalten. Als Incipit und Explicit werden längere Wortgruppen angegeben, was eine bessere Differenzierung der Texte erlaubt. Viele Werke der Zeit enden mit einem kurzen Gebet oder einer Doxologie. Da dieser Usus einen ähnlichen Abschluss bedingt, werden in solchen Fällen sowohl die letzten Worte vor der Schlussformel als auch diese selbst zitiert. Kleine Varianten in der Überlieferung finden sich in eckigen Klammern. Bei größerer Varianz werden die unterschiedlichen

⁵ Über die Schwierigkeiten, den ursprünglichen Titel zu bestimmen, vgl. Sharpe, *Titulus*, der darüber hinaus die Probleme, die sich Verfassern wie Benutzern von Repertorien stellen, darlegt und mögliche Lösungswege kritisch diskutiert.

Formen nacheinander aufgelistet. Falls es einen Kolophon des Autors gibt, wird er unter einer eigenen Rubrik vollständig zitiert.

Autor: Wenn der Autor der Schrift bekannt ist, werden eine kurze Biographie und ein Hinweis auf weitere Werke gegeben. Falls die Autorschaft umstritten ist, findet sich hier eine kritische Zusammenfassung der bisherigen Diskussion. Bei anonym überlieferten Schriften werden die Hinweise auf den Autor, die sich im Text und in der Überlieferung ermitteln lassen, dargelegt: den Standpunkt des Verfassers in polemischen Fragen, sein Lebensumfeld, Bildung und Aufenthaltsorte. Stilistische und sprachliche Aspekte, die eine detaillierte Untersuchung erfordern, wurden jedoch nicht berücksichtigt⁶.

Fassungen: Zahlreiche Schriften sind in verschiedenen Fassungen oder Redaktionen überliefert. In dieser Rubrik wird die Überlieferungslage, soweit bekannt, dargelegt. Eine Bestimmung der Existenz verschiedener Fassungen sowie eine Unterscheidung zwischen Fassungen und Redaktionen können allerdings erst bei einer kritischen Untersuchung der Überlieferung geleistet werden. Sie werden hier nicht angestrebt.

Datierung: Ähnlich wie unter der Rubrik „Autor“ wird die bisherige Diskussion zur Datierung der Dialoge kritisch zusammengefasst. Die Anhaltspunkte für die Bestimmung der Termini ante und post quem werden dargelegt und erörtert.

Inhalt: Da viele der repertorisierten Dialoge schwer zugänglich sind, beschränkt sich diese Rubrik nicht auf eine Benennung der behandelten Themen, sondern berücksichtigt ebenfalls Dialogform, Gang und Formen der Argumentation, Rahmenhandlung und Charakterisierung der Personen.

Editionen: Alle Drucke nach 1600 sind hier aufgelistet und stichwortartig charakterisiert (Textgrundlage, weitere Bestandteile der Edition wie Kommentare, Apparate, Übersetzungen, Einführungen etc.). Die Editionen sind chronologisch geordnet.

Übersetzungen/Bearbeitungen: Nur mittelalterliche Übersetzungen oder Bearbeitungen in den Volkssprachen werden erwähnt, soweit ihre Existenz in der Forschung festgestellt worden ist. Eigenständige Recherchen in den Handschriftenkatalogen wurden nicht unternommen. Die Literatur zu den Übersetzungen wird direkt im Anschluss daran aufgeführt.

⁶ Sprache und Stil sind ohnehin häufig nur unzuverlässige Indizien der Autorschaft. Vgl. die eingehende Diskussion bei Dolbeau, „Critique“.

Literatur: Zitiert wird vor allem die im Eintrag verwendete Literatur. Nur bei den unedierten oder wenig bekannten Werken wurden weitere Studien angeführt. Um die Repertoriumseinträge übersichtlicher zu machen, wurde auf Fußnoten verzichtet. Es wird stattdessen im laufenden Text zwischen Klammern auf die verwendete Literatur hingewiesen. Sekundärliteratur, die nur in einem Eintrag herangezogen wurde, wird in folgender Form abgekürzt zitiert: Autorname, ggf. Titelanfang, Seitenzahlen. In den Repertoriumseinträgen, die mehrere Dialoge zusammen behandeln, findet sich die verwendete Literatur direkt nach dem Autornamen.

Überlieferung: Die Überlieferungsträger sind gegebenenfalls in Handschriften und Frühdrucke (vor 1600 erschienen) gegliedert. Die Überlieferung wurde aus Editionen, Sekundärliteratur und Repertorien zusammengetragen und durch Recherchen in den Datenbanken *In principio* und *Manuscripta Mediaevalia* ergänzt⁷. Falls es bereits eine veröffentlichte Übersicht der Überlieferung gibt, wird bei einer Anzahl von ca. zwanzig Handschriften oder mehr nur darauf hingewiesen und es werden nur die Handschriften aufgelistet, die in der veröffentlichten Übersicht fehlen. Diese Rubrik wird wie folgt gegliedert. Zuerst werden diejenigen Arbeiten erwähnt, die die Handschriften näher beschreiben, gefolgt von einer Auflistung der von ihnen behandelten Codices. Ihre Listen werden durch die Angaben weiterer Literatur oder der Datenbanken vervollständigt. Bei jeder Handschrift werden folgende Daten gegeben: Aufbewahrungsort (Stadt, Bibliothek), Signatur, Entstehungszeit, Blatt- oder Seitenzahlen. Sofern diese Informationen in der konsultierten Literatur oder in den Datenbanken nicht gegeben wurden, wurden sie anhand der vorhandenen Kataloge ergänzt. Wenn sie nicht eruierbar waren, wird das mit „Jh.?“ oder „fol.?“ gekennzeichnet. Bei Codices, die nur eine Schrift überliefern, werden keine Blattzahlen genannt. Falls die Handschrift per Autopsie oder in Reproduktionen eingesehen wurde, wird dies an dieser Stelle angegeben. Es können sich hier auch zusätzliche Informationen finden, die für das Repertorium relevant sind, z.B. der Titel des Dialogs oder die Zuschreibung an einen Autor in dieser Handschrift. Die Abkürzungen der Bibliotheksnamen finden sich oben xxv. Bei den Frühdrucken findet sich entweder ein Hinweis auf Sekundärliteratur, in dem sie beschrieben werden, oder die übliche Identifizierung (GW, Hain, Hain-Copinger, BSB-Inkunabelka-

⁷ Zu den verwendeten Datenbanken siehe auch oben 289, Anm. 1.

talog). Hier gilt auch: Nicht alle Repertorien und Kataloge, die einen Druck erwähnen, werden aufgeführt, denn es wird lediglich die Identifizierung der Drucke angestrebt. Im Gegensatz zu den Handschriften konnte ich in den reichen Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek viele Drucke persönlich einsehen. Aus diesem Grund werden die Drucke gekennzeichnet, die nicht eingesehen werden konnten. Die Suche in den Inkunabelkatalogen wurde durch Recherchen in der Datenbank INKA ergänzt⁸.

⁸ Inkunabel-Katalog deutscher Bibliotheken (INKA), Datenbank, frei zugänglich: <http://www.inka.uni-tuebingen.de>

R1. ANONYMUS

[*Disputatio adversus Iudaeos*]

Studie: Kapitel 3.2.

Prolog: *Si vellet aliquis doctus presbyter disputare cum docto Iudaeo, hunc praemunire volo de multis quaestionibus Iudaeorum, et quomodo ad ipsas debeat respondere, secundum posse meum et sicut mihi donavit gratia Salvatoris.*

Incipit: *Interrogatio seu quaestio prima. In primis potest Iudaeus interrogare dicendo: Domine, ego nimis admiror cur nos christiani tantum odiunt [sic, aus Korrektur].*

Explicit: *...asperrimam vitam duxit, ieiunando, vigilando, laborando, etiam debili medendo, ut nos ad aeterna gaudia revocaret, quae nobis concedat omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.*

Autor: Kein Hinweis.

Datierung: Der einzige Hinweis auf das Entstehungsdatum findet sich fol. 81r: *...Rursum scias quod rabi Salomon magister vester dixit quod psalmis [sic] „Deus iudicium tuum regi da“ omnimodo loquitur de Messia. Dicit sic: antiqui magistri nostri posuerunt unanimiter istum psalmum super dies Messie et hii sunt dies in quibus iam sumus. Et hoc esse verum secundum fidem nostram nunc dubitas?* Mit Rabbi Salomon ist wohl Rabbi Salomon ben Isaac aus Troyes, genannt Raschi (1040–1105) gemeint, dessen Bibelkommentar auch von christlichen Kommentatoren, insbesondere von der Schule von St. Victor, rezipiert wurde (vgl. Hailperin). Eine solche Bemerkung in Bezug auf Psalm 71 ist weder bei Hugo von St. Victor noch bei Nikolaus von Lyra zu finden. Falls der Autor dies von einem anderen Kommentar hatte (wie z.B. von Andreas von St. Victor, Herbert von Boscama oder Nicolaus Trevet, deren Kommentare unediert sind), ist der Dialog frühestens Ende des 12. Jhs., wahrscheinlicher Anfang des 13. Jhs. zu datieren. Es besteht allerdings eine geringe Möglichkeit, dass der Autor die Interpretation des Raschi durch Gespräche mit Juden kannte. Noch geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass der Autor direkte Kenntnisse von Raschis Kommentar hatte, obwohl er einige hebräische Wörter im Text benutzt, denn er geht ansonsten nicht auf hebräische Quellen ein. Terminus ante quem ist die Entstehung der Handschrift in der zweiten Hälfte des 14. Jhs.

Inhalt: Der Text gibt sich als Anweisung für die Disputation mit Juden. Die Reden der Gesprächspartner werden mit Wendungen wie den folgenden eingeführt: *Quarto potest Judeus interrogare sic dicens* (fol. 76r), *ad istam interrogacionem potest aliquis presbyter vel alius doctus christianus sic respondere* (fol. 76v). Es werden sieben durchnummerierte Fragen (*interrogationes*) gestellt. In zweien davon wird zwischendurch eine erneute Frage des Juden zum gleichen Thema eingeführt. Die Sprache ist korrekt, der Stil aber redundant und schwerfällig.

Erste Frage: Der Jude möchte wissen, warum die Christen die Juden hassen, obwohl die Auserwählung des jüdischen Volkes der Bibel deutlich zu entnehmen sei. Die Antwort darauf bietet zuerst ein Exempel. Zwei Brüder leben zusammen und teilen alles. Dann trennen sie sich. Der eine hat immer mehr Glück, während es dem anderen immer schlechter geht. Es sei klar, dass das Glück, das sie gemeinsam vor der Trennung genossen, das Verdienst desjenigen sei, dem es auch nach der Trennung gut geht. Und so verhalte es sich mit Juden und Christen. Die Propheten hätten den Messias prophezeit, aber als Christus gekommen sei, habe das jüdische Volk, von seinen Priestern irregeleitet, ihn nicht als Messias erkannt. Darum seien die Christen jetzt das wahre Volk Gottes, auf das die Prophezeiungen und Versprechen Gottes zu beziehen seien.

Zweite Frage: Wie kann man behaupten, die Christen seien die wahre Nachkommenschaft Abrahams, da sie doch nicht beschnitten seien, obwohl Gott es Abraham befohlen hatte. Antwort: Die Beschneidung sei ein Zeichen des Versprechens an Abraham gewesen. Dieses Versprechen sei jetzt erfüllt und das Zeichen somit unnötig geworden. Der Jude insistiert mit einer Zwischenfrage: Wo sind die Beweise aus der Heiligen Schrift? Der Christ argumentiert, dass Götzen (in Wirklichkeit Teufel) vor Christus auch von den Juden angebetet wurden. Nach dem Erscheinen Christi seien die Teufel endgültig besiegt und es gebe keine Götzen mehr. Es folgen Stellen aus dem Pentateuch und den Propheten, die beweisen sollen, dass die Versprechen Gottes sich nicht im Volk Israel, sondern in der Christenheit erfüllen.

Dritte Frage: Wie können die Christen behaupten, sie seien die Nachkommenschaft Abrahams, wenn sie drei Götter anbeten? Der Christ argumentiert in seiner Antwort mit Stellen aus dem Alten Testament, die beweisen sollen, dass es in dem einen Gott drei Personen gibt: Abraham habe mit drei Personen gesprochen; die Namen Gottes seien drei (Elohim, Elsaddai, Adonai, d.i. das Tetragrammaton); Stellen aus den Propheten.

Vierte Frage: Warum behaupten die Christen, Abraham und Adam seien bis zum Tode Christi in der Hölle gewesen, wenn sie doch heilige Männer gewesen sind? Der Christ argumentiert wieder mit dem Alten Testament. Gott habe Adam gesagt, wenn er vom verbotenen Baum esse, werde er sterben. Damit ist nicht der körperliche Tod gemeint, sondern das Unheil der Seele. Der Jude wiederholt seine Frage und fordert Belege. Als er glaubte, sein Sohn Joseph sei verstorben, habe Jacob gesagt, er möchte zu seinem Sohn in die Höhle, damit sei aber nicht das Grab gemeint (Joseph hatte keines), sondern die Hölle.

Fünfte Frage: Die Christen seien keine Kinder Abrahams, da sie gegen das Gebot verstoßen, keine Bilder anzubeten. Der Christ antwortet, die Christen würden nicht die Bilder anbeten, sie seien nur ein Symbol (*signum*), vergleichbar mit den Cherubim auf der Bundeslade.

Sechste Frage: Warum heiligen die Christen weder den Sabbat noch das Pessach-Fest und die anderen Feste? Der Christ antwortet, Gott habe zweimal die Welt erschaffen, einmal in der Materie und einmal durch Christi Tod im Geist. Die Feier der ersten Schöpfung wird nach der zweiten Schöpfung obsolet, was mit einem kurzen Exempel erläutert wird. Ein König gründet eine Stadt und befiehlt, den Gründungstag zu feiern. Aber ein feindlicher König kommt, tötet einen Teil der Bewohner und führt die Überlebenden in die Gefangenschaft. Der erste König besiegt seinen Feind, und danach wird der Tag seines Sieges und nicht mehr der Tag der Gründung gefeiert. Dasselbe gilt für Pessach. Das jüdische Fest wird in Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten begangen. Dieser wird ebenfalls von den Christen in der Liturgie bedacht, allerdings feiern sie die Befreiung von der Macht des Teufels durch Christus, das wahre Lamm. Es folgt die allegorische Deutung einiger Bibelstellen.

Siebte Frage: Wenn der Messias gekommen ist, wie die Christen behaupten, warum haben sich Isaias' Prophezeiungen nicht bewahrheitet, dass wilde Tiere neben zahmen liegen werden? Die Antwort interpretiert die Stellen allegorisch. Die wilden Tiere sind böse Menschen, die schließlich bereuen und sich zu Christus bekehren. Sie bedeuten auch die älteren Brüder Ismael und Esau, der haarig war, während die zahmen Tiere Isaak und Jacob symbolisieren. Die wilden werden sich zu den zahmen legen, d.h., Ismaels und Esaus Volk werden zum Christentum konvertieren.

Editionen: Unediert.

Literatur:

Hailperin, Herman, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh 1963.

Überlieferung:

Mainz, StB, I 245, 14. Jh. 2. H. (zwei Texte datiert 1379 und 1378 in Prag), fol. 69r–82v. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

R2. ANONYMUS

Conflictus inter Deum et diabolum

Altercatio diaboli contra Christum

Studie: Kapitel 6.

Prolog: Incipit: *Antiqui hostis calliditate callidi superata...* Explicit: *... in muscipulam [sic] crucis exterminavit.*

Incipit: *Videns itaque diabolus suam tyrannidem expirasse quam diu in hominem exercuerat...*

Explicit: *...perpetuo tibi silentium impono et a tua petitione vices rei agentem absolvo.*

Autor: Keine Hinweise.

Datierung: Im Text wird das *Decretum Gratiani* (ca. 1140) zitiert. Das Werk muss nach diesem Datum und vor der Niederschrift der ältesten Handschrift, Oxford, BL, Ashmole 1398, aus dem 13. Jh., entstanden sein.

Inhalt: Der Teufel erscheint vor Gott und bittet um einen Termin für eine Gerichtsverhandlung, der anberaumt wird. Er will Gott als Richter abweisen, denn die Anklage ist gegen dessen Sohn gerichtet. Gott erlaubt ihm, einen anderen Richter zu bestimmen, wenn es denn einen gerechteren gibt. Der Teufel sagt, die *Troni* (der siebte Chor der Engel, vgl. ISD. Etym. 7, 5, 21, *Troni sunt agmina angelorum qui latino eloquio sedes*) sollen über die Streitfrage entscheiden. Der Teufel klagt Jesus in einer langen Rede an: Er habe ihm seinen Besitz, die Menschheit, entrissen und dafür Gewalt angewendet. Die Menschheit sei aber durch *usuca-pio* sein legitimes Eigentum, denn sie befinde sich seit Tausenden von Jahren in seinem Besitz. Darauf antwortet Jesus: das Gesetz, auf das sich der Teufel beruft (*Unde vi*, Inst. 4, 15, 6), sei nur bei Immobilien anwendbar; es sei erlaubt, dass Privatleute in gewissen Situationen und gegen Verbrecher Gewalt anwenden; nun sei der Teufel Deserteur, Dieb, Verfolger der Menschheit und Betrüger, darum sei Gewaltanwendung gegen ihn legal. Der Teufel sei außerdem kein legitimer Eigentümer der

Menschheit, denn er habe sie durch List und Gewalt in seinen Besitz gebracht. Nach dieser Rede entscheiden die *Troni* und die Klage des Teufels wird abgewiesen.

Edition:

Marx, Carl W., „An Edition and Study of the *Conflictus inter Deum et diabolum*“, *Medium Aevum* 59 (1990), 16–40.

Literatur:

Marx, Carl W., *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*, Cambridge 1995, 60–64.

Überlieferung:

Für seine Edition benutzt Marx folgende Handschriften:

London, BL, Lansdowne 397, 14. Jh., fol. 169r–171v. Titel: *Altercatio diaboli contra Jesum Christum*.

Oxford, BodL, Ashmole 1398, 13. Jh., fol. 253–261. Titel: *Conflictus inter Deum et diabolum de hominis redemptione*.

Oxford, BodL, Bodley 52, 15. Jh., fol. 146r–150v. Titel: *Altercatio diaboli contra Christum*.

R3. Ps. IACOBUS DE PARADISO OCARTH, 1381–1465

JAKOB VON PARADIES / JAKOB VON JÜTERBOG

Quaestio Christi ad Cain

Dialogus inter Christum et Caym / [*Altercatio Cayn cum Christo*]

Rep.: Meier 100 (83); Porębski 101 (85); von Perger 132.3.

Studie: Kapitel 6.

Incipit: *Descendit prius ad inferiores partes terrae* [Eph. 4,9]. *Cum Dominus Iesus nostrae redemptionis...*

Explicit: *... et illos alios damnatos in aeternis miseris et tenebris dereliquit.*

Datierung und Autor: Die älteste Handschrift in Erfurt aus dem Ende des 14. Jhs. gibt den Terminus ante quem. Mehrere Anspielungen auf das Römische Recht und eine auf den Schulbetrieb (*nec dispositor in omni materia equaliter silogisat*, Ed. P. G. Schmidt, 726) weisen auf einen Terminus post quem frühestens Mitte des 12. Jhs., wahrscheinlicher erst im 13. Jh. hin.

Der Text wird in den Handschriften in Dillingen und Wolfenbüttel zusammen mit Werken des Jakob von Paradies überliefert. Seine Autorschaft ist jedoch aus chronologischen Gründen ausgeschlossen. Es gibt keine Hinweise auf den Verfasser.

Inhalt: Der Text beginnt mit einer knappen narrativen Einleitung. Nach dem Tod am Kreuz kommt Christus in die Vorhölle, um die Gerechten zu befreien. Auch die Verdammten können in der unteren Hölle sein Licht wahrnehmen und bitten deshalb um Erbarmen, aber er weist sie ab. Daraufhin ergreift Kain das Wort als Fürsprecher der Höllenbewohner und versucht, Christus zu ihrer Befreiung zu überreden. Die Diskussion zentriert sich sehr bald auf das Thema der Sünde. Kain argumentiert, wenn Christus die Verdammten nicht rette, habe Gott sie umsonst erschaffen. Christus antwortet, dass der Schöpfer auf keinen Fall für die Unvollkommenheit der Kreaturen verantwortlich sei. Seine Weisheit mache sich darin bemerkbar, dass er den einen Vergebung, den anderen Bestrafung angedeihen lasse. Auf Kains Behauptung, in der Hölle empfänden die Sünder Reue, kontert Christus mit der Unterscheidung zwischen zwei Formen der Reue, aus Abscheu vor der Sünde und aus Angst vor der Strafe. Nur erstere verdiene die Vergebung der Sünde. Kain gibt seine Schuld zu und appelliert an die göttliche Barmherzigkeit. Diese zeige sich in der verhältnismäßigen Milde der Strafe, antwortet Christus. Erst für das Jüngste Gericht werden die Verdammten die Hölle verlassen können und in ihren Körpern auferstehen, um an Körper und Seele bestraft zu werden. Kain versucht nun, mit der Bibel zu argumentieren: er zitiert Aussagen, Gottes Zorn werde nicht in Ewigkeit bestehen, und Beispiele für Strafen, die nicht so streng ausfielen, wie sie angekündigt worden waren. Aber Christus erklärt, dass im ersten Fall der Zorn gegen die Menschheit, nicht der gegen den einzelnen Sünder gemeint sei; im zweiten hätten die Sünder durch Buße die Milderung der Strafe erreicht. In der restlichen Diskussion greift Kain häufig nach juristischen Argumenten, allerdings nur durch Anführung von Rechtsgrundsätzen, ohne die konkreten Belege aus den Quellen anzugeben. Da die Sünden zeitlich beschränkt waren, sollten die Strafen es auch sein. Christus antwortet, dass der Wille zur Sünde zeitlich unbegrenzt sei. Kain erwidert, dass viele Sünder den Willen zur Umkehr gehabt hätten, doch Christus sagt, dass dieser Wille nur der Angst entsprungen sei. Außerdem sei die Vollbringung der Tat der einzige gültige Ausdruck des Willens. Kain prangert nun die Ungerechtigkeit an, dass die Bestrafung für eine Sünde (z.B. für seine eigene) gleich groß sei wie die Bestrafung für viele Sünden. Aber Kain habe nicht nur einmal gesündigt, wie Christus ihm beweist, ferner werde die Strafe nicht nach der Zahl oder der Dauer der Sünden bestimmt, sondern nach dem Willen zur Sünde. Nach den menschlichen Gesetzen müssen die Strafen zeitlich begrenzt sein, behauptet Kain, deshalb sei die Hölle eine ungerechte

Strafe. Die Einschränkung in der Zeit gelte nur für die Gesetze der Menschen, deren Leben auch zeitlich begrenzt sei. Da Kain sich nicht durchsetzen kann, bittet er nun um die endgültige Vernichtung der Verdammten. Christus ist jedoch nicht einverstanden: Sie müssten für ihre Schuld büßen, denn so würden andere von der Sünde abgehalten und die Gerechten könnten sich an Gottes Gerechtigkeit erfreuen.

Editionen:

Schmidt, Paul Gerhard, „Altercatio Cayn cum Christo. Ein Streitgespräch über die Ewigkeit der Höllenstrafen im Kontext des Descensus ad inferos“, in: Hauck, Karl / Kroeschell, Karl / Sonderegger, Stefan / Hüpper, Dagmar / Olberg, Gabriele von (Hgg.), *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag*, Bd. 2, Berlin / New York 1986, 722–741 (Text aus der Hs. Erfurt 724–741).

Eine neue kritische Edition auf der Grundlage aller bekannten Handschriften wird von Paul Gerhard Schmidt vorbereitet.

Überlieferung:

Aus Ed. P. G. Schmidt:

Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4° 388, hier 14. Jh. (Ende), fol. 64v–76r.
Praescriptio: *In nomine Domini questio Christi ad Caym*. Die Hs. wird 1410–1412 im Bibliothekskatalog des Amplonius Ratinck aufgeführt (vgl. Ed. Schmidt, 723).

Aus Meier (gleiche Angaben bei Porębski):

Lübeck, Bibliothek der Hansestadt Lübeck, Cod. theol. lat. 64, 15. Jh. (Mitte), fol. 234r–238v. Aus dem Besitz des Simon Batz von Homburg, Rektor der Universität Erfurt und später Syndikus der Stadt Lübeck.

Wolfenbüttel, HAB, 152 Helmstedt, 15. Jh., fol. 212v–215v. Titel: *Dialogus inter Christum et Chaym*.

Aus *In principio*:

Dillingen, Studienbibliothek, XV 29, 15. Jh. (3. Viertel), fol. 192–196. Titel: *Dyalogus inter Christum et Caym*. Autopsie.

R4. ANONYMUS

[*Disputatio inter catholicum et haereticum*]

Studie: Kapitel 3.2.

Incipit: In der einzig bekannten Handschrift fehlt der Anfang, da einige Blätter herausgeschnitten wurden. Die ersten Wörter des erhaltenen Textes sind: ... *infinita et illa ab aliquo*.

Explicit: ... *et eius exemplo et praecepto immo praeceptis, tam parvulos quam adultos esse baptizandos*.

Autor: Die einzige Handschrift nennt keinen Autornamen. Der Text enthält lange Ausschnitte aus der *Summa quadripartita* des Alain de Lille (auch bekannt unter dem Titel *De fide catholica contra haereticos*), entstanden Ende des 12. Jhs. und gewidmet dem Grafen Guillaume VIII. von Montpellier.

Datierung: Die Benutzung des Traktats von Alain de Lille gibt den Terminus post quem für die Abfassung der Schrift. Der Teil der Handschrift, in dem sich der Text befindet, wurde noch im 13. Jh. geschrieben (dazu Hoécker, LXXXII–LXXXIII), die *Disputatio* ist wohl in dieses Jahrhundert zu datieren, frühestens jedoch in die letzten Jahre des 12. Jhs.

Conybeare (Ed., 704) ist der Meinung, der Satz *hoc anno forsitan veniet imperator in Lombardiam* (709) sei ein Hinweis auf den Aufenthalt Friedrichs I. 1180 in der Lombardei, doch macht die Verwendung der *Summa quadripartita* als Quelle diese Datierung unmöglich. Die Lombardei kommt nichtsdestoweniger als möglicher Entstehungsort in Frage, denn sie bildete das Zentrum der italienischen Katharer (der Patarener) und die Handschrift ist oberitalienischer Provenienz (Hoécker LXXXII).

Inhalt: Der Text ist als Dialog zwischen Catholicus und Hereticus aufgebaut. Ein narrativer Rahmen fehlt. Die Redeteile des Hereticus werden manchmal mit einem Satz eingeleitet, in dem der Inhalt seiner Rede angekündigt wird, z.B. *adhuc nititur infamare hereticus deum veteris testamenti dicens*. In diesen Sätzen wird ebenfalls der Übergang von einem Thema zum nächsten gemacht, meistens mit einem Vergleich (z.B. *sicut conantur heretici extinguere incarnationem ihu christi sic conantur adnichilare resurrectionem generalem*, Ed. Conybeare, 715). Die Redeteile des Catholicus werden häufig *solutio catholici* oder einfach *solutio* genannt. Ab 715 wechselt der Text in die dritte Person und schildert in indirekter Rede, was die Häretiker glauben und was die Katholiken darauf erwidern können, obwohl die verschiedenen Abschnitte immer noch mit *Hereticus* oder *Catholicus* gekennzeichnet sind. Es ist schwer zu beurteilen, wie das Gespräch sich auf die Personen verteilt, da es zahlreiche Auslassungen des Herausgebers gibt. Inhaltlich kombiniert der Autor Informationen aus dem ersten und dem zweiten Buch der *Summa quadripartita* (jeweils gegen die Katharer und gegen die Waldenser) mit eigenen Beiträgen (vgl. Wakefield, 285–290). Zuerst versucht der Häretiker zu beweisen, dass es zwei Götter, einen bösen und einen guten, gibt. Der Gott des

Alten Testaments, der die Menschheit geschaffen hat, ist in Wirklichkeit ein Teufel. Der Häretiker behauptet dann, die Ehe sei nicht von Gott begründet. Nächster Diskussionspunkt ist der Leib Jesu. Da der menschliche Körper von einem Teufel geschaffen worden sei, sagt der Häretiker, könne Jesus keinen Menschenleib gehabt haben. Was die Leute sahen, war ein *corpus fantasticum*. Ab diesem Punkt wechselt der Text in die dritte Person. Die Themen, die jetzt behandelt werden, sind: ob die Körper wiederauferstehen werden; ob es erlaubt sei, Fleisch zu essen und zu schwören; ob die Verzeihung der Sünden durch Priester wirksam sei; ob die Fürsprache eines Priesters, der gesündigt habe, nützlich sei. All diese Fragen werden von den Häretikern verneint. Der letzte Punkt ist die Taufe. Der Autor sagt, einige Häretiker verneinen die Wirksamkeit der Kindertaufe, andere sogar die Wirksamkeit der Taufe überhaupt. Der Text endet danach unvermittelt.

Teiledition:

Conybeare, Fred. C., „A Hitherto Unpublished Treatise against the Italian Manichaeans“, *American Journal of Theology* 3 (1899), 704–728. Teiledition. Der Herausgeber ließ einige Textabschnitte, vornehmlich aus den Diskussionsbeiträgen des *Catholicus*, aus. Die Auslassungen sind in der Edition markiert, mit einem Hinweis auf den Inhalt der nicht edierten Textabschnitte.

Literatur:

Hoécker, Carola, *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*, Firenze 2001.
 Wakefield, Walter L., „Notes on Some Antihetical Writings of the Thirteenth Century“, *Franciscan Studies* 27 (1967), 285–320, hier 285–290.

Überlieferung:

Firenze, BML, Aedilium 37, hier 13. Jh., fol. 71ra–76va (Beschreibung bei Hoécker, LXXXII–LXXXV).

R5. Ps. BARTHOLUS DE SAXOFERRATO

Processus Satanae

Studie: Kapitel 6.

Fassungen: Mit diesem Titel werden in der Forschung drei eng zusammenhängende Texte bezeichnet, die als Fassungen eines einzigen Werks gelten können. Einer dieser drei Texte, der hier als „Bartolo-Fassung“ bezeichnet wird, wird in einigen Frühdrucken dem Juristen Bartolo de

Sassoferrato zugeschrieben. Aus diesem Grund werden die *Processus Satanae* immer wieder in Zusammenhang mit diesem Autor behandelt. Stintzing unterschied diese drei Texte als Fassung 1, 2 und 3. Weil jedoch die Zahlen eine Reihenfolge suggerieren, die nicht gesichert ist, werden hier den drei Fassungen eigene Namen gegeben: Stintzing 1 heißt *Advocacia*-Fassung, Stintzing 2 *Mascaron*-Fassung und Stintzing 3 Bartolo-Fassung.

In der Frage der Reihenfolge besteht die einzige Sicherheit darin, dass die Bartolo-Fassung eine Umarbeitung der *Advocacia* darstellt. Der Autor hat dem älteren Text juristische Belege hinzugefügt und insgesamt die Argumentation gestrafft und präziser formuliert. Der Überlieferung nach zu urteilen ist die Bartolo-Fassung eindeutig später entstanden. Die Reihenfolge zwischen *Mascaron* und *Advocacia* ist indessen nicht klar. Betrachtet man Handlung und Charakterisierung der Personen, in der *Advocacia* gelungener gestaltet, ist man versucht, diese als den jüngeren Text zu betrachten. Wenn Guido de Collemedio († 1309) der Autor der *Advocacia* ist (vgl. *Advocacia*-Fassung unter „Autor“) und der *Mascaron* seinerseits die Vorlage für die Episode in Jacob van Maerlants *Merlijn* (1262 verfasst) darstellt, würde sich diese Vermutung bestätigen. Allerdings ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass *Mascaron* und *Advocacia* zwei unterschiedliche Bearbeitungen eines älteren Textes darstellen, der seinerseits Maerlants Quelle war. Obwohl die drei Texte auch in volkssprachlichen Fassungen vorliegen, können wir davon ausgehen, dass die ursprüngliche Vorlage (trotz gegenteiliger Auffassung einiger Autoren, wie z.B. Crawford) lateinisch war. Der juristisch genaue Unterbau des Stücks weist nämlich auf eine Entstehung im intellektuellen, wahrscheinlich universitären Milieu. Die Verwendung der lateinischen Fachausdrücke unterstreicht den parodistischen Charakter des Textes.

Literatur (für die drei Fassungen):

- Burdach, Konrad, *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Dritter Band. Zweiter Teil)*, Berlin 1926–1932, 460–490.
- Cardelle de Hartmann, Carmen, „Satan vor Gericht. Die ‚Processus Satanae‘ als Inszenierung juristischer Rhetorik“, in: Kofler, Wolfgang / Töchterle, Karlheinz (Hgg.), *Pontes III. Die antike Rhetorik in der europäischen Geistesgeschichte*, Innsbruck 2005, 191–202.
- Cardelle de Hartmann, Carmen, „Die *Processus Sathanae* und die Tradition der Satansprozesse“, *Mittellateinisches Jahrbuch* 40 (2005), 417–430.
- Fehr, Hans, „Tod und Teufel im alten Recht“, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 67 (1950), 50–75.

- Jacquín, Robert, „Le Procès de Satan“, in: *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI Centenario*, Milano 1962, 271–280.
- Muther, Theodor, „Zur Geschichte der mittelalterlichen Rechtsliteratur für ‚pauperes‘ und ‚minores‘“, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 8 (1869), 99–133, hier 124–125.
- Stintzing, Roderich, *Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland*, Leipzig 1867, 262–271.
- Strothmann, Friedrich Wilhelm, *Die Gerichtsverhandlung als literarisches Motiv in der deutschen Literatur des ausgehenden Mittelalters*, Jena 1930, 32–45.

Überlieferung (für die drei Fassungen):

Handschriften dieser Texte sind bei folgenden Autoren verzeichnet:

- Burdach, 460–490.
- Calasso, Francesco, Art. „Bartolo da Sassoferrato“, *DBI* 6 (1965), 5–34, hier 23.
- Casamassima, Emanuele, *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Tomus I. Iter Germanicum*, Firenze 1971.
- Dolezalek, Gero, *Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600*, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1972 (nicht paginiert).
- García y García, Antonio, *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti. Tomus II. Iter Hispanicum*, Firenze 1973.
- Jacquín, hier 271–72.
- Van de Kamp, Josephus L. J., *Bartolus de Saxoferrato 1313–1357. Leven – Werken – Invloed – Beteekenis*, Amsterdam 1936, 72.
- Walther, Hans, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920, ND mit einem Vorwort, Nachträgen und Registern von Paul Gerhard Schmidt, Hildesheim u. a. 1984, 121, Anm. 4.
- Die Textzeugen konnten nur zum Teil überprüft werden. Die Zuweisung zu der einen oder anderen Fassung erfolgte nach den Angaben in den Katalogen (insbesondere dem Incipit). Bei folgenden Handschriften konnten keine genaueren Informationen in Erfahrung gebracht werden:
- Firenze, Biblioteca Riccardiana, persc. (Kat. Lami, 302, 365), Jh.?, fol.?
Tractatus de procuratore, editus sub nomine diaboli. Es ist unklar, ob es sich dabei um diese Satansprozesse handelt oder um einen anderen Text (Dolezalek, 1).
- Halle an der Saale, ULB Sachsen-Anhalt, Yg 4° 5, 15. Jh., fol. 248r–249v.
Exzerpte, Bartolus zugeschrieben (Casamassima 46).
- Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana, N. 101, Jh.?, fol.?, (van de Kamp).
- Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana, N. 510, Jh.?, fol.?, (van de Kamp).
- Paris, BnF, lat. 1093, 13/14. Jh., fol. 22–25.
- Paris, BnF, lat. 10770, 14. Jh., 189v–195v. Titel: *Opusculum puerile de provocacione demonis ad iudicium contra genus humanum* (Jacquín).
- Sélestat (Schlettstadt), Bibliothèque Humaniste, 116, nach 1492, 8. Titel: *Tractatus procuratorum editus sub nomine diaboli quem petit iusticia coram Deo* (Calasso).
- Vaticano, BAV, Ross. lat. 1124, Jh.?, fol. 75–83 (van de Kamp).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 2625, Jh.?, fol. 174–177 (van de Kamp).

Folgender Druck wurde nicht überprüft:

Tractatus de iudiciis. Tractatus de renuntiationibus. Processus Satanae contra genus humanum, Paris: für Denis Roce und Jehan Petit [ca. 1507]. GW III, 541, C 903, BSB-Inc. B-210.

R5A. GUIDO DE COLLEMEDIO, EP. CAMERACENSIS?, † 1309

GUI DE COLLE DI MEZZO / GUI DE COLMIEU

„*Advocacia-Fassung*“ (Stintzing 1)

Advocacia beatae Mariae virginis contra diabolum (daemonem) pro genere humano / Tractatus de advocata nostra beata Maria virgine / Quare beata virgo dicta est advocata nostra / Processus iudiciarius super possessorio / Libellus diaboli contra genus humanum / Litigatio Satanae contra genus humanum / Processus Satanae contra genus humanum

Titel: Der Titel variiert in der Überlieferung, in vielen Handschriften gibt es eine Erwähnung der Tätigkeit Mariens als Anwältin.

Prolog: Incipit: *Nostis fratres* [einige Hss. fügen hinzu: *carissimi*] *qualiter Satanas subintrans viscera Judae...* Explicit: *... ex sua pena non relevatur*

Incipit: *Procurator* [einige Hss. fügen hinzu: *itaque*] *legitime constitutus, astutus et versutus ad praesentiam Christi accedens dixit...*

Explicit: Das Explicit variiert je nachdem, ob die zwei letzten Sätze vorkommen oder nicht. Es unterscheidet sich nicht nach Fassungen: *... remansit celestis militia cum gaudio* [einige Hss. fügen hinzu: *ingenti laudans advocatam*]; *... spes nostra salve*; *... nullum rite fundatur exordium*.

Autor: Die Handschrift aus Darmstadt, aus dem 15. Jh., nennt Autor und Entstehungszeit dieser Fassung. Dort liest man fol. 63r: *Advocacia beate Marie virginis contra demonem pro genere humano necnon processus domini Guidonis de Colomedio quondam episcopi Cameracensis tempore Bonifacii octavi...* Guido de Collemedio (Gui de Colle di Mezzo) war Bischof von Cambrai von 1296 bis zu seinem Tod 1309, zum Teil in der Sedenz Papst Bonifaz' VIII. (14.12.1294–11.10.1303). Er hat einen Kommentar zu den Dekretalen Gregors IX. und eine Kompilation über die Evangelien verfasst (vgl. Schulte und Lajard). In der Überlieferung gibt es weitere Hinweise auf seine Autorschaft: die Würzburger Hs. (Mitte des 14. Jhs.) nennt als Autor *Guido episcopus Cameracensis* (fol. 92v); die Mainzer Hs. (14./15. Jh.) und die Handschrift Paris, BnF, lat. 1093 (13./14. Jh.), der älteste

Textzeuge, führen als Titel *Compilatio episcopi Cameracensis* (bei letzterer wurde allerdings nicht überprüft, ob es sich um die *Advocacia*-Fassung handelt). Einen weiteren, indirekten Beweis liefert die Handschrift in Marseille, die *per Symonem de Quercheto, clericum Cameracensis diocesis, anno Domini M° CCC° XC° VI°* (fol. 80) geschrieben wurde.

Die Zuschreibung an Bartolo da Sassoferrato in einigen Drucken dieser Fassung kommt erst nach dem Erscheinen der Inkunabeln mit der Bartolo-Fassung vor (siehe unten).

Datierung: Die Zuschreibung an Guido de Collemedio in den Handschriften ist glaubwürdig. Da sie ihn als Bischof von Cambrai bezeichnen, kann man die Entstehung auf seine Bischofszeit in Cambrai eingrenzen (1296–1309). Diese Datierung wird durch die Entstehung einer französischen Übersetzung in Bayeux in der ersten Hälfte des 14. Jhs. und durch den Überlieferungsbefund unterstützt: vier Handschriften aus dem 14. Jh. und eine aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jhs., falls die oben genannte Handschrift Paris, BnF, lat. 1093, die *Advocacia*-Fassung überliefert.

Inhalt: Dem eigentlichen Prozess geht eine kleine Praefatio voraus, in der geschildert wird, wie Satan versucht, den Tod Jesu am Kreuze zu verhindern. Dazu gewinnt er die Frau von Pilatus als Verbündete, die ihren Mann von der Kreuzigung Jesu abhalten soll. Dieser Plan misslingt, und so entscheiden die Teufel, einen Anwalt vor das himmlische Gericht zu schicken, um den Besitz der Menschheit zurückzuerlangen.

Ein Teufel erscheint vor Christus, dem himmlischen Richter, und verlangt, in Sachen gegen das Menschengeschlecht gehört zu werden. Christus setzt den Verhandlungstermin auf den Karfreitag. Der Teufel protestiert, das sei ein Feiertag, sein Einwand wird nicht akzeptiert, und der Richter befiehlt Gabriel, den Termin zu verkünden. Am Karfreitag erscheint der Teufel, aber nicht die Menschheit. Der Anwalt der Hölle will ein schriftliches Dokument, in dem die Fristversäumnis festgehalten wird. Der Richter verlängert jedoch die Frist um einen Tag, mit der Begründung, der Richter müsse gerecht (*aequus*) sein, und nicht nur das Gesetz strikt nach dem Buchstaben anwenden (*iustus*). Der Teufel protestiert und wird aus dem Gericht gewiesen. Eine Zusammenkunft der Teufel entscheidet jedoch, dass der Richter das Recht auf seiner Seite hatte. Am darauffolgenden Tag erklärt sich Maria bereit, als Anwältin für das Menschengeschlecht anzutreten. Der Teufel erhebt Widerspruch: erstens dürfe eine Frau nicht Anwältin sein, zweitens

sei sie mit dem Richter verwandt. Maria erwidert, dass Frauen für besonders bedürftige Personen als Anwältinnen auftreten dürfen, und dass sie gleichzeitig Jungfrau, Ehefrau und enthaltsam sei, und somit in der Lage, alle Menschen zu vertreten. Sie wird vom Richter zugelassen. Der Teufel klagt die Menschheit an, sie gehöre ihm und habe sich unrechtmäßig seiner Macht entzogen. Maria hält dagegen, der Teufel habe die Menschheit nur in Gewahrsam gehabt. Der Richter entscheidet zu Marias Gunsten. Daraufhin holt der Teufel eine Bibel aus seiner Tasche und liest aus der Genesis, um zu beweisen, dass die Menschheit ungehorsam gewesen sei und Gott sie deswegen verdammt hatte. Maria weint und bewegt dadurch den Richter zum Mitleid. Der Teufel schlägt dann einen Handel vor: Gott soll die Guten behalten, er werde die Bösen mitnehmen. Maria erwidert, dass die Schuld der Menschheit von Jesus am Kreuze gesühnt worden sei. Der Teufel will drei Gründe ausführen, warum die Menschheit bestraft werden müsse. Der Mensch hat ein Gebot Gottes missachtet. Dies hatte auch Lucifer getan, und wurde deswegen bestraft. Wenn Gott gerecht ist, muss er die Menschheit gleichermaßen bestrafen. Maria bezichtigt den Teufel der Lüge. Der Teufel führt seinen Gedankengang weiter: Der Mensch habe gegen die unendliche Güte Gottes gesündigt und müsse deswegen unendlich bestraft werden. Maria antwortet, dies sei durch den Tod Jesu, der Gott und Mensch ist, gesühnt worden. Vater und Heiliger Geist antworten, dies genüge nicht. Beide Anwälte wiederholen ihre Argumente. Schließlich sagt Maria dem Richter, wenn er die Menschen dem Teufel überlasse, habe er sie umsonst geschaffen. Daraufhin entscheidet der Richter zugunsten Mariens und die Engel singen das *Salve Regina*.

Editionen:

Hauréau, Barthélemy, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale. Tome VI*, Paris 1893, 92–105. Text aus der Hs. Paris, BnF, lat.

18216, unvollständig, ohne kritischen Apparat und wohl mit Ergänzungen aus den Drucken der Bartolo-Fassung.

Friedländer, Ina, „Processus Satanae contra genus humanum. En förbisedd litterär text i en formulärbok från Vadstena Kloster“, in: *Archivistica et Mediaevistica Ernesto Nygren oblata*, Stockholm 1956, 123–157. Edition der Hs. aus Linköping mit den Lesarten vier weiterer Handschriften (siehe unter „Überlieferung“) im Apparat. Die edierte Handschrift hat zahlreiche Fehler, die Interpunktion ist manchmal sinnentstellend.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Französische in der ersten Hälfte des 14. Jhs., von einem Kanoniker in Bayeux (Jean de Justice?):

Chassant, Alphonse, *L'Advocacie Notre-Dame ou la Vierge Marie plaidant contre le diable. Poème du XIV^e siècle en langue Franco-Normande*, Paris 1885. Teil-edition.

Langlois, Charles-Victor, „Anonyme de Bayeux, auteur de quatre poèmes en Français“, *Histoire littéraire de la France* 35, 1921, 385–394, hier 387–388. Handschriften und Editionen.

Dieses Gedicht gab wohl die Anregung zu einem Mysterienspiel des 14. Jhs., das nur fragmentarisch erhalten ist:

Runnalls, Graham A., „The *Mystère de l'Advocacie Nostre Dame*: a recently-discovered fragment“, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 99 (1983), 41–70. Edition, 57–70.

Literatur:

Lajard, Félix, „Gui de Colle di Mezzo, canoniste“, *Histoire littéraire de la France* 25, 1869, 280–283.

Schulte, Johannes Friedrich von, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts. Band 2. Von Gregor IX. bis auf das Concil von Trient (1234–1563)*, Stuttgart 1875, 178–179.

Überlieferung:

Handschriften:

Die verwendeten Kürzel sind aufgeschlüsselt unter „Überlieferung (für die drei Fassungen)“.

Friedländers Edition basiert auf folgenden Handschriften:

Linköping, Stifts- und Landesbibliothek, cod. BR I, 14. Jh. (2. H.), fol. 42v–46r.

München, BSB, Clm 3334, a. 1477–1479, fol. 142r–149r. Autopsie.

München, BSB, Clm 27421, a. 1462, fol. 86r–95v. Titel: *Hic incipitur processus de ipso Christo et Marie [sic] virginis gloriose pro genere humano contra diabolum advocate*. Autopsie.

Paris, BnF, lat. 18216, 14. Jh., fol. 94–99.

Berlin, SBB-PK, lat. fol. 862 (*olim* Erfurt, Königliche Bibliothek, CE 2° 69), a. 1414, fol. 282ra–283ra (Casamassima, 10).

Hinzu kommen:

Bologna, Biblioteca Comunale del Archiginnasio, A. 34, 15. Jh., fol. 91–97.

Praescriptio: *Incipit altercatio... per beatum Ansermum*. Kolophon: *Explicit liber altercationis beate marie contra demonem* (Calasso).

Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, 535, 15. Jh., fol. 63r–73r. Titel: *Advocacia beate Marie virginis contra demonem pro genere humano necnon processus domini Guidonis de Colomedio quondam episcopi Cameracensis tempore Bonifacii octavi... (MssMed)*.

Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4° 118, 14. Jh. (3. Viertel), fol. 144–147.

Kolophon: *Explicit iudicium inter genus humanum et diabolum coram Deo peractum Dei genetricis generis humani advocata* (Dolezalek, 1).

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed. 59, a. 1437, fol. 227ra–232va (*In principio*).

- Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed. 61, um 1443, fol. 1ra–9va. Explicit: *Explicit processus iudiciarius in quo ostenditur quod hya regina celi triumphavit contra procuratorem nequicie infernalis (In principio).*
- Hamburg, SUB, theol. 1660, hier 15. Jh., fol. 770–782. Text unvollständig, bricht nach *trahit iudicem quocumque vult. Respondit...* Titel: *Incipit litigacio Sathane contra genus humanum* (MssMed).
- Köln, HASStK, GB qu. 21, um 1430–1433, fol. 181v–189r. Titel: *Advocacio [sic] beate Marie virginis contra dyabolum pro genere humano (In principio).*
- Leipzig, UB, 916, 15. Jh., fol. 335r–340r. Titel: *Processus iudiciarius de gloriosa Virgine Maria pro humano genere contra dyabolum* (Casamassima 62).
- Mainz, StB, I 151, 14./15. Jh., fol. 172r–180r. Anfang fehlt, Text ab *formidans iudicem quem sibi gratum non videbat.*
- Marseille, BM, 211, 14. Jh., fol. 77–80. Titel: *Incipit libellus diaboli contra genus humanum (In principio).*
- München, BSB, Cgm 660, 15. Jh., fol. 128va–132ra. Titel: *Incipit litigacio Sathanae contra genus humanum Autopsie* (MssMed).
- München, BSB, Clm 14831, 15. Jh., fol. 150r. Nur die Praefatio bis... *bene instructum ad...* Autopsie.
- St. Pölten, Diözesanbibliothek, 67, 14. Jh., fol. 112v–118. Titel: *Tractatus de advocata nostra sancta beata Maria virgine. (In principio).*
- Trier, StB, 975/923 4°, 14./15. Jh., fol. 98ra–99vb, mit dem Incipit: *cepit enim demon etc. notificare ubi est iustitia* (Casamassima 162), der Anfang fehlt, der Text setzt an, als der Teufel am Abend des Karfreitags gehört wird (Ed. Friedländer, 145, l. 4). Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).
- Uppsala, UnB, C 131, 15. Jh. (1. H.), fol. 133v–136v (MssMed).
- Wien, ÖNB, 15040, 15. Jh., fol. 136v–143r.
- Würzburg, UB, M. p. th. f. 55, 14. Jh., fol. 92v–95r (Katalog Bd. 5, 55–59). Überschrift: *Guido episcopus Cameracensis: Quare beata virgo dicta est advocata nostra.* Explicit: *Explicit disputacio inter dyabolum et beatam virginem Mariam advocatam mundi* (MssMed).

Frühdrucke:

Folgende Drucke wurden überprüft:

- Processus satanae contra genus humanum*, [Straßburg: Heinrich Eggestein, c. 1472–74] nach Innocentius III, *De miseria humanae conditionis*. H 10210, BSB-Inc I-172.
- Spurcissime Sathane litigationis (...) contra genus humanum coram domino nostro Jesu Christo agitate (...) liber*, Vienne: Johann Schilling (Solidi), 1478. GW 3648.
- Tractatus de iudiciis. Tractatus de renuntiationibus. Processus Satanae contra genus humanum*, [Köln: Cornelius von Zierickzee, nach 1500]. GW III, 540, HC 2642, BSB-Inc. B-209.
- Tractatus iudiciorum domini Bartoli (...) Processus Satanae procuratoris infernalis contra genus humanum coram deo nostro Jesu Christo cuiusquidem generis ipsa intemerata*

virgo Maria aduocata extitit, [Köln: Cornelius von Zierickzee, um 1503]. VD 16 B 581 (= VD 16 B 597, VD 16 B 607).

Modus legendi abbreviaturas in utroque jure (...) Processus Sathane infernalis contra genus humanum, [Köln: Cornelius von Zierickzee, um 1504]. VD 16 B 582 (= VD 16 B 598, VD 16 B 608).

Tractatus iudiciorum domini Bartoli (...) Processus Satanae procuratoris infernalis contra genus humanum coram deo nostro Jesu Christo cuiusquidem generis ipsa intemerata virgo Maria aduocata extitit, [Köln: Martin von Werden, um 1505]. VD 16 B 586 (= VD 16 B 602).

In utriusque iuris libros introductorium (...) Processus Sathanae infernalis contra genus humanum. Ars notariatus, Basel: Adam Petrus de Langendorff, 1513. VD 16 B 588 (= VD 16 B 604, VD 16 B 614).

Epistola Luciferi ad regentes ecclesiasticos (...) Processus Sathane infernalis contra genus humanum, [Augsburg: Erhard Oeglin um 1515]. VD 16 B 590.

Folgende Drucke konnten zwar nicht überprüft werden, es handelt sich jedoch offensichtlich um neue Auflagen zweier bereits genannter Drucke:

Modus legendi abbreviaturas in utroque jure (...) Processus Sathane infernalis contra genus humanum, [Köln: Cornelius von Zierickzee, um 1505]. VD 16 B 583 (= VD 16 B 599, VD 16 B 609).

Modus legendi abbreviaturas in utroque jure (...) Processus Sathane infernalis contra genus humanum (...) [Köln: Cornelius von Zierickzee, um 1505]. VD 16 B 584 (= VD 16 B 600, VD 16 B 610).

Tractatus iudiciorum (...) Processus Satanae procuratoris infernalis contra genus humanum coram deo nostro Jesu Christo cuius quidem generis ipsa intemerata virgo Maria aduocata extitit fidelissima [Köln: Cornelius von Zierickzee, um 1505]. VD 16 B 585 (= VD 16 B 601).

In utriusque iuris libros introductorium (...) Processus Sathanae infernalis contra genus humanum. Ars notariatus (...), Basel: Adam Petrus de Langendorff, 1514. VD 16 B 605 (= VD 16 B 615).

In utriusque iuris libros introductorium (...) Processus Sathanae infernalis contra genus humanum. Ars notariatus (...), Basel: Adam Petrus de Langendorff, 1517. VD 16 B 606 (= VD 16 B 616).

In utriusque iuris libros introductorium (...) Processus Sathanae infernalis contra genus humanum. Ars notariatus (...), Basel: Adam Petrus de Langendorff, 1517. VD 16 B 591.

R5B. ANONYMUS

„Mascaron-Fassung“ (Stintzing 2)

Processus diaboli contra genus humanum / Tractatus procuratoris sub nomine diaboli / Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex alia parte / Tractatus (Libellus) procuratoris in quo diabolus producit litem coram iudice omnipotente Deo contra genus humanum

Praefatio: Nur zwei Handschriften (Frankfurt und Praha) haben eine Praefatio, die der Praefatio der zwei anderen Fassungen sehr ähnlich ist. Dazu vgl. unter „Überlieferung“.

Incipit: *Accessit Mascaron ad Dei omnipotentis praesentiam et ait...* [Varianten bei den Namen des Teufels: *Mascharon, Ascaron, Ascharon*].

Explicit: Das Explicit variiert je nachdem, ob die zwei letzten Sätze vorkommen oder nicht. Es unterscheidet sich nicht nach Fassungen: ... *remansit caelestis militia cum gaudio* [einige Hss. fügen hinzu: *ingenti laudans advocatam*]; ... *spes nostra salve; ... nullum rite fundatur exordium*.

Autor: In der Überlieferung findet sich kein Hinweis auf einen möglichen Autor. Stintzing hat einen spanischen oder französischen Autor vermutet, da der Name des Anwalts der Hölle, Mascaron, in diesen Sprachen interpretierbar wäre. Allerdings ist das Wort *mascha*, in den Bedeutungen „Hexe“ und „Maske, Fratze“ schon im Frühmittelalter von Italien bis England nachweisbar (siehe die Belege in Du Cange 5, 293). Es wäre darum zu gewagt, den Namen Mascaron allein als Beweis für einen bestimmten Ursprung zu nehmen. Außerdem variiert der Name in der Überlieferung und kommt auch als Ascaron vor. Diese zweite Form nimmt Burdach als ursprünglich an und sieht in ihr eine Ableitung aus Astaroth, einem mehrmals im Alten Testament genannten phönizischen Gott. Diesen Namen führen ebenfalls Teufel in Mysterienspielen und in *Piers Plowman* (Burdach 488). Eine dritte, mögliche Erklärung des Namens wäre eine Ableitung aus dem biblischen Accaron, dem Kultort des Beelzebub (IV Reg 2–6).

Die Entstehung der *Advocacia*-Fassung in Cambrai und der niederdeutschen Übersetzung der *Mascaron*-Fassung in den südlichen Niederlanden weist auf das Gebiet Nordostfrankreich-Belgien-Niederlande als möglichen Aufenthaltsort des Autors hin.

Datierung: Wenn dieser Text die Vorlage für Jacob van Maerlant war, muss er vor 1262 (Abfassungsjahr des *Boek van Merline*) entstanden sein. Es ist allerdings auch möglich, dass Maerlant und der unbekannte Autor der *Mascarón*-Fassung eine für uns verlorene, gemeinsame Quelle hatten. Die Diskussion der vier Anwältinnen in dieser Fassung ist vom Streit der Töchter Gottes inspiriert, ein Motiv aus dem Psalm 84, das vor allem durch eine Predigt Bernhards von Clairvaux, *sermo I in Festo Annuntiationis*, bekannt wurde (dazu vgl. Mäder, 21–24 und Ohly, 260–277). Sie ist demnach frühestens um die Mitte des 12. Jhs. und spätestens vor dem Ende des 14. Jhs., der Entstehungszeit des ältesten Textzeugen (Hs. in Bologna), entstanden.

Inhalt: Zusammenfassung nach dem Druck H 2647. Diese Fassung hat in der Regel keine Praefatio (Ausnahmen: Handschriften in Frankfurt und Praha, katalanische Übersetzung) und fängt mit dem Auftreten des Anwalts der Hölle an, der Mascarón oder Ascarón genannt wird. Die Handlung entspricht der *Advocacia*-Fassung bis zu dem Punkt, da der Teufel eine Aufteilung der Menschheit vorschlägt und Maria antwortet, die Schuld der Angeklagten sei durch Christus am Kreuz gesühnt worden. Mascarón verlangt dann die Hilfe zweier Anwältinnen, Justitia und Veritas. Daraufhin beantragt Maria die Hilfe von Misericordia und Pax. Die vier Anwältinnen sind die Töchter Gottes aus dem Psalm 84 (vgl. „Datierung“). Der Teufel sagt, Lucifer sei bestraft worden und die Gerechtigkeit verlange, dass der Mensch gleich behandelt werde. Maria antwortet, dass der Engel keinen Makel in seiner Natur hatte, der Mensch sei aber schwach. Der Teufel erwidert, Adam und Eva haben ein ausdrückliches Gebot missachtet. Maria antwortet, dass der Engel keines Gebotes bedurfte, weil er es von Natur aus kannte; dass der Mensch schwach sei und dass eine Bestrafung die Schöpfung der Menschheit sinnlos machen würde. Justitia und Veritas ergreifen das Wort, um Mascarón zu unterstützen. Anschließend redet Misericordia und kann Gottvater überzeugen. Pax vermittelt: Justitia hatte eine unendliche Strafe für eine unendliche Sünde beantragt, und eben dies sei durch Jesu Tod am Kreuz geschehen. Die vier Töchter Gottes küssen und versöhnen sich, Mascarón zieht sich zurück und die Engelchöre singen *Salve regina*.

Editionen: Unediert.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Mittelniederdeutsche als Episode (cap. X–XII, v. 1694–2981) im *Boek van Merline* des Jacob van Maerlant, entstanden 1262.

Sodmann, Timothy (Hg.), *Jacob van Maerlant. Historie van den Grale und Boek van Merline*, Köln / Wien 1980.

Ebenfalls ins Mittelniederdeutsche als selbständiges Gedicht mit dem Titel „Dit es van Maskeroen“:

Snellaert, Ferdinand A., *Nederlandsche Gedichten uit de veertiende eeuw van Jan Boendale, Hein van Aken en anderen naar het Oxfordsch Handschrift*, Brussel 1869, LXII–LXXVIII und 493–538.

Ins Katalanische im 14. Jh.:

Bofarull y Mascaró, Pascual de, *Documentos literarios en antigua lengua catalana (siglos XIV y XV)*, Barcelona 1857, 107–117. Der Herausgeber gibt als Quellen zwei Codices an, den einen in S. Cucufat del Vallés mit dem Titel *Miscellanea ascetica*, den anderen in Santa María de Ripoll, 155, die er ohne weitere Informationen Ende des 14., Anfang des 15. Jhs. datiert. Er bietet einen Text ohne Apparat an. Im Gegensatz zur lateinischen Fassung hat dieser Text eine Praefatio, die jener der *Advocacia*-Fassung stark ähnelt.

Zu den Übersetzungen ins Mittelniederdeutsche und ins Katalanische:

Crawford, J. Wickersham, „The Catalan *Mascarón* and an Episode in Jacob van Maerlant's *Merlin*“, *Publications of the Modern Language Association of America* 26 = N.S. 19, (1911), 31–50.

Folgender Text wird von Norbert Ott (*Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Zu Überlieferung, Ikonographie und Gebrauchssituation des deutschen Belial*, München 1983, 6 Anm. 9) als Bearbeitung des *Belial* und des *Processus* erwähnt, es handelt sich jedoch um eine Bearbeitung des *Belial*:

Jacob Ayrer, *Historischer Processus iuris. In welchem sich Lucifer über Jesum darumb daß er ihme die hellen zerstört, eingenommen, die gefangene daraus erlöst und hingegen ihnen Lucifern gefangen und gebunden habe auff das aller heftigest beklaget*, Frankfurt a. M.: Nicolaus Bassaeus, 1597 (häufig nachgedruckt, zu diesem Text Stintzing, 278).

Literatur:

Mäder, Eduard Johann, *Der Streit der Töchter Gottes. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs*, Bern / Frankfurt a. M. 1971, 21–24 und 40–45.

Ohly, Friedrich, „Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung“, *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 116 (1994), 242–284 (Ohly berücksichtigt nicht diesen Text).

Überlieferung:

Die verwendeten Kürzel sind aufgeschlüsselt unter „Überlieferung (für die drei Fassungen)“.

Handschriften:

Berlin, SBB-PK, lat. fol. 628, a. 1439, n° 3. Kolophon: . . . *facta per episcopum Corbucen* (Dolezalek, Bd. 1).

Bologna, Collegio di Spagna, 126, Ende des 14. Jhs., fol. 189–195. Ohne Titel (*In principio*).

Eichstätt, UB, Cod. st 417, 15. Jh., fol. 364. Ohne Titel (*In principio*).

Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, lat. d. II. 12, 15. Jh., fol. 249r–253v (García y García, 19).

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed. 125, 15. Jh. (Mitte), fol. 169r–175r, incipit: *Nostis fratres carissimi quod cum filius dei perambulare totam terram demones eum multipharie temptauerunt...*, in dieser Handschrift geht dem Text eine Praefatio voraus, die mit der Praefatio in der Bartolo-Fassung große Ähnlichkeit aufweist. Der Text bricht am Anfang der Rede der Justitia ab, mit den Worten... *Qui cum facit peccatum servus est peccati. Rursum si homo nunquam peccasset.* Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien) (MssMed).

Klosterneuburg, StiftsB, 637B, n° 7, Jh.?, fol.? (*In principio*).

Leiden, BR, Ablaing 29, a. 1467, fol. 157–162r. Titel: *Processus diaboli contra genus humanum* (Calasso).

München, BSB, Clm 3331, a. 1502, fol. 201r–214r (Walther, dort irrtümlich als Clm 337 angegeben). Titel: *Processus iudiciarius, Litigatio Mascaron contra genus humanum*. Der Text dieser Handschrift bietet genaue Hinweise auf das kanonische und das zivile Recht wie die Bartolo-Fassung. Sie wurden durch rote Unterstreichungen kenntlich gemacht. Autopsie.

München, UB, 2° 301, 15. Jh., fol. 116r–119r. Titel: *Tractatus procuratoris editus sub nomine dyaboli quando petiit iusticiam coram Deo et beata Maria Virgo se opposuit contra ipsum et obtinuit*. Autopsie (Casamassima, 139).

Praha, NK, VI. A. 5 (Truhlář 1016), a. 1407, fol. 1ra–5rb. Wie die Frankfurter Handschrift bietet diese Handschrift eine Praefatio, die der Praefatio der zwei anderen Redaktionen nahe steht. Dazu Burdach, 489–490, mit Abdruck des Textes der Praefatio. Kolophon: *Explicit pulcher tractatus qui potest dici consistorum diaboli*.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 10726, 15. Jh. (Mitte), fol. 121 (*In principio*).

Würzburg, UB, M. ch. f. 5, 15. Jh., fol. 65v–69r. Titel: *Tractatus procuratoris editus sub nomine dyaboli quando petiit iusticiam coram Deo et beata Maria virgo se opposuit contra ipsum et obtinuit* (Casamassima, 176).

Frühdrukke:

Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex alia parte [Augsburg: Günther Zainer, vor 1473]. H 8589, BSB-Ink. B-211.

Tractatus (Libellus) procuratoris in quo dyabolus producit litem coram iudice omnipotente deo contra genus humanum pro quo beata virgo Maria tanquam procuratrix et aduocata comparens tandem pugnam obtinuit et inimici versuciam confudit, Venedig: Gerardus de Flandria (de Lisa), 1478. H 2647, BSB-Ink. B-212.

Tractatus procuratoris editus sub nomine diaboli quando petiit iusticiam coram Deo et beatissima Virgo Maria se opposuit contra ipsum et obtinuit necnon obmutuit pugna contra genus humanum, [Roma: Stephan Planck, c. 1491–1500]. HCR 2643 (?), BSB-Ink. B-213.

R5c. BARTHOLUS DE SAXOFERRATO?, 1313/14 – UM 1357

BARTOLUS A SAXOFERRATO, BARTOLO DA SASSOFERRATO

„Bartolo-Fassung“ (Stintzing 3)

*Tractatus (processus contemplativus) quaestionis ventilatae coram domino nostro
Jesu Cristo*

Titel: Dies ist der Titel in den Frühdrucken. Die einzige Handschrift trägt keinen Titel.

Prolog: Incipit a: *Nostis fratres Sathanas proditoria ministeria inde procuravit...* [Druck Konrad von Paderborn]; *Nostis fratres carissime qualiter Sathanas proditoria misteria inde procuravit...* [Hs. Leipzig]. Incipit b: *Nostis fratres carissimi, inquit Sathanas, proditoris misteria Iudae procuravit...* [Druck Goldast]. Explicit: ... *a sua poena non relevatur.*

Incipit: *Procurator legitime constitutus et assuetus ad praesentiam Christi accedens dixit...*

Explicit: Das Explicit variiert je nachdem, ob die zwei letzten Sätze vorkommen oder nicht. Es unterscheidet sich nicht nach Fassungen: ... *remansit celestis militia cum gaudio* [einige Hss. fügen hinzu: *ingenti laudans advocatam*]; ... *spes nostra salve*; ... *nullum rite fundatur exordium.*

Autor: Die Leipziger Handschrift und einige Drucke schreiben den Text dem Juristen Bartolo da Sassoferrato (1313/14–1357) zu, aber diese Zuschreibung ist nicht unbedingt glaubhaft, da sie erst ein Jahrhundert nach Bartolos Tod erfolgt. Die meisten Forscher neigen dazu, die Autorschaft Bartolos abzustreiten und zwar mit Hinweis auf juristische Fehler oder Ungenauigkeiten, die Bartolo nicht zuzutrauen seien (Zusammenfassung der Diskussion im Aufsatz von Jacquin, 273–280, abweichend Calasso, 23, der den *Processus* unter den echten Werken – und zwar als Umarbeitung der älteren Fassungen – aufführt). Allerdings wurde in dieser Diskussion nicht unter den drei verschiedenen Fassungen differenziert. Stintzing hat als einziger die Vermutung geäußert, Bartolo sei der Autor dieser dritten Fassung, da sie juristisch genauer ausgeführt wird. Ob Bartolo wirklich den älteren Text juristisch präzisierte, ist nicht zu entscheiden. Hier wird diese Fassung nach ihm genannt, da sie unter seinem Namen rezipiert wurde.

Datierung: Da diese Fassung eine Umarbeitung der *Advocacia*-Fassung darstellt, kann sie erst im 14. Jh. entstanden sein. Die Vollmacht des

Teufels trägt in den Textzeugen das Datum 1350 oder 1354. Allerdings stimmen beide Daten mit der angegebenen Indiktion und mit dem Datum des 6. April für den Karfreitag nicht überein. Die Entstehung um die Mitte des 14. Jhs., wie das Datum der Sentenz suggeriert, ist trotzdem durchaus glaubhaft. Die Überlieferung stammt erst aus dem 15. Jh.

Inhalt: Zusammenfassung nach dem Druck GW 3652, verglichen mit der Leipziger Handschrift. Die Handlung ist wie in der *Advocacia*-Fassung, mit wenigen Änderungen, wie zum Beispiel einer kleinen Rede der Anwältin, nachdem der Teufel mit der Bibel argumentieren will. In dieser Rede sagt sie, die Rückgabe der Menschheit sei ihm schon verneint worden, er dürfe jetzt nicht dasselbe mit einer neuen Methode versuchen. Diese Fassung unterscheidet sich vor allem durch die juristische Untermauerung der vorgetragenen Argumente, mit konkreten, abgekürzten Hinweisen auf das *ius commune*. Die Reden der Anwältin sind auch geändert worden. Hier argumentiert sie juristisch fundierter als in der *Advocacia*-Fassung. Es wurde ebenfalls der Text zweier Urkunden hinzugefügt: das Mandat des Höllenanwalts und die feierliche Sentenz.

Edition:

Processus iuris ioco-serius (...) in quo continentur. I. Bartoli a Saxoferrato IC. Perusini, Processus Sathanae contra D. Virginem coram Iudice Iesu, olim Annotationibus illustratus V.N. Vdalrici Tengleri, Consilarii Palatini, & et Praefecti Hoehstetani in Bauaria. II. Jacobi de Ancharano IC: ... Processus Luciferi contra Iesum coram Iudice Salomone... III. Martialis Aruerni IC: ... Aresta Amorum... , Hannover 1611. Das Vorwort des Editors ist nur mit den Initialen M. G. H., die für Melchior Goldast Hamesfeldiensis stehen, unterschrieben. In den meisten Bibliotheken wird dieses seltene Buch unter dem Namen Goldast geführt. Die benutzte Vorlage wird nicht erwähnt, der Text hat zahlreiche Fehler (mit der Leipziger Hs. verglichen). Die ausführlichen juristischen Belege sind kursiv gedruckt.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Deutsche von Georg Alt:

Ein nützlicher gerichtshandel vor got dem almechtigen unserm herren durch die gloriwidigsten Jungfrawen Maria, [Leipzig: Martin Landsberg um 1493]. GW 3655, 3656.

Dieser seltene Druck konnte nicht überprüft werden, er müsste aber eine Übersetzung dieser Fassung sein. Vgl.:

Kugler, Hartmut, Art. „Alt, Georg“, VL 11 (2004), 75–80, hier 78–79.

Anfang des 16. Jhs. übersetzte und bearbeitete Ulrich Tenngler die Bartolo-Fassung (und erwähnt dabei den *Belial* von Jacobus de Theramo). Bartolo wird als Autor des lateinischen Originals nicht erwähnt:

Ain kurtz gedichter process verteutschet, in: Ulrich Tenngler, Layen Spiegel. Von rechtmässigen ordnungen in Burgerlichen und peinlichen regimenten, Augsburg: Johann

Othmar für Johann Rynmann, 1509, fol. 114r–131r. Das Buch erfuhr mehrere Auflagen im 16. Jh. (VD 16 T 337–T 352). Eingesehen wurden der Druck 1504 und die Auflage aus dem Jahr 1511, ebenfalls von Johann Othmar für Johann Rynmann, mit dem Titel *Der neu Layenspiegel*. In der Auflage des Jahres 1511 findet sich dieser Text fol. 138r–151v.

Faksimiledruck mit neuhochdeutscher Übersetzung von Wolfgang Schmitz, *Der Teufelsprozess vor dem Weltgericht nach Ulrich Tennglers „Neuer Layenspiegel“ von 1511* (Ausgabe 1512), Köln 1980.

Kleinschmidt, Erich, Art. „Tenngler, Ulrich“, VL 9 (1995), 690–696, hier 694.

Ins Spanische: Das spanische Stück *Aucto de acusación contra el género humano* aus dem 16. Jh. basiert entweder auf der Bartolo- oder auf der *Advocacia*-Fassung. Dies ist schwer zu entscheiden, da der Text stark umgearbeitet wurde. Die Bartolo-Fassung scheint jedoch die Vorlage zu sein, denn in beiden Texten werden die zwei Urkunden (Vollmacht des Teufels und Sentenz) vorgetragen. Edition:

Rouanet, Léon, *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI*. Bd. 1–4 (Biblioteca Hispánica Bd. 5–8), Barcelona / Madrid 1901. Text in Bd. 2, 449–477, Anmerkungen dazu Bd. 4, 285–289.

Literatur:

Wie für die *Advocacia*-Fassung.

Calasso, Francesco, Art. „Bartolo da Sassoferrato“, DBI 6 (1965), 5–34, hier 23.

Überlieferung:

Handschriften:

Leipzig, UB, Haen. 15, aus Italien, 15. Jh., fol. 129v–135v. Autopsie (Casamassima, 71).

Frühdrucke:

Tractatus questionis ventilate coram domino nostro Jesu Cristo inter virginem Mariam ex una parte et dyabolum ex altera parte, [Venedig: Konrad von Paderborn], 14. April 1473. GW 3652, BSB-Inc P-798.

Bartoli legum doctoris processus contemplativus questionis ventilate coram domino nostro hiesu christo tanquam iudice et inter aduocatam hominis (...) et dyabolum (...) super possessorio humani generis, [Leipzig: Gregor Boettiger, um 1495]. GW 3653, BSB-Inc P-799.

Tractatus quaestionis ventilatae coram Domino nostro Jesu Christo inter Virginem Mariam ex una parte, & Diabolum ex alia parte, in: *Bartoli a Saxoferrato Consilia, Quaestiones, & Tractatus* [Bartolus a Saxoferrato, *Opera omnia*. X], Basel: Episcopus, 1588, 349–355. VD 16 B 576.

Tractatus quaestionis ventilatae coram Domino nostro Jesu Christo inter Virginem Mariam ex una parte, & Diabolum ex alia parte, in: *Bartoli a Saxoferrato Consilia, Quaestiones, & Tractatus* [Bartolus a Saxoferrato, *Opera omnia*. X], Venedig: s. n., 1596, fol. 127v–129v.

R6. Ps. AUGUSTINUS

[*Dialogus inter Mariam et animam*]

*Dyalogus Augustini inter sanctam animam et beatam virginem Mariam /
Dyalogus inter beatam virginem et animam fidelem / Dialogus inter beatam
virginem et animam fidelem / Augustinus in dyalogo inter sanctam animam et
Mariam de passione Domini / De Maria et anima / Tractatus beati Augustini
de passione Domini / Contemplatio animae et planctus Sanctae Mariae / De
passione Domini*

Studie: Kapitel 4.5.

Titel: Der Titel variiert stark in der Überlieferung. Am häufigsten findet sich die Bezeichnung *Dialogus* (auch in den älteren Handschriften) und die Erwähnung beider Gesprächspartnerinnen. Vereinzelt finden sich die Bezeichnungen *Tractatus*, *Contemplatio* und *Planctus*.

Incipit: *O animae fideles sponsae Iesu Christi fletum deducite donec sponsus...*

Explicit: *...virgo praeclara, memor esto mei apud filium tuum cum quo tibi laus est et gloria in saecula.*

Autor: In der Überlieferung wird der Text meistens Augustinus zugeschrieben. Der Autor des *Dialogus* benutzte eindeutig als Quelle den sogenannten *Bernhardstraktat* (auch *Quis dabit* genannt), der zum Teil wörtlich zitiert wird. Der *Bernhardstraktat* besteht aus Ausschnitten einer Predigtreihe des Zisterzienserabtes Oglerius von Lucedio oder von Trino (1136–1214), die, aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst, als *Planctus* zahlreich überliefert sind (vgl. A7). In der Überlieferung wird der *Bernhardstraktat* Augustin, Anselm oder Bernhard von Clairvaux zugeschrieben. Es ist möglich, dass der unbekannte Autor des *Dialogus* eine Vorlage mit Augustinus-Zuschreibung hatte, die er in seiner Bearbeitung beibehalten hat. Es gibt keine Hinweise auf seine Identität.

Datierung: Die Predigt des Oglerius von Trino, aus der der *Bernhardstraktat* herausgelöst wurde, wurde nach Einschätzung von Barré (255) vor 1205 geschrieben. Der *Bernhardstraktat* zirkulierte dann bereits im 13. Jh. (dazu ebenfalls Barré; *In principio* nennt mehrere Handschriften aus diesem Jahrhundert). Den Terminus ante quem geben die Handschriften des *Dialogus* in Erfurt (erste Hälfte des 14. Jhs.) und in Pommersfelden (13./14. Jh.). Der *Dialogus* wurde demzufolge im Verlauf des 13. Jhs. verfasst. Eine genauere Datierung ist nicht möglich.

Inhalt: Der Text beginnt mit einer kurzen Aufforderung an die gläubigen Seelen, das Leiden Christi zu beweinen und Maria nach der Leidensgeschichte zu fragen, denn sie sei damals anwesend gewesen und habe alles gesehen und gehört. Die Seele bittet Maria, ihren Schmerz zu schildern, um ihn nachempfinden zu können. Maria kann selber nicht weinen, da sie bereits im Himmel ist, sie ist aber bereit, ihr damaliges Leid auszumalen. Ihre Erzählung geht kaum auf äußere Begebenheiten ein, sie beschreibt vor allem ihre Gefühle beim Leiden ihres Sohnes. Ein kurzes Gespräch mit dem Gekreuzigten, in dem sie wünscht, ebenfalls zu sterben, und in dem ihr Sohn sie Johannes anvertraut, wird von Maria in direkter Rede wiedergegeben. Nach dem Tod Jesu habe sie versucht, ihn zu umarmen und zu küssen. Als ihr Sohn vom Kreuz heruntergenommen wurde, sei er ihr in die Arme gelegt worden, und sie habe sich kaum von ihm trennen können. Schließlich schildert sie das Mitleid der Anwesenden. Ihre Erzählung wird häufig von Ausrufen der Anima unterbrochen, mit denen sie ihr Mitgefühl und ihre Liebe für Christus betont. Maria redet sie mit *sponsa filii mei* oder mit *anima fidelis* an.

Editionen: Unediert.

Literatur:

Barré, Henri, „Le *Planctus Mariae* attribué à St. Bernard“, *Révue de mystique et d'ascétique* 28 (1952), 243–266.

Eggers, Hans, Art. „Bernhardstraktat“, VL 1 (1978), 793–794; VL 11 (2004), 245–246.

Überlieferung:

Aus Römer, Franz, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus. Band III: Polen*, Wien 1973, 138:

Częstochowa, Biblioteka Paulinów, Cod. II 27, 15. Jh., fol. 85r–88v. Titel: *Tractatus beati Augustini de passione Domini*.

Aus Kurz, Rainer, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus. Band V/1 Bundesrepublik Deutschland und Westberlin. Werkverzeichnis*, Wien 1976, 490:

Aschaffenburg, StiftsB, Perg. 25, 15. Jh., fol. 111v–114r. Titel: *Dyalogus*.

Erlangen, UB, 575, 14. Jh., fol. 115r–116v. Praescriptio: *Dyalogus Augustini inter sanctam animam et beatam virginem Mariam et est tractatus de originalibus sancti Augustini*. Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofilm).

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed. 33, 15. Jh., fol. 25v–27r. Titel: *De passione Domini*.

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed. 74, 15. Jh. (a. 1454), fol. 480r–481v. Titel: *Contemplatio animae et planctus Sanctae Mariae*.

Mainz, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, 34, 15. Jh. (a. 1462), fol. 203r–308r. Titel: *Dialogus inter beatam virginem et animam fidelem quem Augustinus dicitur fecisse*.

- Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Bibliothek, 257/2901, 13./14. Jh., fol. 164v–165v. Titel: *De Maria et anima*.
- Aus Weber, Dorothea, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus. Band VI/1: Österreich. Werkverzeichnis*, Wien 1993, 403:
 Seitenstetten, StiftsB, 226, 15. Jh., fol. 186r–189v.
 Wien, Dominikanerkonvent, Ms. 71/295, 15. Jh. (a. 1462–1475), fol. 162r–163r.
- Aus Weidmann, Clemens, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus. Band VII/1: Tschechische Republik und Slowakische Republik. Werkverzeichnis*, Wien 1997, 400:
 Praha, NK, XI. F. 7 (Truhlář 2069), 15. Jh., fol. 156r–160v. Titel: *Augustinus in dyalogo inter sanctam animam et Mariam de passione Domini*.
- Aus MssMed:
 Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 8° 51, 14. Jh. (1. H.), fol. 53r–55v. Titel: *Dyalogus inter beatam virginem et animam fidelem quem dicitur edisse b. Augustinus simplici stilo pro humilium devocione*.

R7. ANONYMUS

[*Quaestiones inter Christum et diabolum*]

Studie: Kapitel 6.

Fassungen / Übersetzungen: Mit diesem Titel werden hier zwei lateinische Texte bezeichnet, die nur in insgesamt drei italienischen Handschriften überliefert sind. Der erste Text ist in einer Handschrift der Biblioteca Marciana mit dem Titel *Quaestiones quae fuerunt inter Christum et diabolum* überliefert (= *Quaestiones*). Eine aus Italien stammende Handschrift in New Haven hat laut Katalog dasselbe Incipit und dürfte diese Fassung bieten. Der zweite Text wird in einer Vatikan-Handschrift überliefert, in der er den Titel *Argumenta quae fecit diabolus Christo pendenti in cruce ad probandum quod non debebat redimere genus humanum* trägt (= *Argumenta*). Beide Texte inszenieren einen Streit zwischen dem gekreuzigten Christus und dem Teufel, der auf dem Kreuz sitzt. In beiden argumentiert der Teufel, dass er die Menschheit rechtmäßig besitzt, und wirft Christus vor, ihn, den gefallenen Engel, nicht gerettet zu haben.

Die *Argumenta* bieten einen kürzeren, streng organisierten Text. Der Teufel bringt insgesamt vierzehn Argumente vor, auf die Christus antwortet, ohne dass sich eine Diskussion entwickelt. Die *Argumenta* weisen große Ähnlichkeit mit einem italienischen Text auf, den *Piaito ch'ebbe Dio con l'inimico*. Der *Piaito* hat allerdings eine kurze narrative Einleitung, die von den lateinischen Texten abweicht. Im italienischen Text kommt der

Teufel zu Christus, nachdem dieser die Seelen aus der Vorhölle befreit hat. Außerdem konzentriert sich die Diskussion im *Piaito* auf den Besitz der Menschheit, die mögliche Rettung des gefallenen Engels kommt erst am Ende zur Sprache und wird von Christus mit nur einem einzigen Argument abgelehnt, dass nämlich der Teufel nicht in der Lage sei zu bereuen. Der *Piaito* bringt außerdem einen Vergleich mit der Natur vor (das edlere Tier herrscht über die anderen), eine Begründung des Teufels für seinen Besitz (die Prostituierte besitzt rechtmäßig das Geld, das sie durch Sünde verdient hat) und eine Rechtfertigung Jesu für seinen Betrug am Teufel, die in beiden lateinischen Texten fehlen. Die letzten beiden Punkte fehlen allerdings auch, nach Angabe des Herausgebers Roediger, in einigen Handschriften des *Piaito*. Gegenüber *Argumenta* und *Piaito* bieten die *Quaestiones* einen wesentlich ausführlicheren Text mit neuem Material. Auffällig sind vor allem die gelehrten Exkurse über die Natur des Menschen und die Geschichte Roms.

Die Beziehungen zwischen diesen drei Texten sind nicht einfach zu bestimmen. Folgendes lässt sich feststellen:

- Beide lateinische Texte stimmen in vielen Passagen wörtlich überein.
- Der Autor der *Argumenta* äußert sich am Ende des Textes skeptisch über die Historizität des geschilderten Streites: *Predicta, licet sint verisimiliter fulcita veritate, tamen, quia ex nulla certa scriptura probantur pro ficticiis habentur; cum praesertim quod demonem latuit Christum esse verum Deum usque ad descensum inferni et eius fractionem scilicet limbi, quod vocat propheta in verbis istis potestativis Tollite portas etc. Nec est verisimile pro maiori quod Christus, cum in cruce oravit prolixè et multam protulit animas [sic] ex ore quod talem confabulationem habuerit cum dyabolo* (Hs. Vaticano, fol. 39r). Die Distanzhaltung des *Argumenta*-Autors macht es wahrscheinlich, dass er eine Vorlage bearbeitete.

Es scheint trotzdem wenig wahrscheinlich, dass die *Quaestiones* die Vorlage der *Argumenta* waren, denn dies würde bedeuten, dass der *Argumenta*-Autor, der trotz der geäußerten Skepsis den Dialog prinzipiell als historisch erachtet (*licet sint verisimiliter fulcita veritate*), diesen stark gekürzt hätte. Es ist freilich nicht auszuschließen, dass die kritischen Sätze von einem Schreiber stammen; dagegen spricht aber, dass sie in der Handschrift als Teil des Textes und nicht als Kolophon erscheinen. Man wird eher annehmen, dass die *Quaestiones* eine Erweiterung der *Argumenta* darstellen, doch ist nicht auszuschließen, dass beide Texte

auf einer gemeinsamen lateinischen Vorlage ruhen, was die wörtlichen Übereinstimmungen ebenfalls erklären würde.

Der italienische Text scheint bekannt gewesen zu sein. Roediger benutzt für seine Edition zehn Handschriften, zwei aus dem Ende des 13. Jhs., sechs aus dem 14. Jh., zwei aus dem 15. Jh. Die lateinischen Texte sind hingegen nur in einer Handschrift aus dem 14. Jh. und zweien aus dem 15. Jh. überliefert, die alle drei in Italien entstanden sind. Es ist daher möglich, dass ein beliebter italienischer Text ins Lateinische übersetzt wurde.

Autor und Datierung: Es fehlen jegliche Hinweise auf einen Autor. Die Überlieferung lässt nur vermuten, dass alle Fassungen von Italienern geschrieben wurden, wahrscheinlich von Norditalieniern (der *Piaito* ist in toskanischem Dialekt abgefasst).

Das Datum ist nicht näher zu bestimmen. Die Benutzung juristischer Argumentation aus dem Römischen Recht zeigt, dass alle drei Texte frühestens im 12. Jh. entstanden sein können. Für beide lateinischen Fassungen können wir das Datum etwas genauer präzisieren und die Mitte des 12. Jhs. als frühestes Entstehungsdatum annehmen. Hinweise auf diesen Terminus post quem sind bei den *Quaestiones* die Erwähnung der Familiennamen der Römer (dazu Ménant), bei den *Argumenta* die Erklärung für Christi Leiden, er habe den Menschen ein Beispiel der Liebe geben wollen. Die handschriftliche Überlieferung gibt als Termini ante quem das späte 13. Jh. für den *Piaito*, das 14. für die *Quaestiones* und das 15. für die *Argumenta*. Dies bedeutet aber nicht, dass die Texte in dieser Reihenfolge entstanden sind.

Literatur:

Ménant, François, „What were people called in communal Italy?“, in: Beech, George / Bourin, Monique / Chareille, Pascal, *Personal Names Studies of Medieval Europe: Social Identity and Familial Structures*, Kalamazoo 2002, 97–108.

Roediger, Francesco, *Contrasti antichi Cristo e Satana*, Collezione di operette edite ed inedite pubblicate dalla Libreria Dante in Firenze 14, Firenze 1887, zum *Piaito* 5–48, mit Edition 31–48.

R7A. ARGUMENTA QUAE FECIT DIABOLUS CHRISTO PENDENTI IN CRUCE AD
PROBANDUM QUOD NON DEBEBAT REDIMERE GENUS HUMANUM

Incipit: *Cum Christus pendeat in cruce, tunc venit daemon...*

Explicit: *... quod talem confabulationem habuerit cum diabolo.*

Inhalt: Nur ein Satz leitet ein: *Cum Christus pendeat in cruce tunc venit demon super brachium crucis dextrum*. Im darauffolgenden Gespräch bringt der Teufel insgesamt vierzehn Argumente gegen die Rettung der Menschheit vor, auf die Christus antwortet. Die Redeanteile sind kurz und ausgewogen. Zuerst führt der Teufel an, dass der Mensch nicht in der Lage sei, für seine Schuld Sühne zu leisten, worauf Christus erwidert, dass er an der Stelle des Menschen dies tue. Das zweite und vierte Argument sind ähnlich und bringen Belege dafür, dass der durch Krieg erworbene Besitz legitim sei. Christus sagt, dies gelte nur, wenn der Krieg gerecht sei und der Beraubte keinen Besitz in der Stadt des Siegers habe. Da auch die Hölle ihm, Christus, gehöre, könne der Teufel dort kein ihm entwendetes Eigentum halten. Als drittes Argument behauptet der Teufel, er sei edler als der Mensch und könne deshalb diesen beherrschen. Dies gelte nur unter Kreaturen mit derselben Natur, erwidert Christus. Nun habe er, Christus, die menschliche Natur, der Teufel jedoch nicht. Das fünfte und das sechste Argument des Teufels beziehen sich auf Adams Schuld. Zuerst sagt er, Adam habe gewusst, was er mache, und es auch tun wollen. Christus antwortet, dass der Mensch ebenfalls den freien Willen habe, das Heil zu suchen. Dazu bringt der Teufel einen Vergleich: der Mensch sei wie jemand, der in eine Grube fällt und sich nicht allein retten könne, auch wenn er wolle. Aber der gefallene Mensch könne auf Christi Hilfe rechnen, entgegnet der Gekreuzigte. In den drei nächsten Argumenten verlangt der Teufel von Christus, den gefallenen Engel zu retten, der eine edlere Natur als der Mensch habe und von Gott so geschaffen sei, wie er ist, nämlich, unfähig zu bereuen. Christus bringt die Fähigkeit des Menschen zur Reue vor und außerdem, in geraffter Form, einige Begründungen: Gott könne seinen Beschluss nicht ändern, die Natur des Teufels sei völlig verdorben, er habe die Gewohnheit des Bösen (*habitus malicie*) und sei außerdem für Adams Fall verantwortlich. Der Teufel sagt, wenn er schon nicht gerettet werden kann, wolle er zumindest seinen Besitz behalten: Er habe die Menschheit fünftausend Jahre besessen und deshalb das Eigentum erworben. Christus widerspricht, denn der Teufel sei in seinem Besitz immer wieder gestört worden. Der Teufel bringt dann vor, dass Gott den Menschen frei erschaffen habe, er sei demnach wie ein Vater, der seinen Sohn für volljährig erklärt. Aber der Vater Sorge sich weiterhin um seinen Sohn, antwortet Christus. Der Teufel bietet einen Vergleich an: jeder von ihnen solle die Menschen behalten dürfen, die er zu diesem Zeitpunkt besitzt. Dies scheint Christus jedoch eine ungerechte Lösung, denn auf diese Weise müssten einige Gerechte in

der Hölle bleiben. Der Teufel will wissen, warum Christus den Menschen nicht mit einem Wort gerettet habe. Er antwortet, er sei ihnen damit ein Vorbild der Liebe, der Demut und der Geduld. Der Teufel wirft ihm schließlich vor, er habe gelogen, da er versprochen hätte, die ganze Schöpfung zu retten. Aber der Mensch teile mit allen Kreaturen bestimmte Eigenschaften, ihn zu retten bedeute, alles Erschaffene zu retten, rechtfertigt sich Christus.

Der Text endet mit einer kleinen Erzählung, die im *Piaito* und in den *Quaestiones* fehlt. Gute und schlechte Taten der Menschen werden gegeneinander abgewogen, und die schlechten wiegen mehr. Aber Christus stirbt, kommt zur Hölle und verlangt, dass seine Taten als Mensch auch auf die Waage kommen, so dass die Waage zu Gunsten der Menschheit ausschlägt. Der Text endet mit den oben („Fassungen / Übersetzungen“) zitierten Sätzen, in denen der Autor seiner Skepsis Ausdruck verleiht.

Editionen: Unediert.

Überlieferung:

Vaticano, BAV, Vat. lat. 10499, 15. Jh., fol. 37r–39r. Titel in der Textschrift am oberen Seitenrand: *Argumenta que fecit dyabolus Christo pendenti in cruce ad probandum quod non debebat sua morte redimere genus humanum*; Titel in Auszeichnungsschrift unmittelbar vor dem Text: *Argumenta quae fecit dyabolus Christo pendenti in cruce ad probandum quod non debebat redimere genus humanum*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

R7B. QUAESTIONES QVAE FUERUNT INTER CHRISTUM ET DIABOLUM

De cognitione habita apud daemones

Incipit: *Cognitione habita apud daemones de Christo pendente in cruce...*

Explicit: *... et cum traho hominem traho omnia etc.* [Hs. Venezia]

Inhalt: Der Dialog hat eine ganz kurze narrative Einleitung: Als die Teufel erfahren, dass Jesus für die Rettung des Menschengeschlechts stirbt, kommt einer von ihnen und setzt sich auf einen Balken des Kreuzes. Dann beginnt der Dialog zwischen Christus und dem Teufel. Der Teufel bringt immer wieder neue Einwände gegen die Rettung des Menschen und Christus widerspricht. Zuerst behauptet der Teufel, dass der Mensch von der Sünde gebunden und seine Schuld unermesslich sei. Christus antwortet, als Mensch könne er den Menschen befreien, als

Gott eine unendliche Sühne für die unendliche Schuld erbringen. Der Teufel behauptet auch, dass der Mensch aus eigenem Willen gefallen sei. Außerdem, wenn Christus dem Menschen helfe, müsste er noch eher dem Teufel, der eine edlere, unverderbliche Natur hat, helfen. Christus widerspricht: Gott habe Kreaturen mit nur körperlicher, mit nur geistiger oder mit einer zusammengesetzten Natur geschaffen. Die rein geistige Natur der Engel sei bei ihrem Fall völlig zerstört worden und nicht mehr zu retten. Die vermischte Natur des Menschen sei jedoch noch zu retten, denn sie sei nicht völlig zerstört. Es gebe einen weiteren Unterschied zwischen Teufel und Menschen. Der Mensch habe aus drei Gründen gesündigt, die für den Teufel nicht zutreffen: von Leidenschaften getrieben (*impetus passionis*), wegen seiner schlechten Beschaffenheit (*habitus malicie*) und weil ihm das Wissen fehlte (*defectus scientie*). Alle drei Gründe treffen beim Teufel nicht zu. Christus erklärt in einem kleinen medizinischen Exkurs die Leidenschaften aus der Säftelehre. Der Teufel versucht es mit einer Reihe juristischer Argumente: Gott habe gesehen, wie ihm sein Eigentum entwendet wurde, und habe nicht widersprochen, somit habe er zugestimmt; Gott habe ein Verbrechen gesehen und es nicht verhindert, darum habe er sich ebenfalls am Verbrechen schuldig gemacht; wenn jemand etwas vierzig Jahre oder länger unangefochten besitzt, erwerbe er damit das Eigentum. Auf das zweite Argument reagiert Christus mit einem moralischen Einwand: es sei notwendig, das Übel zu tolerieren, wenn daraus etwas Gutes entstehen könne. Wenn es keine Eva gegeben hätte, gäbe es keine Maria. Auf die beiden anderen Argumente des Teufels antwortet Christus mit einem Verweis auf das *ius commune*: was der Sklave (der Teufel) erwerbe, sei Besitz des Herrn (Gott); der Teufel könne nicht behaupten, er habe den Menschen unangefochten besessen, denn immer wieder sei er von den Dienern Gottes gestört worden. Der Teufel versucht es wieder: Auch wenn ihr Ursprung schlecht sei, habe die Macht Bestand. Als Beispiel führt er Rom an und schildert seine Ursprünge in einem ausführlichen Exkurs. Zuerst erzählt er die Geschichte von Romulus und Remus und den Raub der Sabinerinnen, allerdings in abgeänderter Form. Die Römer haben Frauen in den Nachbarorten gesucht, dabei aber diejenigen, die einen Ring trugen, respektiert. Als Väter und Brüder gekommen seien, um von den Römern zu verlangen, die geraubten Frauen zu heiraten, hätten diese zugestimmt und den Namen des Schwiegervaters oder des Schwagers im Genitiv an den eigenen gehängt. Dies sei der Ursprung vieler römischer Familiennamen sowie der Gewohnheit, Eheringe zu tragen. Christus wiederholt, dass viele schlechte Anfänge zu Gutem

führen und deswegen toleriert werden, und das sei ganz besonders der Fall bei Rom. Der Teufel wendet nun ein, Gott habe dem Menschen einen freien Willen gegeben und müsse jetzt akzeptieren, dass er sich von ihm abgewendet habe. Dagegen argumentiert Christus wieder juristisch: Ein Vater kümmere sich noch um einen Sohn, der nicht mehr unter seiner Autorität stehe. Der Teufel schlägt dann eine Teilung vor, er wolle diejenigen behalten, die er schon hat, und die anderen an Christus abtreten. Nein, antwortet Christus, nur Gott kann bestimmen, wen der Teufel behalten darf. Warum habe Gott den Menschen nicht mit einem Wort gerettet, will der Teufel wissen. Weil nur ein Mensch die Schuld des Menschen wieder tilgen konnte. Der Dialog endet abrupt. Kurz vor dem Ende sagt Christus, er sei nun müde und der Teufel wisse ohnehin allzu gut, dass er sich gegen Gott nicht durchsetzen könne. Mit Christi Worten, er werde nicht nur den Menschen, sondern auch alles andere an sich ziehen, bricht der Text ab.

Editionen: Unediert.

Literatur:

Gijssel, Jan, *Die unmittelbare Textüberlieferung des sogenannten Pseudo-Matthäus*, Brüssel 1981.

Überlieferung:

New Haven (Conn.), Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, ms. 992, Italien 15. Jh. Titel: *De cognitione habita apud demones*.

Venezia, BNM, Lat. II, 65 (= 2901) (Valentinelli 2, 58), 14. Jh., fol. 78v–83v.

Titel: *Questiones que fuerunt inter Christum et diabolum*. Beschreibung dieser Handschrift bei Gijssel, 66–68. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

R8. INNOCENTIUS III PAPA?, 1160–1216, PAPST 1198–1216

IOHANNES LOTHARIUS E COMITIBUS SIGNIAE / LOTHARIUS DE
COMITIBUS SIGNIAE / LOTHARIUS SIGNINUS / LOTARIO DE CONTI

Dialogus Innocentii inter Deum et peccatorem

Innocentii tertii dialogus inter Deum et peccatorem

Rep.: RepFont 6, 244–245; Bloomfield 4714; von Perger 79.

Studie: Kapitel 4.4.

Prolog: Incipit: *Quia pius et misericors Dominus, fratres carissimi, permittit...* [Ed. Mai]; *Quia pius et misericors Deus, carissimi fratres, permittit...* [Hss.

München]. Explicit: ... *et aperiens mentis meae desiderium sic loquor* [Hss. München: *loquar*] *verbis meis ad eum*.

Incipit: *Peccator* [Ed. Mai fügt hinzu: *ad Deum*]. *Deus aeternae, cuius natura bonitas et opus misericordia est, qui etiam cum iratus fueris...*

Explicit: ... *et inhabitare digneris, iuxta sanctum et ineffabile tuum promissum, qui es benedictus in saecula saeculorum* [Hss. München ohne *saeculorum*]. *Amen*.

Autor: Die Schrift wird in den Münchner Handschriften *Innocentius* zugeschrieben, in den Handschriften aus der Vaticana und aus Nürnberg nach den Angaben der Kataloge *Innocentius III*. Sie wird zwar nicht in den zeitgenössischen *Gesta Innocentii* aufgeführt, doch bieten diese nur eine kurze Aufzählung der Werke in wenigen Zeilen (Gress-Wright, *Gesta Innocentii*, 1, ll. 20–24). Trotz der übereinstimmenden Zuweisung der Handschriften sind Bedenken angebracht, da das Werk nur in deutschen Handschriften aus dem 15. Jh. und nie zusammen mit anderen Werken dieses Papstes überliefert ist. Es fehlen auch Bezüge zu historischen Ereignissen und zu anderen Werken Innozenz'; die 15. Predigt (PL 217, 525D–530C), auf die Tillmann in diesem Zusammenhang hinweist, hat nur eine sehr entfernte Ähnlichkeit mit dem *Dialogus*. Innozenz III. war außerdem ein geschätzter, bekannter Autor, eine falsche Zuschreibung daher denkbar.

Es gibt eine Textstelle in der Ed. Mai, die einen Hinweis auf Autorschaft oder Datum zu geben scheint. Nachdem der Sünder gesagt hat, er fürchte sich vor der Buße, antwortet Gott: *Vicarius meus papa, quem ego constitui loco mei in terris iudicem tuum, dolorem confitentis mitigabit attentis circumstantiis peccatorum. Et quia potestatem a me ligandi pariter et solvendi, ministerio quidem non auctoritate suscepit, moderabitur poenam* (*Spicilegium*, 571, PL 697B). Die Stelle scheint nahezu legen, dass der Papst als alleiniger Empfänger der Schlüsselgewalt die Buße bestimmt. Die Handschrift Clm 7575 liest jedoch: *Si vicarius meus, quem ego (...)* (fol. 81va) ohne die Erwähnung des Papstes, die auf der falschen Interpretation der Stelle durch einen Schreiber beruhen dürfte.

Datierung: Wenn Innozenz III. der Autor der Schrift ist, gibt es in ihr keine Hinweise, zu welchem Zeitpunkt seines Lebens sie abgefasst wurde, auch nicht, ob sie vor oder nach seiner Erhebung zum Papst entstand. Ist Innozenz III. nicht der Autor, kann man nur feststellen, dass die Schrift frühestens im 12. Jh., als die angesprochene Form der Beichte etabliert war, entstanden sein kann. Das Einsetzen der Überlieferung am Anfang des 15. Jhs. ergibt den *Terminus ante quem*.

Inhalt: Thema des Dialogs ist die Beichte. In einem kleinen Prolog, der sich an die *fratres carissimi* richtet, rechtfertigt der Autor die Dialogform, indem er Hiob als Beispiel dafür anführt, dass Gott das Gespräch mit dem Menschen nicht verschmäht. Ein Sünder (Peccator) wendet sich an Gott und will wissen, wie er ein Gebet sprechen soll, ob er mit den Worten Jesu im Vaterunser beten darf. Dies sei nicht zulässig, sagt Gott, denn der Sünder benehme sich nicht als sein Kind und folge auch nicht seinem Willen. Der Sünder schlägt dann nacheinander vor, mit den Worten Davids (*miserere mei*, häufig in den Psalmen) oder jenen des Sünders im Tempel (*Deus propitius esto mihi peccatori*, Lc 18,13) zu beten. Beide Male widerspricht Gott und sagt, der Sünder dürfe diese Worte nicht nehmen, im ersten Fall, weil er andere Menschen mehr als Gott fürchte, im zweiten, weil er andere ‚Götter‘ (das Geld, den eigenen Magen) anbede. Der Sünder fragt daraufhin, was er tun soll, um sich Gottes Gnade wieder zu verdienen. Gott antwortet, er solle beichten. Es folgen verschiedene Einwände des Sünders gegen die Beichte, die Gott nacheinander entkräftet. Er könne nicht endgültig sündenfrei werden. Nein, sagt Gott, aber folgsam. Er könne seine Scham nicht überwinden und seine Sünden einem anderen beichten. Scham sei gut, erwidert Gott, denn sie bedeute, dass er seine Sünden erkenne, aber sie dürfe ihn nicht von der Beichte abhalten, denn es sei besser, die Verfehlungen vor einem einzigen Mann zu bekennen, als dass sie beim Jüngsten Gericht allen bekannt werden. Der Sünder hat Angst vor der Buße. Gott versichert ihm, der Priester werde ihm nichts auferlegen, was er nicht erfüllen kann, außerdem sei es besser, in diesem als im nächsten Leben bestraft zu werden. Ja, aber die Erfüllung der Buße könnte ihn von Arbeit und Verdienst fernhalten, z.B. wenn er pilgern soll. Gott antwortet, er solle bedenken, wieviel wertvoller die ewigen Güter seien. Schließlich bringt der Sünder vor, es lohne sich doch nicht zu beichten, wo er doch wisse, er werde wieder sündigen. Gott erklärt, er müsse auf Gott vertrauen, denn wenn er die Hoffnung aufgebe, sündige er wider den Geist. Anschließend preist Gott seine Barmherzigkeit und betont, es sei besser, immer wieder aufzustehen, als in Sünde zu verharren. Der Dialog endet mit der Versicherung des Sünders, zur Beichte gehen zu wollen.

Editionen:

Mai, Angelo, *Spicilegium Romanum. Tomus VI*, Roma 1841 (ND Graz 1974), 562–578, auf der Grundlage der Handschrift in der Vaticana.

Edition Mai: Migne, PL 217, cc. 691–702, ergänzt durch die Belege der Bibelzitate.

Literatur:

Glauche, Günter, „Mittelalterliche Handschriften und frühe Drucke in der Stiftsbibliothek Rottenbuch“, in: Pörnbacher, Hans (Hg.), *Rottenbuch. Das Augustinerchorherrenstift in Ammergau. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Kultur*, Weißhorn 1980, 107–115.

Gress-Wright, David R., *The „Gesta Innocentii III“: Text, introduction and commentary*, Diss. Bryn Mawr College 1981.

Tillmann, Helene, *Papst Innozenz III.*, Bonn 1954, 161.

Überlieferung:

Aus RepFont:

Vaticano, BAV, Pal. lat. 363, a. 1468, fol. 101–109. Titel: *Innocentii tertii dialogus inter Deum et peccatorem*.

Aus MssMed:

Nürnberg, StB, Cent. IV. 77, 15. Jh. (1. H.), fol. 59ra–63vb, die letzten Zeilen fehlen.

Aus Bloomfield:

München, BSB, Clm 12395, a. 1485, fol. 119v–126v. Praescriptio: *Incipit dyalogus InNocencii inter deum et hominem*. Kolophon: *Explicit dyalogus Innocentii inter deum et peccatorem*. Autopsie.

Hinzu kommt:

München, BSB, Clm 7575, a. 1439/41, fol. 79v–83r. Praescriptio: *Incipit dyalogus Innocentii inter deum et peccatorem*. Kolophon: *Explicit dyalogus Innocentii inter deum et peccatorem. Anno domini 1439^{mo}*. Dieser Codex ist die Vorlage von Clm 12395 (vgl. Glauche 1980, 109). Autopsie.

R9. VINCENTIUS KADLUBEK, CRACOVIENSIS EP., 1160–1223

VINCENTIUS KADLUBKONIS / WINCENY KADLUBEK

Chronica de gestis illustrium principum ac regum Poloniae

Rep.: RepFont (ein Artikel „Vincentius Kadlubek“ ist vorgesehen).

Studie: Kapitel 5.3.2.

Prolog: Incipit: *Tres tribus ex causis theatrales oderunt sollempnitates...* Explicit:... *Qui ergo parce laudat, parcius vituperet.*

Incipit: *Fuit, fuit quondam in hac republica virtus, quam velut quaedam coeli luminaria...*

Explicit:... *sese offerebat cunctis affabilitate praestabilem.*

Autor: Vincentius Kadłubek („Rümpfchen“) stammte aus südpolnischem Hochadel, studierte in Paris und Chartres und war ab 1189 in der Hofkanzlei von Kasimir II. in Krakau tätig. 1191 war er Probst

des Marienstiftes in Sandomir (Sandomierz), 1208 Bischof von Krakau. Er legte sein Amt 1218 nieder und zog sich in die Zisterze Jędrzejów zurück. Er verstarb am 3. März 1223. Sein einziges bekanntes Werk ist die *Chronica* (Kürbis, Art. LMA).

Datierung: In Praef. 4 sagt Vincentius, die Aufgabe, die Geschichte Polens zu schreiben, sei ihm vom *strenuissimus principum* aufgetragen worden. Die Forschung geht davon aus, es handele sich dabei um Casimir II. den Gerechten (1138–1194), Herzog von Krakau und König von Polen, dessen Taten im 4. Buch geschildert werden. Er ist wohl der *preses epulantium*, der am Anfang des 4. Buches, nachdem Johannes und Matthäus abgegangen sind, einen *uernaculus* (wohl Vincentius) auffordert, mit der Geschichte fortzufahren. Wenn dem so ist, ist ein Beginn der Arbeit an der *Chronica* noch zu Lebzeiten Casimirs, vor 1194, anzunehmen. Die Arbeit nahm aber einige Jahre in Anspruch oder wurde nach Casimirs Tod wieder aufgenommen, denn die letzten Ereignisse, die im 4. Buch geschildert werden, fallen in das Jahr 1203 und es findet sich sogar eine Anspielung auf Ereignisse des Jahres 1205 (4, 24, 19).

Ein Hinweis auf eine Entstehung in zwei Phasen findet sich in der Gestaltung des Werks. Der merkwürdige Wechsel zwischen Dialog in den ersten drei Büchern und fortlaufender Erzählung im 4. Buch wurde durch die Wahl der Gesprächspartner erzwungen. Es handelt sich dabei um Johannes von Gnesen, gestorben zwischen 1167 und 1177 (Matthäus sagt „sancte Gnezdensis ecclesie, quam tu presides“, 3, 10, 2) und Matthäus von Krakau (Bischof dieser Stadt um 1143–1168). Das dritte Buch schildert die Regierungszeit Boleslaus' IV., gestorben 1173. Da beide Bischöfe, die außerdem durch die Anspielung 3, 10, 2 von den Zeitgenossen leicht identifiziert werden konnten, ebenfalls um diese Zeit gestorben waren, konnten sie keine späteren Ereignisse schildern. Es ist daher möglich, dass Vincentius zuerst ein Werk entwarf, das die Geschichte Polens bis zum Tode Boleslaus' IV. schilderte, und aus diesem Grund diese beiden Bischöfe als Gesprächspartner aussuchte. Erst später, womöglich erst nach dem Tode seines Auftraggebers Casimirs II., entschied er, die Geschichte bis zu dessen Tod fortzuführen.

Inhalt: Nach einem Vorwort beginnt der Haupttext als Dialog zwischen zwei Bischöfen mit den Namen Johannes und Matthäus (zu ihrer Identität siehe oben unter „Datierung“). Es werden keine Angaben über die Umstände des Dialogs gemacht, der Autor sagt nur, er erinnere sich an ein Gespräch zwischen den bereits alten Bischöfen, bei dem sie die

Ursprünge und die Entwicklung Polens behandelt hätten. Im ersten Buch werden die Anfänge des Reichs geschildert, wobei Vincentius versucht, eine Brücke zur antiken Geschichte zu schlagen. Erzählt wird die Geschichte vom ersten König Gracus, Gründer von Krakau, und seiner Tochter und Nachfolgerin Wanda. Nach Wanda kommt eine Zeit ohne Könige, in der Alexander der Große versucht, Polen anzugreifen, der drohende Angriff wird aber durch List abgewendet. Eine neue Dynastie fängt an: Leszko I., Leszko II. und Leszko III., der eine Schwester Julius Caesars heiratet. Sein Sohn Pompilius ist sein Nachfolger, er zeichnet sich durch Grausamkeit aus, die exemplarisch bestraft wird. Mit ihm endet diese Dynastie. Am Anfang des zweiten Buchs wird erzählt, wie ein neuer König gewählt wird: Piast, ein Mann von niedriger Herkunft, aber sehr tugendhaft. Sein Sohn und Enkel werden nur kurz erwähnt, die Geschichte geht weiter mit dem Urenkel Mieszko, der zum katholischen Glauben übertritt. Mit ihm beginnt die Schilderung historischer Ereignisse (Mieszko I., Herzog von Polen, ist 992 gestorben). Unter dessen Sohn Boleslaus kommt Adalbert als Missionar. Es folgen Mieszko II. und Kazimierz. Bis zu diesem wird die Erzählung auf die Persönlichkeit der Herrscher, ihr Leben und ihren Charakter fokussiert. Ab Kazimierz' Nachfolger, Boleslaus II., wird die Darstellung viel detaillierter, Kriege und politische Entwicklungen werden nachgezeichnet. Am Ende des 2. Buches werden die erste Zeit der Regierung Boleslaus' III. (1085–1138) und die Rebellion seines Bruders Zbygniew geschildert. Das 3. Buch ist der restlichen Regierungszeit Boleslaus' III. und den Geschehnissen unter seinem Nachfolger Wladislaus gewidmet. Es endet mit dem Tod Boleslaus' IV. Die wichtigsten Kirchenmänner der Zeit werden ebenfalls porträtiert. Mit diesem Buch endet der Dialog. Aus den letzten Sätzen wird klar, dass ein Gelage den Rahmen dieses Gesprächs bildete, denn Johannes entschuldigt sich selbst und Matthäus bei den Tischgenossen, sie seien zu müde und müssten schlafen gehen (*obdormiscamus in Domino*, vermutlich eine Anspielung auf ihren Tod, der um diese Zeit erfolgte). Dieser Hintergrund wird am Anfang des vierten Buches weiter ausgeführt. Ein *uernaculus*, der bis jetzt die Unterhaltung notiert hat, nähert sich mit Rohrfeder und Tinte. Vom Vorsitzenden des Gelages (*preses epulantium*) wird er aufgefordert, die Erzählung fortzuführen. Die Erzählung geht an diesem Punkt ohne Dialogform weiter. Am Ende des vierten Buches, nach der Schilderung des Todes Kasimirs des Gerechten, findet sich ein 165 Verse langes Gedicht in Stabat-Mater-Strophen. Es ist ein Streit

zwischen Maeror und Jocunditas, in dem Libertas, Prudentia, Justitia und Proportio vermitteln.

Die Redebeiträge verteilen sich so, dass Matthäus die Erzählung übernimmt und Johannes sie kommentiert, häufig die juristischen Aspekte diskutiert und mit Sentenzen und Exempla die Überlegungen des Matthäus unterstützt. Dies ist die Regel, man findet jedoch auch kommentierende Teile in Matthäus' Reden und, wenn auch selten, kurze Erzählpartien bei Johannes.

Editionen:

Historia Polonica, Dobromil: Szeliga 1612.

Johannis Dlugossi seu Longini canonici quondam Cracoviensis Historiae Polonicae libri XII (...) Tomus secundus, Leipzig 1711. In diesem Band, 592–825, findet sich *Vincentii Kadlubkonis episcopi Cracoviensis Historia Polonica, iuxta editionem excusam Dobromili, in officina Ioannis Szeligae, anno Domini MDCXII*. Neudruck der Ausgabe 1612, nach jedem Redebeitrag wird in einem kurzen Satz der Inhalt zusammengefasst, nach jedem Textabschnitt kommt ein umfangreicher Kommentar. Die Redebeiträge werden als *Epistolae* betitelt.

Sommersberg, Wilhelm Freiherr von (Hg.), *Chronica Polonorum, Silesiacarum rerum scriptores aliquot adhuc inediti*, Bd. 1, Leipzig 1729.

Vincentius Kadlubko et Martinus Gallus, scriptores Historiae Polonae vetustissimi, cum duabus anonymis ex ms. Bibliothecae Episcopalis Heilsbergensis editi, Gdansk 1749. Nur Exzerpte, Verse und Dialogform sind verschwunden, der Text wird fortgesetzt. Vorlage ist eine Handschrift aus dem Jahr 1426, damals in Heilsberg, aus dem Besitz eines Petrus de Schamotulli.

Res gestae principum et regum Poloniae saeculo XII et XIII enarratae per Vincentium (Kadlubkonem). Quibus accedit Chronicon Polonorum per Dzierzswam (...) Ad fidem codicum, qui servantur in tabulario Societatis regiae philomaticae Varsaviensis, 2 Bde., Warszawa 1824. Text nach einer Handschrift in Warschau, die der Herausgeber – Z. D. J. Surowiecki? – nach einem Vergleich mit anderen Handschriften für die älteste hält. Der Text von Dzierzwa ist unter dem Text des Vincentius ediert. Lexikon am Ende.

Przedziecki, Alexander (Hg.), *Magistri Vincentii episcopi Cracoviensis chronica Polonorum (...) e codice vetustissimo Eugeniano bibliothecae caesariae Vindobonensis (...)*, Kraków 1862 (Text der ältesten Handschrift, Wien, ÖNB, 480, mit polnischer Übersetzung).

Mułkowski, Adolphus (Hg.), *Magistri Vincentii, qui Kadlubek vocari solet, de origine et rebus gestis Polonorum libri quatuor*, Kraków 1864.

Bielowski, August (Hg.), „Magistri Vincentii Chronicon Polonorum“, *Pomnik Dziejowe Polski – Monumenta Poloniae Historica* 1, 2, Lwów 1872 (ND Warszawa 1961), 191–453 (erste historisch-kritische Edition auf der Grundlage aller Handschriften).

Plezia, Marian, *Mistrza Wincentego zwanego Kadlubkiem Kronika Polska. Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*, *Pomnik Dziejowe Polski – Monumenta Poloniae Historica* 2, 11, Kraków 1994 (kritische Edition).

Literatur:

- Banaszkiewicz, Jacek, „Slawische Sagen *de origine gentis* (al-Masudi, Nestor, Kadlubek, Kosmas). Dioskurische Matrizen der Überlieferung“, in: *Mediaevalia historica Bohemica III*, Praha 1993, 29–58.
- Banaszkiewicz, Jacek, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadlubka*, Wrocław 1998. Mit englischer Zusammenfassung: „Poland’s legendary history of Master Vincent Kadlubek“.
- Kürbis, Brygida, Art. „Vincentius Kadlubek“, LMA 8 (München 1997), 1700–1701.
- Kürbis, Brygida, „Maître Vincent dit Kadlubek, disciple des humanistes français du XII^e siècle“, in: Leonardi, 315–324.
- Leonardi, Claudio (Hg.), *Gli umanissimi medievali. Atti del II Congresso dell’ „Internationales Mittellateiner Komitee“ (Firenze, Certosa del Galluzzo 11–15 settembre 1993)*, Firenze 1998.
- Lewandowski, Ignacy, „Maître Vincent, premier chroniqueur polonais, et Justin, épitomateur de Pompée Trogue“, in: Leonardi, 325–332.
- Liman, Kazimierz, „Sender und Empfänger in den mittellateinischen Chroniken. Zur Problematik des Kommunikationsmodells“, in: Brall, Helmut / Haupt, Barbara / Küsters, Urban (Hgg.), *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, Düsseldorf 1994, 429–455.
- Pabst, Bernhard, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, Köln u. a. 1994, hier Bd. 2, 919–924.
- Plezia, Marian, „Kodex Mikołaja z Rogalina plebana z Sielec“, *Studia źródłoznawcze* (Poznań / Warszawa) 36 (1997), 85–88. Rez. DA 54 (1998), 235, über die Hs. Wien, ÖNB, 480.
- Prokop, Krzysztof R. (Hg.), *Mistrz Wincenty Kadlubek*, Kraków 2001. Tagungsakten.
- Starnawski, Jerzy, „Über die Literatur der polnischen Renaissance des 13. Jh.“, in: Leonardi, 669–672.

Überlieferung:

Handschriften:

Plezia listet 29 Handschriften auf (Ed. XII–XIV).

Hinzu kommen aus MssMed:

Klosterneuburg, StiftsB, 1067, Jh.?, fol. 1r–306r.

Wien, ÖNB, 8695, 17. Jh., fol. 1–18. Exzerpte mit einer Fortsetzung.

Frühdruck:

Vincentii Kadlubkonis Historia Polonica cum commentario anonymi, s.l. 1512.

R10. STEPHANUS DE GALARDONE, † UM 1243

ETIENNE DE GALLARDON / STEPHANUS DE GUALARDON / STEPHANUS
DE GUALLARDONE / STEPHANUS DE GALARDUN

[*Dialogus Philippi regis et Petri cantoris*]

*Dialogus illius excellentissimi regis Philippi et illius boni cantoris Parisiensis
magistri Petri*

Studie: Kapitel 2.5.

Name: Für diesen Autor gibt es noch keine von BISLAM vorgeschlagene einheitliche Namensform. Die oben zitierten Varianten werden in den von ihm angelegten Registern benutzt (Delisle, 9–10) und in der Sekundärliteratur erwähnt.

Incipit: *Totius sanctimoniae puritate et praeeminenti scientia vir insignis, felicis recordationis, Petrus, cantor Parisiensis...*

Explicit: *... ab illis qui hoc considerabant attentius manifeste poterat comprehendendi.*

Autor: Étienne de Gallardon war vor 1212 Schreiber in der Kanzlei des französischen Königs Philippe Auguste. Seine Hand ist bekannt aus den königlichen Registern A und E (Paris, Archives Nationales, JJ 26). 1218 wurde er Kanoniker in Bourges, wohin er nach dem Tod des Königs (1223) zog. Dort betätigte er sich als Magister, Probst (*praepositus temporalis*) und Kanzleischreiber und -korrektor. Das Chartular der Kathedrale von Bourges wurde von ihm organisiert und zum Teil eigenhändig geschrieben. Er ist an einem 21. September, wohl im Jahr 1243 oder kurz danach gestorben (letzte Erwähnung in einer Urkunde August 1243) (Ed. Delisle, Baldwin. „Étienne“).

Der Text ist zwar anonym überliefert, Baldwin hat ihn jedoch überzeugend Gallardon zuschreiben können. Für seine Autorschaft sprechen die Kenntnis der auftretenden Personen, die Benutzung der Titulatur *illustrissimus rex*, die ansonsten nur in Gallardons Praefatio zum königlichen Register E zu lesen ist, und der Überlieferungsbefund, denn der Dialog ist nur auf einem Doppelblatt zu lesen, das in das Urkundenbuch der Kathedrale von Bourges vor 1239 eingefügt wurde. Die historischen Umstände erklären, warum der Text damals Interesse erregte und den Urkunden beigefügt wurde: Zwischen 1230 und 1236 war der Bischofssitz von Bourges vakant; drei Versuche, ihn neu zu

besetzen, waren gescheitert. Bei der Suche nach einem neuen Bischof spielte Étienne de Gallardon eine aktive Rolle.

Datierung: Das Datum des Textes wurde ebenfalls von Baldwin bestimmt („Étienne“, 143–145; „Philippe Auguste“, 448–449). Terminus post quem ist der Tod des Petrus Cantor 1197, da er *vir insignis felicitis recordacionis Petrus, cantor Parisiensis* genannt wird. Terminus ante quem ist die Heiligsprechung des Bischofs Wilhelm von Bourges 1218, denn danach wäre die Klage über das Fehlen heiliger Bischöfe in den modernen Zeiten obsolet.

Inhalt: Der kurze Text beginnt mit einer narrativen Einleitung. Petrus Cantor kommt zum König, der immer bereit gewesen sei, ihn anzuhören, und die Meinung kluger, ehrlicher Männer allzeit geschätzt habe. Petrus legt ihm dar, wie ein guter König sich und sein Volk regieren solle. Der König hört dabei einen versteckten Tadel und antwortet launig, Petrus solle einen solchen König schaffen, wenn er Gelegenheit dazu erhalte, nun aber solle er sich mit dem König begnügen, den er habe. Aber eine Frage könne Petrus ihm beantworten, nämlich die, warum es jetzt keine heiligen Bischöfe gäbe, obwohl es in der Vergangenheit so viele gegeben habe. Petrus antwortet mit einem rätselhaften Satz: *Domine rex, sapiens non venit ad consilium nisi vocatus, stultus etiam non vocatus accedit* (diese Sentenz findet sich nicht in Walther, *Proverbia*). Der König reagiert überrascht (*per lanceam Sancti Jacobi!*) und will wissen, ob diese Worte seine Frage beantworten sollen. Petrus reagiert mit einer kurzen Rede. Früher habe man bei Bischofswahlen den Heiligen Geist mit Gebeten, Fasten und Tränen mehrere Tage lang um seine Hilfe angefleht und habe dann heilige Bischöfe gewählt. Heutzutage aber widme man sich vor der Wahl Gelagen und Intrigen. Der Heilige Geist komme nicht, weil er nicht eingeladen werde. An seiner Stelle komme aber ein *stultus*, der Teufel, der keiner Einladung bedarf. Mit seiner Hilfe würden unwürdige Bischöfe gewählt, die noch nach ihrem Tode gehasst würden. Nach dieser Rede endet der Text mit einem Lob des Königs.

Edition:

Delisle, Léopold, „Étienne de Gallardon, clerc de la chancellerie de Philippe Auguste, chanoine de Bourges“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 60 (1899), 5–44. Text des Dialogs 23–24.

Literatur:

Baldwin, John W., „Étienne de Gallardon and the Cartulary of Bourges“, *Viator* 31 (2000), 121–146.

Baldwin, John W., „Philippe Auguste, Pierre le Chantre et Étienne de Gallardon: la conjoncture de *regnum, studium* et *cancellaria* au tournant des XII^e et

XIII^e siècles“, *Académie des Inscriptions & Belles Lettres. Comptes rendus des séances*, 2000, fasc. 1, Janvier–Mars, 437–457.

Baldwin, John W., „Étienne de Gallardon and the cartulary of Bourges“, in: Kosto, Adam J. / Winroth, Anders (Hgg.), *Charters, Cartularies and Archives. The Preservation and Transmission of Documents in the Medieval West, Proceedings of a Colloquium of the Commission Internationale de Diplomatique, Princeton and New York, 16–18 September 1999*, Toronto 2002, 127 (kurze Zusammenfassung des Aufsatzes in *Viator*).

Überlieferung:

Paris, BnF, nouv. acq. lat. 1274, 13. Jh., fol. 298–299 (Chartular der Kathedrale von Bourges).

R11. ANONYMUS

Dialogus clerici et laici contra persecutores ecclesiarum

Rep: RepFont 4, 188–189; De Visch 58–60.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Incipit: *Licet characterem, quo ego insignitus sum, tu non geras nec acciperis...*

Explicit: *... ille vos illuminet et auferat velamen de cordibus vestris, ut nobiscum valeatis videre rectum. Quod ipse praestare dignetur, qui cum patre et spiritu vivit et regnat Deus.*

Autor: Der Codex unicus nennt keinen Autornamen. Wegen der kanonistischen Kenntnisse, die der Text verrät, vermutete Maier, der Verfasser sei ein Weltkleriker am Kölner Hochstift gewesen (Ed. Maier, 15–16). Der Überlieferungsbefund bekräftigt diese Vermutung. Der *Dialogus* befindet sich in einer Sammlung von päpstlichen Mandaten der Jahre 1202 bis 1208 aus der Kanzlei Innozenz' III. (zwei Aktenstücke aus dem Jahr 1213 wurden wohl später hinzugefügt). Die Mehrzahl dieser Mandate steht im Zusammenhang mit dem Streit um die Nachfolge Heinrichs VI. und dessen Auswirkungen in Köln (dazu vgl. „Inhalt“). Ein Kleriker der Kanzlei (der Autor?) hat wohl den *Dialogus* mit Aktenstücken verwandten Inhalts zusammengestellt (ähnlich ist Étienne de Gallardon verfahren, siehe R10).

Wenig überzeugend ist Stehkämpers Zuschreibung an Caesarius von Heisterbach (Stehkämper, 95–96). Thema und Stil sind von Caesarius' Sprache und Interessen weit entfernt. Einziger Hinweis in dieser Richtung ist die Erwähnung eines *Dialogs contra haereticos huius temporis et*

errores eorum im Werkkatalog des Caesarius (op. xxv, Hilka 7). Allerdings passt diese Inhaltsangabe nicht zu dem *Dialogus clerici et laici*.

Datierung: Im Text wird die Ausführung eines päpstlichen Mandates vom 15. März 1206 am 2. April 1206 erwähnt, jedoch nicht weitere für den Inhalt relevante Ereignisse der zweiten Hälfte des Jahres, weshalb Maier eine Entstehung zwischen dem 2. April und Ende Juli 1206 postuliert (Ed. Maier, 14).

Inhalt: Der Dialog nimmt Bezug auf die Umstände nach dem Tod Kaiser Heinrichs VI. und der Doppelwahl des Jahres 1198. Der Kölner Erzbischof, Adolf I. von Elten, hatte zuerst Partei für Otto von Braunschweig ergriffen, dennoch 1205, verärgert über die Versuche Papst Innozenz' III. in die Wahl einzugreifen, offen seine Unterstützung für Philipp von Schwaben erklärt. Der Papst, der damals den Welfen Otto unterstützte, exkommunizierte den Kölner Bischof, ließ ihn absetzen und einen neuen Erzbischof wählen. Ein Kleriker und ein Laie diskutieren im Dialog diese Geschehnisse in Köln, wobei der Kleriker die führende Rolle im Gespräch hat: Er macht die längsten Ausführungen, während der Laie ihm kaum Argumente entgegensetzt. Zuerst erörtert der Kleriker die Rechtmäßigkeit kirchlicher Strafen bei weltlichen Vergehen. Von der allgemeinen Erörterung kommt der Kleriker zur Exkommunizierung Adolfs, die er verteidigt, bis der Laie ihm zustimmt. Weitere Aspekte, die der Laie kritisiert, sind: die Absetzung Adolfs, die Wahl eines neuen Erzbischofs und die päpstliche Verhängung von Exkommunikation und Interdikt gegen die Grafen, die Adolf weiterhin unterstützten. Der Kleriker diskutiert einen Punkt nach dem anderen, wobei er die päpstlichen Entscheidungen verteidigt. Der Laie zeigt sich am Ende überzeugt. Der Dialog endet mit einer predigtartigen Tirade des Klerikers, in der er einen weniger situationsbezogenen Ton anschlägt und seiner Hoffnung Ausdruck gibt, dass die Parteigänger Adolfs wieder zur Einsicht kommen.

Editionen:

Boehmer, Joh. Friedrich, *Fontes rerum germanicarum. Geschichtsquellen Deutschlands. III. Martyrium Arnoldi archiepiscopi Moguntini und andere Geschichtsquellen Deutschlands im zwölften Jahrhundert* Bd. 3, Stuttgart 1853, 400–407. Text ohne kritischen Apparat.

Waitz, Georg (Hg.), *Chronica Regia Coloniensis (Annales Maximi Colonienses) cum continuationibus in monasterio S. Pantaleonis scriptis et aliisque historiae Coloniensis monumentis*, MGH script. in us. schol. [18], Hannover 1880 (ND Hannover 1978), 316–322. Lesetext mit spärlichem Apparat.

Maier, Daniel, „Der *Dialogus clerici et laici contra persecutores ecclesiarum*. Ein einseitiges Zwiegespräch zur Situation im Kölner Erzstift während des Schismas in den Jahren 1205–1206“, *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 195 (1992), 9–67. Text 46–67 (kritische Edition mit Kommentar und deutscher Übersetzung).

Literatur:

Hilka, Alfons, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach. Bd. 1. Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach*, Bonn 1933. Werkkatalog des Caesarius 2–34.

Rose, Valentin, *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Die Handschriften der Kurfürstlichen Bibliothek und der Kurfürstlichen Lande. Erste Abteilung*, Berlin 1901.

Stehkämper, Hugo, „Der Reichsbischof und Territorialfürst (12. u. 13. Jh.)“, in: Berglar, Peter / Engels, Odilo, *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln*, Köln 1986, 95–184.

Überlieferung:

Berlin, SBB-PK, lat. oct. 50, hier 13. Jh. (Anfang), fol. 139v–143r. Praescriptio: *Incipit dialogus clerici et laici contra persecutores ecclesiarum*. Der Codex ist eine Sammelhandschrift, der *Dialogus* befindet sich in Teil III (fol. 120–151). Zur Handschrift vgl. Ed. Maier, 9–12 und Rose, 226–229.

**R12. PETRUS CORNUBIENSIS, SANCTAE TRINITATIS LONDINIENSIS
PRIOR OSA, † 1221**

PETRUS CANONICUS SANCTAE TRINITATIS LONDINI / PETRUS DE
CORNUBIA / PETER OF CORNWALL

*Liber disputationum Petri contra Symonem Iudaeum de
confutatione Iudaeorum*

Rep.: Sharpe 1174 (425); von Perger 81.

Studie: Kapitel 3.2.

Prolog (Widmungsbrief): Incipit: *Dilectissimo domino suo et patri in Christo Stephano Dei gratia Cantuariensi archiepiscopo et totius Angliae primati et sanctae Romanae ecclesiae cardinali Petrus servus eius devotus et prior sanctae Trinitatis Londoniae dictus cum salute corporis et animae sinceram dilectionem et debitum subiectionis famulatum. Aures sanctitatis vestrae in cuius sapientia eloquentia... Explicit: ... et tantum veritatem inquirendi desiderio, ut postea patuit, disputationem nostram exorsi sumus.*

Incipit: *Ad probandum autem quod Messias iam venerit...* [Angabe von Hunt, 145].

Autor: Im Widmungsbrief erwähnt der Autor seinen Namen, Petrus, und sein Amt als Prior von Sancta Trinitas (Augustinerpriorat Holy Trinity in Aldgate, London). Durch diese Angaben kann er als Petrus de Cornubia, Prior von 1197 bis 1221, identifiziert werden. Petrus war ein Schüler Anselms von Laon und verfasste mehrere theologische Traktate und eine Sammlung von Visionen (Ed. Hunt, 143–145; Hunt, „English Learning“, 33–35).

Datierung: Die Datierung ergibt sich aus dem Widmungsbrief, aus dem hervorgeht, dass der Verfasser Prior von Holy Trinity war (1197–1221) und der Empfänger Stephen Langton das Bischofsamt bekleidete (1207–1228). Der *Liber disputationum* muss demnach zwischen 1207 und 1221 entstanden sein. Hunts Versuch, den Text auf das Jahr 1208 zu datieren, beruht auf der ungewissen Interpretation eines Satzes im Widmungsbrief, in dem er eine Anspielung auf das Interdikt über England 1208 sieht: *Aures sanctitatis vestrae in cuius sapienti eloquentia Gallia sapit et in religione quiescit et in utraque spem salutis Anglia firmiter concepit...* (Ed. Hunt, 144).

Inhalt: Zusammenfassung nach der Edition des Prologs und den Angaben zum Inhalt von R. W. Hunt. Im Prolog behauptet Petrus, mit einem Juden namens Symon ausführliche Gespräche und Diskussionen über den christlichen Glauben geführt zu haben, die ihn schließlich zur Bekehrung gebracht hätten. Symon sei inzwischen Kanoniker von Holy Trinity. Damit die Doktrin und die Beweise, die er in diesen Erörterungen angeführt habe, nicht verloren gingen, hätten seine Gefährten (*sociis nostris*, vielleicht die anderen Kanoniker) gewollt, dass er sie niederschreibe, was in zwei Werken geschehen sei. Das erste sei eine Sammlung von alttestamentarischen Stellen zum Gebrauch in der antijüdischen Polemik mit dem Titel *Liber allegoriarum Petri contra Symonem Iudaeum de confutatione Iudaeorum* (dieses Werk ist nicht erhalten). Das zweite sei der *Liber disputationum*. Die geschilderte Situation sowie die vereinbarten Gesprächsregeln, die Petrus erwähnt, erinnern stark an das Vorwort der *Disputatio Iudaei et Christiani* von Gilbert Crispin (geb. um 1045) (vgl. Ed. Hunt, 152).

Der *Liber disputationum* ist in drei Bücher gegliedert. Das erste Buch behandelt den Messias: Er sei bereits angekommen, denn Jesus sei der erwartete Heiland. Im zweiten Buch wird die Frage des Gesetzes erörtert: Zuerst versucht Petrus zu beweisen, dass die historische Methode der Bibelinterpretation, die die Juden anwenden, verkehrt sei; dann

führt er aus, dass bestimmte Riten und Bräuche mit dem Kommen des Messias abgeschafft seien; schließlich argumentiert er für die Ansicht, dass Jesus das Gesetz zu seiner Vollkommenheit gebracht habe. Das dritte Buch ist eine Apologie der wichtigsten christlichen Dogmen gegen die Einwände der Juden. Petrus geht besonders auf die Frage der Auserwählung der Juden ein, die durch die Berufung der Heiden zurückgenommen worden sei. In Kapitel 31 dieses Buches wird Symons Bekehrung erwähnt. In den letzten Kapiteln unterrichtet Petrus den Konvertiten über das zukünftige Leben.

Jedes Thema wird mit großer Ausführlichkeit behandelt, alle Belege aus der Heiligen Schrift, aber auch aus der Natur oder aus der Geschichte werden eingehend besprochen.

Teiledition:

Hunt, Richard W., „The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew“, in: Hunt, Richard W. / Pantin, William A. / Southern, Richard W., *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford 1948, 143–156. Inhaltszusammenfassung des Dialogs mit Edition des Prologs 153–156.

Literatur:

Büchler, Alfred, „A Twelfth-Century Physician’s Desk-Book: The *Secreta Secretorum* of Petrus Alphonsi Quondam Moses Sephardi“, *Journal of Jewish Studies* 37 (1986), 206–212. Zu einem Zitat aus Petrus Alphonsi in Buch 3 (Ed. Hunt, 151).

Hunt, Richard W., „English Learning in the Late Twelfth Century“, *Transactions of the Royal Historical Society*, 4. Ser., 19 (1936), 19–35.

Loewe, Raphael, „The Mediaeval Christian Hebraists of England: Herbert of Bosham and Earlier Scholars“, *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 17 (1953), 225–249, hier 232, Anm. 2. Korrektur der Lesart *Rafielem* in *Rasielem* in einem Exzerpt aus Buch 3 des *Liber disputationum* (Ed. Hunt, 151).

Überlieferung:

Eton, College Library, 130, 14. Jh., fol. 92r–226v.

R13. GEORGIUS LAICUS?

[*Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum*]

Disputatio Catholici contra haereticos / Summa quaestionum contra Patarenos / Summa contra Patarenos / Summa contra haereticos / Tractatus contra haereticos / Dialogus contra Manichaeos qui Paterini vocantur

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: Die Bezeichnung *disputatio* findet sich vor allem in den Handschriften der französischen Redaktion der Langfassung, vorwiegend in der Form *Disputatio catholici contra hereticum (haereticos)*. Die italienische Redaktion trägt häufig die Praescriptio: *Incipit prologus contra Manichaeos, qui Patareni dicuntur*. Die Bezeichnungen *summa* und *tractatus* finden sich gelegentlich, *dialogus* kommt nur in einer Handschrift aus dem 15. Jh. vor (Ed. Hoécker, cxxvi).

Prolog: Incipit der Langfassung: *Vergente ad occiduum mundo et instantibus periculosis temporibus, quibus multi...* [italienische Redaktion]; *Vergente mundo ad occiduum...* [französische Redaktion]. Incipit der Kurzfassung: *Unusquisque fidelis, prout divisit* [in einigen Hss.: *divisit sibi*] *Deus mensuram fidei in illos haereticos debet insurgere...* Explicit beider Fassungen: *...si hostibus suis, saltem prout possum, non resistat.*

Incipit: *Exsurge Deus, iudica causam tuam* [Ps 73,22]. *Catholicus loquitur: In evangelio Johannis capite primo: Omnia per ipsum facta sunt...*

Explicit: Explicit der Langfassung *...per quem intratur in regna coelorum, ad quae nos perducatur, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen* [italienische Redaktion]; *...per quem intratur in regnum coelorum, ad quod vos perducere dignetur, etc.* [französische Redaktion].

Autor: In der *Disputatio* sagt der Catholicus über sich: *...Michi autem, qui laicus sum et in lege Dei parum peritus, ratio queretur aliorum si abscondere talentum in terra. Pro se ergo unusquisque rationem reddet, et quidam pro se et pro aliis. Expavescio etiam ne ipsius michi dati nominis ratio exigatur: falso enim ero Georgius si terras domini mei non excolam* (Ed. Hoécker 46, l. 10 – 47, l. 1; nicht in der Ed. Martène/Durand, erster Hinweis auf diese Stelle Dondaine, 174–180). Da die Dialogpartner ansonsten nicht charakterisiert sind und keine individuellen Züge aufweisen, ist die Annahme plausibel, Georgius sei der Name des Autors, nicht der Figur. Nicht anders verhält es sich mit der Information, er sei Laie gewesen. In jener

Zeit gibt es tatsächlich andere Werke von Laien über religiöse Polemik (vgl. Eintrag „Ingetus Contardus“ und I. da Milano, „Liber supra stella“, 279–280). Hoécker vermutet, Georgius sei Notar in einer oberitalienischen Stadt gewesen. Das noch zaghafte Eingreifen der Kirche gegen die Patarener am Anfang des 13. Jhs. habe ihn wohl zur Abfassung der Schrift veranlasst. Die später entstandene französische Redaktion, die in Dossiers für Inquisitoren überliefert wird, unterdrückt den Hinweis auf den Laienstatus des Autors. Dass der Autor ein Laie war, sei wohl als unzeitgemäß und als der Autorität der Schrift abträglich empfunden worden (vgl. Ed. Hoécker, xxx–xxxI).

Die Zuweisung des Dialogs an Gregorius, Bischof von Fano, durch Ilarino da Milano („Fra Gregorio“) aufgrund der Lesart Gregorius (statt Georgius) in einigen Handschriften widerspricht der oben zitierten Etymologie des Namens, der Bezeichnung des Catholicus als *laicus* und der in der Überlieferung mehrheitlich belegten Namensform Georgius. Sie ist daher abzulehnen.

Fassungen: Hoécker unterscheidet in ihrer sorgfältigen Analyse der Überlieferung eine Langfassung und eine Kurzfassung. Die Kurzfassung ist etwa um die Mitte des 13. Jhs. entstanden, denn sie wird vom Passauer Anonymus (erste Fassung entstanden ca. 1260–1266, vgl. Patschovsky, 138–146) benutzt. Sie war vor allem im Reichsgebiet verbreitet. Der in einigen Handschriften dieser Fassung genannte Frater Torso könnte der Redaktor sein (Ed. Hoécker, xxxiv–xxxv und cXLVII–CLII).

Die Langfassung gliedert sich ihrerseits in eine italienische und eine französische Redaktion (Ed. Hoécker, LXXVII–CXXXII und CXXXIII–CXLVI). Die italienische Redaktion steht dem Autortext wohl am nächsten. Innerhalb der Handschriften der italienischen Redaktion ist eine Gruppe zu nennen, die der *Disputatio* eine kleine Abhandlung über die Eucharistie, *De sacramento corporis Christi*, angehängt hat. Die französische Redaktion fügt ebenfalls dem Originaltext eine Schrift über die Eucharistie bei. Sie besteht aus Auszügen der *Summa* des Moneta de Cremona, in Dialogform gebracht (siehe R14). In einer der älteren Handschriften erscheint dieser Dialog als eigenständiger Text, mit dem Titel *De sacramento eucharistie*, in allen anderen als 8. Kapitel der *Disputatio*. Die französische Redaktion wird in Sammelhandschriften für Inquisitoren überliefert. Hoécker vermutet, dass der ursprüngliche Text der *Disputatio* über die avignonesische Kurie nach Frankreich kam und dort etwa Anfang des 14. Jhs. für den Gebrauch von Inquisitoren ergänzt wurde. Charakteristisch für diese Fassung ist ebenfalls,

dass sowohl der Name des Autors als auch die Erwähnung seines Laienstandes fehlen.

Datierung: Nach sorgfältiger Analyse verschiedener Indizien im Text und in der Textüberlieferung kommt die Herausgeberin Hoécker zu der plausiblen Schlussfolgerung, die *Disputatio* sei zwischen 1210 und 1234 entstanden.

Inhalt: Ein narrativer Rahmen fehlt. Gesprächspartner sind Catholicus und Paterinus (oder Manichaeus). Beide kommen oft zu Wort und haben kurze Redebeiträge, beide stützen sich auf Autoritäten, vor allem aus dem Neuen, aber auch aus dem Alten Testament und gelegentlich aus den Kirchenvätern. Die Themen wechseln abrupt, entweder mit einer Frage des Häretikers, oder – häufiger – einem Anwurf des Catholicus, der sorgfältig mit Autoritäten untermauert wird. Die Themen: Erschaffung der Welt (ob durch Gott oder durch den Teufel); göttliche Inspiration des Alten Testaments und dessen Wert; Herkunft der menschlichen Seele; Menschwerdung Jesu; Johannes der Täufer; Taufe und insbesondere Kindestaufe; Wert des Gebets für die Toten; leibliche Auferstehung; Legitimität von Eiden; Richtigkeit der Verfolgung der Häretiker mit Zwangspredigten und körperlichen Strafen, sogar mit der Todesstrafe; Ablehnung von Fleisch als Speise durch die Häretiker; Anbetung des Kreuzes; Wundertaten der Heiligen; Sünden und Verfehlungen der Kirchenmitglieder.

Editionen:

Martène, Edmond / Durand, Ursin, *Thesaurus novus anecdotorum*, Bd. 5, Paris 1717, 1703–1758. Nach der Handschrift in Clermont-Ferrand und einer – unvollständigen und jetzt verschollenen – Handschrift der Sammlung Colbert; französische Redaktion der Langfassung.

Muratori, Ludovico, *Antiquitates italicae medii aevi*, Bd. 12, Arezzo, 1778, 557–559. Exzerpte.

Milano, Ilarino da, „Fra Gregorio OP, vescovo di Fano, e la *Disputatio inter Catholicum et paterinum haeticum*“, *Aevum* 14 (1940), 85–140. Exzerpte aus der Handschrift Milano, BA, S. 27 sup., fol. 50r–64v, mit Varianten von vier weiteren Handschriften (125–140).

Hoécker, Carola, *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*, Firenze 2001. Ausführliche Untersuchung der Überlieferung und kritische Edition der italienischen Redaktion der Langfassung.

Literatur:

Dondaine, Antoine, „Le manuel de l’inquisiteur (1230–1330)“, *Archivum fratrum Praedicatorum* 17 (1947), 85–194, hier 174–180.

- Milano, Ilarino da, „Il *Liber supra stella* del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali“, *Aevum* 16 (1942), 272–319.
- Patschovsky, Alexander, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart 1968.
- Wakefield, Walter, „Notes on some Antiheretical Writings of the Thirteenth Century“, *Franciscan Studies* 27 (1967), 285–321, hier 297–299.
- Wessley, Stephen, „The composition of Georgius’ *Disputatio inter Catholicum et paterinum hereticum*“, *Archivum fratrum Praedicatorum* 48 (1978), 55–61.

Überlieferung:

Der Text ist reich überliefert. Die Herausgeberin der kritischen Ausgabe, C. Hoécker, hat 53 Handschriften beschrieben und untersucht (Auflistung 81–82, Beschreibung der Handschriften LXXVII–CLI).

R14. ANONYMUS / MONETA CREMONENSIS OP, † UM 1260

De sacramento eucharistiae

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: Die Schrift trägt in der einzigen Handschrift, die sie als eigenständigen Text überliefert, Clermont-Ferrand, BM, 153, den Titel *De sacramento eucharistiae*.

Incipit: *Haeticus: Quomodo potest hoc esse, quod panis aut vinum convertatur in corpus Christi aut sanguinem?...*

Explicit: *... in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

Autor und Datierung: Die Schrift besteht aus Auszügen der *Summa* des Moneta von Cremona (verfasst ca. 1241), die in Dialogform umgearbeitet wurden, um so die *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* inhaltlich zu ergänzen. Nur in dem Codex aus Clermont-Ferrand wird sie als eigenständige Schrift nach der *Disputatio* überliefert, ansonsten bildet sie in allen Handschriften der französischen Redaktion der *Disputatio inter Catholicum et Paterinum* das 8. Kapitel (siehe R13 – Fassungen). *De sacramento* muss zwischen 1241 und der Niederschrift der ältesten Handschrift im 14. Jh. entstanden sein. Hoécker vermutet eine Entstehung Anfang des 14. Jhs., als die *Disputatio* in Frankreich Sammelhandschriften für Inquisitoren beigelegt wurde. Für den praktischen Gebrauch sei dann, so Hoécker, eine Behandlung des Fragenkomplexes der Eucharistie vermisst worden (Ed. Hoécker, cxxxiii–cxxxvi).

Moneta de Cremona, Inquisitor in der Lombardei, verfasste eine *Summa adversus Catharos et Valdenses*. In dieses Werk ließ er seine

umfassenden Kenntnisse der Häresien einfließen, die er durch persönlichen Kontakt mit den Häretikern und durch die Lektüre ihrer Traktate erworben hatte (vgl. Pásztor, SOPMA 3, 137–139 und 4, 201).

Inhalt: Ein sehr kurzer Text über die Eucharistie. Die Diskussion dreht sich um die Frage, ob Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi sein können. Der Manichäer führt vor allem biblische Zitate an, die die reale Präsenz widerlegen sollen. Darauf antwortet der Catholicus mit kurzen Ausführungen.

Editionen:

Martène, Edmond / Durand, Ursin, *Thesaurus novus anecdotorum* 5, Paris 1717, 1728–1732, als 8. Kapitel der *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*.

Edition auf der Grundlage der Handschrift Clermont-Ferrand und einer verschollenen Handschrift der Sammlung Colbert.

Hoécker, Carola, *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*, Firenze 2001, 84–88. Kritische Edition auf der Grundlage der Handschriften Budapest, Clermont-Ferrand, Dôle, Dublin und Vat. lat. und der Ed. Martène-Durand.

Literatur:

Pásztor, Edith, Art. „Moneta v. Cremona“, LMA 6 (1993), 755.

Überlieferung:

Aus Ed. Hoécker, cxxxvii–cxlvii:

Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár, lat. 50, 15. Jh., fol. 63va–64vb.

Clermont-Ferrand, BM, 153, 14. Jh., fol. 182v–186r.

Dôle, BM, 109, a. 1455, fol. 55v–57r.

Dublin, TCL, C. 5. 19, 14. Jh. (1. H.), fol. 64r–67v.

Paris, BnF, Coll. Doat 36, 17 Jh., fol. 242v–308v (Blattzahl der *Disputatio* mit *De sacramento* als achttes Kapitel).

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1761, 16. Jh., p. 217–285 (Blattzahl der *Disputatio* mit *De sacramento* als achttes Kapitel).

Vaticano, BAV, Vat. lat. 3978, 14. Jh. (1. H.), fol. 66va–67rb.

R15. ANONYMUS / MONETA CREMONENSIS OP, † UM 1260

De praedestinatione

[*Dialogus de praedestinatione inter Catholicum et Manichaeum*]

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: In der Prager Handschrift trägt der Text den Titel *De praedestinatione*. In den anderen drei Handschriften und in der Ed. Martène/

Durand findet sich kein Titel. Wakefields Aussage, der Text trage in der Prager Handschrift den Titel *Dialogus de praedestinatione inter Catholicum et Manichaeum*, beruht auf einem Missverständnis. Wakefield hatte nach eigener Aussage diese Information aus dem Katalog von Podlaha (Wakefield 299, Anm. 60). In dem Katalog ist dieser Titel jedoch durch die eckigen Klammer als Zusatz des Katalogisators gekennzeichnet, während der Titel in der Handschrift *De praedestinatione* lautet (Podlaha, 412).

Incipit: *Quidam de praedestinatione divina male sentientes, dicunt quod quidam homines ex necessitate salvabuntur...*

Explicit: *... et sic praescientia Dei non inducit necessitatem.*

Autor: Diese kleine Schrift bearbeitet Auszüge aus der *Summa* des Moneta von Cremona (verfasst ca. 1241) und ist in drei Handschriften zusammen mit der *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* (in der französischen Redaktion) überliefert. Die *Disputatio* gab wohl die Anregung zur Umarbeitung der Exzerpte in Dialogform. Es fehlt ein Hinweis auf den Redaktor. Der Überlieferung nach zu urteilen, hat er wohl in Südfrankreich gearbeitet und war ein Kleriker, der bei der Inquisition tätig war (die Handschriften überliefern Textsammlungen für Inquisitoren).

Zu Moneta de Cremona siehe R14-Autor.

Datierung: Terminus post quem ist die Abfassung der *Summa* des Moneta von Cremona 1241, terminus ante quem die Niederschrift der Handschrift in Clermont-Ferrand im 14. Jh.

Inhalt: Es handelt sich um einen kurzen Text in Dialogform über die Beziehung zwischen Präsenz und Prädestination, der dem *Dialogus inter Catholicum et Paterinum* ähnlich ist, aber kürzere Argumentation und weniger Autoritäten als dieser einsetzt.

Edition:

Martène, Edmond / Durand, Ursin, *Thesaurus novus anecdotorum* 5, Paris 1717, 1756–1758. Edition auf der Grundlage der Handschrift Clermont-Ferrand und einer verschollenen Handschrift der Sammlung Colbert. Der Text findet sich im Anschluss an die *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, ohne Titel.

Literatur:

Hoécker, Carola, *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*, Firenze 2001.

Podlaha, Antonin, *Soupis rukopisů knihovny metropolitní Kapitoly Pražské*, Bd. 2, Praha 1922.

Wakefield, Walter, „Notes on some Antihetical Writings of the Thirteenth Century“, *Franciscan Studies* 27 (1967), 285–321, hier 299.

Überlieferung:

Aus Wakefield:

Praha, KMK, N 37 (Podlaha 1561), 15. Jh., fol. 122v–123r. Titel: *De predestinatione*.

In folgenden drei Handschriften zusammen mit der *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* überliefert (vgl. Hoécker, CXXXVIII–CXXXIX, CXLII–CXLV): Clermont-Ferrand, BM, 153, 14. Jh., fol. 127r–130r.

Dublin, TCL, 268, 14. Jh. (1. H.), fol. 91r–92v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 3978, 14. Jh. (1. H.), fol. 71vb–72ra.

R16. CAESARIUS HEISTERBACENSIS PRIOR OCIST, UM 1180–1240

CAESARIUS VON HEISTERBACH

Dialogus miraculorum

*Dialogus magnus visionum atque miraculorum / Libri dialogorum /
Libri visionum*

Rep.: von Perger 82; RepFont 3, 101–102; Bloomfield 0858; DCist 170–172; De Visch 57–61.

Studie: Kapitel 2.4.

Titel: Das Werk wird von Caesarius in seinem Prolog als *Dialogus miraculorum* betitelt. In anderen Werken bezieht Caesarius sich auf den Dialog mit anderen Bezeichnungen: *Dyalogus magnus visionum atque miraculorum*, *Libri dialogorum*, *Libri visionum* (vgl. Wagner, „Studien“, 87)

Prolog: Incipit: *Colligite fragmenta ne pereant* [Ioh. 6, 12]. *Cum ex debito iniunctae sollicitudinis...* Explicit: *...sex distinctionibus in uno et sex in altero ordinatis.*

Incipit: *Cupiens loqui de conversione, illius gratiam invoco...*

Explicit: Das Werk endet mit folgenden Versen: *Codicis exigui stilus auctorem reticescens, / ingeror in medium, veluti nova verbula spargens. / Sic ut mitis amor terat aspera, mitius illa / corrigat, ac mores addat nota vera salubres.* Die Initialen aller Wörter ergeben folgenden Pentameter: *Cesarii munus sumat amica manus.*

Autor: In Köln um 1180 geboren und dort ausgebildet, trat Caesarius 1198 ins Kloster Heisterbach ein, wo er bis zu seinem Lebensende blieb. Er ist wohl in den vierziger Jahren des 13. Jhs. gestorben (Wagner, „Studien“, 79–84).

Datierung: Aufgrund verschiedener Angaben im Text kann man die Abfassung des *Dialogus* in die Jahre 1219–1223 datieren (Langosch, 1157; Wagner, „Studien“, 87–88).

Inhalt: Der *Dialogus miraculorum* ist eine Sammlung von Exempla in Form eines Gesprächs zwischen Monachus und Novicius. Im Prolog sagt Caesarius, er habe die Dialogform gewählt, um sein Material zu ordnen und zu strukturieren: *Ut autem competentiis exempla ordinarem, more dialogi duas introduxi personas, novicii videlicet interrogantis et monachi respondentis* (ed. Strange, 2). Das Werk gliedert sich in zwölf Distinctiones, die folgende Themen behandeln: Hinwendung zum monastischen Leben (*conversio*), Reue, Beichte, Versuchungen, Teufel, Einfachheit des Herzens (*simplicitas*), Maria, Visionen, Eucharistie, Wunder, Tod, Strafe oder Belohnung der Toten. Caesarius setzt die Themen zueinander in Beziehung, sowohl im allgemeinen Prolog als auch in den Erklärungen des Monachus, vor allem am Anfang der einzelnen Distinctiones. Im Mittelpunkt seines Interesses steht das monastische Leben. Er beginnt den *Dialogus* mit Geschichten zum Eintritt in einen religiösen Orden. Diese Änderung des Lebenswandels muss aber von einer inneren Umkehr geleitet werden, die zur Beichte führt. Ab diesem Punkt muss der Mönch besonders schlimmen Versuchungen widerstehen. Von den Versuchern, die der Monachus erwähnt (der Teufel, die Welt, Gott) wird hier nur der Teufel behandelt. In den nächsten Distinctiones werden die Hilfen und Helfer behandelt, die den Mönch unterstützen: Maria, die Eucharistie, Visionen und Wunder. Das alles mündet in den Tod und den verdienten Lohn (bzw. die verdiente Strafe) im ewigen Leben (detaillierte Diskussion der Gliederung und des thematischen Zusammenhangs bei Tewes, 26–30). Auch innerhalb der einzelnen Distinctiones bemüht sich Caesarius, die Exempla zu ordnen. So gruppiert er immer wieder Exempel mit ähnlichem Inhalt. Als Beispiel sei genannt die *Distinctio octava de diversis visionibus*. In ihr sind die Visionen nach den Heiligen, die sich in ihnen manifestieren, geordnet und dies in einer hierarchischen Ordnung: zuerst Christus, dann die Engel, Patriarchen und Propheten (so von Caesarius betitelt, eigentlich handelt es sich nur um Johannes den Täufer), die Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen, zuletzt einige wenige Visionen, bei denen kein bestimmter Heiliger

zu erkennen ist. Das Gespräch von Monachus und Novicius hat eine gliedernde, strukturierende Funktion. In ihm werden thematische Bezüge hergestellt, es wird begründet, warum der Magister gelegentlich vom Thema abkommt, und es wird dann wieder zum ursprünglichen Thema zurückgeführt. Die Fragen des Novicius leiten Erklärungen zur Auslegung des Inhalts ein oder weisen auf interpretatorische Schwierigkeiten hin. Der Leser findet immer wieder (vor allem am Anfang der *Distinctiones*) kurze Abschnitte, in denen doktrinale Aspekte der behandelten Themen diskutiert werden. Manchmal werden mehrere Exempel hintereinander ohne Intervention des Novicius erzählt.

Editionen:

Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium lib. XII, Antwerpen 1605.

Strange, Josef, *Caesarii Heisterbaciensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*, Köln – Bonn – Brüssel 1851 (ND Ridgewood NJ 1966).

Als Ergänzung veröffentlichte J. Strange einen *Index in Caesarii Heisterbaciensis Dialogum*, Koblenz 1857, 2. Ed. Köln 1922.

Trivialliteratur og samfund latinskd middelalder. Caesarius af Heisterbach og hans Dialogus miraculorum, ed. Brian McGuire, København 1982. Nicht eingesehen.

Kritische Edition von Fritz Wagner in Vorbereitung.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Vollständige Übersetzung:

Ins Mittelhochdeutsche in der Hs. Köln, HASTK, 2025 (Wagner, Art. „Caesarius“, 1138).

In die Volkssprachen wurden meistens nur einzelne Exempel oder kleine Exempelgruppen übersetzt (Langosch 1166). Folgende sind Übersetzungen längerer Abschnitte:

Ins Frühneuhochdeutsche übersetzte Johann Hartlieb im Jahr 1460 die *distinctiones* 7–12 (Langosch, 1166; Wagner, Art. „Caesarius“, 1138).

Ins Südniederländische Übersetzung der *distinctiones* 1–6 und Teile von 7.

Ins Holländische Übersetzung der *distinctiones* 7–12. Vgl. Langosch, 1166, der auf folgende Arbeiten verweist:

De Vooy, Cornelis G. N., *Middelnerlandse legenden en exempelen: bijdrage tot de kennis van de prozalitteratuur en het volksgeloof der Middeleuwen*, 2. Auflage, Groningen-Den Haag 1926 (ND Groningen 1974), 20–30.

Deschamps, Jan, *Middelnerlandse handschriften uit europese en amerikannse Bibliotheken*, Leiden 1970, 185–188.

Literatur:

Berlioz, Jacques / Polo de Beaulieu, Marie Anne, „Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*“, in: Berlioz / Polo de Beaulieu, *Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, Carcassonne 1992, 89–109. Verbesserung der irrtümlichen Angaben bei Tubach, Konkordanz zwischen Tubach und Stranges Edition.

- Langosch, Karl, Art. „Caesarius von Heisterbach“, VL 1 (1978), 1152–1168 und Korrekturen in VL 11 (2004), 309.
- McGuire, Brian P., „Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach“, *Analecta Cisterciensia* 35 (1979), 227–282.
- McGuire, Brian P., „Friends and Tales in the Cloister. Oral Sources in Caesarius of Heisterbach’s *Dialogus miraculorum*“, *Analecta Cisterciensia* 36 (1980), 167–247.
- Meister, Aloys, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Rom 1901.
- Neininger, Falko, „Caesarius von Heisterbach in Walberberg“, in: Könsgen, Ewald (Hg.), *Arbor amoena comis. 25 Jahre Mittellateinisches Seminar in Bonn. 1965–1990*, Stuttgart 1990, 207–218.
- Tewes, Ludger, „Der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach. Beobachtungen zum Gliederungs- und Werkcharakter“, *Archiv für Kulturgeschichte* 79 (1997), 13–30. Umfangreicher Forschungsbericht.
- Vennebusch, Joachim, „Unbekannte *Miracula* des Caesarius von Heisterbach“, *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 184 (1981), 7–19, hier 7–8.
- Wagner, Fritz, Art. „Caesarius de Heisterbach“, *Enzyklopädie des Märchens* 2, Berlin – New York 1970, 1131–1143.
- Wagner, Fritz, „Studien zu Caesarius von Heisterbach“, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 29 (1973), 79–95.
- Wagner, Fritz, „Der Codex Nr. 49 der Stadtbibliothek Aachen“, in: Treu, Kurt / Dummer, Jürgen / Irmscher, Johannes / Paschke, Franz (Hgg.), *Studia codicologica*, Berlin 1977, 503–509.
- Wagner, Fritz, „Der rheinische Zisterzienser und Predigtschriftsteller Caesarius von Heisterbach“, *Cistercienser-Chronik* 101 (1994), 93–112.

Überlieferung:

Handschriften:

Stranges Edition basiert auf vier Handschriften, zweien aus Düsseldorf, einer aus Köln und einer aus Bonn. Letztere konnte nicht identifiziert werden, die drei anderen sind wohl:

Düsseldorf, ULB, C 26, 13./14. Jh., fol. 191r–210v (ab dist. 2, cap. 3).

Düsseldorf, ULB, C 27, 14. Jh. (1. H.).

Köln, HASTK, GB fol. 87, a. 1440, fol. 2r–258r.

Bei der Druckfahnenkorrektur konnte Strange noch Lesarten von zwei weiteren Handschriften einarbeiten, einer aus Koblenz, die nach seinen Angaben nur den zweiten Teil, d.h. die sechs letzten Distinctiones, überlieferte, und einer zweiten aus Aachen. Die Handschrift aus Aachen war eine Zeit lang verschollen und ist wieder entdeckt worden (Beschreibung bei Wagner, „Der Codex“). In Koblenz finden sich zwei Handschriften mit Texten aus dem *Dialogus*, aber keine von ihnen überliefert nur den zweiten Teil, wie von Strange angegeben:

Aachen, StB, 49.

Koblenz, Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 150 (*olim* No. 44), 15. Jh., fol. 152r–155v. Exzerpte: dist. 9, cap. 8, 12, 38, 49; dist. 5, cap. 29.

Koblenz, Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 152 (*olim* No. 46), a. 1470, fol. 1ra–287vb. Vollständiger Text.

Die Zahl der erhaltenen Handschriften ist viel höher, wenngleich viele nur einzelne Exempla oder Exzerpte überliefern. Wagner sagt, der *Dialogus* sei „in mehr als hundert Handschriften vollständig oder partiell überliefert“ („Studien“, 86). Bereits 1901 hatte Aloys Meister 33 Handschriften mit vollständigem Text aufgelistet und neunzehn weitere vermerkt, die Exzerpte überlieferten (Meister, xxi–xxiv). *In principio* verzeichnet insgesamt (mit vollständigem Text und mit Exzerpten) acht, MssMed zweiundvierzig, Bloomfield drei weitere Handschriften. Eine genaue Aufzählung und Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung wird in der neuen kritischen Edition von Wagner zu finden sein. Von den Handschriften, die Exzerpte überliefern, sei nur folgende wegen ihres Alters erwähnt:

Hamburg, SUB, theol. 2219, um 1250, fol. 150va–169ra.

Folgende Handschriften, die den gesamten Text überliefern, ergänzen Meisters Auflistung:

Berlin, SBB-PK, Hdschr. 328 (Väth Kat. 57), 14. Jh. (Mitte) (MssMed).

Douai, BM, 397, a. 1473 (*In principio*).

Namur, Musée archéologique de la province de Namur, Fonds de la Ville 52, 15./16. Jh. (*In principio*).

Osnabrück, Bischöfliches Archiv, Hs. Frenswegen 21, a. 1459, dist. 1–6, diese Handschrift ist der erste Band einer zweibändigen Abschrift des *Dialogus*, der zweite Band ist die Handschrift in Straßburg (MssMed).

Praha, NK, V. B. 15 (Truhlář 832), ca. 1442, fol. 228r–268r.

Reun, StiftsB, 58, 15. Jh., fol. 1r–120v. Unvollständig, aber sehr umfangreich (*In principio*).

Soest, StB, cod. 13, um 1430/35, fol. 1ra–159vb (MssMed).

Strasbourg (Straßburg), Bibliothèque nationale et universitaire, 41 (lat. 39), 15. Jh., dist. 7–12, der erste Teil dieses zweibändigen Codex ist die Handschrift in Osnabrück (MssMed).

Wien, Dominikanerkonvent 196/161, 15. Jh., fol. 2–162 (*In principio*).

Beschreibung der Handschriften des *Dialogus* in Köln bei Vennebusch.

Frühdrucke:

Nicht eingesehen:

[Köln: Ulrich Zell, um 1473]. GW 5880.

Köln: Johann Koelhoff 1481. GW 5881.

Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium lib. XII, (ed. Jakob Fischer), Köln: Erben des Arnold Birckmann für Arnold Mylius, 1591. VD 16 C 94.

Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium lib. XII, (ed. Jakob Fischer), Köln: Erben des Arnold Birckmann für Arnold Mylius, 1599. VD 16 C 95.

R17. RICHALMUS SPECIOSAE VALLIS ABBAS OCIST?, † 1219

RICHALMUS DE SCHÖNTAL / RICHALM VON SCHÖNTAL

*Visiones seu revelationes Richalmi abbatis de Speciosa Valle**Richalmi abbatis revelationes / Richalmi abbatis visiones / Revelationes factae Richalmo abbate / Liber revelationum Richalmi abbatis / Liber visionum Richalmi***Rep.:** von Perger 80; DCist 607; De Visch 285–286.**Studie:** Kapitel 8.3.2.**Prolog:** Incipit: *Revelationes istae factae sunt carissimo, ac familiarissimo meo beatae memoriae abbati Richalmo...* Explicit: *...factus sum violator promissionis meae.***Praefatio:** Incipit: *Est quidam frater bonae, non audeo dicere, conversationis, cum adhuc vivat...* Explicit: *...sed nos ad narrationem oportet accingere.***Vita Richalmi** (nur in der Hs. Innsbruck): Incipit: *Cum Richalmus abbas puerulus esset et in via cum coetaneis luderet...* Explicit: *...et incomperta quae Dominus contulisset sibi.***Incipit:** *Quadam die convenimus ad insimul colloquendum ...***Explicit:** *...cum etiam de omni verbo otioso sit Dominus a nobis rationem exacturus.***Conclusio:** Incipit: *Ubique in isto tractatu quidam frater, vel quidam senex ponitur...* Explicit: *...et quae minus dixeram, alicubi supplevit.***Nachträge** (nur in der Hs. Innsbruck): Incipit: *Quicumque hoc opusculo et caetera verba sunt folio...* Explicit: *...in contrarium nimis est absurdum et temerarium. Explicit.***Contra falsarios** (nur in der Hs. Innsbruck): Incipit: *Venit in manus meas libellus visionum abbatis Richalmi corrupte scriptus et incorrectus...* Explicit: *...non vult corrigere cum tamen hoc esset utilissimum.***Autor:** Der Autor beteuert mehrmals, er habe Richalms Worte getreu notiert und sie von Richalm selber korrigieren lassen. In diesem Fall müssten wir von einer Koautorschaft des unbenannten Schreibers und Richalms sprechen. Die Beteuerungen sind jedoch so vehement, dass sie verdächtig wirken. So hat P. G. Schmidt die Möglichkeit erwähnt, Richalm selber könnte der Autor sein und habe sich hinter dem

nirgends mit Namen erwähnten Schreiber versteckt (Schmidt, „Jubel“, 552–553, „Von der Allgegenwart“, 340–341). Schmidt neigt jedoch eher zu der Annahme, Redaktor und Visionär seien zwei verschiedene Personen, wofür es tatsächlich einige Indizien gibt. In dem Werk wird über namentlich genannte Mönche (Adalhelm, Adelhard, Hugo, Albert, Heinzelinus und mehrmals Wilhelm) berichtet. Es finden sich auch Anspielungen auf andere Mönche, mit Wendungen wie *frater talis qui...* Der Verfasser ist offensichtlich davon ausgegangen, seine Leser würden die Personen erkennen. Wenn der Autor sich jedoch an ein Publikum wandte, dem Schöntal und seine Mönche vertraut waren, konnte er nicht behaupten, Richalm sei gestorben, wenn er selber Abt Richalm war. Wahrscheinlicher scheint die Annahme, der Autor sei ein Mönch von Schöntal, ein Vertrauter des Richalm. Die Beharrlichkeit, mit der er erklärt, alles sei von Richalm genau so berichtet worden, könnte sich dadurch erklären, dass er doch Material anderer Provenienz eingearbeitet hat und es unter die Autorität Abt Richalms stellen will. In der Conclusio gibt er selbst zu, die Geschichten, in denen ein anderer Mönch genannt wird, habe er von den jeweiligen Mönchen gehört und zwei weitere Geschichten, die er mit Hinweis auf deren Inhalt spezifiziert, habe Richalm nicht erzählt. Vielleicht ist das nicht von Richalm selbst stammende Material doch umfangreicher. Möglicherweise hat er einiges erst nach Richalms Tod niedergeschrieben.

Über das Leben Richalms weiß man nur wenig. 1214 erscheint er in einer Urkunde als Prior der Zisterze Schöntal an der Jagst. Später wurde er Abt seines Klosters, das Datum seines Abbatats lässt sich jedoch nur ungefähr bestimmen: 1216 war sein Vorgänger noch Abt, 1220 war sein Nachfolger im Amt. Todesdatum soll der 2. oder 3. Dezember 1219 sein (Schmidt, VL).

Datierung: Die widersprüchlichen Angaben des Autors lassen vermuten, das Werk sei über eine längere Zeit entstanden: er sagt in der Praefatio, der Text werde erst zirkulieren, wenn der Visionär, dessen Namen er noch nicht verrät, und er selber gestorben seien; im Prologus behauptet er jedoch, er mache das Werk bekannt, obwohl Richalm (der mit Namen genannt wird) noch am Leben sei. In cap. 2 teilt er mit, da Richalm bereits gestorben sei, könne er seinen Namen nennen, in der Conclusio behauptet er dann, alles sei von Richalm durchgelesen und genehmigt worden. Anscheinend stammen verschiedene Teile des Werkes aus verschiedenen Zeiten, und der Autor hat sich nicht die Mühe gemacht, das Ganze zu vereinheitlichen. Das Werk ist in der

Tat uneinheitlich, die Form ändert sich und viele Inhalte wiederholen sich. Der einzige Anhaltspunkt ist Richalms Todesdatum, das Jahr 1219. Teile der *Revelationes* sind wohl vorher, andere nachher aufgeschrieben worden, wahrscheinlich aber nicht viel später, da der Autor voraussetzt, das Publikum habe Richalm und die genannten Mönche gekannt.

Inhalt: Dem Werk geht ein Prolog voraus, in dem der Autor sagt, er habe zwar Richalm versprochen, den Inhalt ihrer Unterhaltungen erst nach Richalms Tod publik zu machen, er werde jetzt aber sein Versprechen zugunsten der Erbauung seiner Leser brechen. Diesem Prolog folgt eine Praefatio, in der ein unbenannter Frater vorgestellt wird, der die Teufel zu sehen und zu hören vermag und mit dem der Verfasser die aufgezeichneten Gespräche geführt habe. Zuerst habe er diese Aufzeichnungen geheim gehalten, dann habe er sie dem Frater gezeigt, der sie an wenigen Stellen korrigiert und dann gutgeheißen habe. Er habe dem Verfasser jedoch die Auflage gemacht, sie nur anonym und erst nach seinem Tod in Umlauf kommen zu lassen, denn er fürchte, man werde ihm keinen Glauben schenken. Aus diesem Grund seien die Gespräche ohne Angabe des Namens aufgezeichnet, sondern nur mit den Worten *et ego* für den Schreiber und *et ipse* für den Visionär. Am Anfang des Werks sind die Gespräche auf diese Weise verzeichnet, doch bereits in cap. 2 (Ed. Pez, 384) findet sich der Vermerk, Richalm sei gestorben und deshalb könne der Autor ihn beim Namen nennen. Ab diesem Punkt werden die beiden Gesprächsteilnehmer *Richalmus* und *N* genannt. Die Dialoge wechseln sich mit kurzen Abschnitten ab, in denen die Erlebnisse von Richalm in dritter Person wiedergegeben werden. Ab cap. 69 wird die Dialogform aufgegeben und es wird nur in dritter Person berichtet, wobei der Name Richalmus nur selten erwähnt wird; meistens ist nur von *frater quidam* oder *senex quidam* die Rede. Die Visionen Richalms schildern die Gespräche und Tätigkeiten der Teufel, die das Kloster bevölkern. Alle Krankheiten und Misslichkeiten werden auf sie zurückgeführt: Erkältungen, Heiserkeit, Schnarchen, schlechte Laune, Missmut. Sogar die Stiche, von denen man glaubt, sie seien von Flöhen, Mücken oder Wespen verursacht, stammten von den Teufeln. Die Teufel führten Gespräche unter sich, indem sie die Mönche allerlei Laute von sich geben lassen. Wenn sie z.B. zu niesen oder zu rülpsen glaubten, sei es in Wirklichkeit so, dass ein Teufel mit diesen Geräuschen etwas mitteile. Nur Richalm ist in der Lage, in diesen Geräuschen die Sprache der Teufel zu vernehmen – es wird übrigens verzeichnet, dass die Teufel sich der lateinischen Sprache bedienen

und auf Korrektheit achten. Die Teufel sind wandelbar, versuchen, so wenig wie möglich zu arbeiten, und sind erbost, wenn sie verstanden werden. Richalm erzählt aber auch von guten Geistern, die die Mönche ermutigen und sie zu guten Werken leiten. Er empfiehlt gegen die Teufel die Macht des Kreuzes und des Weihwassers. Immer wieder empfiehlt er ebenfalls die Lektüre, insbesondere der Bücher Gregors des Großen. Gegen Ende des Werkes werden Erscheinungen von toten Mitbrüdern geschildert. Das Buch endet mit einer *Conclusio*, in der der Autor erneut beteuert, alles was er berichte, habe er von Richalm so vernommen bis auf wenige Ausnahmen, die er spezifiziert, und es sei alles von Richalm gelesen, korrigiert und autorisiert worden. In der Innsbrucker Handschrift folgt eine Appendix mit der Überschrift: *Incipit exhortacio et correccio contra falsarios visionum Richalmi abbatis*. P. G. Schmidt („Von der Allgegenwart“, 345–346) hat ihren Inhalt zusammengefasst. In ihr zeige sich der Autor erbost, weil ein Abschreiber den Text abgeändert habe, er gibt die konkreten Stellen an und beruft sich auf seine Kenntnis von Richalm und von Schöntal. Diese Handschrift hat weitere Erweiterungen gegenüber dem Text bei Pez: eine *Vita Richalmi* (fol. 166ra–170va, zwischen Prologus und Haupttext, die *Praefatio* fehlt) und Nachträge (vgl. Neuhauser, 128).

Editionen:

Pez, Bernhard, *Thesaurus Anecdotorum novissimus* 1, 2, Augsburg 1721, 373–472.

Text der Hs. München, BSB, Clm 18595.

Eine kritische Edition von Paul Gerhard Schmidt soll in Kürze erscheinen.

Literatur:

Neuhauser, Walter, *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Innsbruck. Teil I. Cod. 1–100*, Wien 1987.

Schmidt, Paul Gerhard, „Jubel und Resignation. Amtsjubiläen und Amtsniederlegungen von Bischöfen und Äbten in literarischen Texten des Mittelalters“, *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 541–557, hier 552–557.

Schmidt, Paul Gerhard, Art. „Richalm von Schöntal OCist“, VL 8 (1992), 42–43.

Schmidt, Paul Gerhard, „Von der Allgegenwart der Dämonen. Die Lebensängste des Zisterziensers Richalm von Schöntal“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 36 (1995), 339–346.

Überlieferung:

Aus Schmidt, VL:

Köln, HASTK, GB qu. 214, a. 1458, fol. 51r–54v. Fragment. Kolophon: *Expliciunt revelationes*.

München, BSB, Clm 7723, a. 1430, fol. 1r–57r (einziger Text). Praescriptio: *Incipiunt revelationes que facte sunt reverendo abbati Richalmo*. Kolophon: *Explicit liber revelacionum Richalmi abbatis*. Autopsie.

München, BSB, Clm 17796, hier a. 1451, fol. 48r–80r. Autopsie.

München, BSB, Clm 18595, 15. Jh., fol. 109r–165r. Praescriptio vor dem

Prolog: *Prologus in librum revelationum Richalmi abbatis*. Praescriptio vor der

Praefatio: *Incipit praefatio in librum revelacionum Richalmi abbatis*. Autopsie.

Stuttgart, WLB, HB XV 68, um 1630, fol. 442r. Fragment.

Trier, StB, 195/1214 4°, 15. Jh., fol. 140v–141v. Fragment.

Trier, StB, 581/1519 8°, 15. Jh. (Anfang), fol. 54r–122v.

Weimar, Zentralbibliothek der Deutschen Klassik, cod. Q 49, 15. Jh., fol. 118r–163v.

Das Fragment in folgender Handschrift, von Schmidt im VL-Artikel aufgeführt, scheint aus einem anderen Werk zu stammen:

München, BSB, Clm 15181, a. 1456, fol. 245v–248r. Autopsie.

Aus MssMed:

Innsbruck, UB, 36, 14. Jh. (2. H.), fol. 166ra–192ra; Nachträge, fol. 192rb–192va; *Contra falsarios*, fol. 192va–195rb. Titel: *Visiones seu revelationes Richalmi abbatis de Speciosa Valle*. Kolophon: *Explicit liber visionum Richalmi*.

Köln, HASTK, GB oct. 87, hier 15. Jh. (1. H.), fol. 30, Nennung der Schrift im Inhaltsverzeichnis eines nicht erhaltenen Codex mit dem Titel: *Visiones Richalmi abbatis notabiles*.

De Visch erwähnt eine Handschrift in Schöntal und eine „apud Canonicos Regulares Tungris titulo *Visiones et instructiones de impugnatione daemonum Richalmi abbatis*“ (in Tongern, Belgien?).

R18. ELIAS RUBEUS TRIPOLANENSIS, 13. JH.

ELIAS DE THRILOW

Serium senectutis

Rep.: Sharpe 270 (112).

Studie: Kapitel 5.3.2.

Incipit: *Dum variat studiosus homo sacra coniugiorum / foedera felici foedere crebro caret...* Incipit der ersten Prosa: *Vix ego quidem talia fine praedestinato praeccluderam, cum consors meus...*

Explicit: *Ut renuant variata modo convivere vili, / et valide studeant validam producere vitam.* Explicit der letzten Prosa: *...in tali casu iudex allegationibus calumniöse damnavit.*

Autor: Die Handschrift nennt als Autor *Elias Rubeus Tripolaunensis*, d. h. von Thriplow, einem dem Bischof von Ely gehörenden Dorf bei Cambridge. Hillas identifizierte ihn mit einem *Helyas le mastre*, der unter den Pächtern in Thriplow 1222 genannt wird. Im Register des Jahres 1251 kommt er nicht mehr vor (Ed. Hillas, 3–15). Titel und kurze

Exzerpte aus drei weiteren Werken sind erhalten: *Contra nobilitatem*, *De vita scholarum atque sua* und *Semidiales* (zu den Werken vgl. Schmidt, *passim*). Die zwei letzteren waren Prosimetra. Ein Prosimetrum mit dem Titel *Petronius redivivus* wurde von Colker ebenfalls Elias von Thriplow zugeschrieben.

Datierung: Die Kenntnisse des Aristoteles, die der Verfasser zeigt, weisen laut Hillas auf die zwanziger oder dreißiger Jahre des 13. Jhs. hin (Ed., 24–25), was mit den Lebensdaten von Helias „le mastre“ vereinbar ist. Es gibt keine Anhaltspunkte für eine genauere Datierung.

Inhalt: Das *Serium senectutis* ist ein Dialog zwischen einem Ich-Erzähler, der von seinem Gegenüber Helias genannt wird, und seinem Freund, namens Philippus. Ihre Redebeiträge werden mit kurzen Sätzen des Erzählers eingeleitet, in denen er den Gemütszustand des Redners oder seine Art zu reagieren charakterisiert. Es gibt ansonsten keinen narrativen Rahmen. Beide Gesprächsteilnehmer halten lange, zum Teil sehr lange Reden, so dass das Werk streckenweise als Dialog nicht zu erkennen ist. Insgesamt fünfzehn Gedichte – Hexameter oder elegische Distichen – sind am Anfang der Bücher und am Ende des Werks platziert. Sie werden von einem der beiden Gesprächspartner gesprochen und fassen die Argumentation zusammen.

Das Werk beginnt mit einem Gedicht, in dem der Autor ungleiche Göttereihen erwähnt, die schwierige Ehe zwischen Verstand und Sprache, Herz und Zunge beklagt und den weisen Mann dazu auffordert, beide in Einklang miteinander zu bringen. Philippus wirft ihm vor, sich in seinen alten Tagen mit solchen Nichtigkeiten zu beschäftigen. Helias antwortet mit einer allegorischen Deutung der Göttereihen, die er genannt hat. Dann lobt er die Ehe von Verstand und Sprache (*animus* und *lingua*), definiert Lüge als die Scheidung von beiden und beschreibt Gottes Strafe für die Lügner. Die Antwort des Philippus nimmt das zweite und das dritte Buch in Anspruch, in ihr schildert und kommentiert er biblische Episoden, in denen Gott Lüge und Apostasie bestraft, dann Geschichten aus der klassischen Mythologie, in denen die Götter dasselbe tun. Philippus ist damit einverstanden, dass Lüge verwerflich sei, aber er fragt sich, warum sein Freund von einer Ehe zwischen Verstand und Sprache redet. Dies sei eine absurde Redeweise, die man vermeiden soll. Im vierten Buch antwortet Helias mit einer Verteidigung der uneigentlichen Rede, indem er einige Bibelstellen allegorisch interpretiert. Dann macht er dasselbe mit einigen Passagen aus dem Werk des Martianus Capella. Schließlich begründet und recht-

fertigt er seine Metapher der Ehe von Verstand und Sprache. Im kurzen Buch fünf antwortet Philipp, dass er freiwillig die Regel der Disputation außer Acht lässt, um seinem Freund das ungestörte Ausbreiten seiner Argumente zu ermöglichen. Buch sechs beginnt mit einem Gedicht, in dem Philippus verspricht zuzuhören. Helias wiederum antwortet, er werde über die Ehe von Verstand und Sprache ohne mythische Vergleiche referieren, und macht einen Exkurs über die gesetzlichen Bestimmungen für die Gültigkeit der Ehe. In Buch sieben führt Helias die legale Argumentation fort und kommt dann auf die erste Rede des Philippus zurück, in der er Beispiele für die Sträfflichkeit der Lüge auführte. Helias fügt seinerseits einige Beispiele hinzu. Die Antwort von Philippus bringt eine überraschende Wende. Im Buch acht behauptet er, der Mensch sei nicht das einzige Lebewesen mit einer unsterblichen Seele. Im Buch neun argumentiert er mit einer Reihe von Beispielen aus der Geschichte und aus der Bibel, Gott sei nicht als einziger allmächtig. In Buch zehn antwortet Helias, dass der Mensch sich von den anderen Lebewesen darin unterscheide, dass er Verstand und eine unsterbliche Seele habe. Im Buch elf argumentiert Helias, dass es nur einen Gott geben kann. Dazu nimmt er Argumente aus Ambrosiaster, Aristoteles und Anselm von Canterbury. Im Buch zwölf betont Philippus, er sei ein neuer Mann, er glaube die Argumente des Helias und sei überzeugt, dass nur die Ehe von Verstand und Sprache ein rechtschaffenes Leben garantiere. Im Buch dreizehn freut sich Helias über den Sinneswandel des Philippus und singt das Loblied der Freundschaft.

Elias benutzt als Quellen verschiedene Autoren: Martianus Capella und den Kommentar dazu von Remigius von Auxerre, Boethius, Augustinus, die Bibel, Johannes von Salisbury, die Epitome des Pompeius Trogus von Justinus, Valerius Maximus, Ovid (vgl. Ed. Hillas, 23–26).

Edition:

Hillas, Roger, *Elias of Thriplow. Serium senectutis*, Binghampton 1995.

Literatur:

Colker, Marvin L., „New light on the use and transmission of Petronius“, *Manuscripta* 36 (1992), 200–209.

McDonough, Christopher J., Rez. der Ed. Hillas, *Mittellateinisches Jahrbuch* 33, 2 (1998), 236–238.

Pabst, Bernhard, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Mittelalter*, Köln 1994, hier 537–542.

Schmidt, Paul Gerhard, „Elias of Thriplow – a Thirteenth-Century Anglo-Latin Poet“, in: Cairns, Francis (Hg.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar. Third Volume 1981*, Liverpool 1981, 363–370.

Überlieferung:

Beschreibung der einzigen Handschrift bei Hillas, 40–44:
 London, BL, Sloane 441, 15. Jh., fol. 1r–61v.

R19. ANONYMUS

Dialogus lucis et tenebrarum

Ordo iudicii inter Christum et Sathanam

Studie: Kapitel 6.

Incipit: *Gloriosus inclitus miles ille militum parum dixi<t>: Coronator omnium recte militantium...*

Explicit: *...cum magno tripudio prorumpens in iubilum decantare coepit: Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum.*

Autor: Keine der beiden Handschriften erwähnt einen Autornamen. Es gibt mehrere Hinweise auf eine österreichische Herkunft des Textes: die Erwähnung eines kaum bekannten Autors wie Magister Marquardus von Padua (Abt in Mattsee, dazu Worstbrock und RepFont), die Übersetzung durch Otto den Rasp und die wohl frühe Überlieferung in einer Lilienfelder Handschrift (der Text der Kasseler Handschrift scheint sich von dem der Lilienfelder abzuleiten). Der Autor war sowohl im kanonischen als auch im zivilen Recht bewandert. Es lässt sich anhand des Textes nicht feststellen, ob er einen der anderen Satansprozesse gekannt hat.

Datierung: Der Terminus ante quem ist durch die Handschrift in Wien gegeben. Sie wurde in der Zisterze Lilienfeld geschrieben, zum Teil von Christian von Lilienfeld, der dort 1302–1332 Mönch war (dazu Unterkircher 1, 1, 20–21, und 1,2, Tafel 95a, mit der Abbildung einer Seite, fol. 1v, die von derselben Hand wie der *Dyalogus* geschrieben wurde). Der Terminus post quem ergibt sich durch die Erwähnung eines Magister Marquardus von Padua: *...et audivi quod magister Marquardus de Padua X privilegiis eius (scil. Mariae) duo addidit, unum est etc. aliud est quod nichil potest ei denegari in celis quicquid umquam petierit* (in einem Redebeitrag des Teufels, Wiener Hs., fol. 15va; Kasseler Hs., fol. 80v). Ein Magister Marquardus von Padua oder von Ried ist 1240 als Propst des Kollegiatstiftes Mattsee, nördlich von Salzburg, belegt. 1226–1236 hatte er in der Rechtsschule von Padua gelehrt (vgl. Stelzer, 151–154,

Worstbrock). Von ihm ist ein panegyrisches Gedicht auf die Wiedergewinnung Jerusalems durch Friedrich II. erhalten, außerdem Glossen zu kanonistischen Schriften. Ein Werk über Maria ist von ihm nicht bekannt, allerdings ist es möglich, dass der Autor des *Dyalogus* hier auf eine Predigt oder auf seinen Unterricht in Padua Bezug nimmt (das Studium in Padua wurde im 13. Jh. mehrfach von österreichischen Studenten besucht und sogar dem Bologneser Studium vorgezogen, dazu Stelzer, 145–165).

Die Entstehung des *Dyalogus* ist frühestens im zweiten Viertel des 13. Jhs. anzusetzen, spätestens am Anfang des 14. Jhs. Wenn der Autor Bezug auf den Unterricht oder auf eine Predigt des Marquardus von Padua nimmt, kann man die Entstehungszeit etwas enger eingrenzen, etwa auf das zweite oder dritte Viertel des 13. Jhs.

Inhalt: Der Text beginnt mit einer kurzen Erzählung, die dem Erzengel Michael in den Mund gelegt wird: Jesus ist in die Welt gekommen, hat seinen Auftrag erfüllt, ist gestorben, hat die Pforten der Hölle geöffnet sowie die dort weilenden Seelen befreit. Daraufhin kommt der Teufel in den Himmel und verlangt sein Eigentum zurück. Michael empfiehlt Satan, sich unter den Himmelsbewohnern einen Anwalt zu nehmen. Der Teufel erwidert, dass er keines Anwalts bedürfe. Michael und Satan streiten kurz darüber, bis der Richter entscheidet, dass der Teufel selbst vor Gericht auftreten darf. Satan bezichtigt Jesus, ihm Unrecht zugefügt zu haben. Jesus ist bereit, Satan Antwort zu geben, aber Gabriel steht auf, meint, dass Jesus als ranghohe Person einen Rechtsvertreter haben soll und bietet sich als solchen an. Er wird als Anwalt akzeptiert. Als erstes bezichtigt er den Teufel, Schismatiker, Häretiker und exkommuniziert zu sein und daher nicht vor Gericht auftreten zu dürfen. Gabriel und Satan diskutieren diese Punkte. Der Teufel gibt zu, ein Schismatiker zu sein, wendet aber ein, dass er aus diesem Grund bereits verurteilt wurde. Ein zweiter Prozess sei nicht zulässig. Er streitet jedoch ab, Häretiker zu sein. Insbesondere die Frage, ob der Teufel exkommuniziert worden sei, wird mit verschiedenen Argumenten intensiv diskutiert. Der Richter spricht ein Zwischenurteil: Der Ankläger werde zugelassen, um der Gerechtigkeit Genüge zu tun, dies bedeute aber keine Entscheidung über seinen Status, es bleibe daher dem Angeklagten die Möglichkeit offen, wegen dieser Anschuldigungen gegen den Ankläger vorzugehen. Er beraumt eine Sitzung für den nächsten Tag ein. Satan ficht die Zuständigkeit des Richters an. Beide Anwälte streiten kurz darüber. Der Richter will die

Argumente Satans kennenlernen. Satan sagt, dieser Richter habe ihn schon zweimal verurteilt und durch David und Paulus angekündigt, er werde Satan durch seinen Gesandten unterwerfen. Außerdem habe er seinem Sohn, dem Angeklagten, die Befugnis als Richter gegeben. Als letztes Argument bringt er vor, dass der Angeklagte immer folgsam gewesen sei, sein Diebstahl müsse demzufolge mit Erlaubnis des Vaters geschehen sein. Der Richter und Satan diskutieren darüber, ob Satans Verurteilung nach dem Fall Adams gerecht war oder nicht. Der Richter will fortfahren und sagt, er sei bereit, unparteiisch zu urteilen. Satan ist einverstanden und reicht seine Anklageschrift ein. Der Text der Anklageschrift wird wiedergegeben: Satan beschuldigt den Angeklagten, sich gewaltsam Zutritt zur Wohnstatt des Teufels verschafft und die Diener, Schuldner und Vasallen des Teufels mitgenommen zu haben. Außerdem betreibe der Angeklagte unter dem Namen Sakramente Zauberei gegen den Ankläger und habe überall Zeichen gesetzt, die dem Ankläger den Weg versperren. Satan fordert sein Eigentum zurück. Gabriel reicht seinen Schriftsatz ein. Er beschuldigt den Ankläger, seinen Herrn in üblen Ruf gebracht und einige seiner Diener verführt zu haben, und fordert für den ersten Punkt eine Strafe von zehn, für den zweiten von tausend Pfund Gold. Da der Ankläger die Strafe nicht zahlen kann, soll er körperlich bestraft und in seinen Anklagemöglichkeiten begrenzt werden. Satan weist ebenfalls die Beschuldigungen Gabriels zurück. Die Anwälte streiten dann darüber, ob Satan schwören muss, denn er sträubt sich dagegen. Dieser Streit wird nicht als Dialog präsentiert, sondern in dritter Person, in der Form eines Gerichtsprotokolls. Der Richter entscheidet, den Prozess weiterzuführen. Der Teufel bringt seine Klageartikel vor: Jesus sei mit der Erbsünde geboren worden und habe weiter gesündigt, er sei der Sohn des Josef und habe weitere Geschwister gehabt, die Gefangenen des Teufels seien ihm bereitwillig gefolgt. Danach wechselt der Text wieder in die Gesprächsform. Es folgt eine ausführliche Diskussion dieser Klagepunkte zwischen beiden Anwälten. Beide argumentieren anhand der kanonischen Schriften und des römischen Rechts, zum Teil werden die Gesetze nur kurz angedeutet, es folgen aber immer genaue Hinweise auf die konkrete Quelle in der im Mittelalter üblichen Zitierweise. Die Bibel und die Schriften der Kirchenväter werden ebenfalls herangezogen. Eine Fülle antiker und mittelalterlicher Autoren werden zitiert: Juvenal, Ovid, Seneca, Claudian, Horaz, Persius, Prudentius, Alanus, Petrus Comestor (die *Historia scholastica*), Disticha Catonis, Ps. Seneca *de remediis*

fortuitorum. Trotz der Gelehrsamkeit ist das Gespräch lebhaft und wird durch persönliche Anreden, Anspielungen und Beleidigungen beider Kontrahenten aufgelockert.

Als erstes wird die Frage diskutiert, ob die jungfräuliche Geburt möglich gewesen sei. Als der Teufel behauptet: *Ecce pono quod Christus habuit fratres et couterinos uel consanguineos* (Wien, fol. 13vb), protestiert Gabriel mit Vehemenz, da er in dem sorgsam formulierten Satz eine Falle vermutet. Der Richter schlägt vor, dass die Anwälte ihre Zeugen präsentieren sollen. Satan ist der Meinung, das habe keinen Sinn: Er würde die Zeugen Gabriels wegen Verwandtschaft ablehnen, Gabriel die Zeugen des Teufels als Verbrecher. Gabriel will, dass der Gerichtsschreiber festhält, Satan habe auf Zeugen verzichtet. Er selber werde den Vater und den Heiligen Geist aufrufen. Der Teufel habe nämlich behauptet, Jesus sei nicht Gottes Sohn, er könne daher Vater und Heiligen Geist jetzt nicht wegen Verwandtschaft ablehnen. Der Gerichtsschreiber liest die Aussage von Vater und Heiligem Geist vor: beide erkennen Jesus als Gottes Sohn an. Satan fährt fort mit seiner Argumentation: einerseits will er beweisen, dass Jesus nicht frei von Sünde war, andererseits, dass er selber, der Teufel, die Menschheit auf redliche Weise erworben hat. Er wirft außerdem Jesus vor, *maleficia* eingeführt zu haben, die den Teufel von seinem Besitz fernhalten. Satan behauptet dann, Maria sei keine Jungfrau, denn sie habe andere Kinder gehabt. Gabriel rät ihm davon ab, gegen Maria vorzugehen, der Teufel hört aber nicht auf ihn, und argumentiert mit Bibelstellen und Vernunftgründen. Die Anwälte streiten, der Teufel gibt sich schließlich geschlagen, er müsse zugeben, dass Maria nur diesen einen Sohn gehabt habe, dabei sei sie jedoch nicht Jungfrau geblieben. Gabriel zieht als Zeugen die biblischen Bücher heran und zitiert ausführlich daraus. Dann argumentiert er gegen Satans Behauptung, er habe die Menschheit redlich erworben. Außerdem habe Jesus die Menschheit mit seinem Blut losgekauft.

Der Streit der Anwälte kommt erst zu einem Ende, als Satan sagt, er ziehe es vor, das Urteil anzunehmen, als seinen Gegenspieler weiter hören zu müssen. Gabriel hält sein Plädoyer, in dem er wieder die von ihm herangezogenen Gesetze auflistet und die Wirksamkeit der einzelnen Sakramente erklärt. Satan bemerkt, Gabriel sei es wohl wichtiger, seine Gelehrsamkeit auszubreiten, als seinem Mandanten zu nutzen. Die Anwälte tauschen Beleidigungen aus. Der Richter kündigt sein Urteil für den nächsten Tag an. Satan, nervös und besorgt, fragt die Umstehenden, ob er überzeugend argumentiert habe und wie sie seine Chancen sehen.

Am Tag darauf verliert der Richter seinen Urteilsspruch: Jesus wird freigesprochen, Satan verurteilt. Jesus nimmt das Urteil an, Satan ist verzweifelt. Der Chor der Engel lobt den Richter.

Editionen: Unediert.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Deutsche von Otto dem Rasp: Im 19. Jh. fand Schönbach in einer Handschrift, die im Besitz der Familie Auersperg in Ljubljana (Laibach) war, ein Gedicht in 2438 Versen mit dem Titel *Dye Ansprach des Tewffels gegen unsern Herren*, das er abschrieb. Seine Transkription wurde nicht publiziert und die Handschrift galt lange als verschollen. Ott (LMA) konnte ihren neuen Verbleib ermitteln: New Haven (Conn.), Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, ms. 653, 15. Jh., fol. 238r–289v. Schönbachs detaillierte Inhaltsangabe lässt eindeutig erkennen, dass das Gedicht eine Übersetzung des *Dialogus* ist. Der Text bricht kurz vor dem Schluss ab, wo Satan sich an die Umstehenden wendet. Der Autor des Gedichts nennt sich in einem kleinen Gedicht am Anfang „Ich Ot der Rasp“. Otto stammte vermutlich aus der Familie der Raspen, die um Friesach Besitz hatte, war Domherr in Brixen und Pfarrer in Obervellach (Kärnten). Er wird 1337–1353 in Urkunden erwähnt und verstarb vor dem 24.4.1358.

Baum, Wilhelm, Art. „Otto der Rasp“, VL 7 (1989), 34–35 und Art. „Otto der Rasp [Korr./Nachtr.]“, VL 11 (2004), 1153.

Ott, Norbert, Art. „Satansprozesse“, LMA 7 (1995), 1391–1392.

Schönbach, Anton E., „Miscellen aus Grazer Handschriften“, *Mitteilungen des historischen Vereins für Steiermark* 46 (Graz 1898), 3–70, hier 32–51.

Literatur:

Stelzer, Winfried, *Gelehrtes Recht in Österreich. Von den Anfängen bis zum frühen 14. Jh.*, Wien/Köln/Graz 1982.

Unterkircher, Franz, *Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich Band 1. Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek bis zum Jahre 1400, Erster Teil: Text und Zweiter Teil: Tafeln*, Wien 1969.

Worstbrock, Franz Josef, Art. „Marquard von Ried (Marquardus de Padua)“, VL 6 (1987), 127.

Überlieferung:

Kassel, LB und Murhardsche Bibliothek der Stadt, 2° Ms. iurid. 58, 15. Jh., fol. 70–85. Titel: *Ordo iudicii inter Christum et Sathanam*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

Wien, ÖNB, 362, zwischen 1302 und 1333 geschrieben, fol. 8v–18r. Titel: *Dyalogus lucis et tenebrarum*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

R20. ANONYMUS

Contentio de nobilitate generis et probitate animi

Studie: Kapitel 8.2.

Widmung: Incipit: *Viris elegantissimis, magni Caesaris domesticis, sensu et moribus praedotatis dominis magistris Petro de Vinea et Taddeo de Suessa magistri T. animi devotionem...* Explicit: *...vestrum iudicium apponatis.*

Incipit: *In scholis nostris iocoso quodam incidente litigio de nobilitate...*

Explicit: *...probitatem modis omnibus esse nobilitati generis praefendam.*

Autor: In der Widmung wird die Initiale des Autors in den drei erhaltenen Handschriften unterschiedlich angegeben: T in Vat. lat. 4957, P in Pal. lat. 955, F in der Handschrift aus Palermo. Die verschollene Handschrift aus Breslau hatte, nach Angaben des handschriftlichen Katalogs, ebenfalls T. Da zwei Handschriften T angeben, wurden ein Magister Theodorus und Terrisius de Attina als mögliche Autoren gehandelt, beides wegen der dürftigen Grundlage nicht überprüfbare Konjekturen (Ed. Delle Donne 6–7 mit älterer Literatur).

Datierung: Da das Werk Petrus de Vinea und Thaddaeus von Suessa gewidmet ist, muss es vor dem Tod des Letzteren Anfang des Jahres 1248 entstanden sein, wahrscheinlich in der Zeit, in der der Einfluss beider Männer am größten war, ab Ende der dreißiger Jahre des 13. Jhs.

Inhalt: Der Autor behauptet, in seiner Lehranstalt (*scholis nostris*: die von Friedrich II. gegründete Universität oder eher eine Schule?) habe ein Disput über den wahren Adel stattgefunden, in dem die zwei Redner so gut argumentiert hätten, dass er keine Entscheidung habe treffen können. Darum sollen Petrus und Thaddaeus darüber richten.

Beide Redner bleiben unbenannt. Die zwei Reden folgen aufeinander ohne Schlusswort und ohne narrative Einschübe. Der erste Redner verteidigt den Geburtsadel. Er erklärt, nach Adams Fall seien alle Menschen gleich verkommen, doch hätten einige sich darum bemüht, den früheren, edleren Zustand der Menschheit wieder zu erlangen. Von ihnen stammten die Adligen ab. Sie benötigten zwar auch eigene Tüchtigkeit (*probitas animi*), doch sei diese sekundär, was man daran sehen könne, dass die Philosophen den Königen untergeordnet seien und nicht umgekehrt. Adlige müssten groß, kräftig und mächtig sein

und diese Eigenschaften könnten sie ihren Nachkommen als Erbe weitergeben. Da sehe man ebenfalls, dass die Tüchtigkeit untergeordnet sei, denn sie vergehe mit dem Individuum, ohne vererbt zu werden.

Der zweite Redner bedankt sich zuerst beim ersten und meint, dieser habe ihm Argumente an die Hand gegeben. Die Adligen seien durch eigene Tüchtigkeit adlig geworden, und deshalb, da die bewegende Ursache eine höhere Würde habe als die bewegte Wirkung, sei Tüchtigkeit höher als Adel zu bewerten. Adlige ohne Verstand seien keine echten Adligen, sondern nur ein blasses Abbild. Die Unterordnung der Philosophen sei eine Frage der Tugend und nicht der Notwendigkeit, denn die Könige benötigten ihre Hilfe mehr als die Philosophen die Großzügigkeit der Könige. Das letzte Argument des Vorredners schließlich, namentlich die Vererbbarkeit von Körpergröße und Kraft, werde durch die Erfahrung entkräftigt.

Beide Redner zitieren gelegentlich die Bibel, Boethius und einmal Walter von Châtillon. Sie ziehen ihre Vergleiche aus der Bibel und einmal aus der Ilias.

Editionen:

Edition des vollständigen Textes:

Delle Donne, Fulvio, „Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia“, *Medioevo Romanzo* 23 (1999), 3–20. Kritische Edition, basierend auf den drei erhaltenen Handschriften, mit Einführung.

Teileditionen:

Huillard-Bréholles, Jean-Louis-Alphonse, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, Paris 1865 (ND Aalen 1966), 319. Text 20. Edition der Zeilen 1–6 und 99–103 (nach der Zählung in Delle Donnes Edition) nach den Handschriften in Palermo und Wrocław.

Paolucci, Giuseppe, „La giovinezza di Federico II di Svevia e i prodromi della sua lotta col papato“, in: *Atti della Reale Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti di Palermo*, s. III, 6 (1900–1901), 1–55, hier 53–54. Text der Zeilen 1–31, 35–40, 56–60, 64–71, 99–103 und 110–115 (Zählung Delle Donnes) aus der Handschrift in Palermo.

Literatur:

Lo Cascio, Renzo, „Le nozioni di cortesia e di nobiltà dai Siciliani a Dante“, in: *Atti del convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, Palermo 1967, 127–129.

Schaller, Hans Martin, *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vineia*, unter Mitarbeit von Bernhard Vogel, Hannover 2002.

Überlieferung:

Beschreibungen bei Schaller und Delle Donne, 15:

Palermo, Biblioteca della Società Siciliana per la Storia Patria, I. B. 25, 14. Jh. (Ende), fol. 51v–53r (Schaller Nr. 151, 225–230).

- Vaticano, BAV, Pal. lat. 955, 14. Jh. (1. H.), fol. 131v–133r. Unvollständig (Schaller Nr. 48, 77–78).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 4957, 14. Jh. (Ende), fol. 40v–42r (Schaller Nr. 53, 82–85).
- Wroclaw (Breslau), BUn, Rehdiger 342, 13. Jh. (Ende), fol. 29r. Verschollen (Schaller Nr. 241, 445–448).

R21. Ps. ANSELMUS CANTUARIENSIS ARCHIEP.

PS. ANSELM VON CANTERBURY

[*Planctus Mariae et Anselmi de passione Domini*]

[*Dialogus Mariae et Anselmi*] / *Planctus sancti Anselmi* / *Lamentatio sancti Anselmi de Passione Domini* / *Colloquium cum beata virgine de passione Christi* / *Passio Christi secundum Anselmum* / *Interrogatio sancti Anselmi* / *Interrogativa sancti Anselmi*

Rep.: von Perger 41.10.

Studie: Kapitel 4.5.

Titel: Sowohl der Text als auch der Titel variieren stark in der Überlieferung. Der heute am meisten benutzte Titel *Dialogus Mariae et Anselmi* kommt in der handschriftlichen Überlieferung nur einmal in einer Handschrift aus dem 15. Jh. vor und verdankt seine Beliebtheit den Drucken. Die Bezeichnung *planctus* ist die häufigste in den Handschriften. Häufig auch sind die Erwähnung Anselms und der Zusatz *de passione*. Vereinzelt erscheinen *liber*, *lamentatio*, *visio*, *revelatio*, *interrogatio*, *questiones*. Der Titel, den die neueren Handschriftenkataloge in Deutschland benutzen, *Planctus Mariae et Anselmi de passione Domini*, scheint adäquat, da er die häufigsten Elemente vereint und nahe genug am bisher benutzten Titel ist, um die Erkennbarkeit der Schrift zu garantieren. Er verweist ebenfalls auf den häufigsten Überlieferungszusammenhang: Texte zur Passion Christi, vor allem Predigten und Texte für die Meditation, immer wieder andere *Planctus*.

Prolog: Incipit: *Sanctus Anselmus longo tempore cum ieiuniis, lacrimis et orationibus...* [Editionen vor Schade]; *Sanctus Anselmus longo tempore cum lacrimis et orationibus ac ieiuniis...* [Ed. Schade und Hs. Wien Dominikanerkonvent]; *Sanctus Anselmus longo tempore cum lacrimis...* [Hs. Strasbourg]; *Beatus Anselmus longo tempore cum orationibus et lacrimis...* [Hss. Colledgeville, Stams]; *Beatus Anselmus longo tempore cum orationibus et ieiuniis...* [Hs.

St. Pölten]; *Beatus Anselmus longo tempore cum lacrimis et orationibus et ieiuniis*... [Hs. München Clm 14094]; *Sanctus Anselmus longo tempore cum orationibus et ieiuniis*... [Hs. Schlägl]; *Sanctus Anselmus longo tempore cum lacrimis et orationibus*... [Hss. Stuttgart, Trier, Uppsala, Bratislava und München Cgm 5235]; *Notandum quod beatus Anselmus longo tempore cum lacrimis*... [Hs. Vaticano]; *Beatus Anselmus episcopus longo tempore cum ieiuniis, lacrimis et orationibus*... [Frühdrucke, Hs. von Thou nach Angabe von Gerberon].

Explicit:... *beata Maria* [Variante: *Virgo*] *ad singula respondit* [Variante: *respondebat*].

Hs. New York: Incipit: *Ascendam in Palmam ut apprehendam fructus eius*... Explicit:... *tibi per ordinem explicabo*.

Hs. Oxford: Incipit: *Omnis arbor bona*... Explicit:... *et maxime debes exercitare te*.

In den drei Drucken zusammen mit Biels *Sermo historialis* (C 5773, H 1139, H 1140) und im Druck Köln 1502 ist die Praefatio durch folgenden Einleitungssatz ersetzt worden: *Beatus Anselmus per singula quaesivit passionem Jesu Christi et beata Maria respondit per singula. Quaesivit ergo sic primo*.

Incipit: *Anselmus. Dic mihi, carissima domina, quale fuit initium passionis filii tui?*

Explicit: *Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo. Deo gratias* [Ed. Gerberon];... *filio eius et compatiebantur ei* [Hss. Bratislava, Stams];... *filio eius et ei compatiebantur* [Hss. Wien ÖNB und München Clm 14094, Druck VD 16 A 2910, Drucke mit Biels *Sermo historialis*];... *quae Anselmo a beata virgine fuit enarrata* [Hs. Colledgeville];... *et ex corde compatiebantur* [Hs. St. Pölten];... *aut compatiebantur toto corde* [Hs. Schlägl];... *et compatiebantur ei omnes* [Hs. Uppsala C 208];... *et erat feria sexta magna* [Hs. Uppsala C 216];... *ita triginta Iudaeos pro denario vendiderunt* [Hss. Wien Dominikanerkonvent und München Cgm 5235; Drucke mit Anselms Werken; Editionen vor Gerberon, Ed. Schade];... *sed ipsi Christum emerunt* [Hs. Uppsala C 268];... *ad iudicium venit nullus est qui sciat* [Hs. Lilienfeld].

Autor: Der Dialog präsentiert sich im Prolog als Offenbarung an Anselmus. Die Zuschreibung an Anselmus (sowie an Augustinus und Bernhardus) kommt bereits im sogenannten *Bernhardstraktat* vor, Ausschnitte aus einer Predigtreihe des Zisterzienserabtes Oglerius von Lucedio oder von Trino (1136–1214), die, aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst, als Planctus reichlich überliefert sind (vgl. A7). In der Überlieferung

wird der *Bernhardstraktat* zum Teil in Titel oder Praescriptio als Offenbarung eingeführt (vgl. Barré, Eggers „Bernhardstraktat“). Dieser Text ist eine Quelle des *Planctus Mariae et Anselmi*, weshalb sich vermuten lässt, dass der unbekannte Autor die Zuschreibung an Anselmus in seinem Exemplar vorfand und deshalb seinen Text als Offenbarung an Anselmus gestaltete. (Vgl. R6 zum *Dialogus inter Mariam et animam*, einem Text, der sich ebenfalls von *Bernhardstraktat* ableitet und Augustinus zugeschrieben wird).

Amy Neff fand einen möglichen Hinweis zur Autorschaft in dem Motiv des *Planctus Mariae et Anselmi*, Maria habe den nackten Jesus mit ihrem Schleier bedeckt. Neff vermutet als – direkte oder indirekte – Quelle die Passage der *Vita Francisci*, in der der Heilige seine Kleidung auszieht, um nackt dem nackten Christus zu folgen, und von dem gerührten Bischof von Assisi mit seinem Umhang bedeckt wird. Diese Szene findet sich in drei weiteren Schriften: in den *Meditationes de vita Christi*, in der *Arbor vitae crucifixae Jesu* des Ubertino da Casale OFM und in *De meditatione Passionis Christi per septem diei horas*. Von diesen drei Werken haben die zwei ersteren einen franziskanischen Autor, das dritte kommt wohl aus dem Umfeld der Franziskaner oder der Zisterzienser. Neff vermutet deswegen, der *Planctus Mariae et Anselmi* sei in einem franziskanischen Umfeld entstanden. Da das Gros der Überlieferung im deutschen Sprachraum zu finden ist und der Dialog früh ins Deutsche übersetzt wurde, ist es ferner wahrscheinlich, dass der Autor Deutscher war oder in Mitteleuropa lebte.

Fassungen: Bereits die Incipitformen zeigen die große Varianz des Textes in der Überlieferung. Zahlreiche Katalogeinträge vermerken Abweichungen im Umfang vom gedruckten Text der PL. Da die Überlieferung bisher nicht untersucht wurde, ist das Verhältnis der verschiedenen Fassungen zueinander noch ungeklärt.

Datierung: Wie der Herausgeber Schade beobachtet hat, erwähnt der *Dialogus* die Dornenkrone Jesu als in Besitz König Ludwigs von Frankreich befindlich. Ludwig kaufte sie vom byzantinischen Kaiser um 1238. Dieses Jahr ist der Terminus post quem für die Abfassung des Textes, der nicht viel später entstanden sein dürfte, da einige Handschriften und die Übersetzungen Ende des 13. oder Anfang des 14. Jhs. zu datieren sind.

Inhalt: In einem kurzen narrativen Prolog wird geschildert, dass Anselmus Maria unermüdlich darum gebeten habe, ihm die Leidensgeschichte

ihres Sohnes zu erzählen, bis sie ihm erschienen sei und eingewilligt habe. Gesprächsteilnehmer sind Anselmus und Maria. Anselmus stellt kurze Fragen zum Geschehen, die Maria ausführlich beantwortet. Das Leidensgeschehen wird im Kern nach den Evangelien erzählt. Die Ergänzungen betreffen vor allem die Rolle Marias während der Passion ihres Sohnes. Sie schildert, wo sie zu jedem Zeitpunkt war und was sie getan und gefühlt hat. Bei bestimmten Szenen fügt sie hinzu, sie habe das Schwert des Schmerzes in ihrer Seele gespürt, wie Simeon prophezeit hatte. Abgesehen davon gibt es wenige Zusätze zu den Evangelien. Es wird z.B. präzisiert, welche Münzen Judas bekommen hat, warum Jesus beim Gebet gelitten hat, wie er genau ans Kreuz genagelt wurde, und wie seine Freunde ihn bei der Bestattung beweint haben. Der Text endet mit einem Gedicht und einem kurzen Wortwechsel zwischen der Seele und dem Gekreuzigten.

Editionen:

Schade, Oskar, *Interrogatio sancti Anselmi de Passione Domini*, Halle 1870. Edition auf der Grundlage der Gießener Handschrift, korrigiert nach Gerberons Edition.

Der Dialog befindet sich außerdem in folgenden Editionen der Werke Anselms:

D. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis. Tomus tertius, ed. Jean Picard, Köln: Petrus Cholinus, 1612. Titel „Dialogus de Passione Domini“, 199–203.

S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis opera omnia, ed. Theophilus Raynaud SJ, Lyon: Laurent Durand, 1630, 383–387. Gleicher Text und Titel wie in den Frühdrucken, kritische Notiz 454, in der gegen die Autorschaft des Anselmus argumentiert wird.

Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera... ed. Gabriel Gerberon OSB (cong. St. Maur), Paris: Louis Billaine et Jean du Puis, 1675. Kurze „Censura Dialogi“ am Anfang, unnummerierte Seite. Text mit dem Titel „Dialogus b. Mariae et Anselmi de passione Domini“, 489–493. Gerberon nimmt als Grundlage den Text der anderen Editionen, hat ihn aber mit dem Text der Handschrift „Thuana 519“ (wohl eine Handschrift aus der Bibliothek des Jacques Auguste de Thou) verglichen. Der kritische Apparat erscheint als Randnotizen zum Text und als „Castigationes“, 699–702.

Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera... secunda editio correcta et aucta, ed. Gabriel Gerberon OSB (St. Maur), Paris: Montalant, 1721. Gleicher Text wie in der ersten Edition, gleiche Seitenangaben.

Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera... Prima editio Veneta correcta et aucta, tomus secundus, ed. Gabriel Gerberon OSB (St. Maur), Venezia: Corona, 1744. Text von Gerberon mit den Varianten aus der Handschrift als Randnotizen und die „Castigationes“ als Fußnoten, 223–231.

Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini, PL 159, 272–290. Nachdruck von Gerberons Edition.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ab dem 13. Jh. gibt es Übersetzungen ins Niederländische, Niederdeutsche und Oberdeutsche. Dazu siehe:

Steer, Georg, Art. „Anselm von Canterbury“ VL 1 (1978), 378–379 und [Korr./Nachtr.], VL 11 (2004), 118–119.

Treutwein, Christoph, Art. „Anselm v. Canterbury“, *Marienlexikon* 1, 168–170.

Zu der dort vermerkten Überlieferung kommen folgende Frühdrucke hinzu:
Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini, [Augsburg: Johann Schönsperger, um 1490]. GW 2041.

Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini, [Augsburg: Johann Schaur, um 1496]. GW 2042.

Deutsche Übersetzungen katalogisiert Bergmann, Auflistung 396.

Ferner gibt es eine Bearbeitung im Mittelniederdeutschen in Versform, wohl nördlich des Harzes am Anfang des 14. Jhs. entstanden:

Eggers, Hans, Art. „St. Anselmi Fragen an Maria“, VL 1 (1978), 373–375, und [Korr./Nachtr.], 11 (2004), 118.

Handschriften bei Bergmann, Auflistung 396.

Literatur:

Barré, Henri, „Le ‚Planctus Mariae‘ attribué à St. Bernard“, *Révue de mystique et d’ascétique* 28 (1952), 243–266.

Bergmann, Rolf, *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters*, unter Mitarbeit von Eva Diedrichs und Christoph Treutwein, München 1986.

De Ros, Fidèle, „Le *planctus Mariae* du Pseudo-Anselme à Suso et à Louis de Grenade“, *Revue d’ascétique et de mystique* 25 (1949), 270–283.

Eggers, Hans, Art. „Bernhardstraktat“, VL 1 (1978), 793–794; VL 11 (2004), 245–246.

Ligtenberg, Raphael, „Rondom de *Meditationes vitae Christi* van den Pseudo-Bonaventura“, *Studia Catholica* 3 (1927), 230.

Neff, Amy, „The *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*. Toward an Attribution“, *Miscellanea Francescana* 86 (1986), 105–108.

Satzinger, Georg / Ziegeler, Hans-Joachim, „Marienklagen und Pietà“, in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart, *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Tübingen 1993, 241–276.

Überlieferung:

Handschriften:

Von Schade konsultierte Handschrift (nach dem neuen Katalog überprüft):

Gießen, UB, 691, 15. Jh. (Schade gibt irrtümlicherweise das 13. Jh. als Entstehungszeit an), fol. 330r–340r (jetzige Folierung).

Aus *In principio*:

Admont, StiftsB, 550, 15. Jh., fol. 398–404.

- Bratislava, Kapitulská knižnica, 49, 14. Jh., fol. 132v–134v. Titel: *Planctus sancti Anselmi*.
- Collegetown (Minnesota), St. John's Abbey and University Hill Monastic Manuscript Library, A 5, 15. Jh., fol. 52v–57r.
- Lilienfeld, StiftsB, 67, 13. Jh., fol. 185v–195v. Titel: *Passio Christi secundum quod eam beata Virgo sancto Anselmo indicavit*.
- New York, Library of the Hispanic Society of America, B 1326, a. 1510, fol. 1r–7v. Titel: *Passio Domini nostri Ihesu Christi... Von der übrigen Überlieferung abweichender Prolog*.
- Oxford, BodL, Laud. misc. 190, 14./15. Jh. Titel: *Colloquium S. Anselmi et B. Mariae Virginis de passione domini*. Von der übrigen Überlieferung abweichender Prolog.
- Praha, NK, XIII.H.3.h (Truhlář 2401), 13./14. Jh., fol. 47r–55v. Titel: *Colloquium cum beata Virgine de passione Christi*.
- St. Pölten, Diözesanbibliothek, 67, 14. Jh., fol. 132r–135v.
- Schlägl, StiftsB, 56 (821.200), 14. Jh., fol. 224r–228v.
- Stams, StiftsB, 60, 14. Jh., fol. 117v–121.
- Strasbourg (Straßburg), Bibliothèque nationale et universitaire, 31 (lat. 29), 15. Jh., fol. 152v. Titel: *Lamentatio sancti Anselmi*.
- Trier, StB, 565, 14. Jh., fol. 130.
- Uppsala, UnB, C 208, 14. Jh., fol. 7r–12r. Titel: *Passio Jesu Christi secundum Anselmum*.
- Uppsala, UnB, C 216, 14. Jh. (Ende), fol. 94r–97v. Von der Edition in der Patrologia Latina häufig abweichender Text, der nach c. 288, l. 13 abbricht. Praescriptio: *Liber Anselmi de passione Domini*.
- Uppsala, UnB, C 268, 14. Jh., fol. 193r–195v.
- Vaticano, BAV, Pal. lat. 399, 13./14. Jh., fol. 136–137. Titel: *Sancti Ambrosii interrogativa*.
- Wien, Dominikanerkonvent, 163/132, 15. Jh., fol. 286v–290v. Titel: *Planctus sancti Anselmi*.
- Wien, ÖNB, 812, 13. Jh., fol. 74r–78r. Titel: *Passio Christi secundum quod eam Beata Virgo S. Anselmo indicavit*.
- Wilhering, StiftsB, IX 101, 15. Jh., fol. 214r–219v.
- Aus MssMed:
- Aschaffenburg, StiftsB, Perg. 25, hier 13. Jh. (2. H.), fol. 114rb–115rb. Der Katalog vermerkt, der Text sei nicht identisch mit dem Ps. Anselm, gibt aber keine Details. Titel: *Gestus lamentacionis genetricis dei qualiter planxit mortem unigeniti filii sui domini Jesu Christi quae excepte sunt de reuelacione sancti Anselmi quam revelavit sibi beata virgo Maria*.
- Augsburg, Staats- und StB, 2° Cod. 273, 14./15. Jh. (Ende), fol. 71va–74vb. Text bis 288A in PL. Ohne Titel.
- Bad Gandersheim, StiftsB, Hs. 261, 14./15. Jh., fol. 48ra–54va. Der Katalog vermerkt starke Abweichungen vom Text in PL. Titel: *Planctus sancti Anselmi de passione*.
- Bad Windsheim, StB, 98 (Schirmer 9), a. 1471, fol. 134ra–137ra. Anfang und Ende fehlen. Titel: *Visio et reuelacio sancti Anselmi de passione Domini nostri ihesu christi qui intitulatur planctus uirginalis*.

- Dresden, Sächsische LB, Schneeberger App. 2303, 15. Jh., fol. 35va–38vb.
Text bis 287 in PL.
- Düsseldorf, ULB, B 185, 15. Jh. (Anfang), fol. 100r–110r.
- Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 99, 15. Jh. (2. Drittel), fol. 326r–328r. Text bis 285, l. 15, in PL. Titel: *Liber sancti Anselmi episcopi de passione Domini*.
- Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 164, 14. Jh. (2. H.), fol. 51va–56vb. Titel: *Libellus de plangtu Beate virginis Marie*.
- Freiburg im Br., UB, 456, um 1457–1459, fol. 183ra–186vb. Text bis 188A l. 13 in PL. Titel: *Planctus Anselmi*.
- Fritzlar, Dombibliothek, ms. 47, 14. Jh. (1. H.), fol. 345ra–347va. Text bis 188A l.13 in PL. Ohne Titel.
- Gießen, UB, 691, 15. Jh., fol. 330r–340r. Titel: *Interrogatio sancti Anselmi*.
- Halle an der Saale, ULB Sachsen-Anhalt, Qu. Cod. 207, hier 13. Jh., fol. 38ra–41rb. Ohne Titel.
- Hildesheim, Dombibliothek, 726, 15. Jh. (2. H.), fol. 206r–212r. Titel: *Planctus sancte Marie*.
- Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 321, 14. Jh. (Ende), fol. 120v–122v.
Der Schluss fehlt.
- Mainz, StB, I 103, 14. Jh. (1. H.), fol. 2r–4r. Text bis 288 l. 13 in PL.
- Mainz, StB, I 136, 15. Jh. (2. H.), fol. 174r–183r. Text bis 288 l. 13 in PL.
- Mainz, StB, I 144, 14. u. 15. Jh., fol. 98r–100v. Text bis 282 l. 4 in PL.
- Mainz, StB, I 164, diese Lage datiert 1350, fol. 110r–117r. Text bis 288 l. 20 in PL. Kolophon: *Expliceunt supplementa ewangeliorum de passione domini nostri Iesu Christi, ab ipsius matre gloriosa perpetua virgine sancto Anselmo revelanda*.
- Mainz, StB, I 249, 14. Jh., fol. 14v–19v. Text bis 288 l. 13 in PL.
- München, BSB, Cgm 5235, 14. Jh. (letztes Viertel), fol. 47va–59vb. Ohne Titel. Autopsie.
- München, BSB, Clm 14094, 14. Jh. (1. H.), fol. 34r–44v. Titel im Inhaltsverzeichnis (Vorsatz recto, Hand aus dem 15. Jh.): *Anselmus de planctu B. virginis Marie*. Kolophon: *Hec dicta manifesta facta sunt beato Anselmo a beata virgine*. Text abgekürzt. Autopsie.
- München, BSB, Clm 28465, 15. Jh., fol. 1ra–4rb. Text bis 288 in PL. Titel: *Dyalogus beate virginis et sancti Anselmi de passione domini*. Autopsie.
- Stuttgart, WLB, HB I 103, 13./14. Jh., fol. 36r–40v. Text bis 288 B l. 5 in PL. Ohne Titel.
- Stuttgart, WLB, HB I 119, a. 1450–1452, fol. 45vb–49va. Text bis 288 A l. 13 in PL. Ohne Titel.
- Stuttgart, WLB, HB I 243, ca. 1407–1408, fol. 46va–50rb. Text bis 288 A l. 13 in PL. Ohne Titel.
- Uppsala, UnB, C 391, 14. Jh. (3. Drittel), fol. 48v–51r. Titel: *Planctus beati Anselmi*.
- Uppsala, UnB, C 395, 14. Jh. (Ende), fol. 162v–164v. Text bis 284C in PL. Titel: *Questiones beati anselmi episcopi de passione Christi*.

Hinzu kommen:

- Alba Julia (Karlsburg), Bibl. Batthyányana, cod. I 157, hier a. 1386, fol.?
Explicit: *Explicit Anselmus de passione Christi anno millesimo CCC°LXXXVI°*.

Dresden, Sächsische LB, F 61a, 15. Jh., fol. 55v–59.

Graz, UB, 159, fol. 271r–288r.

Heiligenkreuz, StiftsB, 107, 14. Jh., fol. 108v–111.

Gerberon bezeichnet die von ihm konsultierte Handschrift als Thuanum 519.

Es handelte sich wohl um eine Handschrift aus dem Besitz des Jacques Auguste de Thou, von der Gerberon zahlreiche Lesarten zitiert. Nach seinen Angaben lautete der Titel des Dialogs in dieser Hs. *Planctus beatae Mariae virginis ad Anselmum de passione Domini*. Ferner nach Gerberon incipit *Beatus Anselmus episcopus longo tempore jejuniis, lacrymis et orationibus... explicit... Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo. Deo gratias*.

Frühdrucke:

Als selbständiger Text:

Tractatus Anselmi de planctu Mariae [Passau: Johann Petri, um 1485/6]. GW 2040.

Zusammen mit den Werken Anselms von Canterbury unter dem Titel „Dialogus de passione Domini“ in folgenden Drucken (ein Druck der Werke Anselms Paris 1544, den Gerberon PL 158, 14, erwähnt, konnte nicht identifiziert und überprüft werden):

Nürnberg: Kaspar Hochfelder, 1491. GW 2032.

Opuscula beati Anselmi archiepiscopi Cantuariensis ordinis Sancti Benedicti, [Basel: Johann Amerbach, nicht nach 1497]. GW 2033.

Opuscula beati Anselmi archiepiscopi Cantuariensis ordinis Sancti Benedicti, [Straßburg: Georg Husner, nach 1496?]. GW 2034.

Omnia divini Anselmi... opuscula, Paris: Jean Roigny, 1549, 98–100.

Omnia D. Anselmi... opuscula, Venezia: ad signum Spei, 1549, 158–162.

Tomus tertius idemque postremus operum omnium D. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi..., Köln: Johann Birckmann, 1560, 181–184 (im Buch allerdings durch einen Druckfehler 148). VD 16 A 2906.

Operum D. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis... Tomus tertius, Köln: Maternus Cholinus, 1573, 226–231. VD 16 A 2908.

Zusammen mit Gabriel Biel, *Sermo historialis passionis dominice*, und Werken anderer Autoren. Praescriptio des *Planctus: Anselmi devotissimi de passione Jesu querentis et gloriosissimi Marie virginis respondentis dyalogus incipit feliciter*.

De passione Christi sermo..., Basel: [Michael Wenssler] auf Veranlassung von Guillaume de Rochefort, [nicht nach 26. Sept. 1486]. C 5773, BSB-Ink B-511.

Sermones tres de passione Christi..., Straßburg: [Drucker des Jordanus, d.i. Georg Husner], 1490. H 1139 (2.3), BSB-Ink B-512.

Straßburg: [Drucker des Jordanus, d.i. Georg Husner], 1496. H 1140 (2.3), BSB-Ink B-513.

Zusammen mit Werken verschiedener Autoren. Titel *Dyalogus Anselmi et Marie de passione Christi*:

Fundamentum eterne felicitatis ..., Köln: retro Minores, 1501. VD 16 A 2909. Nicht eingesehen.

Fundamentum eterne felicitatis ..., Köln: retro Minores, 1502. VD 16 A 2910.

Fundamentum eterne felicitatis..., Köln: Martin von Werden, 1504. VD 16 A 2911. Nicht eingesehen.

Fundamentum eterne felicitatis..., Köln: Heinrich Quentell, 1505. VD 16 A 2912. Nicht eingesehen.

R22. GUIDO DE CUMIS / DE GUINIS, UM 1210–1263

Casus Institutionum

Casus longi super Institutis

Rep.: Coing 221.

Studie: Kapitel 2.2.

Incipit: *Quoniam omnis res per divisiones dilucidius aperitur...*

Explicit: *...ne calumniose contra me moveret negotium* [im Druck GW 11711, HC 4665].

Fassungen: Meijers unterschied drei Fassungen:

- a. Dialogform, Justinian nennt den Autor *amice*, vollständig in der Hs. Borghese (ohne Zuschreibung)
- b. Dialogform, Justinian nennt den Autor *frater*, vollständig in der Grazer Hs. mit Zuschreibung an Guido
- c. keine Dialogform, dem Text sind *notabilia* angefügt.

Text a und Text b unterscheiden sich nur im zweiten Teil (von Inst. III, 13 bis zum Ende). Die Vermutung Meijers, nur dieser zweite Teil in Text b stamme von Guido, darf nach Feenstras Beiträgen als überholt gelten.

Fassung b enthält einige Exkurse, in denen der Dozent in dritter Person erwähnt wird (*Dominus Guido dicit*). Dies hat Feenstra zu der Vermutung veranlasst, Text a und Text b seien studentische Mitschriften eines Kurses über die *Institutiones*. Die Dialogform ist jedoch weder für eine Vorlesung noch für eine Reportatio angemessen, die Exkurse lassen sich als studentische Ergänzungen eines vorhandenen Textes besser erklären.

Fassung c ist vermutlich erst bei der Drucklegung entstanden, als eine unvollständige Handschrift mit Exzerpten aus den *Casus* des Accursius und mit *notabilia* ergänzt wurde.

Man findet ferner Auszüge aus der Schrift des Guido als Randglossen in Drucken sowohl der *Institutiones* als auch der *Lectura Institutionum* des Angelus Aretinus.

Autor und Datierung: In der älteren Literatur wird der Autor gelegentlich Guido de Guinis genannt. Die richtige Form des Namens scheint jedoch Guido de Cumis zu sein. Nur wenig ist vom Leben des Guido bekannt. Er hat wohl sein juristisches Examen in Bologna vor 1234 abgelegt und spätestens um 1241 war er Professor des Zivilrechts in Orléans (als solcher beantwortet er eine juristische Frage im Zusammenhang mit dem Tod Papst Gregors IX. in diesem Jahr). Die Register Papst Urbans IV. erwähnen einen *Guido de Cumis professor iuris civilis* im Jahr 1263. Während der Zeit in Orléans um die Mitte des 13. Jhs. sind wohl seine *Casus Institutionum* entstanden.

Inhalt: Zusammenfassung nach dem Druck GW 11711. Kommentar der *Institutiones*. Der Dialog ist keine kontinuierliche Präsentationsform. In jedem Abschnitt wird zuerst der Inhalt angekündigt und gegliedert. Beim Kommentar selber stellt eine Person, die manchmal *laicus*, manchmal *scolaris* genannt wird und dann wieder unbenannt bleibt, Fragen zum Inhalt, die Justinianus selber als Dialogpartner kurz und prägnant beantwortet. Die Dialogabschnitte sind durch diese Fragen übersichtlich gegliedert, sie wechseln sich jedoch mit längeren Passagen ohne Dialogform ab. Der Wechsel zwischen Text in dritter Person und Dialog geschieht ohne Übergang. Nur im Proömium, in dem allgemeine Fragen zur Notwendigkeit der Gesetze und der Rechtspraxis behandelt werden, wird der Dialog ein wenig inszeniert: Der Laie erscheint vor dem Kaiser und grüßt ihn höflich, indem er seine Mütze abnimmt. Er fragt zuerst, ob er Fragen stellen darf. Beide Gesprächspartner sprechen sich freundlich und höflich an.

Editionen: Unediert.

Literatur:

Feenstra, Robert, „Les *Casus institutionum* de Guido de Cumis (manuscripts et éditions)“, in: *Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands* 29 (1968–69) (= *Études en souvenir de Georges Chevrier*), Dijon 1972, 231–253.

Feenstra, Robert, „Les *Casus codicis* de Guido de Cumis dans les manuscrits et dans l'édition incunabile des *Casus longi cum casibus brevibus codicum*“, in: Kuttner, Stephan / Stickler, Alphons M. / Van Balberghe, Émile / Van den Auweele, Dirk (Hgg.), *Mélanges G. Fransen*. Bd. 1 (= *Studia Gratiana* 19), Roma 1976, 175–215.

Meijers, Eduard Maurits, „L'Université d'Orléans au XIII^e siècle“, in: Meijers, E. M., *Études d'Histoire du Droit III. Le droit romain au Moyen Âge. 1. L'enseignement du droit dans trois universités du XIII^e siècle. Histoire des sources*, hg. von Robert Feenstra / Herman F. W. D. Fischer, Leiden 1959.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus Feenstra 1972:

Graz, UB, 117, um 1300, fol. 1–32v (Fassung b).

Leipzig, UB, 911, 14. Jh., fol. 1–46v (Fragment von Fassung a).

Vaticano, BAV, Borgh. 291, 14. Jh. Praescriptio: *Incipiunt casus institutionum* (Fassung a).

Feenstra 1976 verzeichnet eine weitere Handschrift, die ihm von Peter Weimar mitgeteilt worden war:

Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulare, 39–27, 14. Jh., fol. 1r–97r.

Frühdrucke:

[Paris oder Rouen: Drucker des Breviarium Rothomagense, um 1480].
GW 11709.

[Lyon: Johann Siber, um 1487]. GW 11710.

[Straßburg: Johann Prüss, um 1488]. GW 11711, HC 4665.

[Lyon: Drucker von Guido de Cumis, um 1490]. GW 11712, C 1488.

[Lyon: Johann Siber, um 1491]. GW 11713, H 4664.

[Freiburg: Kilian Fischer, um 1494]. GW 11714, H 4663.

[Straßburg: Georg Husner, um 1497]. GW 11715, HC 4666.

Feenstra (1972, 248–249) registriert ferner folgende Frühdrucke (nicht eingesehen):

Casus longi super Institutis, Lyon: Gueynard, 1506.

Mit demselben Titel: Lyon: Haguétan, 1508; Lyon 1509; Paris 1509; Lyon: de Benedictis 1509; Lyon 1511; [Lyon] 1511; Lyon 1513; Lyon 1514; Jacques Mareschal; Torino 1514; Lyon 1515: Jacques Mareschal.

R23. ANONYMUS FRANCISCANUS

Dyalogus sanctorum fratrum Minorum

Dialogus de vitis sanctorum fratrum Minorum

Rep.: Mohan 478*, Sbaralea MMDXCXI.

Studie: Kapitel 2.4.

Prolog: Incipit: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Venerabilium gesta patrum dignosque memoria titulos antiquorum studio pietatis annalibus commendare... Explicit: ... sed divinae capax gratiae fides adsit credula disciplinae.*

Incipit: *Narrator: Multifarie multisque modis olim Deus immensae potentiam maiestatis et divitias gloriae suae manifestans...*

Explicit: *...non indigne feram me quencumque reperisse consortem.*

Autor: Da das Werk auf Geheiß des Ordensgenerals Crescentius von Jesi geschrieben wurde, dürfte der Autor ein Franziskaner aus seinem Umfeld sein. Gamboso (20–26) erwähnt als mögliche Autoren Bonaventura von Iseo oder Marco von Montefeltro. Delormes Zuschreibung an Thomas Tuscus OFM (Tommaso da Pavia, † 1284), Autor einer Chronik und einer Predigtsammlung (vgl. Ciccarelli), ist wenig überzeugend (Delorme, XI–XV). Sie beruht auf sprachlichen Parallelen zwischen dem Werk des Thomas und dem *Dialogus*. Doch handelt es sich dabei zumeist um gängige Redewendungen oder zufällige Übereinstimmungen (vgl. Gamboso, 25).

Datierung: Der Autor sagt in Dial. 1, 6, er habe dieses Werk im Auftrag des Ordensgenerals Crescentius von Jesi geschrieben: *...obedientia reverendi patris ministri generalis, fratris scilicet Crescentii, praeceptrice...* Dessen Amtszeit dauerte vom 4.10.1244 bis 13.7.1247.

Inhalt: Gespräch zwischen Narrator und Auditor. Das zentrale Thema sind die Wunder, die von Franziskanern bewirkt wurden. Der Narrator reiht die Wundererzählungen aneinander, ohne sie miteinander in Beziehung zu bringen. Der Auditor unterbricht ihn bisweilen mit Fragen, die sich auf die theologischen oder doktrinalen Aspekte des Wunders beziehen. Besprochen werden z.B. die Bedeutung des Wassers, das aus dem Grab eines verstorbenen Fraters fließt; der Grund, warum einige Menschen krank oder missgebildet geboren werden; die Art, wie die Teufel die Besessenen beherrschen; die Tatsache, dass die meisten Wundertäter einfache, ungebildete Fratres sind. Der Narrator stützt sich für seine Erklärungen vor allem auf die Bibel. Manchmal werden seine Ausführungen mit einem Redebeitrag des Auditors abgeschlossen, der ihn dazu auffordert, weitere Wunder zu erzählen. In anderen Fällen wechselt der Narrator selbst von der Auslegung zur Erzählung.

Thematisch ist es möglich, eine Struktur zu erkennen. Zuerst konzentriert sich das Gespräch auf Antonius von Padua. Der Narrator beginnt mit einer kurzen Biographie, die vor allem das monastische Leben, die Predigertätigkeit und den Tod des Antonius schildert. Es folgt die Schilderung von ca. vierzig Wundern, fast ausschließlich Heilungen, nach der Art der Krankheit geordnet: Missbildungen, Blindheit, Taubheit, Stummheit, Epilepsie. Dann werden Auferweckungen von

Toten geschildert, weitere Wunder unterschiedlicher Art und die Strafen, die auf Beleidigungen des Heiligen, auf Verwünschungen oder gedankenloses Reden folgen.

An zweiter Stelle werden die Wunder des Frater Benevenutus de Eugubio besprochen. Sie beginnen mit einer knappen Skizze seines monastischen Lebens. Es folgt eine Abschrift des Briefes, mit dem der Papst eine Untersuchung der Wunder anordnet. Die darauffolgenden Erzählungen beginnen mit dem Namen und Herkunftsort des Zeugen und Wendungen wie *iuratus deposit, iusiurando dixit* u. Ä. Sie sind nach der Art des Wunders geordnet, zuerst Auferweckung von Toten, dann Austreibungen von Teufeln und Heilungen von Krankheiten, in der Reihenfolge: Missbildungen, Blindheit, Taubheit. Am Ende finden sich einige Heilungen verschiedener Krankheiten.

An dritter Stelle erzählt der Narrator über Frater Ambrosius de Massana, in einer ähnlichen Reihenfolge wie bei Frater Benevenutus: biographische Skizze, Brief des Papstes, Aussagen der Zeugen. Die Wunder sind wieder nach ihrer Art geordnet: Heilungen von Missbildungen und Epilepsie, Austreibungen von Teufeln, Heilung von Geschwüren und von verschiedenen Krankheiten, Wiedererweckung von Toten.

In einem vierten Abschnitt werden einzelne Wunder von mehreren Fratres erzählt. Sie sind nach dem jeweiligen Wundertäter geordnet: Rogerius de Tuderto, Paulus de Marchia, Hermannus de Fulgineo, Martinus, Dominicus de Sancto Marino, Bernardus de Massa, Petrus de Monte Ulmonis, Leonardus de Fulgineo oder de Piperno, Jacobus de Assissio, Petrus de Trano, Adam Rufus, Guillelmus de Cordella.

Das Werk endet mit der Erzählung verschiedener Visionen von Fratres oder Erscheinungen von Fratres vor Dritten. In diesem Abschnitt wird jede Vision vom Narrator kommentiert. Fragen der Doktrin, die zur Sprache kommen, sind z.B. die Gefahr, dass eine Vision von Teufeln verursacht wird, die Beziehung der Engel zu den Menschen, die Notwendigkeit der Beichte oder das Erbarmen mit den Sündern.

Editionen:

Delorme, Ferdinand M., *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum, auctore fr. Thoma de Papia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1923. Kritische Edition der Handschrift Vat. Borgh. 347.

Exzerpte in:

Papebroch (van Papenbroeck), Daniel, in *Acta Sanctorum Iunii* II, Antwerpen 1698, 718a–723a; spätere Editionen: *Acta Sanctorum Iunii* II, Venezia 1742, 718–722; *Acta Sanctorum Iunii* III, Paris 1867, 210–214. Nur der Abschnitt

- über das Leben des Antonius von Padua, nach einer heute verlorenen Handschrift aus dem Franziskanerkloster in Ancona.
- Lemmens, Leonhard, *Dialogus de vitis sanctorum fratrum Minorum*, Roma 1902. Text aus der vatikanischen Handschrift, aber unvollständig.
- Abate, Giuseppe, „La leggenda antoniana del *Dialogus* nel codice de Chambéry“, *Miscellanea Francescana* 32 (1932), 119–138. Nur das Leben des Antonius von Padua. Text der Handschrift aus Chambéry mit Varianten aus der Handschrift im Vatikan.
- Abate, Giuseppe, „Testo della leggenda antoniana contenuta nel codice di Chambéry“, *Il Santo* 9 (1969), 320–324. Nur das Leben des Antonius von Padua nach der Handschrift in Chambéry.
- Abate, Giuseppe, „Testo della leggenda antoniana del *Dialogus* secondo il codice Vaticano-Assisano“, *Il Santo* 9 (1969), 310–320. Nur das Leben des Antonius nach der Vatikanischen Handschrift.
- Gamboso, Vergilio, *Vita del „Dialogus“ e „Benignitas“*, Padova 1986. Kritische Edition des Abschnitts über Antonius. Text mit italienischer Übersetzung 94–229.

Literatur:

- Bertazzo, Luciano (Hg.), „*Vite“ e vita di Antonio di Padova. Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana, Padova 29 maggio–1 giugno 1995*, Padova 1997.
- Ciccarelli, Diego, Art. „Thomas von Pavia“, *LMA* 8 (1997), 722.
- Dalarun, Jacques, „Miracolo e miracoli nell’agiografia antoniana“, in: Bertazzo, 203–239.
- Leonardi, Claudio, „L’Antonio delle biografie“, in: Bertazzo, 31–43.
- Schürer, Markus, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, Münster u. a. 2005, hier 237–265.

Überlieferung:

- Aus der Edition von Gamboso (83–86, über verlorene Handschriften 86–90): Chambéry, BM, 4, ca. 1427–35, fol. 496–499. Exzerpte über das Leben des Antonius von Padua.
- Vaticano, BAV, Borgh. 347, 13. Jh. (2. H.), fol. 1–152. Vollständig.
- Hinzu kommt:
- Assisi, Biblioteca storico-francescana della Chiesa Nuova, 380, 13. Jh. (Ende), fol. 1r–150r. Vollständig. Titel: *Dyalogus sanctorum fratrum minorum*.
- Folgende Handschrift aus Mohan konnte nicht überprüft werden:
- Assisi, Com. 691, 14. Jh., fol. 45r.

R24. ALBERTANUS BRIXIENSIS, UM 1192 – NACH 1250

ALBERTANO DA BRESCIA

*Liber consolationis et consilii**Tractatus consolationis et consilii / Rubrica consolationis et consilii***Rep.:** RepFont 2, 168; CALMA Alberta 1, 2 (Bd. 1, 107).**Studie:** Kapitel 4.4.3.**Prolog:** Incipit: *Quoniam multi sunt, qui in adversitatibus et tribulationibus taliter affliguntur... Explicit: ...et aliis proficiendo ad praedicta leviter pervenire. Ecce similitudo; Explicit in der Edition von Viotus de Dulcis: ...et aliis praeficiendo ad praedicta leviter pervenire.***Incipit:** *Quidam iuvenis, Melibeus nomine, vir potens et dives...; bei Viotus de Dulcis: Quidam Melibeus nomine iuvenis potens vir...***Explicit:** ... *Et ita utraque pars cum gaudio et laetitia recesserunt.***Kolophon:** *Explicit liber consolationis et consilii quem Albertanus, causidicus Brixienis, de ora sanctae Agathae, compilavit et composuit sub anno Domini MCCXLVI, in mensibus aprilis et mai [bei Viotus de Dulcis nur bis recesserunt].***Autor:** Richter in Brescia und Genua, Autor dreier Traktate: *De amore Dei et proximi, De doctrina dicendi et tacendi* und *Liber consolationis et consilii*.**Datierung:** 1246 (vgl. Kolophon).**Inhalt:** Der Dialog ist in eine kleine Rahmenhandlung eingebettet: Während Melibeus unterwegs ist, dringen Feinde in sein Haus ein und prügeln seine Frau Prudentia sowie seine kleine Tochter, die schwer verletzt wird. Als Melibeus nach Hause zurückkehrt, verzweifelt er darüber, aber Prudentia überzeugt ihn davon, sich keiner übermäßigen Trauer hinzugeben und seine Verwandten und Freunde zu Rate zu ziehen. Beim Rat halten ein Arzt, ein Anwalt und ein Alter Reden gegen die Rachsucht. Melibeus lässt sich jedoch von der Meinung der Mehrheit überzeugen, die für Rache plädiert. Daran schließt sich ein ausgedehntes Gespräch mit seiner Frau an, das den größten Teil des Werkes ausmacht. Prudentia will ihn umstimmen und muss ihn zuerst davon überzeugen, dass es durchaus vernünftig sei, auf den Rat der Ehefrau zu hören. Dann spricht sie ausführlich über die Klugheit (*prudentia*) und vor allem über den Rat (*consilium*): über die Etymologie

und Bedeutung des Wortes, von wem man Rat akzeptieren soll und von wem nicht, wann man ihn annehmen, abändern oder abschlagen soll. Danach prüft Prudentia den Rat, Rache zu nehmen, und zeigt, dass er unannehmbar sei. Das Gespräch kommt dann auf die Fehde, die ebenfalls im Detail erörtert wird. Melibeus lässt sich schließlich von der Notwendigkeit einer Versöhnung überzeugen. In einer kleinen Erzähleinlage wird berichtet, dass Prudentia zu den Feinden geht, was diese ebenfalls zur Einsicht bringt. In einem anschließenden Gespräch mit Melibeus überzeugt sie ihren Mann, Milde gegenüber den reuigen Feinden zu zeigen. Der Dialog endet mit der Versöhnung der Feinde. Im Dialog hat Prudentia die überlegene Rolle. Beide Gesprächspartner benutzen zahlreiche Autoritäten, um ihre Meinung zu untermauern.

Edition:

Albertani Brixienensis Liber Consolationis et Consilii ex quo hausta est fabula de Melibeo et Prudentia, ed. Thor Sundby, København und London 1873. Kritische Edition auf der Grundlage von zwölf Handschriften. Der Text dieser Edition ist verfügbar über Grahams Website „Albertanus of Brescia“.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Die Werke Albertanos wurden bald in verschiedene europäische Sprachen übersetzt. Hier sind nur moderne Editionen und neuere Sekundärliteratur aufgelistet. Information über sämtliche, auch ältere Sekundärliteratur, über ältere Editionen und handschriftliche Überlieferung der Übersetzungen bei Graham, „Who read?“, *Albertano: a list of sources*, „A preliminary census“, „A supplementary census“.

Übersetzungen in verschiedene italienische Dialekte von Andrea da Grossetto, Soffredi del Grazia (beide 13. Jh.), Çuan dea Lusa (15. Jh.) und Sebastiano de Rossi, genannt L'Inferigno:

Ciampi, Sebastiano, *Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano giudice di Brescia da Soffredi del Grazia notaro pistoiese fatto innanzi al 1278 con la giunta del testamento in lingua volgare de Donna Beatrice Contessa de Capraja dell'anno 1278*, Firenze 1832.

Selmi, Francesco, *Dei trattati morali di Albertano da Brescia: Volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea Grossetto*, Bologna 1873.

Zingarelli, Nicola, „I trattati di Albertano da Brescia, in dialetto veneziano“, *Studi di letteratura italiana* 3 (1901), 151–192.

Übersetzungen ins Französische von einem unbekanntem Autor im 13. Jh., von Renaut de Louhans im 14. Jh. (später in den *Ménagier de Paris* aufgenommen):

Roques, Mario, „Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia“, *Histoire littéraire de la France* 37, Paris 1938, 488–506.

Übersetzungen ins Deutsche: eine abgekürzte Fassung, eine vollständige Übersetzung (beide 15. Jh.) und eine freie Übersetzung zusammen mit Albertanus' anderen Traktaten in dem Werk mit dem Titel *Lere und Unterweisung*:

- Graham, Angus, *The German „Melibeus“ and Other Vernacular Versions of the Works of Albertano da Brescia*, PhD Thesis, University of Stirling 1985. Editionen der drei Übersetzungen.
- Hohenstein, Leo, *Melibeus und Prudentia: der Liber Consolationis et Consilii des Albertano von Brescia in zwei deutschen Bearbeitungen*, Breslau 1903.
- Eine Edition von Angus Graham (Leseausgabe) ist verfügbar über die Website: <http://freespace.virgin.net/angus.graham/German.htm>.
- Eine Edition der deutschen Übersetzungen entsteht in einem von Rüdiger Schnell geleiteten Projekt an der Universität Basel: „Editionsprojekt *Melibeus und Prudentia* (Albertanus von Brescia, *Liber consolationis et consilii*, deutsch)“. Die Publikation ist für 2009 geplant.
- Übersetzung ins Englische von Chaucer in seinem *Tale of Melibee* (Chaucer benutzte dafür sowohl das lateinische Original als auch die Übersetzung des Renaut de Louhans):
- Hoffmann, Richard L., „Chaucer’s Melibee and Tales of Sondry Folk“, *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 7 (1974), 157–186.
- Übersetzungen ins Niederländische um 1342 im Umkreis von Jan van Boendale (Edition von Snellaert) und zwischen 1415 und 1425 von Dirc Potter:
- Snellaert, Ferdinand A., „*Meliboeus: Het boec van troeste ende van rade* uitgegeven door F. A. Snellaert“, *Nederlandsche gedichten uit de veertiende eeuw*, Bruxelles 1869, 1–136, 723–725.
- Overmaat, Bernardus G. L., „*Mellibeus*“: *een geschrift van Dirc Potter inleiding en tekstuutgave met enkele nieuwe gegevens voor de biographie en acetekeningen over de bron van de Blome der Doechden*, Arnhem [1951] (Diss. Nijmegen 1950).
- Ins Katalanische, Übersetzung des vollständigen Textes im 14. Jh.:
- Sansone, Giuseppe E., *Albertano da Brescia. Llibre de consolació i de consell*, Barcelona 1965.
- Ins Tschechische, unedierte und noch nicht untersucht.
- Ins Kastilische, Anfang des 14. Jh.? Es wird nicht der ganze Text mit Rahmenhandlung übersetzt, sondern große Abschnitte und Zitate:
- Rey, Agapito, „*Libro de los consejos e de los consejeros por Maestre Pedro*“, *Romance Philology* 5 (1951–52), 211–219; 8 (1954–55), 33–39; 9 (1955–56), 435–438; 11 (1957–58), 160–162.
- Literatur:**
- Friedlein, Roger, „Geleit auf dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im *Duecento*“, in: Hempfer, Klaus W., *Möglichkeiten des Dialogs: Struktur und Funktion einer literarischen Gattung*, Stuttgart 2002, 39–73.
- Ghisalberti, Alessandro, „Albertano da Brescia e la genesi dell’umanesimo civile europeo“, *Studi umanistici piceni* 15 (1995), 53–62.
- Graham, Angus A., *Albertano da Brescia: a list of sources for his works*, Menstrie 1992, Diskette 5,25. Auflistung der Handschriften und Editionen der verschiedenen Übersetzungen, Edition der deutschen Übersetzungen. BSB, München, Signatur CF 93.10
- Graham, Angus A., „Who read Albertanus? Insight from the manuscript transmission“, in: Spinelli, *Albertano da Brescia*, 69–82, hier 78–81.
- Graham, Angus, „Albertanus of Brescia: A supplementary census of Latin manuscripts“, *Studi Medievali* 41 (2000), 429–444 und 891–924.

- Graham, Angus, Website „Albertano of Brescia. Resource site“, <http://free-space.virgin.net/angus.graham/Albertano.htm>
- Guerrini, Paolo, Art. „Albertano da Brescia“, DBI 1 (1960), 669.
- Navone, Paola, „La *Doctrina loquendi et tacendi* di Albertano da Brescia. Censimento dei manoscritti“, *Studi medievali* 35, 2 (1994), 895–930.
- Powell, James A., *Albertanus of Brescia: The pursuit of happiness in the early thirteenth century*, Philadelphia 1992.
- Rudolf, Rainer, Art. „Albertanus von Brescia“, VL 1 (1978), 151–154.
- Spinelli, Franco (Hg.), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, Brescia 1996.

Überlieferung:

Handschriften:

Die Überlieferung von Albertano ist äußerst zahlreich. Navone und Graham („A preliminary census“, „A supplementary census“) listen insgesamt 324 Handschriften auf. Davon überliefern über 120 den *Liber*.

Grahams Liste der Handschriften, mit Ergänzungen und Korrekturen, kann in seiner Website konsultiert werden.

Frühdruck:

Albertani moralissimi opus de loquendi ac tacendi modo, Cuneo: Viotus de Dulcis, 1507 (ND Brescia 1996), fol. 6v–24v. In dieser Ausgabe trägt der Dialog nicht seinen Titel, sondern wird einfach als *Liber secundus* bezeichnet.

R25. GUIBERTUS TORNACENSIS OFM, † 1284–88

GILBERTUS DE TORNACO / GUIBERT DE TOURNAI /

GUIBERT VAN DOORNIK

Disputatio Synagogae et Ecclesiae

Rep.: Schreckenberg III, 318–321; von Perger 93; Sbaralea MDCXXI.780 (dieses Werk nicht aufgeführt).

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: In der Ed. Martène / Durand trägt der Text die Überschrift *Incipit disputatio Synagogae et Ecclesiae* und den Kolophon *Explicit liber Ecclesiae et Synagogae Gillieberti*. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass beide Zeilen sich in dieser Form in der Handschrift fanden, dies scheint jedoch sehr wahrscheinlich.

Incipit: *Ex eo tempore quo ficus floruit sub quo Natanahel latuit, coepit exordium miseriae matris Iudaeorum synagogae...*

Explicit: *...Nunc enim credo Christum verum esse Deum et non alium, cui est honor et laus in saecula saeculorum. Amen.*

Datierung und Autor: Die von Martène benutzte, nun verschollene Handschrift nannte den Verfasser Gilliebertus. Martène vermutete, dass damit entweder Gilbert Crispin oder Gilbert de la Porrée gemeint war. Der Inhalt, insbesondere die Kritik von Habgier und schlechter Regierung, ließen eine Entstehung im 12. Jh. oder später postulieren.

Pflaum schlug aufgrund des Stils (Benutzung von Reim, Kursus und Versrhythmus) Guibert von Tournai vor und datierte damit das Werk in die Mitte des 13. Jhs. (Pflaum, 26–31). Pflaums Beweisführung lässt die Autorschaft Guiberts plausibel erscheinen, allerdings ist seine Vermutung, dieses Werk sei das Vorbild der Darstellung von Kirche und Synagoge in den Dramen des 15. Jhs., angesichts der spärlichen Überlieferung unwahrscheinlich.

Guibert von Tournai wurde um 1200 geboren. Er studierte und unterrichtete in Paris, bis er 1240 Franziskaner wurde. 1259 bis 1261 leitete er das Studium der Franziskaner in Paris. Er war ein angesehenen Theologe, Autor zahlreicher, thematisch weit gefächerter Werke: Predigten, Unterrichtswerke (Quodlibeta, ein Kommentar der Sentenzen), historische Werke, Traktate über Pädagogie und Didaktik, ein Speculum für den französischen König Ludwig IX., ein liturgischer Traktat und mehrere Werke zur Spiritualität (vgl. Cardini, D'Amsterdam).

Inhalt: In einer narrativen Einleitung werden die Personen vorgestellt: Synagoga war früher Gott vermählt, ist jetzt jedoch von ihm verlassen worden. Ihre Tochter Ecclesia hat Jesus geheiratet. Mutter und Tochter streiten über diese Ehe. Synagoga fürchtet, ihre Tochter Ecclesia habe sich von Jesus betrügen lassen. Sie wirft ihm vor, ein Übeltäter gewesen zu sein, der das Gesetz missachtet habe. Ecclesia verteidigt ihn und sucht zu beweisen, er sei Gott. Sie wirft ihrer Mutter Verfehlungen und Vergehen vor. Synagoga erkennt schließlich die Wunder Jesu an, greift aber seine Nachfolger an: Die Kirchenoberen seien habgierig und lebten nicht nach der Moral, die sie predigen; Könige und Fürsten regierten ihr Volk wie Tyrannen; auch Priester und Diakone machten sich der Habgier schuldig. Ecclesia behauptet, all dies hätten die christlichen Priester und Könige von ihren jüdischen Vorgängern gelernt, den Christen sei jedoch durch Taufe und Buße eine Möglichkeit zur Vergebung und Rettung gegeben. Synagoga sieht daraufhin ihren Irrtum ein und will von ihrer Tochter belehrt werden. Ecclesia erklärt ihr kurz das Geheimnis der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Gottessohnes. Schließlich bekennt sich Synagoga zu Jesus.

Editionen:

Martène, Edmond / Durand, Ursin, *Thesaurus novus anecdotorum* V, Paris 1717 (ND New York 1968), 1497–1506.

Bunte, Wolfgang, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500)*, Frankfurt u. a. 1990, 447–473. Abdruck des Textes von Martène-Durand mit deutscher Übersetzung.

Literatur:

Cardini, Franco, „Gilberto di Tournai. Un francescano predicatore della crociata“, in: Cardini, Franco, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993, 291–306.

D'Amsterdam, Baudoin, Art. „Guibert de Tournai“, *DictSpir* 6 (1967), 1139–1146.

Pflaum, Hiram (später Peri, Hiram), *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters. I: Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche*, Genève / Firenze 1935, 26–31.

Serper, Arié, „Le Débat entre Synagogue et Église au XIII^e siècle“, *Revue des études juives* 4 ser. 3 (1964), 307–333, hier 314–316.

Überlieferung:

Martène und Durand lag eine Handschrift der Zisterzienserabtei La Colombe bei Tilly (départ. Indre) vor, deren Alter sie auf ca. 500 Jahre schätzen. Die Abtei wurde in der Französischen Revolution aufgelöst. Der Codex der *Disputatio* ist verschollen.

R26. NICOLAUS DE ARGENTINA OP?, 14. JH. (ERSTE HÄLFTE)

NIKOLAUS VON STRASSBURG

Pharetra fidei

Pharetra fidei catholicae / Pharetra fidei christianae / Pharetra christianorum / Thalmut sive disputatio contra Iudaeos / Tractatus contra Iudaeos / Dyalogus inter Synagoga et Ecclesiam de variis erroribus Talmuthi iudaeorum / Dyalogus pro ecclesia contra synagoga

Rep.: Labrosse 36; Schreckenber III, 321; von Perger 94; SOPMA 3033–3036 (3, 143–145, dieses Werk nicht erwähnt).

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: Der am besten belegte Titel ist *Pharetra* mit Varianten. Die Bezeichnung *tractatus* ist nur in zwei Handschriften zu finden, *dialogus* in einer Handschrift aus dem 15. Jh. und in der Inkunabel. Zur besseren Unterscheidung von seiner Quelle (*Pharetra* 1) wird der Dialog im Repertoriumseintrag *Pharetra* 2 genannt.

Prolog: Incipit: *Acuite sagittas, implete pharetras [Ier 51,11] ad prosternendas vulpeculas, quae demoliuntur vineas [Cant 2,15] nostras...* Explicit: ... *Huius verbi misterium sequens parabola declarabit.*

Incipit: *Virgo quaedam venusta facie decoroque aspectu ascendebat a Ierico...*

Explicit: ... *poenitentiam non agam super hoc quod locutus sum facere ei.*

Datierung: Das Werk ist eine Bearbeitung zweier Traktate, die Mitte des 13. Jhs. geschrieben wurden (siehe unter „Autor“). Es muss nach den Traktaten und vor der Niederschrift des Erfurter Codex Mitte des 14. Jhs. verfasst worden sein.

Autor: Die Zuschreibung an Nicolaus de Lyra in drei Handschriften ist nicht glaubwürdig (vgl. Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“, 340–341) und wurde bereits von Labrosse für wertlos erachtet.

Patschovsky (19) beobachtete, dass der Dialog eine Bearbeitung zweier reich überlieferter Traktate darstellt: *Errores Judaeorum in Talmut* und *Pharetra fidei catholice* (beide unediert, SOPMA 3672, 4, 292–295). Der erste Traktat ist eine Auflistung von einigen angeblichen Irrlehren der Juden, die auf talmudischen Geschichten basieren, gefolgt von einer Erwiderung. Er wird in der Überlieferung einem Frater Theobaldus, Dominikaner aus Paris, zugeschrieben. Damit ist Thibaut de Sézanne OP gemeint, ein Konvertit aus dem Judentum, der dem Kanzler der Pariser Universität Eudes de Châteauroux bei seiner Untersuchung über den Talmud um die Mitte des 13. Jhs. assistierte (vgl. Dahan). Der zweite Traktat, die *Pharetra*, enthält eine Reihe von Beweisen für christliche Lehren. Der Verfasser des Dialogs *Pharetra fidei* hat sich darauf beschränkt, eine minimale Rahmenhandlung zu schreiben und an einigen wenigen Stellen einen kurzen Austausch zwischen den Dialogpartnerinnen einzufügen. Dabei hat er nicht alle Möglichkeiten zur Dialogisierung ausgeschöpft. Es gibt nur wenige Ergänzungen und der Text der Traktate wurde auch kaum verändert. Es ist allerdings nicht möglich, den Umfang der Auslassungen genau zu bestimmen, da der Bestand beider Texte in der Überlieferung stark variiert (vgl. Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“).

Es bleibt die Frage offen, wer die Traktate in dieser Form bearbeitet hat. Im Kolophon der Kölner Handschrift findet sich ein Hinweis: *Et hec de erroribus Judeorum per nunc dicta sufficiant. Que omnia et singula vel quasi excerpta sunt ex libro fratris Theobaldi subprioris Parisiensis predicti vel ex compendio fratris Nicolai de Argentina et ex libro Petri Alphuncii* (Vennebusch, 70). In

der Tat finden sich in den *Errores* Talmudstellen, die auch von Petrus Alphonsi zitiert werden. Mit Nicolaus de Argentina ist wohl Nikolaus von Straßburg OP, Lektor in Köln, gemeint. Er wurde von Johannes XXII. ca. 1326 mit der Aufsicht über die deutsche Ordensprovinz beauftragt (vgl. Hillenbrand / Ruh). Denifle untersuchte die dreiteilige Schrift *De adventu Christi*, die Nikolaus 1326 dem Papst zugeeignet hat. Erster und dritter Teil dieser Schrift sind zwei kaum veränderte Traktate des Johannes von Paris OP (Jean Quidort). Der zweite Teil ist eine Ansammlung von Bibelstellen, die in der antijüdischen Polemik verwendet werden konnten. Nikolaus von Straßburg hat sich folglich für diese Polemik interessiert und zeigt in *De adventu Christi* einen Umgang mit seinen Vorlagen, wie es auch in der *Pharetra fidei* zu beobachten ist. Seine Erwähnung im Kolophon der Kölner Handschrift lässt sich nicht durch Parallele der *Pharetra* mit *De adventu Christi* erklären. Es ist möglich, dass Nikolaus in der Vorlage als Autor genannt wurde, der Schreiber jedoch Textpassagen aus Petrus Alphonsi und Thibaut de Sézanne erkannte und deshalb die Schrift als Exzerpte aus Werken der drei Autoren bezeichnete (ausführliche Diskussion in Cardelle de Hartmann, „El *Dialogus*“ und „Drei Schriften“, 341–343).

Inhalt: Der Dialog hat eine kleine Rahmenhandlung, die ausdrücklich als Parabel präsentiert wird: Eine junge Frau geht von Jericho nach Jerusalem, um dem Herrn etwas zu opfern, und trifft eine Alte, die aus Jerusalem kommt, wo sie dem Herrn einen Ziegenbock geopfert hat. Sie geben sich gegenseitig ihre Namen als Ecclesia (die Junge) und Synagoga (die Alte) und machen gemeinsam Rast. Zuerst kritisiert Ecclesia einige absonderliche Ansichten (z.B. Gott weint, er atmet Engel aus seinem Mund aus, die Teufel haben einen Körper etc.), die sie im Talmud gefunden hat, wobei sie aus dem Alten Testament zitiert und die Schrift mitunter allegorisch ausdeutet. Anschließend versucht Ecclesia, Synagoga von der Wahrheit der christlichen Doktrin zu überzeugen. Das Gespräch kreist vor allem um Jesus und Ecclesia argumentiert, er sei Gott und Mensch zugleich gewesen, die wichtigsten Ereignisse seines Lebens (Geburt von einer Jungfrau, Kreuzigung, Auferstehung) seien wirklich eingetreten und in ihm seien die messianischen Prophezeiungen in Erfüllung gegangen. Der Dialog endet abrupt, ohne Weiterführung der Rahmenhandlung. In dem Dialog hat Ecclesia die überlegene Position, weshalb ihre Reden ausführlich sind, während Synagoga nur kurze Einwürfe machen kann. In ihren Reden erwähnt Ecclesia häufig die Irrlehren der Synagoga und erwidert sie sofort, ohne dass es über-

haupt zu einem Wortwechsel kommt. Wie oben aufgeführt, wird die Quelle kaum umgearbeitet.

Edition:

Orfali, Moisés, „El *Dialogus pro ecclesia contra synagogam*: un tratado anónimo de polémica antijudía“, *Hispania* 54 (1994), 679–732. Text aus der Inkunabel.

Übersetzungen:

Ins Deutsche übersetzt mit dem Titel *Der köcher wider die Juden*. Abschrift von Hans Folz (1435/40–1513) in der Hs. Weimar, Thüringische LB, Q 566, fol. 123r–132r, 187r–209r.

Keller, 740.

Mayer, August L., *Die Meisterlieder des Hans Folz aus der Münchener Originalhandschrift und der Weimarer Handschrift Q 566*, Deutsche Texte des Mittelalters 12, Berlin 1908. Edition: 372–384 und 387–401.

Literatur:

Cardelle de Hartmann, Carmen, „Drei Schriften mit dem Titel *Pharetra fidei*“, *Ashkenas* 11 (2001), 327–349.

Cardelle de Hartmann, Carmen, „El *Dialogus pro ecclesia contra synagogam* impreso por Pablo Hurus: autoría, fecha y transmisión manuscrita“, *Sefarad* 62, 1 (2002), 3–19.

Ceresi, Maddalena / Santovito, Emma, *Catalogo dei manoscritti della Biblioteca Casanatense*, Bd. 2, Roma 1956.

Dahan, Gilbert, „Les traductions latines de Thibaud de Sézanne“, in: Dahan, Gilbert (Hg.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–44*, Paris 1999, 95–120.

Denifle, Heinrich, „Der Plagiator Nikolaus von Strassburg“, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), 312–329.

Hillenbrand, Eugen / Ruh, Kurt, Art. „Nikolaus von Straßburg OP“, VL 6 (1987), 1153–1161.

Keller, Karl Heinz, Art. „Theobaldus de Sexannia“, VL 9 (1995), 737–741.

Patschovsky, Alexander, „Der ‚Talmudjude‘. Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas“, in: Haverkamp, Alfred / Ziwes, Franz-Josef, *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin 1992, 13–27.

Vennebusch, Joachim, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln*, Köln 1980, 70.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus Labrosse:

Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4° 82, hier 14. Jh. (Mitte), fol. 130–148. Titel: *Pharetra christianorum eiusdem [scilicet Nicolai de Lira] contra Iudeos*.

Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4° 116, a. 1401, fol. 204–216. Titel: *Pharetra fidei catholicae contra Iudeos*.

München, BSB, Clm 3243, a. 1447, fol. 203r–218r. Titel: *Tractatus contra Iudeos*, eine zweite Hand hat hinzugefügt *M. Nicolai de Lira*. Autopsie.

Rouen, BM, 3019 (collection Leber, 59), 14. Jh., fol. 1–7.

Aus *In principio*:

Brno (Brünn), Státní Vědecká Knihovna, Mk 43 (II. 148), 14. Jh., fol. 1r–18r. Titel: *Thalamut sive Disputatio contra Judaeos*. Explicit: ...*unde cum psalmo dicamus: in manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*.

Klosterneuburg, StiftsB, 933, Jh.?, fol. 239–248. Titel: *Tractatus de haeticis*. Explicit: ...*ostendit se in vero corpore humano pastoris*.

Köln, HAStK, GB qu. 66, hier um 1470, fol. 24r–39r. Praescriptio: *Parisienses errores excepti de Thalamut quos transtulit frater Theobaldus supprior ordinis predicatorum in villa*.

Graz, UB, 312, um 1400, fol. 2–15. Unvollständiger Text, letztes Blatt fehlt.

Graz, UB, 873, a. 1421/1437, fol. 129v–148v. Titel: *Pharetra fidei catholice contra Iudeos*, Explicit: ...*que stabit in loco, quasi sit Deus*.

London, BL, Royal 8. F. XI, 14. Jh. (Ende), fol. 43–61.

Salzburg, StiftsB St. Peter, b VI 11, a. 1437, fol. 143r–171v. Titel: *Pharetra fidei christianae contra Judaeos*.

Wien, ÖNB, 362, 14. Jh., fol. 181v–188v. Titel: *Pharetra contra Iudeos*.

Wien, ÖNB, 4180, 15. Jh., fol. 26r–42v. Titel: *Pharetra fidei christianae contra iniquos Iudeos*.

Aus *Iter italicum*:

Roma, Biblioteca Casanatense, 159 (A. III. 14), 16. Jh., fol. 1r–3v, Praefatio des Gonzalo Garcia de Santa Maria aus dem Druck, fol. 5r–35v Text der *Pharetra*. Es folgt die *Questio de probatione adventus Christi* des Nicolaus de Lyra. Auf fol. 100r, Kolophon: *Scripsit autem hoc opus manu propria et ea quidem firma et minime tremula Gondissabvus garsias de sancta Maria iuriscivilis Doctor post completum Quartum et sexagesimum annum perfecitque illud Cesarauguste in proprijs laribus pridie ludorum Corporis Christi, anno ab eius natali Millesimo quingentesimo undecimo octava hora ante meridiem*. Es handelt sich wohl entweder um eine Abschrift des Druckes oder der Vorlage für den Druck (*Iter italicum* 2; Text des Kolophons aus Ceresi / Santovito, 75).

Hinzu kommen:

Mainz, StB, I 130, 15. Jh. (2. H.), fol. 24v–55v. Explicit: ...*penitentiam agam super bono quod locutus sum facere ei*.

München, BSB, Clm 19610, a. 1468, fol. 134r–141r. Titel: *Dyalogus inter Synagogam et Ecclesiam de varijs erroribus Talmuth judeorum aut stultitijs varijs*. Autopsie.

Frühdruck:

Dialogus pro Ecclesia contra Synagogam, [Zaragoza: Paulus Hurus, ca. 1488–90]

Vgl. *Catálogo general de incunables en bibliotecas españolas*, Madrid 1989–1990, Anm. 2064 (Bd. 1, 321).

R27. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO OFM, 1217–1274

GIOVANNI FIDANZA / BONAVENTURA DA BAGNOREGIO / BONAVENTURA
A BAGNOREA / BONAVENTURA DE ALBANO

Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis

*Imago vitae / Libellus (dialogus / tractatus / soliloquium) de quatuor
exercitiis / Meditationes / Dialogus animae et corporis*

Rep.: Distelbrink 23; *Prodromus*, II§VI (561–562); von Perger 83; Sbaralea I, 157 (n. 29).

Studie: Kapitel 4.4.

Titel: Der häufigste Titel in der Überlieferung lautet *Imago vitae* (manchmal mit den Zusätzen *aeternae* oder, seltener, *humanae*). *Soliloquium* und *Dialogus* (mehrfach mit dem Zusatz *imaginis vitae*, auch wiederholt *Dialogus animae et corporis*) kommen zwar häufig vor, jedoch wesentlich seltener als *Imago vitae*. Noch seltener ist der Titel *de quatuor mentalibus exercitiis*, der normalerweise neben den Bezeichnungen *liber* oder *libellus*, *tractatus*, *dialogus* oder gar *soliloquium* vorkommt. Alle anderen Titel kommen vereinzelt vor (vgl. die Auflistung bei Distelbrink, 28).

Erst eine kritische Untersuchung der Überlieferung könnte klären, ob der mit Abstand häufigste Titel *Imago vitae* (dreimal so häufig wie *Soliloquium* oder *Dialogus*) auch der ursprüngliche ist. Der Gebrauch des Titels *Soliloquium* ist wohl auf die Ähnlichkeit mit dem *Soliloquium* des Hugo von St. Victor (eine Quelle von Bonaventuras Traktat) zurückzuführen. Dieser Titel hat sich dank seiner Verwendung in den Drucken durchgesetzt.

Prolog: Incipit: *Flecto genua mea ad Patrem Domini Nostri Jesu Christi [Eph 3,14]... Explicit: ... ut per hanc pertingamus ad eum qui est omnis desiderii finis et complementum. Amen.*

Incipit: *Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis reflectere ad interiora sua... Dic, quaeso, o homo, si post devotam invocationem...*

Explicit: *...donec intrem in gaudio Dei mei, qui est trinus et unus benedictus in saecula. Amen.*

Autor: Giovanni Fidanza aus Bagnoreggio bei Viterbo studierte in Paris und trat 1243 dem Franziskanerorden bei, dessen Ordensgeneral er 1257 wurde. 1273 wurde er zum Kardinal ernannt. Sein philosophisches

Werk ist platonisch-augustinisch inspiriert, er betrachtet die Mystik als Vollendung der Theologie. Neben philosophischen und theologischen Traktaten verfasste er zwei Viten des Hl. Franciscus und Bibelkommentare. Reden und Predigten sind ebenfalls erhalten.

Datierung: Distelbrink vermutet eine Abfassungszeit des *Soliloquium* um 1257.

Inhalt: Im Vorwort wird als Thema des Werkes die *mentalis exercitatio*, die geistige Übung, angekündigt. Ihr Zweck sei die ewige Glückseligkeit und ihr Ziel soll das Obere, das Untere, das Äußere und das Innere sein. Der Autor sagt, er habe die einfachen Worte der Väter für die einfachen Leser (*simpliciores*) als Dialog zwischen Anima und Homo Interior aufbereitet.

Der Dialog ist in vier Kapitel nach den vier Richtungen der geistigen Übung – nach innen, außen, unten und oben – gegliedert. Im ersten Teil fragt die Anima, wie die geistige Übung sein soll. Homo leitet sie zuerst zur Introspektion: Die Seele soll nach innen schauen und die eigene Vollkommenheit betrachten. Anima äußert ihre Bewunderung, aber auch ihre Trübsal darüber, dass sie die eigene Perfektion gemindert habe. Homo weist nach, dass die Seele durch ihre eigene Schuld entstellt sei. Es folgt ein langes, an Gott gerichtetes Gebet der Anima, in dem sie ausführt, wie die fünf Sinne die Pforten für ihr Verderbnis gewesen seien. Homo seinerseits macht das Fleisch und den Teufel für das Übel der Seele verantwortlich und empfiehlt ihr, Marias Hilfe zu suchen. Anima verzweifelt über die eigene Schuld, aber Homo zeigt ihr, dass die Gnade Gottes sie retten könne, und leitet sie zur Reflexion darüber, wie Jesus sie von der Sünde befreit, mit Gott versöhnt und wiederhergestellt habe. Auf diese Weise könne die Seele ihren inneren Blick von Betrübnis befreien, so dass sie über die Großzügigkeit und die Güte Gottes nachdenken könne. Anima äußert ihren Dank in einem Gebet und will wissen, wie sie lieben soll und was sie liebt, wenn sie Gott liebt. Homo antwortet mit einer ausführlichen Diskussion der Liebe zu Gott, der Caritas.

Das zweite Kapitel leitet die Meditation nach außen. Homo führt Anima die Unstetigkeit und Vergänglichkeit der Welt vor, er warnt vor der Weisheit und den Reichtümern der Welt, vor der Liebe zu der Familie und den Verwandten. Anima sieht dies ein, behauptet aber, sich nicht loslösen zu können, und will wissen, warum so viele in der Welt verbleiben. Die Seele des Menschen suche die Liebe (*dilectio*), antwortet Homo, und irre sich in ihrer Suche, denn die Liebe zur Welt sei ver-

derblich und kurzlebig und bringe nur Trauer und Unglück. Anima fragt, wo die gesuchte Liebe zu finden sei. Homo ruft sie dazu auf, die himmlische Liebe zu suchen, allerdings zögere er, sie anzuleiten, denn ihm fehle die Erfahrung. Anima fordert ihn auf, die Worte anderer zu nehmen. Homo erwidert dann, die Seele soll sich von der Sünde und den weltlichen Sorgen und Freuden befreien, sich dem Guten widmen und über sich hinauswachsen. Sie erwidert, dass sie es schon versucht habe, aber abgewiesen worden sei. Um aufsteigen zu können, müsse man vorher leiden, antwortet Homo, die Seele soll zuerst herunterblicken, bevor sie zu steigen versucht.

Im dritten Kapitel blicken Homo und Anima nach unten. Die Seele soll über die Unausweichlichkeit des Todes, die Gerechtigkeit des letzten Gerichtes und die Qualen der Hölle meditieren. Zu diesen Themen werden von Homo – teilweise auch von Anima – zahlreiche Autoritäten angeführt. Zuletzt behauptet Anima, vor Angst zu zittern, und fragt, was der Zweck einer so schrecklichen geistlichen Übung sein soll. Homo erwidert, auf diese Weise werde die Seele von der Sünde abgehalten. Anima bittet ihn dann darum, ihr vom ewigen Glück zu berichten. Das vierte Kapitel folgt der Richtung nach oben, indem Homo Anima die Glückseligkeit im Himmel zeigt. In seiner Schilderung folgt er wieder den vier Richtungen, die das Buch als Ganzes strukturieren. Die Glückseligkeit der Himmelsbewohner entstamme einer Betrachtung nach unten, nach außen, nach innen und nach oben. Sie freuen sich, wenn sie nach unten blicken und sehen, wie sie die Sünde vermieden oder gesühnt und ihre Feinde besiegt haben, und welchen ewigen Qualen sie entgehen konnten. Nach außen hin freut sie der Ort, in dem sie sich befinden, die Freuden, die ihnen Gott bereitet, und die Anwesenheit der Glückseligen. Wenn sie den Blick nach innen richten, sehen sie die Vollkommenheit des neuen Körpers. Alle Sinne bereiten ihnen Vergnügen. Nach oben erfreut sie die Kontemplation Gottes und seiner Mutter. Anima sehnt sich nach den geschilderten Freuden und Homo ermahnt sie, sich zu gedulden und in Gottes Liebe zu verharren. Das Werk schließt mit einem Gebet.

Homo Interior hat im Dialog eine führende, unterweisende Rolle. Dabei bringt er zahlreiche Zitate aus der Bibel, aus Kirchenvätern (vor allem Gregorius und Augustinus), Kirchenlehrern (oft aus Bernhard) und vereinzelt aus Seneca. Mitunter bestehen seine Ausführungen aus aneinander gereihten Zitaten. Anima folgt seinen Anleitungen, stellt Fragen, zeigt die aufmunternde oder betäubende Wirkung seiner Worte.

Zum Teil ergänzt sie seine Gedanken, an mehreren Stellen spricht sie nicht Homo an, sondern richtet sich an Gott in einem Gebet.

Editionen:

- Ed. Vaticana (Ed. Romana): *Sancti Bonaventurae (...) Opera, Sixti V. Pont. Max. iussu diligentissime emendata*, 7 Bde., Roma 1588–1596. *Soliloquium* in Bd. 7 (1596), 113–134. Hier, wie in allen folgenden, von dieser abgeleiteten Editionen trägt das Werk den Titel *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis quod dicitur Imago vitae et Dialogus eiusdem auctoris*.
- Sancti Bonaventurae (...) Opera, Sixti V. Pont. Max. iussu diligentissime emendata*, Mainz: Balthasar Lippius für Antonius Hieratus, 1609. *Soliloquium* in Bd. 7, 105–125. Text der Ed. Vaticana.
- Sancti Bonaventurae (...) Opusculorum Theologicorum tomus secundus*. Venezia: Erben von Hyeronimus Scotus, 1611, 335–355.
- Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis quod dicitur imago vitae et dialogus*, Antwerpen 1616. Nicht eingesehen.
- Sancti Bonaventurae (...) opusculorum tomus secundus*, Lyon: Antonius Pillehotte, 1619, 109–130.
- Sancti Bonaventurae (...) opusculorum tomus secundus*, Lyon: Societas Bibliopolarum, 1647, 109–130. Text der Ed. Vaticana. Identisch mit der Pariser Edition vom selben Jahr.
- Sancti Bonaventurae (...) opusculorum tomus secundus*, Parisii: Jacobus du Brueil, 1647, 109–130. Text der Ed. Vaticana. Identisch mit der Lyoner Edition vom selben Jahr.
- Sancti Bonaventurae (...) Opera omnia, Sixti V. pont. maximi iussu diligentissime emendata (...) post correctissimas Romanam Vaticanam & Germanicam editiones typis mandata*, Lyon: Phil. Borde, Laur. Arnaud und Petrus Borde, 1668. *Soliloquium* in Bd. 7, 105–125. Text der Ed. Vaticana.
- Sancti Bonaventurae (...) Opera, Sixti V. Pont. Max. iussu diligentissime emendata et in hac editione tres in partes tributa*, Venezia 1751–1756. *Soliloquium* in Bd. 5, 411–452.
- Ed. Peltier: Peltier, Adolphe C. (Hg.), *S. Bonaventurae Opera omnia*, Paris 1864–1871. *Soliloquium* in Bd. 12 (1868), 85–131. Text auf der Grundlage der früheren Drucke.
- Ed. Quaracchi: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia. Iussu et auctoritate Rmi. Aloysii Lauer totius ordinis fratrum minorum S. Francisci ministri generalis edita, studio et cura Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata*, Bd. 8, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1898, 28–67. Text aus der Editio Vaticana, mit zwölf Handschriften verglichen. In den Fußnoten Similien, Quellen und einige Varianten aus den Vergleichshandschriften.
- Ed. minor Quaracchi: *Seraphici doctoris S. Bonaventurae decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi). Insgesamt fünf Auflagen: 1896, 1900, 1926, 1949, 1965. Seitenzahlen für das *Soliloquium*: 1926 und 1949, 43–154; 1965, 35–133. Die Auflagen 1896 und 1926 wurden nicht eingesehen. Text der Ed. Quaracchi (bei der ersten Auflage als Vorabdruck ohne textkritische Anmerkungen, aber mit Angabe der Quellen).

Sancti Bonaventurae Opera. XIII. Opuscula Mystica. San Bonaventura. Opuscoli Spirituali, testo latino dell'Edizione Quaracchi (editio minor, 1965³), traduzione di Abele Calufetti, introduzione, note e indice di Maurizio Malaguti, Roma 1992.
Bonaventura. Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis. Alleingespriach über die vier geistlichen Übungen, übersetzt von Josef Hosse, München 1958. Lateinischer Text der Ed. Quaracchi.

Übersetzungen:

Ins Niederländische im 15. Jh., diese Übersetzung ist in 25 Handschriften und neun Wiegendruckten überliefert:

Mees, Leonide J., „*Het boec vander vier inwendige oefnigen. A Widely Read Incunabulum and Postincunabulum*“, *Quaerendo* 4 (1974), 180–213.

Ins Mittelhochdeutsche wurde das *Soliloquium* drei Mal im 14. Jh. und acht Mal im 15. Jh. übertragen. Diese Übersetzungen fanden nur geringe Verbreitung. Es gibt ferner freie Bearbeitungen im Alemannischen (*Buch der inbildung des ewigen lebens*) und im Oberdeutschen:

Ruh, Kurt, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik*, Bern 1956, 159.

Ruh, Kurt, Art. „Bonaventura (Johannes Fidanza)“, VL 1 (1978), 937–947, hier 939–940. Dazu Art. „Bonaventura [Nachtr./Korr.]“, VL 11 (2004), 270–271.

Eine spanische Übersetzung ist in einer Handschrift von der Hand des Pedro de Alcántara (1499–1562) erhalten. Es ist unklar, ob sie von ihm angefertigt oder nur abgeschrieben wurde:

Acebal Luján, Mariano, Art. „Pierre d'Alcántara“, *DictSpir* 12, 2 (1986), 1489–1495, hier 1494.

Literatur:

Calufetti, Abele (trad. comm. pref.), *San Bonaventura Soliloquio dell'anima o quattro esercizi di meditazione. L'albero della vita. Le cinque feste di Gesù Bambino*, Vicenza 1988.

Dettloff, Werner, Art. „Bonaventura (OFM, Doctor Seraphicus, ca. 1217–1274)“, *TRE* 7 (1981), 48–55.

Friedlein, Roger, „Geleit auf dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im Duecento“, in: Hempfer, Klaus W. (Hg.), *Möglichkeiten des Dialogs: Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, Stuttgart 2002, 39–73.

Speer, Andreas, *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Werl 1987.

Überlieferung:

Handschriften:

Die Edition Quaracchi verzeichnet xxvi–xxxviii 257 Codices.

Frühdrucke:

Das *Soliloquium* findet sich in folgenden Drucken zusammen mit anderen Werken:

Tractatus sancti Bonaventurae... Bd. 1, [Köln]: Bartholomäus von Unckel, 1484. GW 4644, H 3463 und 3497.

- Libri et tractatus sancti Bonaventurae*. Köln: Johann Koelhoff der Ältere, 1486, fol. CCLXXVIII–CCXCIV. Titel: *Soliloquium sancti Bonaventurae de quattuor exercitiis*. GW 4646, H 3464.
- St. Bonaventurae tractatus et libri quamplurimi*, Straßburg: Martin Flach 1489, fol. 39r–54v. Incipit: *Soliloquium sancti Bonaventurae de quattuor mentalibus exercitiis*. GW 4647, HC 3465.
- Egregium opus... sancti Bonaventurae. Secunda pars*, Straßburg: [Drucker des Jordanus = Georg Husner], 1495, Bd. 2, fol. CIIIr–CXIVv. Praescriptio: *Incipit soliloquium sancti Bonaventurae de quattuor mentalibus exercitiis, quod dicitur imago vite et dyalogus sancti Bonaventurae*. GW 4648, HC 3468.
- Opuscula sancti Bonaventurae...*, Brescia: Bernardinus Misinta für Angelus Britannicus, 1495. Titel im Inhaltsverzeichnis: *Tractatus de quattuor mentalibus exercitiis*. Titel vor dem Text: *De quattuor mentalibus exercitiis*. GW 4649, HC 3467.
- Soliloquium Sancti Bonaventurae de quattuor exercitiis*, [Paris]: Jehan Petit, [ca. 1505]. Nachgedruckt ca. 1510, ca. 1516 und ca. 1550.
- Paris: Berthold Rembolt, 1517. Titel: *Soliloquium de quattuor exercitiis* (nicht eingesehen).
- [Parva opuscula]: *Seraphici Doctoris Sci. Bonaventurae (...) parvorum opusculorum pars secunda*, Venezia: Jacobus de Leuco / Lucas Antonius de Giunta Florentinus, 1504, Bd. 2, fol. 70r–80r. Praescriptio: *Incipit Soliloquium Sancti Bonaventurae de quattuor mentalibus exercitiis quod dicitur imago vite et dyalogus Sancti Bonaventurae*.
- Venezia: Dominicus Nicolinus, 1564, Bd. 2, opusculum 26. Information aus der Ed. Quaracchi, Bd. V, LI–LIV. Angaben nicht überprüft.
- [Opuscula theologica]: *Seraphici doctoris S. Patris Ioannis Eustachii Bonaventurae (...) opusculorum theologorum tomus secundus*, Venezia: Hieronymus Scotus, 1572, 335–355. Titel: *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis: Quod dicitur Imago vitae, et Dialogus eiusdem auctoris*.
- [Opuscula theologica]: *Seraphici doctoris S. Patris Ioannis Eustachii Bonaventurae (...) opusculorum theologorum tomus secundus*, Venezia: Erben von Hieronymus Scotus, 1584, 335–355. Titel: *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis: Quod dicitur Imago vitae, et Dialogus eiusdem auctoris*.
- Editio Vaticana, 1588–1596, vgl. oben „Editionen“.
- Drucke des *Soliloquium* (nicht eingesehen):
- [Straßburg: Heinrich Eggestein, nicht nach 1474]. Praescriptio: *Incipit Soliloquium*. GW 4686, H 3483.
- [Gouda: Gerard Leeu, nicht nach 1483]. Titel: *In Soliloquium anime et hominis interioris dyalogum*. GW 4687, HC 3485.
- Paris: [Guy Marchant], 1483. Praescriptio: *Incipit dyalogus sancti bonaventurae cardinalis in quo anima devota meditando interrogat et homo mentaliter respondet*. GW 4688.
- Paris: [Guy Marchant, um 1485]. Praescriptio wie GW 4688. GW 4689, H 3486.
- Paris: Guy Marchant, 1489/90. Titel: *Dialogus bone aventure*. GW 4690, H 3487.

Paris: Guy Marchant, 1494. Titel: *Dialogus bone aventure*. GW 4691, HC 3488.

Paris: Guy Marchant, 1497. Titel: *Dialogus bone aventure*. GW 4692.

Paris: Guy Marchant, 1499. Titel: *Dialogus bone aventure*. GW 4693, HCR 3489.

Paris: Jean Lambert für Denis Roce, 16. Jh. GW IV, 419.

[Paris: Gaspard Philippe für Jehan Petit, ca. 1501–1504]. GW IV, 419.

R28. ARNOLDUS SAXO, 13. JH.

ARNOLDUS LUCA

De iudiciis viciorum et virtutum

Rep.: CALMA Arn 41, 2 (Bd. 1, 473–474); Weijers 1, 69; RepFont 1, 403 (in den letzten zwei Repertorien wird unter Arnoldus dieses Werk nicht erwähnt).

Studie: Kapitel 4.5.

Titel: In der Praescriptio trägt der Titel den Zusatz *tractatus*, im Text der Praefatio *liber*.

Prolog: Incipit: *Arnoldum Lucam sic intellige. Completis libris naturalibus, medicinalibus et moralibus...* Explicit: *... et adiuvet a praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari.*

Incipit: *Daemon: Scisne actorem me esse, te reum cum caeteris, hunc iudicem ab omni principe delegatum...* [Hs. München, Clm 249].

Explicit: *... lenemque vitam fore, si vincerentur, iniustam et confragosam, victoribus quoque vitam veram et beatam. Deo laudes.* [Hs. München, Clm 249].

Autor: Über Arnoldus Saxo ist fast nichts bekannt. Er nennt sich meistens Arnoldus Saxo, an einigen Stellen ebenfalls Arnoldus Luca, wobei es unklar ist, ob Luca ein Vorname oder eine Herkunftsbezeichnung sein soll. Arnoldus schrieb eine der ersten Enzyklopädien des 13. Jhs. Den Forschungen Draelants⁴ ist eine genauere chronologische Einordnung des Arnoldus zu verdanken. Draelants hat beweisen können, dass der erste Teil der Enzyklopädie bekannt war, als Albertus Magnus Lektor in Köln war, d.h., entweder 1248 oder vielleicht sogar schon 1228. Die Analyse seiner Quellen hat andererseits ergeben, dass sein medizinischer Traktat *Practica de causis morborum* erst nach 1270 entstanden sein kann. Beides erlaubt mindestens eine grobe chronologische Datierung seiner schriftstellerischen Tätigkeit ins zweite und dritte Viertel des 13. Jhs.

Draelants hat ebenfalls die Vermutung geäußert, ein *fr. Arnoldus dictus Luscius ordinis praedicatorum*, Autor eines astronomischen Traktates, könne mit Arnoldus Luca identisch sein (vgl. Draelants, „Introduction“).

Datierung / Bearbeitungen: Draelants hat große Übereinstimmungen zwischen *De iudiciis* und dem fünften Teil von Arnolds Enzyklopädie *De floribus rerum naturalium*, mit dem Titel *De moralibus*, festgestellt. Beide Werke sind eher am Ende seiner Schaffenszeit entstanden, d.h. in den 60er oder 70er Jahren des 13. Jhs., die Reihenfolge ihrer Abfassung ist jedoch unklar. Zuerst (Draelants, „Mise au point I“, „Mise au point II“) war sie der Auffassung, *De iudiciis* könne eine Vorarbeit für die Enzyklopädie sein. Nun neigt sie eher zu der Annahme, *De moralibus* sei vor *De iudiciis* entstanden, der Dialog stelle eine Zusammenfassung dar (Draelants, „Introduction“).

Draelants fand ebenfalls in einer Breslauer Handschrift (Wrocław, BUn, I. fol. 244, 15. Jh., fol. 257v–258) einen kurzen Text mit dem Titel *Liber notabilium Arnoldi Luce de consolatione Seneca*. Der Text ist ein Dialog zwischen Vater und Sohn in der Form des senecanischen *De remediis fortuitorum* und bietet die Exzerpte aus eben diesem Werk, die in *De iudiciis* auch zu lesen sind. Draelants meint, es könne sich dabei entweder um ein Werk des Arnoldus selber („Introduction“, 92) oder um eine schulische Arbeit, für die *De iudiciis* als Vorlage benutzt wurde, handeln (Draelants, „Mise au point I“, 172, 179–180).

Inhalt: Gespräch zwischen dem Menschen (Homo) und dem Teufel (Demon) vor einem Richter (Iudex). Der Richter gibt manchmal ein Thema vor, das Teufel und Mensch diskutieren, manchmal schließt er ein Thema ab. Der Text besteht zum größten Teil aus Zitaten antiker Autoren, und die Aussagen des Verfassers dienen vornehmlich dazu, sie miteinander zu verbinden. Die zitierten Autoren sind Cicero, Seneca, Aristoteles, Sallust, Boethius, Macrobius, Seneca und ps. Seneca (*De copia verborum* und *De remediis fortuitorum*) und, wohl als einziger mittelalterlicher Autor, Constantinus Africanus (Zitate aus dem *Viaticum* und aus *De coitu* in den Abschnitten über Mäßigung und Keuschheit). Die Gesprächspartner widersprechen einander nur zu einem Teil, zum anderen Teil ergänzen sie nur die Zitate, die der Gegner vorbringt, durch weitere Zitate. Es gibt kaum klare Positionen oder eine Diskussion, denen man folgen könnte. Die besprochenen Themen finden sich allerdings in einer logischen Reihenfolge. Zuerst wird über das Amt des Iudex gesprochen und dann allgemein über die Gerechtigkeit und die für Regierende notwendigen Tugenden. Zur Sprache kommt anschließend die Frage,

ob das Studium der Artes eine Voraussetzung der Tugend sei. Das führt zum Thema der Erziehung. Hier schaltet sich der Iudex ein und preist anhand mehrerer Zitate die Notwendigkeit, guten Vorbildern zu folgen. Danach diskutieren Teufel und Mensch über die Willensfreiheit, die der Teufel abstreitet. Der Iudex wechselt das Thema und redet über die Ordnung der Welt, die auf ihre erste Ursache hinweist. Die nächsten Themen sind Glück und Seligkeit, die Vergänglichkeit, die Wechselfälle des Lebens, das Unglück. Es folgt die Betrachtung von Tugenden und Lastern (Todsünden). Zuerst kommen Geduld und Erbarmen zur Sprache. Dann werden die sieben Todsünden und die ihnen entgegenwirkenden Tugenden diskutiert, und zwar in der Reihenfolge: Hochmut, Demut, Zorn, Sanftmut, Neid, Freundschaft, Trägheit, Mut. An dieser Stelle schiebt sich ein lebhafterer Wortwechsel zum Thema Tod ein. Der Teufel droht dem Menschen immer wieder in kurzen Sätzen mit dem Tod, der Mensch antwortet ebenfalls kurz. Es handelt sich bei dieser Passage um Exzerpte aus dem (pseudo)senecanischen Traktat *De remediis fortuitorum*. Danach fahren sie fort mit der Diskussion der Tugenden und Laster; zur Sprache kommen Habgier, Großzügigkeit, Völlerei, Mäßigung, Unzucht, Keuschheit. Die abschließenden Themen sind: das Gewissen, die Klugheit und die Bosheit des Menschen. Der Iudex spricht die letzten Worte: die Tugenden verdienen einen Preis im anderen Leben, die Laster werden bestraft. Aber bereits dieses Leben machen die Tugenden angenehmer und die Laster härter.

Eine Auflistung der Kapitel ist bei Draelants, „Mise au point I“, 177–178, zu finden.

Editionen:

Edition des Prologs bei Draelants, „Mise au point II“, 145–146.

Isabelle Draelants plant ebenfalls eine Edition des Traktats im *Mittelateinischen Jahrbuch*.

Literatur:

Draelants, Isabelle, „Une mise au point sur les œuvres d’Arnoldus Saxo. I“, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 34 (1992), 163–180.

Draelants, Isabelle, „Une mise au point sur les œuvres d’Arnoldus Saxo. II“, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 35 (1993), 130–149.

Draelants, Isabelle, „Introduction à l’étude d’Arnoldus Saxo et aux sources du ‚De floribus rerum naturalium‘“, in: Meier, Christel, *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, München 2002, 85–121.

Draelants, Isabelle, „Le *Liber paradoxus*: un pseudo-Cicéron du XII^e siècle?“, *Revue belge de philologie et d’histoire* 80 (2002), 401–411.

Worstbrock, Franz Josef, Art. „Arnoldus Saxo“, VL 1 (Berlin 1977), 485–488 (z.T. durch Draelants’ Arbeiten überholt).

Überlieferung:

München, BSB, Clm 249, 15. Jh., fol. 142r–152v. Praescriptio: *Prologus in tractatum de iudiciis virtutum et viciorum*. Autopsie.

R29. IOHANNES PECHAM OFM?, UM 1225/30–1292

IOHANNES BETSAM / PACCIANUS / PEACHAMUS / PECCANUS / PECH /
DE PECHAM / PECHANUS / PECRANUS / PECZANUS / PESCH /
PESCHAM / PETSAN / PICCIANUS / DE PITCHAM / PIZANUS

Dialogus de statu saeculi

Liber (Tractatus) de statu saeculi / Dialogus de statu ecclesiae militantis

Rep.: Distelbrink 125; Glorieux, *Théologie* 316ba; von Perger 88; Mohan 230*; RepFont 6, 387–390; Sharpe 839 (290–297); Wadding 147–148; Sbaralea MCCCXLIII.1214, Weijers 5, 139–145 (in den fünf letzten Repertorien wird unter Johannes Pecham dieses Werk nicht aufgeführt).

Studie: Kapitel 2.4.

Incipit: *Magister, quid faciendo vitam aeternam possidebo?* [Lc 10, 25] *Dicit Jesus: Mandata nosti, hoc fac et vives. Quorum primum et maximum: „diliges Dominum tuum verum“...*

Explicit: *...sed iam orandum existimo ut Dei voluntas compleatur in nobis. Amen.*

Autor: Nicht weniger als sechs Handschriften (Erlangen, Augsburg, vier in Wolfenbüttel) nennen als Autor Bonaventura. Die Editoren Bonaventuras (*Bonaventura. Opera omnia*, Bd. X, Quaracchi 1902, 29) führen das Werk unter den unechten Schriften auf und betrachten es als „omnino indignum S. Doctore“. Distelbrink schließt sich dieser Meinung an. Der *Dialogus* enthält Auszüge aus den Werken Bonaventuras, vornehmlich aus der *Apologia pauperum*, was die Zuschreibung erklären kann.

Die Berliner und die Karlsruher Handschrift nennen als Autor einen *frater Iohannes de Pichsam* bzw. *frater Iohannes Pethsani*, womit der Franziskaner Johannes de Pecham (dessen Name viele Varianten kennt) gemeint ist. Die Autoren, die die Werke Pechams aufgelistet haben (Teetaert, 121; Kingsford / Little, 7), nennen darunter den *Dialogus*, mit Hinweis darauf, dass die Zuschreibung in den Handschriften nicht einheitlich ist, aber ohne weitere Diskussion. Aus dem Text selber gewinnt man einige Informationen über den Autor: Er ist ein Franziskaner und Anhänger Bonaventuras, dessen Meinung zur Armut und dessen

Einstellung zum Weltklerus er teilt, und er schreibt wohl vor der Zeit des offenen Konflikts zwischen Konventualen und Spiritualen. Dies passt jedenfalls zu Pecham, der seine Traktate zur Armut während der Auseinandersetzung zwischen Mendikanten und Weltklerus an der Pariser Universität in den Jahren 1269 bis 1272 schrieb und Anhänger Bonaventuras war. Dessen *Apologia pauperum*, die im *Dialogus* ausgiebig zitiert wird, ist auch eine wichtige Quelle seines *Tractatus pauperis*. In seinen Werken zur Armut spricht Johannes von Pecham Themen an, die ebenfalls Gegenstand des *Dialogus* sind: der evangelische Lebenswandel der Bettelorden, die Gefahren des Besitzes und der Macht im Leben der Prälaten, auch die verhaltene Kritik an den Dominikanern (vgl. Etkorn, Horst 168–171, Kingsford/Little/Tocco). All dies, zusammen mit der Zuschreibung in beiden Handschriften, macht seine Autorschaft wahrscheinlich.

Das Geburtsjahr des Johannes ist unbekannt, genannt wurde er wohl nach dem Ort Patcham in Sussex. Er studierte vor 1250 in Oxford und trat dem Franziskanerorden vor 1258 bei. Johannes von Pecham wurde Magister der Theologie in Paris, wo er an der Universität unterrichtete. Um 1272 wurde er Dozent in Oxford und um 1276 Provinzialmeister der Franziskaner in England. Daran schloss sich ein Aufenthalt in Rom als *magister sacri palatii* an. Am 28. Januar 1279 wurde er Nachfolger Kilwardbys als Erzbischof von Canterbury. Als solcher berief er mehrere Provinzialsynoden und ging gegen die Kumulierung von Pfründen vor. Er verstarb am 8. Dezember 1292 (Biographie bei Teetaert und Douie, letztere behandelt detailliert seine Zeit als Erzbischof). Er ist Autor eines sehr umfangreichen Werkes, das Kommentare zur Heiligen Schrift, theologische und philosophische Traktate und Quaestiones, geistliche Dichtung, polemische Werke und Briefe umfasst. Darunter befinden sich drei Werke zur Verteidigung der franziskanischen Armut: *Tractatus Pauperis*, *Tractatus contra Robertum Kilwardeby* und das Streitgedicht *Defensio Fratrum Mendicantium*, in dem Mundus und Religio vor dem Papst streiten (ediert in Kingsford/Little/Tocco).

Datierung: Im Text fehlen Anhaltspunkte für eine genaue Datierung. Die Benutzung des Bonaventura-Traktates *Apologia pauperum* ergibt jedoch einen Terminus a quo (frühestens 1269, vgl. *Bonaventura. Opera omnia*, Bd. 8, 233, Anm. 4). Das Fehlen jeglicher Hinweise auf die Auseinandersetzung zwischen Spiritualen und Konventualen sowie der allgemeine Tenor des Werkes legen eine Datierung vor der Auseinandersetzung um Petrus Johannis Olivi, d.h. vor 1280, nahe.

Inhalt: Dialog zwischen M<agister> und D<iscipulus>, ohne Einführung oder narrativen Rahmen. Der Discipulus stellt kurze Fragen, die vom Magister ausführlich beantwortet werden. Er bringt nur selten Einwände vor, dabei argumentiert er nicht gegen den Magister, sondern sucht seine Ratschläge. Seine Redebeiträge dienen in erster Linie dem Themawechsel. Der Magister argumentiert vor allem mit der Bibel und mit Augustinus.

Der Dialog beginnt mit einem Zitat aus dem Lukas-Evangelium, in dem Jesus sagt, das oberste Gebot sei die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Davon ausgehend beginnt das Gespräch mit einer Erörterung, wie die Liebe zu Gott und zum Nächsten sein soll. Anschließend kommt zum ersten Mal das Thema Reichtum und Besitz zur Sprache: Sie sind nur gut, wenn sie eingesetzt werden, um anderen zu helfen. Prälaten haben deswegen einen schwierigen Stand, weil sie Besitz haben dürfen und die Verantwortung tragen, ihn richtig einzusetzen. Der Magister betont, dass Kirchenmänner ein Vorbild sein müssen, und kritisiert die Kumulierung von Pfründen und deren Verwaltung durch stellvertretende Vikare. Ähnlich wie mit dem Besitz verhält es sich mit der Wissenschaft: Sie ist nur gut, wenn sie dazu beiträgt, tugendhaft zu werden und dem Weg des Heils zu folgen. Auf die Kritik des Magisters folgt ein Einwand des Discipulus: Der Magister sage, für einige wäre es besser, nicht geboren worden zu sein, aber der Discipulus fragt, ob man nicht auf Gottes Erbarmen vertrauen soll. Diese Überlegung bejaht der Magister, aber er schränkt sie auch folgendermaßen ein: Man soll auf Gottes Erbarmen hoffen, aber auch seine Gerechtigkeit fürchten und von Herzen die eigenen Sünden bereuen. Wahre Reue stellt sich aus Liebe zu Gott und Einsicht in die eigenen Fehler ein, nicht wegen menschlicher Rücksichten und Interessen. Christi Leid bringt nur demjenigen Heil, der auch Christi Lehren folgt und sein Leben nachahmt. Der Discipulus sagt dann, er sei nun überzeugt, in das religiöse Leben einzutreten, er möchte aber wissen, wie er das am besten mache. Der Magister betont, wie wichtig es sei, auf eigenen Besitz zu verzichten und erörtert, was das richtige Geben ausmache, wie die Einstellung des Gebers und des Nehmers sein soll und wie sich die Güter unterscheiden. Der Discipulus fragt, ob Besitz denn nicht doch gut sei, da er das Teilen erst ermögliche. Dies verneint der Magister vehement. Materieller Besitz bringt es mit sich, dass Herz und Gedanken bei den materiellen Gütern sind. Der Discipulus ist überzeugt, gibt aber zu bedenken, dass es verschiedene Formen des religiösen Lebens gebe. Er wolle wissen, welche die Beste sei. Der Magister preist dann in

seiner ausführlichsten Rede das Leben der Mendikanten. Dabei zitiert er verschiedene Kritiken gegen die Bettelorden: Christus habe nicht gebettelt, die Mendikanten folgten demnach nicht seinem Vorbild; die Bettelmönche fallen anderen lästig; zum Betteln seien sie immer unter den Menschen, was dem religiösen Leben abträglich sei; die Bettelei sei ein Zeichen der Niedrigkeit (*vilitas*) und unwürdig. Der Magister argumentiert dagegen. Er erkennt die Verdienste des Weltklerus und anderer Orden an, sagt aber, dass die Mendikanten ihnen auf dem Weg der Perfektion voraus seien. Der Schüler ist überzeugt, will aber wissen, welcher der beiden Mendikantenorden überlegen sei. Der Magister antwortet mit einer Reihe biblischer Parallelen, die ihre Gleichwertigkeit nahelegen. Nachdem der Discipulus auf einer Antwort besteht, lobt der Magister jedoch den Weg des Franciscus und die franziskanische Armut, denn die tatsächliche Barfüßigkeit sei perfekter als die Barfüßigkeit im Herzen. Der Dialog endet mit dem Dank des Schülers und seiner Aufforderung zum Gebet.

Editionen: Unediert.

Literatur:

- Doucet, Victorin, „Maîtres franciscains de Paris. Supplément au *Répertoire des maîtres de Théologie de Paris au XIII^e siècle* de M. le Chan. Glorieux“, *Archivum Franciscanum Historicum* 27 (1934), 531–564, hier 549.
- Douie, Decima L., *Archbishop Pecham*, Oxford 1952.
- Etzkorn, Girard J., „John Pecham, OFM: A Career of Controversy“, in: King, Edward B. / Schaefer, Jacqueline T. / Wadley, William B. (Hgg.), *Monks, Nuns and Friars in Mediaeval Society*, Sewanee (Tenn.) 1989, 71–82.
- Horst, Ulrich, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin 1992.
- Kingsford, Charles L. / Little, Andrew G., „Bibliography of John Pecham's Writings“, in: Kingsford, Charles L. / Little, Andrew G. / Tocco, Felice, *Fratris Johannis Pecham quondam archiepiscopi Cantuariensis Tractatus tres de paupertate*, Aberdeen 1910, 1–12.
- Teetaert, Amédée, Art. „Pecham, Jean“, *Dictionnaire de Théologie catholique* 12, 1 (1932), 100–140.

Überlieferung:

Aus Glorieux:

- Berlin, SBB-PK, theol. lat. fol. 129 (Rose 361), a. 1423, fol. 236r–242r.
Zuschreibung: *Explicit dialogus de statu seculi compylatus a fratre iohanne de pichsam*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).
- Karlsruhe, Badische LB, K 350, 15. Jh., fol. 1–12, überliefert nur den *Dialogus*. Titel: *Dialogos [sic] de statu seculi compilatus a fratre iohanne pethsani*. Diese Handschrift wird von Glorieux als Karlsruhe, Bibl. archid., B. 333 zitiert. Rainer Fürst, Bibliothekar an der Badischen LB Karlsruhe, konnte

sie identifizieren. Die Handschrift ist bis zur Mitte des 19. Jhs. in der Bibliothek des Evangelischen Oberkirchenrats gewesen.

Aus Doucet:

Erlangen, UB, 589, 15. Jh., fol. 217r–223r. Praescriptio: *Incipit dyalogus Boneuenture de vita sive statu seculi.*

Lüneburg, Ratsbücherei, Theol. 2° 71, 15. Jh. (1. H.), fol. 133ra–139rb. Titel: *Liber de statu saeculi.*

Wolfenbüttel, HAB, 237 Helmstedt, 15. Jh., fol. 68r–75r. Titel: *Dialogus de vita sive statu saeculi.*

Wolfenbüttel, HAB, 272 Helmstedt, 15. Jh., fol. 2r–7r. Titel: *Bonaventure dialogus militantis ecclesie.*

Wolfenbüttel, HAB, 552 Helmstedt, 15. Jh., fol. 29v–43r. Titel: *Bonaventure dialogus de statu ecclesie militantis.*

Wolfenbüttel, HAB, 19.12 Aug. qu., 15. Jh., fol. 257v–272r. Titel: *Dialogus Bonaventure de statu seculi.*

Wolfenbüttel, HAB, 23.22 Aug. qu., 15. Jh., fol. 280r–288r. Titel: *Dialogus Bonaventure de statu ecclesie militantis.*

Aus MssMed:

Augsburg, UB, Cod. II.1.2° 65, 15. Jh. (1. H.), fol. 198ra–205va. Kolophon: *Explicit tractatus de statu seculi editus a doctore egregio et deuoto et cardinali ecclesie romane Bonaventura.*

R30. Ps. HUGO DE DIGNA OFM, UM 1200–1256

HUGUES DE DIGNE

Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius

Dyalogus zelatoris sanctissime paupertatis eiusque domestici inimici disputantium super ipsa paupertate / Disputatio inter inimicum domesticum paupertatis et zelatorem paupertatis / Tractatulus qui dicitur domesticum scilicet paupertatis

Rep.: RepFont 5, 581; Wadding 121; Sbaralea MDCCCLXXVI.935 (unter Hugo de Digna).

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Incipit: *Inimicus domesticus paupertatis dicit: Non solum diuitiis temporalibus renuntiavi...*

Explicit: ... *Vae mihi quia tacui [Is 6, 5] et vae, Domine, tacentibus de te quoniam loquaces multi facti sunt [Aug. conf. 1, 4]. Ad te ergo, Domine Jesu dulcissime, dirigantur verba mea. Amen.*

Autor und Datierung: Der Traktat wurde in der editio princeps (Salamanca 1506) dem Franziskaner Hugo de Digna zugeschrieben.

Diese Autorschaft wurde erst kürzlich von Ruiz in Frage gestellt. Nach seiner Untersuchung des Textes kann das Werk aus verschiedenen Gründen, wie der Verwendung der Wörter *communitas* und *usus* (*dives, pauper*) und etlichen Zitaten aus verschiedenen, erst nach dem Tode Hugos entstandenen Schriften, frühestens im letzten Drittel des 13. Jhs. verfasst worden sein. Eine Entstehung bereits im 14. Jh. scheint sogar wahrscheinlicher, denn der Autor benutzt die Quellen, die in diesem Zeitraum von den Spiritualen in ihren polemischen Schriften eingesetzt wurden. Der Autor der *Disputatio* stammt wohl aus diesem Kreis. Es fehlt aber der Hinweis auf einen konkreten Namen (Ed. Ruiz, 277–311).

Inhalt: Dialog zwischen einem *zelator paupertatis* und einem *inimicus domesticus paupertatis*. Charakterisierung der Personen oder narrativer Rahmen fehlen. Aus den Bezeichnungen und aus dem Inhalt ist es klar, dass es sich um zwei Mitbrüder handelt, die verschiedene Auffassungen über die Armut vertreten. Zum Teil ist der Wortwechsel lebhaft, zum Teil finden sich auch längere Redebeiträge. Obwohl der Zelator einen größeren Anteil am Gespräch hat und sich argumentativ überlegen zeigt, kommt der Inimicus durchaus zu Wort und kann für seine Position Argumente vorbringen. Der Inimicus eröffnet die Diskussion, in der er seine Befolgung der Regel betont. Dies akzeptiert der Zelator. Er meint aber, beide müssten überprüfen, inwieweit sie dem gewählten Weg bereits folgen, um nicht von ihm abzuweichen. Der Inimicus bezichtigt ihn des Hochmuts: Es sei vermessen, dass ein junger Bruder die Älteren kritisiere. Der Zelator antwortet, die Älteren müssten sich den Respekt der Jüngeren erst verdienen. Der Inimicus betont, er sei im Einklang mit der Gemeinschaft, und dies sei allemal besser als einen separaten Weg einzuschlagen. Dies sei nur wahr, erwidert der Zelator, wenn die Gemeinschaft den rechten Weg befolgt. Er wirft dem Inimicus vor, das Gelübde der Armut nicht einzuhalten. Dieser antwortet, die Armut im Geiste sei das Entscheidende, worauf der Zelator erwidert, Armut im Geiste könne nicht von einem üppigen Gebrauch (*usus copiosus, curiosus et sumptuosus*) begleitet werden. Der Inimicus führt an, es gebe für diesen Brauch nachvollziehbare Gründe und die Erlaubnis der Oberen. Der Grund für das Einrichten von schönen Gebäuden sei, dass auf diese Weise mehr Mitbrüder angelockt würden. Ähnliches gelte für den Bau schöner Kirchen, die mehr Besucher anziehen sollen. Dies scheint aber dem Zelator unzulässig zu sein: Man appelliere so an die niederen Instinkte. Als Nächstes wird die Frage der Kleidung besprochen: Gute Kleidung halte länger und sei kein Grund zum Anstoß, da sie unter der

Kutte getragen werde. Der Zelator kontert mit dem Beispiel Johannes' des Täufers und bezichtigt seinen Gesprächspartner der Heuchelei. Als letzten Sachpunkt diskutieren die Mitbrüder, was man als überflüssig bezeichnen könne. Den Schluss des Dialogs bildet eine Diskussion der Wirkung des Streitgesprächs: Der Zelator merkt dann, dass seine Worte gar keine Wirkung auf den Inimicus hätten. Der Inimicus lacht ihn aus und meint, dass der Zelator allein nicht den ganzen Orden ändern könne. Aber dieser hofft, dass die Minderheit, der er angehört, sich durchsetzen werde, da sie die Wahrheit auf ihrer Seite habe, und beendet den Dialog, indem er seine Worte Jesus anvertraut.

Editionen:

Sisto, Alessandra, *Figure del primo Francescanesimo in Provenza: Ugo e Douceline di Digne*, Firenze 1971. Text auf der Grundlage der Frühdrucke, 341–370.
 Ruiz, Damien, „Hugues de Digne, OMin, est-il l'auteur de la *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius?* Étude et texte“, *Archivum franciscanum historicum* 95 (2002), 265–350. Kritische Edition nach den Handschriften. Text 326–346.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Übersetzung ins Italienische in Siena, Convento dell'Osservanza, ms. 15, a. 1505, fol. 134r–135r und 138r–151r (vgl. Ed. Ruiz, 315–317).

Literatur:

Lalo, Jean-Xavier, „Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502–1535). Description et analyse“, *Archivum franciscanum historicum* 73 (1980), 257–340, 527–640 und 74 (1981), 146–230.

Überlieferung:

Handschriften:

Ruiz benutzt folgende Handschriften (Ed. Ruiz, 311–317):

Roma, Collegio di Sant'Isidoro, 1/154, hier 15. Jh. (Ende), fol. 124r–132r.

Titel: *Dyalogus zelatoris sanctissime paupertatis eiusque domestici inimici disputantium super ipsa paupertate.*

Terni, Biblioteca Comunale, 179, 15. Jh. (Ende), fol. 342v–348r. Titel:

Disputatio inter inimicum domesticum paupertatis et zelatorem paupertatis.

Trier, StB, 579, 15. Jh. (2. H.), fol. 133r–140r. Titel: *Tractatulus qui dicitur domesticum scilicet paupertatis.*

Frühdrucke:

Folgende Drucke werden von Lalo ausführlich beschrieben. Die Folien-Angaben beziehen sich auf die *Disputatio*:

Monumenta Ordinis Minorum, tractatus tertius, Salamanca: Juan de Porras, 1506, fol. 201r–207r (Lalo 73, 272–310).

Speculum Minorum, Rouen: Martin Morin, 1509, tractatus tertius, fol. 186r–191r (Lalo 73, 310–314).

Monumenta Ordinis Minorum, s.l., [1509–1511], tractatus tertius, fol. 195r–200r (Lalo 73, 314–139).

Monumenta Ordinis Minorum, Salamanca: Juan de Porras, 1511, tractatus secundus, fol. 219v–225v (Lalo 73, 319–340).

Firamenta trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci, quarta pars, Paris: Jehan Petit, François Regnault, Jehan Frellon, 1512, fol. 105ra–108vb (Lalo 73, 527–571).

Speculum Minorum seu Firmamentum trium ordinum, tertia pars, Venedig: s.n., 1513, fol. 129vb–133vb (Lalo 73, 572–584).

R31. IOHANNES IANUENSIS DE BALBIS OP, † NACH 1298

IOHANNES DE BALBIS, IOHANNES BALBUS, IOHANNES DE IANUA

Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum

Rep.: SOPMA 2198 (2, 379–380); von Perger 86.

Studie: Kapitel 2.2.

Titel: Der Titel findet sich in einer Praescriptio vor Beginn des Prologs (Vat. lat. 1308, fol. 21r): *Incipit dyalogus de questionibus anime ad spiritum* und wird vom Autor an zwei Stellen bestätigt. In der Praefatio heißt es: *Titulus autem huius libelli, si placet, dialogus de questionibus anime ad spiritum prenotetur eo, quod quasdam questiones utiles ab anima spiritui propositas spiritus determinat et declarat* (Grabmann, 371). In seinem bis in die Neuzeit hinein weitverbreiteten Lexikon *Catholicon* bezieht er sich ebenfalls auf den *Dialogus* unter diesem Titel im Eintrag „Janua“: *...Huius civitatis oriundus fuit compilator presentis libelli qui dicitur Prosodia vel Catholicon. Compilator siquidem istius operis dictus est frater Iohannes Ianuensis de Balbis de ordine fratrum predicatorum modicus. Qui etiam compilavit alium libellum in theologia qui dicitur dyalogus de quaestionibus anime ad spiritum. Qui etiam composuit quoddam opus pascale ubi scilicet de facili reperitur Pascha. Sed hoc opus paschale composuit antequam ordinem intraret* (f. 191r). Im Eintrag „Hermeneuticus“ wird das Werk einfach *Quaestiones* genannt: *Et iste modus tractandi dicitur socraticus quia Socrates primo fuit usus dialogo, id est, duali sermone introducendo unum querentem et alterum respondentem. Hunc autem modum tenet Gregorius in dyalogo et ego tenui in questionibus anime ad spiritum in quodam libro quem compilavi in theologia, ubi anima tamquam discipuli formam sumens interrogat et spiritus tamquam doctor respondet* (f. 185r).

Prolog: Incipit: *Quoniam in divinis eloquiis copiosissime spiritualis laetitia invenitur asserente propheta [Ps. 118, 162]: Laetabor ego super eloquia tua... Explicat: ...pro me fratrum praedicatorum minimo lacrimas reddit.*

Incipit: *Incipit primus liber de Creatore et ad ipsum pertinentibus. Introducatur ergo anima ad interrogandum spiritum, ut primo dicat: O clarissime spiritus...*

Explicit: *...spiritui tuo commemorasse sufficiat quod a facie Dei usque ad pedes ipsius Christo via duce pervenit. Et sic noster dialogus a Deo inceptus in Deo recte terminatus est, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

Autor: In den vatikanischen Handschriften nennt der Verfasser nicht seinen Namen, bezeichnet sich aber am Ende der Praefatio als Dominikaner. Doch gibt Balbi im *Catholicon* unter dem Eintrag „Janua“ seinen Namen, seine Zugehörigkeit zum Predigerorden und seine drei Werke, darunter den *Dialogus* an (vgl. unter „Titel“). Das 1286 abgeschlossene *Catholicon* ist nach dem *Dialogus* entstanden. Über Balbis Leben ist nichts Weiteres bekannt. Grabmann hat seine Kenntnisse der Werke des Aquinaten hervorgehoben und vermutet, Johannes könne bei Thomas studiert haben. Jedenfalls sei er der Thomistenschule zuzurechnen. 1298 soll er noch gelebt haben.

Datierung: Das Datum ist im Text des Dialogus angegeben: *A tempore autem Christi usque nunc quando hunc dyalogum composuimus fluxerunt mille CC septuaginta duo* (Vat. lat. 1308, fol. 45r, vgl. Grabmann 372).

Inhalt: In einem Vorwort erklärt der Autor, er habe dieses Buch als Dialog zwischen Anima und Spiritus geschrieben, wobei beide Begriffe wie in der Auslegung von Paulus 1 Thess 5, 23 zu verstehen seien: Anima sei die Sinnlichkeit, Spiritus der Verstand. Er nennt die Bücher, aus denen der Traktat besteht, und kündigt die behandelten Themen an. Der *Dialogus* ist als Lehrgespräch gestaltet: Anima stellt als Schüler Fragen, bringt Einwände vor und wünscht die Auslegung und Erklärung bestimmter Texte; Spiritus antwortet und erklärt in der Rolle des Lehrers. Manchmal schlägt Anima zugleich mit der Frage die entsprechende Antwort vor, in der Regel mit den Worten *videtur quod sic / non...* Die das Gespräch strukturierende Funktion von Anima zeigt sich vor allem bei Themenwechseln. Der Wechsel wird häufig nicht aus dem Gespräch hergeleitet, sondern findet abrupt statt, indem Anima sagt: *Vellem scire / edoceri / audire...* und das neue Thema benennt. Die Rolle von Anima als Stichwortgeberin erlaubt es dem Autor, vielfältige, häufig mit dem Hauptthema nur lose zusammenhängende Einzelfragen zu behandeln.

Der Text ist so strukturiert, dass der Leser rasch finden kann, was er sucht. Vor der Praefatio findet sich ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (fol. 1r–19v). Der *Dialogus* ist in neun Bücher, jedes Buch in Distinctiones

gegliedert. Die *Distinctiones* sind im Verzeichnis nummeriert. Diese Nummerierung ist dann neben dem Haupttext angegeben. Auch die Redebeiträge der *Anima* (insgesamt 1881) sind am Textrand nummeriert. Die Zahl des ersten Redebeitrags jeder *Distinctio* ist im Verzeichnis neben der Zahl der *Distinctio* zu lesen. Auf das Inhaltsverzeichnis folgt ein alphabetisch sortierter thematischer Index (fol. 19v–20r), der jedoch nach dem Lemma *agnus* abbricht.

Das Werk hat enzyklopädischen Charakter. Die meisten *Distinctiones* betreffen Themen aus der Theologie und der seelsorgerischen Praxis. Es finden sich aber auch naturphilosophische Fragen. Die Sprache ist klar und didaktisch, die Erklärungen werden mit Sentenzen und Exempeln unterfüttert. Zahlreiche Autoren, heidnische und christliche, aus der Antike und dem Mittelalter werden wörtlich oder dem Sinn nach zitiert und deren Meinungen diskutiert. Obwohl Zitate häufig sind, besteht doch der Großteil des Textes aus freier Erörterung. Grabmann (373) nennt Augustinus, Origenes, Johannes Damascenus, Ps. Dionysius, Hieronymus, Prosper von Aquitanien, Gregor den Großen, Bernhard von Clairvaux, Papias, Petrus Comestor, Albertus Magnus, Maimonides, Albumazar, Alfraganus und Aristoteles als zitierte Autoren. Zu ergänzen sind Johannes Chrysostomus, Hrabanus, Hugo von St. Victor, Richard von St. Victor, Avicenna. Besonders häufig werden Aristoteles, Augustinus und Gregorius zitiert. Thomas von Aquin wird im Text selten explizit zitiert, doch am Textrand finden sich zahlreiche Hinweise auf seine Werke.

Die folgende Auflistung der im *Dialogus* behandelten Themen kann nur eine erste Orientierung bieten. Viele als Einzelfragen erörterte Themen müssen hier unerwähnt bleiben.

Buch I behandelt Gott, seine Eigenschaften und die Wege zu seiner Erkenntnis, in welcher Form er überall anwesend sein kann und wie er die Welt regiert. Die Personen der Dreifaltigkeit werden erörtert, insbesondere die Frage, warum die Macht dem Vater, die Weisheit dem Sohn und die Güte (*bonitas*) dem Heiligen Geist zugesprochen werden. Diese drei Aspekte und damit verknüpfte Fragen, wie z.B. der Ursprung des Bösen und die Präsenz, werden ausführlich besprochen.

Buch II thematisiert die Engel. Einleitend werden ihre Zahl, ihre Natur und Eigenschaften sowie die Zahl der gefallenen Engel diskutiert. Dann konzentriert sich das Gespräch auf die Teufel. Ihre Hierarchie wird dargelegt und ferner festgestellt, dass ihr Fall endgültig und ohne mögliche Erlösung sei, da ihr Wille auf das Böse ausgerichtet sei. Sie könnten Kontakt zu den Menschen aufnehmen, indem sie ihnen im

Traum erscheinen. Dies leitet zu einem Exkurs über Ursprung und Formen der Träume über. Trotz ihrer Fähigkeiten kennen die Teufel die Zukunft nicht. Man dürfe auf keinen Fall ihre Hilfe suchen. Sie streben danach, die Menschen zu beeinflussen, was Gott als Prüfung zulasse. In diesem Zusammenhang wird auch der Antichrist besprochen sowie die Frage nach der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten. Im Anschluss daran werden ähnliche Fragen in Bezug auf die Engel diskutiert: ihre Zahl, die von den erlösten Menschen aufgefüllt werden soll; ihre Hierarchie, mit besonderer Erörterung der Ansichten von Ps. Dionysius und Gregor dem Großen; ihre Beziehung zu den Menschen, die sie schützen und denen sie helfen, und schließlich ihre Erscheinung. Zuletzt werden die Visionen Jacobs (Gn 28, 12) und Isaias (Is 6) besprochen.

Buch III thematisiert die Schöpfung. Es ist nach den sechs Schöpfungstagen gegliedert und behandelt eine Fülle naturphilosophischer Themen wie die Anzahl und Natur der verschiedenen Himmel, astronomische und meteorologische Fragen, Erdbeben, die menschlichen Rassen und die monströsen Wesen, Gegenstand und Bewertung der Astrologie. Die Behandlung der Tiere befasst sich vorwiegend mit ihrer allegorischen Bedeutung und mit der Auslegung verschiedener Bibelstellen. Das Buch endet mit einer Diskussion der Wunder (was sie sind, wer sie bewirken kann) und der Frage nach den Autoren der biblischen Bücher. Buch III ist nur zum Teil erhalten. Bei der Behandlung der Erdbeben auf fol. 114v geht die Rede des Spiritus unvermittelt in die Diskussion der Tiere über. Es fehlen: vom Ende der *Distinctio 14 De terremotu* die Fragen 223 bis 229, der vollständige Text der *Distinctiones 15 bis 19* (15 *De tonitruo et coruscatione, guttis magnis ante tonitruum et de vento turbinis*, 16 *De diversitate colorum nubium et de yride*, 17 *Quomodo licet studere in artibus*, 18 *De operibus quinte diei et primo de piscibus*, 19 *De avibus*) und vom Beginn der *Distinctio 20 De operibus sexte diei, sicut de bestiis et quadrupedibus* die Fragen 278–284. Der Text der *Distinctio 14* findet sich, anscheinend vollständig, am Ende von Vat. lat. 1308.

Buch IV erörtert Fragen in Bezug auf den ersten Menschen und den Sündenfall. Die Geschichte Adams wird detailliert diskutiert, insbesondere der Grund für das Verbot, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen, die Form der Versuchung und die Natur seiner Sünde. Bei der Schilderung Adams werden die menschliche Seele und ihre Fähigkeiten besprochen, insbesondere der freie Wille und seine Folgen, der Gehorsam bei Klerikern und Laien, die Sünde und ihre Formen, die sieben Todsünden und die Sünde wider den Geist. Die

Erörterung der Erbsünde führt zur Frage nach den Möglichkeiten des Heils für Nichtgetaufte, nach dem Limbus und der Gottesschau der geretteten Seelen. Ferner wird davon gehandelt, wie sich das menschliche Leben gestaltet hätte, wenn Adam nicht gesündigt hätte, ob es trotzdem Sünde gegeben hätte, wie die Menschen sich vermehrt und schließlich die Welt verlassen hätten.

Das ausführlichste Buch, das fünfte, behandelt die Person Christi. Es beginnt mit einer ausführlichen Diskussion seiner Menschwerdung und damit verbundener Themen, nämlich der Kenntnis der Inkarnation durch die Patriarchen des Alten Testaments und wie sie prophezeit wurde; warum sie gerade zu diesem Zeitpunkt stattfand (mit einem Exkurs über die Gliederung der Geschichte in Zeitalter); warum aus der Dreifaltigkeit der Sohn Mensch wurde und warum er aus einer Frau geboren wurde. Dann wird das Leben der Maria detailliert erzählt und ausgelegt. Auch die Eigenschaften des Menschen Jesus finden eine ausführliche Erörterung: die Beschaffenheit seines Körpers, sein Wissen und die Leidenschaften, die er empfinden konnte (Schmerz, Trauer, Wut, Angst). Verschiedene Vorkommnisse aus seinem Leben werden erörtert, vor allem seine Geburt und die Anbetung der Könige, die Berufung der Apostel, sein Leiden und sein Tod. Mit der Diskussion über die Form seines Todes und die Vorkommnisse in den drei Tagen bis zur Auferstehung endet der Text im Codex Vat. lat. 1308. Das Ende von Buch V in Vat. lat. 1309 bietet eine Interpretation der Geschehnisse nach der Auferstehung Jesu und seiner Himmelfahrt. Die betreffenden Bibelstellen werden ausgelegt und ihre Widersprüche erklärt. Anschließend behandelt Johannes Balbus den Heiligen Geist und die Beziehung der Personen der Dreieinigkeit untereinander.

Buch VI befasst sich mit den theologischen und den moralischen Tugenden. Einleitend erörtert der Autor den Unterschied zwischen beiden Formen von Tugenden und die Frage, wie man ihre Anwesenheit in einer Person (oder in sich selber) erkennen kann. An erster Stelle und besonders ausführlich wird der Glaube diskutiert: ob er vom Willen abhängt, ob Teufel und Häretiker glauben, ob und wie es möglich sei, etwas Falsches zu glauben. Die sich anschließende Behandlung der Beziehung zwischen Glauben und Vernunft führt zum Themenkomplex „Verkündigung des Glaubens“, mit einer ausführlichen Diskussion der Pflichten eines Predigers und der Einstellung des Zuhörers. Dann stehen die Glaubensartikel im Mittelpunkt. Besondere Aufmerksamkeit finden dabei die Glaubensbekenntnisse, warum es verschiedene gibt, worin sie sich unterscheiden. Das führt zur Frage, ob der Glaube zu verschiedenen

Zeiten unterschiedlich sein musste, z.B. was die Menschen vor Christi Verkündigung glauben mussten, um das Heil zu erlangen. Die Tugend der Hoffnung wird vor allem unter dem Gesichtspunkt abgehandelt, welche ihre Eigenschaften und ihre Auswirkungen sind. Als letzte der theologischen Tugenden kommt die Liebe zur Sprache. Zuerst wird die Frage geklärt, ob die Liebe eine Emotion oder eine Tugend sei. Danach werden die verschiedenen Formen der Liebe besprochen: unsere Liebe zu Gott und Gottes Liebe zu uns, die Liebe zu den Nächsten, den Fremden, Eltern und Kindern, zu den Feinden. Es folgt ein Vergleich zwischen den Tugenden und die Diskussion der Frage, ob Tugenden und Erkenntnis (*scientia*) im ewigen Leben überflüssig sein werden. Dann werden die Auswirkungen und die Anzeichen der Liebe Gottes eingehend besprochen. Die Erörterung der Kardinaltugenden beginnt mit allgemeinen Fragen: warum sie so heißen, wie viele es sind, warum es gerade diese sind und keine anderen, und welche die wichtigste sei. Es folgt die Darstellung im einzelnen: Stärke (*fortitudo*), Gerechtigkeit (*iustitia*) zusammen mit der Frage, ob sie ohne Barmherzigkeit möglich sei, Klugheit (*prudentia*) zusammen mit der Analyse der Pflichten von Richtern und Regierenden, Mäßigung (*temperantia*) zusammen mit der Erörterung medizinischer Aspekte der Nahrungsaufnahme und des Schlafs.

Buch VII behandelt die Gaben des Heiligen Geistes, die Seligpreisungen, die Bitten im Vaterunser und die Gebote. Bei den Seligpreisungen findet sich eine ausgedehnte Diskussion über Reichtum und Besitz. Ferner wird erörtert, welche Rangordnung die Seligpreisungen haben, welche Belohnungen versprochen werden und wie die Seligpreisungen den Gaben des Heiligen Geistes entsprechen. Hierauf werden die sieben Bitten Jesu im Vaterunser ausgelegt, insbesondere ihr Bezug zu den sieben Tugenden. Das letzte Thema in diesem Buch sind die Gebote. Bei der Diskussion der einzelnen Gebote findet sich immer wieder eine ausführliche Behandlung von verwandten Themen: Gelübde, Wucher, Lüge. Zuletzt werden die Beziehungen zwischen altem und neuem Gesetz besprochen.

Im Buch VIII werden die Sakramente behandelt: Taufe, Firmung, Eucharistie, Beichte, letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe. Bei allen Sakramenten werden die Fragen erörtert, wann und wie sie eingesetzt wurden, wer sie spenden darf und was dabei beachtet werden soll. Bei der Taufe wird zwischen Wasser-, Feuer- und Begierdetaufe unterschieden und die Kindertaufe besprochen. Die ausführlichste Diskussion betrifft die Beichte: bei wem, wie oft, in welcher Form gebeichtet werden

soll, die Schlüsselgewalt (d.h., die Befugnis, Sünden zu vergeben), die verschiedenen Formen der Buße. Unter der Priesterweihe wird auch die Frage der Simonie erörtert. Die Ehe findet besondere Beachtung: die Notwendigkeit des Einverständnisses, die Bigamie, die Ehe der Witwer und Witwen, die Auflösung der Ehe und die Eehinderungsgründe.

Der Auferstehung der Toten und dem Ewigen Leben gelten die Dialoge in Buch IX. Den Anfang bilden die Fragen, wann, wo und wie sie stattfinden wird. Welche Beschaffenheit und welche Eigenschaften die auferstandenen Körper haben werden, beschäftigt den Autor besonders. Dann widmet er sich dem Jüngsten Gericht und dem Schicksal der Seelen: Hölle (Ort, Strafen, Eigenschaften), Fegefeuer und Limbus (damit verbunden: die Suffragien für die Toten, d.h., Gebete, Messen), Gottesschau und Rangordnung der Heiligen im Himmel. Anschließend kehrt das Gespräch nochmals zu den Strafen der Verdammten zurück, bevor sich die Gesprächspartner mit den Fragen nach den Eigenschaften und Fähigkeiten der Seelen im ewigen Leben, mit dem Glück der Seligen, ihren Verdiensten und ihrem Platz im Himmel beschäftigen.

Teiledition:

Die Praefatio und die ersten Zeilen des ersten Buches wurden von Grabmann, 371–372, ediert.

Literatur:

Grabmann, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. I*, München 1926, 369–373.

Pratesi, Alessandro, Art. „Giovanni Balbi“, DBI 5 (1963), 369–370.

Druck des *Catholicon*:

Johannes Balbus, *Catholicon*, unveränd. ND der Ausgabe Mainz 1460 (Hain *2254), Peterborough 1971.

Überlieferung:

Vaticano, BAV, Vat. lat. 1308, 14. Jh. (Anfang): Inhaltsverzeichnis fol. 14r–19v;

Beginn eines alphabetischen Index der behandelten Themen, fol. 19v–20r;

Text der vier ersten Bücher und Beginn des fünften bis *Distinctio* 47, fol.

21r–268v; Text von Buch 3, *Distinctio* 14, *De tremotu*, der an seiner Stelle

zum großen Teil übersprungen worden war (vgl. „Inhalt“), fol. 268v–279v.

Konsultiert in Reproduktionen (Digitalisierung).

Vaticano, BAV, Vat. lat. 1309, 14. Jh. (Anfang), überliefert auf 345 fol. das Ende

des fünften Buches (*Distinctiones* 48–54) und die vier restlichen Bücher.

Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofilm).

R32. RAYMUNDUS LULLUS, 1232–1315

RAMON LLULL

Rep.: Hier werden nur die gängigsten Verzeichnisse der Werke Lullus aufgenommen. Verweise auf sämtliche Kataloge finden sich in der Datenbank Lull-DB. Die ROL-Werknummern der Texte, die in der ROL-Edition noch nicht erschienen sind, wurden mir von Dr. Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-Lullus-Institut, Universität Freiburg im Br.) mitgeteilt. Eine vollständige Liste der ROL-Nummern wird bald in Druck zugänglich sein, vgl. Fidora / Villalba und Schulthess / Flüeler.

Titel: Eine ausführliche Auflistung der Titel in der Überlieferung und in den Drucken findet sich am Anfang der kritischen Editionen, die vom Raimundus-Lullus-Institut herausgegeben werden (ROL) sowie in der Datenbank Lull-DB. In den folgenden Repertoriumseinträgen wird der Titel in ROL als Hauptform aufgeführt. Danach stehen die Titelvarianten, die in der Überlieferung häufig vorkommen oder in der Forschung bisher benutzt wurden. In der Rep.-Zeile findet sich die Titelkürzung der Datenbank Lull-DB.

Die meisten Titel führen in den Handschriften den Zusatz *Liber*.

Autor: Raimundus Lullus wurde auf Mallorca kurz nach der Eroberung der Insel durch den aragonesischen König geboren. Er hatte eine herausragende Stellung am Hof Jakobs I. von Aragon, heiratete und bekam zwei Kinder, verfasste weltliche Lyrik. Um 1260 hatte er eine fünfmalige Vision des Kreuzes, die ihn dazu bewog, seine Familie zu verlassen und sein Leben drei Zielen zu widmen: bei der Bekehrung der Muslime zu sterben, ein Buch gegen die Irrtümer der Ungläubigen zu verfassen und beim Papst und den weltlichen Herrschern für die Gründung von Klöstern zu werben, in denen Missionare die Sprachen der Ungläubigen lernen sollten. Er stand zuerst den Dominikanern, dann den Franziskanern nahe, blieb jedoch Laie. Raimundus lebte in Mallorca, Montpellier, Barcelona, Sizilien, Genua, Pisa und Neapel, hielt sich längere Zeit in Paris, Lyon und Messina auf, reiste nach Rom, Neapel und Zypern, nahm am Konzil von Vienne teil und unternahm drei Missionsreisen nach Bougie (Algerien). Seine Werke sind sehr zahlreich und thematisch breit gefächert, er schrieb in lateinischer und katalanischer, wahrscheinlich auch arabischer Sprache.

Biographien:

Badia, Lola, „Ramon Llull: autor i personatge“, in: Domínguez / Imbach / Pindl / Walter, 355–375.

- Batllori, Miquel, „Ramon Llull en el món de seu temps“, in: Batllori, Miquel, *Ramon Llull i el lul·lisme*, Valencia 1993, 3–43 (zuerst erschienen 1960).
- Bonner, Anthony / Badia, Lola, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona 1988.
- Llinarès, Armand, *Raymond Lulle. Philosophe de l'action*, Paris 1963.
- Platzeck, Erhard, *Das Leben des seligen Raimund Lull. Die „Vita coetanea“ und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten*, Düsseldorf 1964.

Literatur:

- In folgenden Publikationen werden alle oder mehrere Dialoge behandelt. Sie werden unter dem jeweiligen Dialog nur in abgekürzter Form zitiert:
- Badia, Lola, „Estudi del *Phantasticus* de Ramon Llull“, *Estudios Lulianos* 26 (1986), 5–22, jetzt auch in Badia, Lola, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona 1991, 31–53.
- Colomer, Eusebi, „Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull“, in: Haubst, Rudolf (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 16 (1984), 82–112.
- Colomer, Eusebi, „Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch“, in: Lewis, Bernhard/Niewöhner, Friedrich (Hgg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, 217–236.
- Colomer, Eusebi, *Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen* (Trierer Cusanus Lecture, 2), Trier 1995.
- Colomer, Eusebi, „Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog“, in: Lohr, Charles (Hg.), *Anstöße zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin – Ramon Llull – Nikolaus von Kues*, Freiburg i. Br. 1997, 50–70.
- Deiber (sic, recte Daiber), Hans, „Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik am Islam“, *Estudios Lulianos* 25 (1981–83), 47–57.
- Domínguez, Fernando, „Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlagen“, in: Jacobi, Klaus (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 263–290.
- Domínguez, Fernando / Imbach, Ruedi / Pindl, Theodor / Walter, Peter (Hgg.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrugge 1995.
- Euler, Walter Andreas, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg-Altenberg 1990.
- Fidora, Alexander / Villalba, Pere, *Introduction to the Study of Ramon Llull*, Turnhout, in Druck.
- Friedlein, Roger, „Der Islam von Mallorca aus gesehen“, in: Bremer, Thomas / Brummert, Ulrike / Glosch, Kathrin (Hgg.), *Romanische Inseln im Mittelmeer*, Halle an der Saale 2000, 113–138.
- Friedlein, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, Tübingen 2004.

- Hillgarth, Jocelyn N., *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France*, Oxford 1971.
- Imbach, Ruedi, „Lulle face aux Averroïstes parisiens“, in: *Raymond Lulle et le Pays d’Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22, Toulouse 1987, 261–282.
- Imbach, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam 1989.
- Lutz-Bachmann, Matthias / Fidora, Alexander, *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.
- Rice, Eugene F. jr., „Lefèvre d’Étaples and medieval Christian mystics“, in: *Florilegium historiale. Essays presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto 1971, 89–124.
- Van Steenberghen, Fernand, „La signification de l’œuvre anti-averroïste de Raymond Lulle“, *Estudios Lulianos* 4 (1960), 113–128.
- Bibliografien und Forschungsberichte (laufende Bibliografie in der Zeitschrift *Studia Lulliana*):
- Bonner, Anthony, „Recent Scholarship on Ramon Llull“, *Romance Philology* 54 (2001), 377–392.
- Brummer, Rudolf, *Bibliographia Lulliana. Ramon-Llull-Schrifttum 1870–1973*, Hildesheim 1976.
- Llull-DB
- Lohr, Charles / Bonner, Anthony, „The Philosophy of Ramon Lull: A Survey of Recent Literature“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* 68 (2001), 170–179.
- Rogent, Elies / Duran, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, Barcelona 1927. Bibliographie zwischen 1480 und 1868.
- Salleras i Carolà, Marcel, „Bibliografia lul·liana (1974–1985)“, *Randa* 19 (1986), 153–198.

Überlieferung: Das Raimundus-Lullus-Institut der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau, verfügt über eine Mikrofilm-Sammlung der Handschriften mit den Werken des Lullus. Dort finden sich Informationen zur Überlieferung der noch nicht kritisch edierten Werke. Sie sind mit dem Vermerk „aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts“ gekennzeichnet. Diese Informationen sind nun ebenfalls im Internet in der Datenbank Llull-DB zugänglich.

R32A. LIBER DE GENTILI ET TRIBUS SAPIENTIBUS

Rep.: ROL op. 11; Bonner-2 II.A.9 (Bonner II.A.4); Platzeck 6; Díaz 1748; von Perger 91.1; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 184; Glorieux, *Théologie* 335q; Niesner 26; Llull-DB Gentil.

Studie: Kapitel 3.3.

Prolog: Incipit: *Cum per participationem longi temporis conversationem infidelium...* Explicit: *...suam fidem esse meliorem quam fidem Iudaeorum et Christianorum.*

Incipit: *Divina ordinatione contigit quod in quadam terra fuerit homo quidam gentilis valde peritus in philosophicis scientiis...*

Explicit: *...ut in conspectu sublimis Dei fieret magis gratus. Qui scripsit et composuit dictamen huius libri et qui hunc librum legerit sit gratus et placabilis in gloria summi Dei et praeservetur in hoc saeculo ab itineribus per quae vadunt ad ignem inferni illi, qui sunt in ira iustitiae summi Dei.*

Fassungen: Es gibt eine Diskussion darüber, ob es eine arabische Originalfassung gegeben hat, die nicht erhalten ist.

Bonner, Anthony, *Selected Works of Ramon Lull (1232–1316)*, Princeton 1985, 93–94.

Brummer, Rudolf, „Algunes notes sobre el *Libre del gentil e los tres savis* de Ramon Llull“, in: *Studia in honorem prof. Martin de Riquer*, Bd. 3, Barcelona 1988, 25–34, und die Rezension dieses Aufsatzes von Anthony Bonner in *Estudios Lulianos* 29 (1989), 197–198.

Brummer, Rudolf, „Una qüestió debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?“, in: *Miscel·lània Antoni Badia i Margarit* 3 = *Estudis de llengua i literatura catalanes* XI (Montserrat 1985), 55–69.

Die katalanische Fassung ist in fünf Handschriften erhalten und wurde zwei Mal ediert:

Rosselló, Gerónimo (Hg.), *Llibre del gentil e dels tres savis* in: Obrador i Bennàssar, Mateu, *Obras de Ramón Lull*, Bd. 1, Palma de Mallorca 1901, 1–305. Nachdruck dieser Edition in: Garcías Palou, Sebastián, *Ramón Llull, Obres essencials*, Bd. 1, Barcelona 1957, 1057–1138.

Bonner, Antoni (Hg.), *Ramón Llull. Llibre del gentil e dels tres savis*, Palma de Mallorca 1993.

Die lateinische Fassung entstand nach der katalanischen. Es ist möglich, dass sie nicht von Lullus, sondern von einem Übersetzer stammt.

Datierung: Mallorca 1274–1283 (Santanach, 27–30).

Inhalt: In der Praefatio erklärt der Autor, er wolle in diesem Buch darlegen, wie man den Ungläubigen die Wahrheit des Glaubens beweisen kann. Dafür müsse er am Anfang einige Begriffe erklären.

Das Werk beginnt mit einer Erzählung. Ein heidnischer Philosoph lebt wegen des Gedankens an den Tod in ständiger Traurigkeit. Er beschließt, sich in einen idyllischen Wald zurückzuziehen, aber auch dort kann er keinen Frieden finden und begibt sich wieder auf Wanderschaft. Unterdessen gehen drei befreundete Weise, ein Jude, ein Christ und ein Muslim (Sarazene), spazieren, und kommen zu einer Wiese, auf der fünf Bäume stehen. Unter ihnen fließt eine Quelle, auf ihren Blättern sind Wörter geschrieben, die für die weitere Diskussion notwendige Begriffe bilden. Eine schöne Dame kommt und trinkt dort ihr Pferd. Sie gibt sich als Dame *Intelligentia* zu erkennen, und erklärt den Weisen in einer Rede die Bedeutung der Bäume. Dann kommt der Heide, den die Weisen freundlich begrüßen. Sie erkundigen sich nach den Gründen seines offensichtlichen Kummers und erfahren, dass er nicht an Gott glaubt. Mit Hilfe der Begriffe, die *Intelligentia* ihnen gezeigt hat, wollen sie ihm gemeinsam die Existenz Gottes beweisen.

Im ersten Buch erklären die Weisen dem Heiden einige Grundbegriffe, die die Basis für die folgende Diskussion bilden sollen. Die Weisen lösen einander in der Erklärung ab. Der jeweilige Redner wird ohne genaue Unterscheidung *Sapiens* genannt. Dieses Buch ist nach den Bäumen gegliedert, denn es werden die Wörter erklärt, die auf den Blättern des jeweiligen Baumes geschrieben stehen. Die Begriffe auf den Bäumen bezeichnen die Eigenschaften Gottes, die Tugenden und die Laster. Mit ihrer Hilfe beweisen die Weisen die Existenz Gottes und die Notwendigkeit der Wiederauferstehung. Die Zwischenfragen des Heiden werden meistens als indirekte Rede wiedergegeben. Am Ende dieses ersten Buches bedankt sich der Heide und schlägt den Weisen vor, sie sollen diese Kenntnisse in anderen Ländern verbreiten. Dann erfährt er mit Verwunderung, dass sie drei verschiedenen Gesetzen folgen. Er bittet sie, miteinander zu disputieren, damit er entscheiden könne, welche der drei Religionen die wahre Religion sei. Die Weisen vereinbaren, dass jeder von ihnen dem Heiden die Prinzipien seines Glaubens durch Vernunftgründe erklären werde.

Im zweiten Buch spricht der Jude ein kurzes Gebet und stellt die Prinzipien seines Glaubens in acht Artikeln dar. Der Jude beweist ausführlich die Artikel mit Hilfe der Begriffe auf den Bäumen. Der Heide stellt einige Zwischenfragen. Im dritten Buch erklärt der Christ seinen Glauben in vierzehn Artikeln, im vierten begründet der Muslim (*Saracenus*) in zwölf Artikeln seine Religion. Beide gehen in ihrer Argumentation von derselben Basis, den in den vorherigen Büchern eingesetzten Begriffen, aus. Der Heide stellt immer wieder Fragen

und ist am Ende bewegt und dankbar, dass sie ihm Gottes Existenz bewiesen haben. Er kniet, betet, und will ihnen sagen, für welche der drei Religionen er sich entschieden hat, als er zwei weitere Heiden aus seinem Land sieht und sie ebenfalls bekehren will. Die Weisen verabschieden sich und wollen gehen. Der Heide wundert sich, dass sie seine Entscheidung nicht erfahren wollen. Die Weisen antworten, dass sie lieber in Unkenntnis bleiben, um ihre Diskussion fortführen zu können.

Übersetzungen:

Ins Französische im 14. Jh.:

Michel, Francisque, *Roman de Mahomet et Livre de la loi au Sarrazin*, Paris 1831 (Rogent / Duran 396).

Llinarès, Armand (Hg.), *Raymond Lulle. Le livre du gentil et des trois sages. Version française médiévale*, Paris 1966.

Ins Kastilische, 1378 von Gonzalo Sánchez de Uceda:

Stone, Herbert R., *A Critical Edition of the „Libro del Gentil e de los tres sabios“ (Castilian Text)*, Diss. University of North Carolina 1965.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus II*, Mainz 1722, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. II, 1–94 (moderne Seitenzählung im ND, 21–114).

Edition in Vorbereitung für ROL von Óscar de la Cruz.

Literatur:

Badia, Lola, „Poesia i art al Llibre del Gentil, de Ramon Lull“, *Reduccions* 25 (1984), 87–96.

Bonner, Anthony, „La situación del *Libre del Gentil* dentro de la enseñanza luliana de Miramar“, *Estudios Lulianos* 22 (1978), 49–55.

Bonner, Anthony, *Selected Works of Ramon Lull (1232–1316)*, Princeton 1985.

Brummer, Rudolf, „Un poème latin de controverse religieuse et le *Libre del gentil e los tres savis*“, *Estudios Lulianos* 6 (1962), 275–276.

Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca / London 1982.

Colomer, „Die Vorgeschichte“, hier 95–98.

Colomer, „Raimund Lulls Stellung“.

Colomer, *Nikolaus von Kues*.

Colomer, „Lulls Verhältnis“.

Courcelles, Dominique de, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris 1993.

Friedlein, „Der Islam“.

Friedlein, *Dialog*, 59–99, 261.

Heusch, Carlos, „Le problème de l'alterité dans le ‚Libre du gentil et des trois sages‘ de Raymond Lulle: Paganisme et infidélité“, in: Redondo, Augustin (Hg.), *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, Paris 1991, 33–43.

Santanach, Joan, „Notas per a la cronologia del cicle de l’*Ars compendiosa inveniendi veritatem*“, *Studia Lulliana* 96 (2000), 23–46.

Sugranyes de Franch, R., „Le *Livre du gentil et des trois sages* de Raymond Lulle“, in: Vicaire, Marie-Humbert / Blumenkranz, Bernhard, *Juifs et judaïsme au Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux 12, Toulouse 1977, 319–335.

Überlieferung:

Zusammenstellung der Handschriften von Bonner, 1985, 101–102, Angaben nach dem Material im Raimundus-Lullus-Institut vervollständigt:

Berlin, SBB-PK, lat. fol. 187 (Rose 465), 14. Jh., fol. 1r–15v.

Bologna, BU, 1732, 14. Jh., fol. 4v–57v.

Mainz, StB, II 234 (Carth. Ms. 46), 15. Jh., Int. III, 59ff.

München, BSB, Clm 10497, 14. Jh., fol. 1r–48r.

München, BSB, Clm 10594, 17. Jh., fol. 22r–97v.

Oxford, BodL, Arch. Seld. B. 25, 15. Jh., fol. 90–155.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1062, 14. Jh., 106 fol.

Paris, BnF, lat. 16114, 13. oder 14. Jh., fol. 18–73.

Roma, Biblioteca Casanatense, 1414 (D. I. 5), 15. Jh., fol. 115–136v.

Unvollständiger Text. Explicit: ... *quia Mahometum Deum deprecabitur.*

Salamanca, BU, 1875, 15. Jh., fol. 1–87.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9344, 15. Jh., fol. 14–73v.

Einige Handschriften überliefern die von Thomas Le Myésier abgekürzte und umgearbeitete Fassung des *Liber gentilis*. Thomas Le Myésier war ein Schüler des Lullus. Er verfasste den ersten Katalog seiner Schriften sowie zwei Compendia seiner Werke, das *Electorium magnum* und das *Electorium parvum*. Die Originalhandschrift des *Electorium magnum*, z. T. von Le Myésiers Hand, ist Paris, BnF, lat. 15450, 14. Jh. (1. Viertel). Le Myésiers Zusammenfassung des *Liber gentilis* findet sich fol. 452r–495r (zu Le Myésier vgl. Hillgarth, *Ramon Lull*, 158–164, Analyse des *Electorium Magnum* ebd. 348–397). Die Handschriften, die die Umarbeitung des *Liber gentilis* von Le Myésier überliefern, wurden von Bonner (*Selected Works*, 102–103) zusammengestellt. Seine Angaben sind mit Hilfe des Materials im Raimundus-Lullus-Institut vervollständigt:

München, BSB, Clm 10564, 17. Jh., Int. II, fol. 2v–97v.

München, BSB, Clm 10575, 17. Jh.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 3501, 17. Jh.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 3506, 17. Jh.

R32B. LIBER DE SPIRITU SANCTO

Rep.: ROL op. 18; Bonner-2 II.A.6 (Bonner II.A.11); Platzeck 13; Díaz 1746; von Perger 91.2; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 207; Glorieux, *Théologie* 335o; Lull-DB SancSpir.

Studie: Kapitel 3.3.

Prolog: Incipit: *Divina gratia quidam homo pauper culpabilis...* Explicit: *...in hoc enim praedicti quatuor sapientes in Libro Gentilis concorditer convenerant.*

Incipit: *Dicit Graecus Saraceno: quo certius demonstratur distinctio divinarum Personarum...*

Explicit: *...et ut essent in una fide, credendo in Sancta Trinitatem nostri Domini Dei.*

Datierung: 1274–1283 (Bonner und Bonner-2).

Inhalt: Als Prolog wird eine kleine Rahmenhandlung geschildert. In die Erzählung werden Redebeiträge der Personen eingegliedert. Zwei Weise, ein Grieche und ein Lateiner, treffen sich an Pfingsten neben der Quelle, an der die Dame Intelligentia ihr Pferd trinkt, und zwar unter einem Baum, der mit Blumen geschmückt ist. Intelligentia erklärt, dass die Blumen die Bedingungen darstellen, um über die Trinität zu diskutieren. Als Intelligentia geht, kommt ein Muslim (Saracenus) und fragt die Weisen nach dem Weg nach Rom. Er erzählt, dass er nach Konstantinopel gegangen sei, um sich taufen zu lassen. Dort habe er eine Diskussion zwischen einem Lateiner und einem Griechen über die Frage, ob der Geist aus dem Vater und dem Sohn oder nur aus dem Vater hervorgehe, gehört und beschlossen, erst dann die Taufe zu empfangen, wenn seine Zweifel in dieser Frage geklärt seien. Die Weisen wollen ihm ihre jeweilige Doktrin erläutern, und zwar aufgrund der Prinzipien, die Intelligentia ihnen erklärt hat. Das Los entscheidet, dass der Grieche dies als erster tun soll.

Im ersten Teil erklärt der Grieche, dass seine Doktrin mit den Prinzipien der Intelligentia besser vereinbar sei. Diese Prinzipien lauten: die Unterscheidung und die Eintracht der Personen, die Einheit der Essentia, die Perfektion, die Wirksamkeit, die Gloria der Personen, die Beweisbarkeit Gottes, die *Praedicatio*. Bei jedem Prinzip hält der Grieche eine kleine Rede, der Muslim bringt einen Einwand vor und der Grieche erwidert darauf. Manchmal kommt ein zweiter Einwand des Muslimen, auf den der Grieche antwortet. Im zweiten Teil verteidigt der Lateiner (Latinus) seine Doktrin. Dieser zweite Teil ist wie der erste aufgebaut.

Das Werk endet mit einer kleinen Erzählung. Der Muslim sagt, er wolle noch einen Tag über die vorgebrachten Argumente meditieren, während die Weisen beschließen, weiter über das Thema – auch mit anderen – zu diskutieren.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus II*, Mainz 1722, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. III, 1–10 (moderne Seitenzählung im ND, 115–124).

Edition in Vorbereitung bei ROL.

Literatur:

Colomer, „Die Vorgeschichte“, hier 98–99.

Colomer, „Raimund Lulls Stellung“.

Garcías Palou, Sebastián, „El *Liber de Sancto Spiritu* de Ramón Lull, ¿fue escrito con motivo de la celebración del II concilio de Lyon (1274)?“, *Estudios Lulianos* 3 (1959), 59–70.

Garcías Palou, Sebastián, „El *Liber de Sancto Spiritu* del bto. Ramón Lull ¿fue escrito en el Oriente?“, *Estudios Lulianos* 11 (1967), 169–179.

Garcías Palou, Sebastián, „Los escritos del bto. Ramón relativos al Oriente cristiano“, *Estudios Lulianos* 14 (1970), 199–225.

Garcías Palou, Sebastián, „Espíritu ecuménico del *Liber de Sancto Spiritu* del Beato Ramon Lull“, *Revista Española de Teología* 33 (1973), 411–421.

Kamar, Eugène, „La controverse sur la procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Lulle“, *Estudios Lulianos* 1 (1957), 31–43, 207–216.

Überlieferung:

Aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts:

Köln, HASTK, GB fol. 74, a. 1456, fol. 165a–170vb.

München, BSB, Clm 10497, 14. Jh., fol. 134v–139r.

München, BSB, Clm 10594, 17. Jh., fol. 207–219v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9344, 15. Jh., fol. 91–96v (fol. 102v–108).

R32c. DE ADVENTU MESSIAE

Rep.: ROL op. 20; Bonner-2 II.A.18 (Bonner II.A.20); Platzeck 62; Díaz 1771; von Perger 91.3; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 220; Glorieux, *Théologie* 335ie; Lull-DB AdvMes.

Studie: Kapitel 3.3.

Praescriptio: *Deus, qui sanctus sanctorum es et gloriosus excellentissime in cunctisque dignitatibus infinitus, quidam homo pauper et peccator honorem tibi impendere desiderat et servire compilando hoc praesens opus, in quo de adventu Messiae pertractatur.*

Incipit: *Duo viri mirae sapientiae, quorum unus Iudaeus alter Christianus erat, inhabitabant in quadam nobili civitate...*

Explicit: *... de quodam libro quem compilavit contra Antichristum et adventum eius, ad laudem et servitium illius, qui est benedictus per omnia saecula verus Deus.*

Datierung: Das Werk ist undatiert. Nach einigen Hinweisen im Text (sechzehn *dignitates Dei* wie in der *Ars compendiosa* im Unterschied zu den neunzehn in der späteren *Ars inventiva*; Erwähnung des *Liber de Antichristo*) kann man von einer Entstehung zwischen 1274 und 1283 ausgehen. Dazu Bonner, *Modificacions*, 84–85.

Inhalt: Zusammenfassung nach den Angaben bei Ottaviano und Euler. Zwei Weise, ein Jude und ein Christ, die eng befreundet sind, leiden darunter, dass sie unterschiedlichen Religionen anhängen, und beschließen, sich in einen Wald in der Nähe ihrer Stadt, die unbenannt bleibt, zurückzuziehen, um dort so lange über ihren Glauben zu diskutieren, bis sie übereinstimmen. Zuerst versuchen sie, die Texte der Propheten als Grundlage für eine Diskussion über das Kommen des Messias zu nehmen, doch dieser Versuch schlägt fehl, da sie keine Einigung erzielen. Sie leiden darunter und klagen über die Gespaltenheit der Menschen. Sie versuchen dann eine Diskussion mit Vernunftgründen (*necessariae rationes*). Sie einigen sich zuerst auf drei Prinzipien: die göttlichen Eigenschaften (*dignitates*) müssen untereinander kongruent und vortrefflich tätig sein; diese Eigenschaften stimmen mit den sieben Tugenden überein; und die Tugenden wiederum harmonieren untereinander und widersprechen den Lastern. Nach der Einigung auf diese Prinzipien hält der Jude eine Rede, in der er seinen Standpunkt vertritt. In der Folge hält ebenfalls der Christ eine Rede. Da keiner in der Lage war, den Freund zu überzeugen, beschließen sie, in Synagogen und Kirchen vor den weisen Männern beider Religionen zu diskutieren, und deren Argumente anzuhören. Der Dialog endet abrupt. Der Jude will sich wieder mit seinem Freund in den Wald zurückziehen, um die neu gehörten Argumente zu besprechen. Der Christ lehnt dies jedoch ab, da er an seinem *Liber de Antichristo* arbeiten möchte.

Editionen:

Ottaviano, Carmelo, „Ricerche Lulliane“, *Estudis Universitaris Catalans* 14, 4 (1929), 1–13. Edition des Fragments in der Mailänder Handschrift.

Euler, Walter Andreas, „*De adventu Messiae*: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiascontroverse“, in: Domínguez / Imbach / Pindl / Walter, 429–441. Detaillierte Zusammenfassung des Inhalts. Exzerpte aus der Handschrift in Reims.

Edition in Vorbereitung bei ROL.

Literatur:

Bonner, Anthony, „Modificacions al catàleg d’obres de Ramon Llull“, *Estudios Lulianos* 26 (1986), 81–92.

Friedlein, *Dialog*, 264.

Longpré, Ephrem, „Le Ms. 500 de Reims et le *De adventu Messiae* de R. Lull“, in: *Miscel·lània Lul·liana*, Barcelona 1935, 382–384.

Überlieferung:

Aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts:

Milano, BA, P. 79 sup., 16. Jh., fol. 86r–86v.

Reims, BM, 500, 14. Jh., fol. 133r–149r (vgl. Longpré).

R32D. *LIBER SUPER PSALMUM QUICUMQUE VULT*

[*Liber Tartari et Christiani*]

Rep.: ROL op. 39; Bonner-2 II.B.12 (Bonner II.B.13); Platzeck 46; Díaz 1757; von Perger 91.4; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 300; Glorieux, *Théologie* 335am; Llull-DB PsalmQui.

Studie: Kapitel 3.3.

Gebet: *Deus omnipotens, qui es praesens Esse, existens in aeternum, per quod Esse est, quidquid est; quia tu Domine mi Deus tam altus es, quod comprehendas omnia, nec est, qui de manu tua possit eruere, ut ergo cognoscaris et diligaris ab ignorantibus te, incipit Liber super Psalmum Quicumque vult: in quo traditur fides, per quam te credimus, qui vivis et regnas benedictus per omnia saecula saeculorum. Amen.*

Prolog: Incipit: *Est negotium multum aptum et adoptabile, nec non valde salutare tractare modum...* Explicit: *...refero per parabolas et metaphoras hos sermones.*

Incipit: *Quidam Tartarus habitans in finibus Saracenorum valde sapiens et eruditus in Philosophia...*

Explicit: *... quorum debitam solutionem exspectamus ad honorem illius, qui regnat Trinus et Unus Omnipotens Summus Deus.*

Datierung: Bonner („Notes“, 78) sieht als Anlass für die Abfassung dieser Schrift die Gesandtschaft des nestorianischen Mönchs Rabban Sauma, die dieser im Auftrag des Khans Alghul nach Westeuropa unternahm. In der Karwoche 1288 war Rabban Sauma in Rom und las die Messe vor Papst Nicolaus IV. Bonner betrachtet diesen Besuch als Vorlage für die Schlussszene des *Liber super psalmum*. Der Dialog wäre dann im Frühling des Jahres 1288 in Rom verfasst worden.

Soler („El Liber“) stimmt Bonner darin zu, dass der *Liber super psalmum* im Zusammenhang mit der Mission des nestorianischen Mönchs steht, datiert jedoch das Werk ins vorhergehende Jahr 1287. Im Frühjahr dieses Jahres kam Rabban nach Paris, zu einem Zeitpunkt, als Lullus

sich ebenfalls dort aufhielt. Einige Schriften, die Lullus 1287 in Paris schrieb, zeugen von seinem Interesse für die Mongolenmission. Um seine Hypothese zu untermauern, unterstreicht Soler den Unterschied zwischen einem Tartaren, der vom Papst getauft werden möchte, und einem Mönch, der vor dem Papst die Messe liest.

Inhalt: Nach einem kleinen gebetsartigen Prolog beginnt der Liber mit einer kurzen Erzählung. Ein weiser Mongole (*Tartarus*), der die heidnische Philosophie gut kennt, sehnt sich nach einem religiösen Gesetz und will danach suchen. Aber die Liebe zu den irdischen Gütern hält ihn zurück, bis der Tod eines befreundeten Ritters ihm die Vergänglichkeit alles Irdischen vor Augen führt. Zuerst geht er zu einem jüdischen Weisen und führt mit ihm ein kurzes Gespräch. Der Jude preist das mosaische Gesetz, ist jedoch nicht in der Lage zu beweisen, dass es das von Gott gewollte Gesetz sei. Dann geht der Mongole zu einem Muslimen (*Saracenus*), der gerade seinen Schülern die Freuden des Paradieses erklärt. Der Mongole nimmt Anstoß daran, dass es sich durchweg um leibliche Freuden handelt. Der Muslim und seine Schüler reagieren zornig und wollen den Mongolen töten, sie respektieren ihn dann doch, da er den Weg zu Gott sucht. Aber der muslimische Lehrer kann nur die Herrschaft der Muslime über die Heiligen Orte und die Schönheit des Korans als Beweis für die Wahrheit seiner Religion vorbringen. Dies genügt dem Mongolen nicht. Er geht daraufhin zu einem christlichen Eremiten, der ihm zwar den christlichen Glauben darlegen, ihn aber nicht mit Vernunftgründen belehren kann. Der Eremit schickt den Mongolen zu einem anderen Eremiten, genannt Blanquerna. In einem Gespräch erklärt Blanquerna dem Mongolen das Athanasianische Symbol (*Symbolum Athanasianum*, bezeichnet als *Quicumque vult* nach den Eingangsworten). Ausgehend von den dort aufgeführten göttlichen Eigenschaften (*divinas proprietates*) begründet Blanquerna den christlichen Glauben in einer langen Rede, die nur gelegentlich von Fragen und Einwänden des Mongolen unterbrochen wird. Themen sind die Trinität, die Inkarnation, die zwei Naturen Christi, seine Auferstehung, die Auferstehung der Toten und ihre Belohnung oder Bestrafung, und die Eucharistie. Der Mongole ist jetzt überzeugt und spricht ein langes Gebet. Es folgt ein kurzes Gespräch mit Blanquerna, in dem der Mongole seinen Wunsch äußert, sich taufen zu lassen. Blanquerna schickt ihn zum Papst mit dem Buch, in dem ihr Gespräch festgehalten ist, damit es in andere Sprachen übersetzt werde und der Mission diene. In einem kurzen narrativen Abschnitt wird

geschildert, wie der Mongole zum Papst kommt, ihm seine Geschichte erzählt und von ihm auf den Namen Largus getauft wird. Der Papst will Largus beschenken und dieser wünscht sich, dass das Athanasianische Symbol in die Sprachen der Ungläubigen übersetzt wird und dass der Papst ihm einen Begleitbrief für den König der Mongolen gibt, in dessen Land er missionieren will. Nachdem er sich mit den erwünschten Schriftstücken zurückzieht, lobt einer der anwesenden Kleriker Blanquerna und wünscht, es gäbe mehr Männer wie ihn, die durch den Dialog die Bekehrung der Heiden vorantrieben. Ein anderer Anwesender hält dann eine Rede, in der der Kreuzzug verteidigt wird. Die Frage, ob Kreuzzug oder Mission das richtige Mittel im Umgang mit den Andersgläubigen sei, bleibt offen.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Mainz 1729, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. V, 1–30 (moderne Seitenzählung im ND, 347–376).

Edition in Vorbereitung bei ROL.

Literatur:

Bonner, Anthony, „Notes de bibliografia i de cronologia lul-lianes“, *Estudios Lulianos* 24 (1980), 72–86.

Colomer, Eusebi, „El pensament ecumènic de Ramon Lull“, *Estudis Universitaris Catalans* 25 (1983), 61–80.

Colomer, „Die Vorgeschichte“, hier 99.

Colomer, „Raimund Lulls Stellung“, 217–236.

Colomer, „Lulls Verhältnis“, 50–70.

Friedlein, *Dialog*, 99–138, 265.

Soler i Llopart, Albert, „El *Liber super psalmum quicumque* de Ramon Lull i l'opció pels tàrtars“, *Studia Lulliana* 32 (1992), 3–19.

Überlieferung:

Aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 86, 15. Jh., vielleicht von der Hand des Nicolaus Cusanus, fol. 81–96v.

Milano, BA, P. 198 sup., 14. Jh., fol. 162r–171.

München, BSB, Clm 10512, 14. Jh., fol. 51v–80r.

München, BSB, Clm 10525, 14./15. Jh., fol. 25v–41.

München, BSB, Clm 10595, 17. Jh., fol. 15–57.

Paris, BnF, lat. 16113, 14. Jh., fol. 83–100.

Roma, Biblioteca Casanatense, 1414 (D. I. 5), 15. Jh., fol. 140–147.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9344, 15. Jh., fol. 195v–214v neu (fol. 207v–226v alt).

Venezia, BNM, Lat. I. 41 (= 2057) (Valentinelli 1, 257), 14. Jh., fol. 57r–82v.

Venezia, BNM, Lat. III. 116 (= 2208) (Valentinelli 2, 73), 13./14. Jh., fol. 92r–112v.

Venezia, BNM, Lat. VI. 200 (= 2757) (Valentinelli 4, 137), 13./14. Jh., fol. 179r–188r.

R32E. *DISPUTATIO FIDELIS ET INFIDELIS*

Liber de disputatione fidelis et infidelis

Rep.: ROL op. 40; Bonner-2 II.B.13 (Bonner II.B.15); Platzeck 49; Díaz 1758; von Perger 91.5; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 304a; Glorieux, *Théologie* 335aq; Llull-DB DisFiInf.

Studie: Kapitel 3.3.

Gebet: *Deus omnipotens, summe recolibilis, summe intelligibilis, summe amabilis, cuius nomen benedictum in aeternum. Amen.*

Widmung: Incipit: *Raymundus indignus servus eius et insufficiens procurator infidelium supplicat...* Explicit: *...sed potius vos valeatis protendere laudem Dei et procurare commoda totius christianitatis.*

Incipit: *Dixit Catholicus Infideli: Suppono quod Deus sit ens reale et hanc positionem probo sic...*

Explicit: *...si ipse cognoscit et diligit et honorat Deum ex propria libertate et sic non valet positio.*

Datierung: Verfasst während Lulls Aufenthalt in Paris 1287–89 (vgl. Hillgarth, *Ramon Lull*, 151).

Inhalt: Dieser Dialog ist der Pariser Universität gewidmet, mit der Bitte, sich in der Mission der Ungläubigen zu engagieren, und dafür die Methode des Lullus zu befolgen. Nach seinem Vorschlag müssen die Philosophen unter den Ungläubigen zu einer Diskussion mit den Missionaren bewegt werden, in der zuerst die Position der Christen und dann die der Ungläubigen geprüft wird. In dieser Debatte müssen sie zu der Einsicht gebracht werden, dass ihr Glaube falsch und der christliche Glaube richtig sei.

Die Diskussion wird ohne Rahmenhandlung präsentiert. Ein Catholicus und ein Infidelis diskutieren. Der Catholicus stellt eine Behauptung auf, und der Infidelis verneint sie (z.B. *Deus est, Deus non est*). Beide argumentieren für ihre Position. Nach diesem Muster werden folgende Themen besprochen: Gottes Existenz, die Möglichkeit eines

Hervorgangs (*productio*) Gottes, die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung, die Sakramente, der Anfang der Welt, die Wiederauferstehung, die Prädestination und der freie Wille. Nach der Diskussion jedes Themas fasst der Christ die Argumente zusammen, und es geht weiter ohne jeglichen Übergang zu dem nächsten Thema.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Mainz 1729, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. VI, 1–53 (moderne Seitenzählung im ND, 377–429).

Edition in Vorbereitung bei ROL.

Literatur:

Friedlein, *Dialog*, 266.

Hillgarth, *Ramon Lull*, 151.

Überlieferung:

Aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts:

München, BSB, Clm 10533, 15. Jh., fol. 1–80.

München, BSB, Clm 10563, Int. VIII, fol. 2r–4r. Nur der letzte Abschnitt.

München, BSB, Clm 10564, 17. Jh., Int. III, 6 fol. Fragment (pars V).

München, BSB, Clm 10576, fol. 66–70. Fragment (pars V).

München, BSB, Clm 10580, 17. Jh., fol. 12–19. Fragment (pars VIII).

München, BSB, Clm 10584, 17. Jh., fol. 124r–127v. Fragment (dist. III).

München, BSB, Clm 10594, 17. Jh., fol. 301–364.

New York, The Franciscan Institute Library, St. Bonaventure O., ms. 4, 15. Jh., fol. 119–146.

Paris, BnF, lat. 15450, 14. Jh. (1. Viertel), fol. 421–422v. Fragment (pars VIII). Diese Handschrift ist das *Electorium Magnum* von Thomas Le Myésier (siehe oben R32a – Überlieferung).

Paris, BnF, lat. 16112, 13. /14. Jh., fol. 1–34.

San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (StiftsB), VIII. C. 8, 15. Jh., fol. 96v–126v. Fragment.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9344, 15. Jh., fol. 148v–181 (136v–170).

R32F. *DE LAUDIBUS DOMINAE NOSTRAE SANCTAE MARIAE*

Liber de Sancta Maria / Liber de laudibus beatissimae virginis Mariae qui et ars intentionum appellari potest

Rep.: ROL op. 49; Bonner III.7; Platzeck 60; von Perger 91.7; Glorieux, *Théologie* 335az; Lull-DB SaMaria.

Studie: Kapitel 8.1.

Titel: In den Handschriften lautet der Titel *Liber de Sancta Maria*. Die meisten Kataloge haben jedoch den Titel der Inkunabel von Lefèvre d'Étaples übernommen.

Prolog: Incipit: *Quaestiones, definitiones, laudes, orationes et intentiones sunt huius operis fundamenta...* Explicit: *...veruntamen in parte modum doctrinae artis demonstrativae, inventivae et amativae procedendo tenemus.*

Incipit: *Recitatur quod duae dominae, quarum unius est nomen Laus et altera Oratio nominatur, in quadam via maxima...*

Explicit: *...eremita quaestiones proponendo ad gloriam et honorem, reverentiam, amorem, et recordationem et cognitionem Domini Dei nostri Jesu Christi et gloriosae virginis Mariae eius genitricis.*

Fassungen: Da das Buch sich an Frauen richtet, wurde es vermutlich von Llull in der Volkssprache verfasst. Diese katalanische Fassung ist in vier Handschriften überliefert und wurde drei Mal ediert:

Pijoan, Josep (Hg.), *Ramon Llull. Libre de sancta Maria*, Vilanova i Geltrú 1895 und Barcelona 1905.

Galmés, Salvador (Hg.), *Obres de Ramon Llull X*, Palma de Mallorca 1915, 1–228.

Ramon Llull. Obres essencials, Barcelona 1957, 1143–1242 (Einführung und Anmerkungen von Andreu Caimari).

Blanca Garí konnte bei ihrer Analyse der Überlieferung drei lateinische Übersetzungen unterscheiden. Die älteste, die aus dem Umkreis des Lullus stammen könnte, ist in zwei Handschriften und im Druck von Lefèvre d'Étaples überliefert. Die zweite Übersetzung ist ebenfalls mittelalterlich und wird von drei Handschriften aus dem 15. Jh. überliefert. Die dritte schließlich wurde von Miquel Fornés im Jahr 1744 angefertigt (vgl. Ed. Garí, 26–30).

Datierung: Zwischen 1290 und 1295, wahrscheinlich im Laufe des Jahres 1290 (vgl. Ed. Garí 23–24).

Inhalt: Im Prolog erklärt der Autor die Struktur des Buches. Es sei auf der Grundlage von dreißig Prinzipien gebaut: Güte, Größe, Beharrlichkeit, Macht, Weisheit, Liebe, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit, Gnade, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Schönheit, Jungfräulichkeit, Tapferkeit, Kraft, Demut, Herrin [sic], Ehre, Glaube, Hoffnung, Enthaltsamkeit, Geduld, Frömmigkeit, Trost, Armut, Almosen, Folgsamkeit,

Hilfe, Morgenröte (*bonitas, magnitudo, perseverantia, potestas, sapientia, amor, virtus, veritas, gloria, gratia, sanctitas, iustitia, misericordia, pulchritudo, virginitas, valor, humilitas, domina* [sic], *honor, fides, spes, continentia, patientia, pietas, consolatio, paupertas, eleemosyna, oboedientia, auxilium, aurora*). Unter jedem Prinzip finden sich drei Fragen: Die erste werde mit der Definition des jeweiligen Prinzips beantwortet, die zweite und die dritte bleiben jedoch im Buch unbeantwortet, damit jeder nach der Antwort suche und auf diese Weise Maria ehre und lobe. In dem Buch finden sich ebenfalls Lobpreisungen und Gebete sowie die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Intention. Zuletzt erklärt der Autor, sein Werk über Maria, Herrin, Jungfrau und Königin, richte sich an alle Herrinnen, Frauen und Königinnen.

Laus und Oratio treffen sich auf einer Straße und erzählen sich im Gespräch, dass sie die Menschen zum Gebet an Maria und zu ihrem Lob hätten anleiten wollen. Die Menschen seien aber von ihren weltlichen Sorgen zu sehr eingenommen. Deshalb beschließen sie, sich in einen idyllischen Wald zurückzuziehen. Als sie dies tun, treffen sie auf eine weinende Frau. Es ist Intentio, die sich darüber beklagt, dass die Menschen die erste mit der zweiten Intention verwechseln. Intentio schließt sich Laus und Oratio an. Alle drei kommen auf ihrer Wanderung zu einer kleinen Kirche, in der ein Eremit wohnt, und befragen ihn nach den Gebeten, die er zu Maria spricht. Der Antwort entnehmen sie, dass er ein ungebildeter Mensch ist, der von ihren Anweisungen kaum profitieren könnte. Der Eremit sagt ihnen, die Kapelle sei von einem gebildeten Mann gebaut, der sich vom Leben in der Welt zurückgezogen habe und jetzt in der Nähe wohne. Die drei Damen befragen diesen gebildeten Eremiten und sind von seinen Antworten angetan. Sie laden ihn dazu ein, sich mit ihnen unter einen Baum neben eine Quelle zu setzen, um gemeinsam über die richtigen Intentionen beim Gebet an Maria und bei ihrem Lob zu diskutieren. Ab hier folgt das Buch der angekündigten Struktur. In jedem Kapitel wird ein Prinzip behandelt. Zuerst fragt der gebildete Eremit nach einer Definition dieses Prinzips, die Laus ihm dann gibt. Der Eremit stellt daraufhin eine zweite Frage, auf die Intentio mit einem Exempel reagiert, ohne die Frage zu beantworten. Es folgt dann ein Gebet von Oratio. Der Eremit stellt eine dritte Frage, und Intentio bringt erneut ein Exempel vor. Diese Grundstruktur wird nicht streng befolgt. Die Fragen des Eremiten können ebenfalls mit Exempeln verknüpft sein. Gelegentlich werden Gespräche der Figuren zwischen die verschiedenen Bestandteile eingefügt. Nachdem das letzte Prinzip besprochen wurde, kehren alle Teilnehmer in die Welt zurück.

Editionen:

Garí, Blanca (Hg.) in: Garí, Blanca / Domínguez Reboiras, Fernando, *Raimundi Lulli Opera Latina 49–52. Liber de Sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus, cui Liber de passagio Romae anno MCCXCII compositus necnon brevis notitia operum aliorum incerto tempore ac loco perfectorum adnectuntur*, ROL 28 = CCCM 182, Turnhout 2003, 1–246. Kritische Edition der ersten lateinischen Übersetzung, mit Varianten der zwei anderen lateinischen Übertragungen im Apparat.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Kastilische:

Libro de Santa Maria. Compuesto en idioma lemosino por el inclyto martyr y Doctor Iuminado el Beato Raymundo Lulio. Traducito fielmente a el castellano por un devoto su discipulo, Mallorca 1755. Rogent / Duran 371.

Literatur:

Bonner, Anthony / Badia, Lola, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literaria*, Barcelona 1988, 95, 140.

Friedlein, *Dialog*, 218–221, 267.

Rice, „Lefèvre d'Étaples“, 105.

Smith, Nathaniel B., „Ramon Llull, trobador exalçat“, *Hispanófila* 26 (1982), 1–7.

Viera, David J., „Exempla in the *Libre de Sancta Maria* and Traditional Medieval Marian Miracles“, *Catalan Review* 4 (1990), 221–231.

Villalba, Pere, „Notes filològiques sobre el *Liber de Sancta Maria* de Ramon Llull“, *Taula* 37 (Palma de Mallorca, 2002), 99–109. Nicht eingesehen.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus der Ed. Garí (Beschreibungen xv–xviii, zur Unterscheidung der Übersetzungen und zu den Beziehungen unter den Handschriften, ebd. 26–30):

Augsburg, Staats- und StB, 2° Cod. 197, a. 1521, fol. 1–115v. Abschrift des Drucks.

München, BSB, Clm 10519, 15. Jh., fol. 22r–59v. Zweite Übersetzung.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1038 (*olim* 58), a. 1744, 1–122. Dritte Übersetzung.

Paris, BnF, lat. 3174, 14. Jh. (Anfang), fol. 1ra–132vb. Erste Übersetzung.

Sevilla, Biblioteca Capitulare y Colombina, 7–6–41, 15. Jh., fol. 169rb–211ra. Zweite Übersetzung.

Vaticano, BAV, Barb. lat. 684, a. 1425, fol. 1–60. Zweite Übersetzung.

Frühdruck:

Libri Remundi pii eremite. Primo. Liber de laudibus beatissime virginis Marie. Secundo. De natali pueri parvuli. Tertio. Clericus Remundi. Quarto. Phantasticus Remundi, ediert von Jacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples), Paris: Guy Marchant für Jehan Petit, 1499 (zwei Auflagen, am 6. und 10. April d. J.), fol. 2r–56v. H 13029, BSB-Ink. L–284, Rogent / Duran 24 und 25 (vgl. Rice, 105 und Ed. Garí, 31–33).

R32g. *DISPUTATIO QUINQUE HOMINUM SAPIENTIUM**Liber de quinque sapientibus*

Rep.: ROL op. 56; Bonner III.14; Platzeck 72; Díaz 1778; von Perger 91.8.; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 202; Glorieux, *Théologie* 335bi; Llull-DB CincSav.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *In quadam magna silva sub umbra cuiusdam pulchrae arboris iuxta magnum fontem...*

Explicit (vor der Petitio):...*et ad hoc, ut per totum mundum ametur et cognoscatur noster Dominus Deus.*

Petitio: Incipit: *Cum Deus principaliter creaverit hominem...* Explicit: ...*ad honorandum inter illos nostrum Dominum Deum.*

Kolophon der Petitio: *Data est haec petitio in Civitate Neapolitana sancto Patri Coelestino Quinto et honoratis dominis cardenalibus anno MCCXCIV*

Fassungen:

Es gibt eine katalanische Fassung, die in einer Handschrift erhalten ist:

Perarnau i Espelt, Josep, „La *Disputació de cinc savis* de Ramon Llull. Estudi i edició del text català“, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 5 (1986), 7–229.

Datierung: Neapel 1294 (vgl. „Kolophon der Petitio“).

Inhalt: Die narrative Einleitung ist knapp: In einem Wald sitzen vier christliche Weisen, ein Lateiner, ein Grieche, ein Nestorianer und ein Jakobinus (Monophysit). Bereits in Gesprächsform beklagen sie die Zwietracht unter den Christen und die Gefahren, die sie mit sich bringt. Sie beschließen, über die sie trennenden Meinungen zu diskutieren und vereinbaren die Abfolge der Themen. Als die Diskussion beginnen soll, kommt ein Muslim (*Saracenus*) und erzählt ihnen seine Geschichte. Ein christlicher Eremit habe ihn vom Irrtum des Islam überzeugt, sei aber gleichzeitig nicht in der Lage gewesen, ihm den christlichen Glauben mit vernünftiger Argumentation beizubringen. Die Christen laden ihn dazu ein, ihrer Disputation beizuwohnen. Der Lateiner diskutiert nacheinander mit dem Griechen (Prima Pars) über die Prozession des Heiligen Geistes, mit dem Nestorianer (Secunda Pars) und mit dem Jakobinus (Tertia Pars) über die Person Christi. Bei jeder Diskussion

wird zuerst eine gemeinsame Basis geklärt und auf dieser Basis bringt der Lateiner verschiedene Argumente (*rationes*) vor. Als der Lateiner dem Sarazenen die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung Gottes erklären will, kommt ein Jude zu der Gruppe, der Antworten auf und Erläuterungen zu verschiedenen Glaubensfragen sucht. Der Lateiner verweist ihn auf die *Ars inventiva*, lädt ihn aber ein zu bleiben. Am Anfang der *Quarta Pars* will der Muslim wissen, ob er zu den Ausführungen des Lateiners Fragen und Einwendungen einbringen kann, wie die drei christlichen Weisen es vorher gemacht haben. Dies verneint der Lateiner jedoch, mit der Begründung, die Muslime unterstellten den Christen so viele Meinungen, die sie jedoch nicht vertreten, dass es zu viele unnötige Worte kosten würde, diese zurückzuweisen. Aus diesem Grund verläuft dieser letzte Teil nicht mehr als Diskussion, sondern als Vortrag des Lateiners. Anschließend erkundigt sich der Lateiner bei den Weisen, ob seine Argumente ausreichend seien. Sie bejahen die Frage und kündigen an, weiterhin über diese Argumente diskutieren und nachdenken zu wollen.

Das Nachwort (die *Petitio*) ist ein Appell des Raymundus an den Papst (Coelestin V.) und die Kardinäle, die Einheit der Kirche und die Bekehrung der Muslime und der Mongolen (*Tartari*) anzustreben, und zwar mittels der Diskussion und eines Kreuzzugs. Ferner soll der Papst die Weisen der Muslime zu sich einladen, damit sie vom christlichen Glauben überzeugt werden können und ihn in ihren Ländern verbreiten.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus II*, Mainz 1722, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. IV, 1–51 (moderne Seitenzählung im ND, 125–174). Diese Edition schließt mit einer *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*, die aber wohl von Lullus katalanisch verfasst und erst von Salzinger ins Lateinische übersetzt wurde (dazu Perarnau, 1982).

Exzerpte des lateinischen Textes in der Edition der katalanischen Fassung von J. Perarnau, 125–174.

Edition in Vorbereitung für ROL von Viola Tenge-Wolf.

Literatur:

Colomer, „Die Vorgeschichte“, 99–100.

Colomer, „Raimund Lulls Stellung“, 217–236.

Colomer, „Lulls Verhältnis“, 50–70.

Deiber (sic, recte Daiber), „Missionar“.

Friedlein, *Dialog*, 268.

Kamar, Eugène, „La controverse sur la procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Lulle“, *Estudios Lulianos* 1 (1957), 31–43, 207–216.

Perarnau i Espelt, Josep, „Un text català de Ramon Llull desconegut: la *Petició de Ramon al Papa Celestí V per a la conversió dels infidels*. Edició y estudi“, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 1 (1982), 9–46.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 86, 15. Jh., fol. 92–110, ohne *petitio*. Vielleicht von der Hand des Nicolaus Cusanus.

London, Wellcome Institute, 441, a. 1454, fol. 202r–259r. Kurzfassung, ohne *petitio*.

Milano, BA, A. 5 sup., 15. Jh., fol. 1–69. Ohne *petitio*.

München, BSB, Clm 10497, 14. Jh., fol. 120r–134v. Ohne *petitio*.

München, BSB, Clm 10505, 14. / 15. Jh., 38 fol. Ohne *petitio*.

München, BSB, Clm 10533, 15. Jh., fol. 80–105. Ohne *petitio*.

München, BSB, Clm 10591, 17. Jh., fol. 1–81. Ohne *petitio*.

München, BSB, Clm 18445, 15. Jh., fol. 209–230. Kurzfassung, ohne *petitio*.

München, BSB, Clm 19820, 15. Jh., fol. 188r–232r. Kurzfassung.

München, BSB, Clm 28893, 15. Jh., fol. 3r–73v. Ohne *petitio*.

Padova, Biblioteca Capitolare, B. 38, 15. Jh., fol. 101r–126r.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1091 (*olim* 248), 17./18. Jh., fol. 1–32v. Fragment, ohne *petitio*.

Paris, BnF, lat. 16117, 14. Jh., fol. 120–144. Ohne *petitio*.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9344, 15. Jh., fol. 74–102 (fol. 62–90v). Ohne *petitio*.

Venezia, BNM, Lat. III. 116 (=2208) (Valentinelli 2, 73), 13./14. Jh., fol. 128v–164v. Ohne *petitio*.

Wolfenbüttel, HAB, Cod. Weiss. 96 (4180), 15. Jh., fol. 251–283. Ohne *petitio*.

Frühdruck:

Disputationem quam dicunt Remondi christiani et Homerii sarraceni. Demonstrationem per equiparantiam. Disputationem quinque hominum sapientium. Tractatulum de substantia et accidente Remondi Lullii pii heremite intus feliciter lectitato, Valencia: Jo. Jofre, 1520, fol. 42–81. Rogent / Duran 42

R32H. DECLARATIO RAIMUNDI

Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre domino episcopo Parisiensi.

Rep.: ROL op. 74* (ROL Bd. 17: 80); Bonner III.30; Platzeck 86; Díaz 1790; von Perger 91.10; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 204; Glorieux, *Théologie* 335bu; Llull-DB DeclRaym.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *In quadam silva iuxta Parisius stabat Raimundus tristis et desolatus iuxta quendam fontem, considerans et studens...*

Explicit: ... *Et ab ipsis responsionem bonam, humilem et devotam exspectaverunt. Ad gloriam et laudem Domini nostri Iesu Christi et benignissimae dominae nostrae matris eius, in cuius custodia ac beatorum angelorum hunc librum deponimus et commendamus. Et Deus Pater, Deus Filius et Deus Spiritus sanctus de hac commendatione in die iudicii testimonium faciant. Amen.*

Datierung: Paris, 14. Februar 1298. Nachdem der von Tempier verurteilte Artikel 219 diskutiert wurde, heißt es: *Explicit haec disputatio die Veneris ante carnisprivium anno domini 1297* (Ed. Pindl-Büchel 400, zur Datierung ebd. 240–241).

Inhalt: Raymundus steht in einem Wald in der Nähe einer Quelle in der Umgebung von Paris, und denkt über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie nach, als ein Philosoph namens Socrates kommt und mit ihm ein Gespräch anfängt. Beide wollen über die vom Pariser Bischof (Étienne Tempier) im Jahre 1277 verurteilten Sätze diskutieren, aber sie müssen sich zuerst auf die gemeinsamen Prinzipien für die Diskussion einigen. Raymundus schlägt die Prinzipien aus seinem *Liber de articulis fidei christianae* vor, sie werden von Socrates aber nicht akzeptiert, da es sich um Glaubenssätze handelt, die nicht durch die Vernunft (*per necessarias rationes*) beweisbar sind. Sie einigen sich schließlich auf folgende drei Positionen: 1. sie werden nach den Prinzipien der *Ars generalis* des Raymundus argumentieren; 2. sie gehen von gemeinsamen Prämissen aus, die die Existenz Gottes und seine Eigenschaften betreffen; 3. der Intellekt muss die scheinbaren Widersprüche der Sinne überwinden. Die 219 Artikel werden nacheinander auf diese Weise diskutiert. Am Ende behauptet Raymundus, dieses Werk sei gegen die irrigen Meinungen der Philosophen, aber auch der Muslime und Juden gerichtet, und betont, dass, sollte es Irrtümer enthalten, diese aus Unwissenheit entstanden seien. Socrates bemerkt seinerseits, er sei in seiner Argumentation den alten Philosophen gefolgt, er sei jedoch gläubiger Christ und wünsche die Übereinstimmung zwischen Philosophie und christlicher Lehre. Als Abschluss sagt der Autor, Raymundus und Socrates hätten dieses Buch dem Bischof, dem Kanzler und dem Rektor der Pariser Universität vorgelegt und würden eine Antwort erwarten.

Editionen:

Keicher, Otto, *Raimundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte „Declaratio Raimundi*

per modum dialogi edita“, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 7), Münster 1909. Text 91–221. Kritische Edition basierend auf 5 Handschriften.

Pindl-Büchel, Theodor (Hg.), in: Pindl-Büchel, Theodor / Pereira, Michela, *Raimundi Lulli Opera Latina 76–81. Opera Parisiis annis MCCXCII–MCCXCLX composita*, ROL 17 = CCCM 79, Turnhout 1989, 221–402. Hier mit der Werknummer 80.

Literatur:

Bonafede, Giulio, „La condanna di Stefano Tempier e la *Declaratio* di Raimondo Lullo“, *Estudios Lulianos* 4 (1960), 21–44.

Friedlein, *Dialog*, 270.

Imbach, Ruedi, „Lulle“.

Livi, Francesco, „Lullo e S. Tommaso: qualche osservazione sulla *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*“, *Sapienza* 29 (1976), 82–91.

Piché, David, „Commentaires sur quelques articles d’une nouvelle édition de l’acte de censure parisien de 1277“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65 (1998), 333–352.

Van Steenberghen, „La signification“.

Van Steenberghen, Fernand, „Raymond Lull contre l’éternité du monde“, in: *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Palma de Mallorca 1989, 69–76.

Überlieferung:

Es sind 24 Handschriften erhalten, vier aus dem 14. Jh., elf aus dem 15. Jh., zwei aus dem 16. Jh., vier aus dem 17., drei aus dem 18. Jh. Aufstellung in Ed. Pindl-Büchel, 250, kurze Beschreibung der Handschriften ebd. XII–XLI.

R32I. DISPUTATIO EREMITAE ET RAYMUNDI

*Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus
Sententiarum magistri Petri Lombardi*

Rep.: ROL op. 76; Bonner III.31; Platzeck 87; Díaz 1791; von Perger 91.11; Sbaralea MMCCCXLVIII.1746, 228, 310; Glorieux, *Théologie* 335bv; Lull-DB DispEr.

Studie: Kapitel 8.2.

Prolog: Incipit: *Raymundus Parisiis studens et considerans perversum statum mundi...* Explicit: *...intelligentur in omnibus salva veritate, reverentia et honore sacrosanctae Romanae Ecclesiae, cuius correctioni haec et omnia alia mea dicta submitto.*

Incipit: *Respondit Raymundus dicens: quod Theologia sit scientia duobus modis, scilicet appropriate et proprie...*

Explicit: ... *Raymundus et Eremita multum devote et humiliter inter se acceperunt comneatum et unus rogavit alium, quod pro se oraret nostrum Dominum Deum Jesum Christum et beatam Virginem matrem eius, in quorum custodia hunc librum commendat.*

Kolophon (des Autors): *Iste liber est finitus in civitate Parisiensi anno Incarnationis Domini nostri Jesu Christi MCCXCVIII, in octava Assumptionis nostrae Dominae Beatae Mariae.*

Datierung: Paris, August 1298 (vgl. „Kolophon“).

Inhalt: Raymundus geht in Paris spazieren und grübelt über den Misserfolg seiner *Ars generalis*. Am Seine-Ufer trifft er einen Eremiten. Im Gespräch erklärt dieser seine Situation. Er sei Student der Theologie gewesen und habe sich zurückgezogen, um Gott besser zu lieben und zu dienen. Er lese nun die Sentenzen des Petrus Lombardus und sei auf einige Schwierigkeiten gestoßen, die er nicht alleine lösen könne. Raymundus schlägt vor, ihm mit seiner *Ars* zu helfen. Insgesamt 140 Fragen werden erörtert, indem der Eremit das Problem präsentiert und Einwände vorbringt, und Raymundus es löst. Manchmal werden Überlegungen von Raymundus eingefügt, von denen es heißt, er habe sie nicht ausgesprochen. Zum Schluss sagt der Eremit, die Methode des Raymundus sei zwar ganz anders als die von ihm an der Universität erlernte, er wolle sich aber damit vertraut machen.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Mainz 1729, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. IV, 1–122 (moderne Seitenzählung im ND, 225–346).

Edition in Vorbereitung für ROL.

Literatur:

Bonner, Anthony, „L’Art de Llull com a alternativa a l’aristotelisme parisenc“, *Taula* 37 (2002), 11–19.

Hillgarth, *Ramon Lull*, 154, 259.

Friedlein, *Dialog*, 271.

Maduell, Àlvar, „Ramon Llull, teòleg de la Immaculada“, *Studia Lulliana* 32 (1992), 163–180.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus dem Material des Raimundus-Lullus-Instituts:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 84, 15. Jh., fol. 1–63.

Vielleicht von der Hand des Nicolaus Cusanus.

Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, &. IV. 6, 16. Jh., fol. 64v–66r.

- København, Det Kongelige Bibliotek, Gl. kongel. Saml. 3478 oct., 14. Jh., fol. 63–72v.
- Madrid, Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, BH MSS 64 (*olim* 117.Z.26), 15. Jh., fol. 1–174.
- München, BSB, Clm 10532, 14./15. Jh., fol. 4–102.
- München, BSB, Clm 10541, 15. Jh., 108 fol.
- München, BSB, Clm 10571, 17. Jh., Int. I, 118 fol.
- München, BSB, Clm 10579, 17. Jh., fol. 108–193.
- Oxford, BodL, Laud. lat. 46, 15. Jh., fol. 1–66v.
- Oxford, Merton College, 89, 15. Jh., fol. 3–109v.
- Palma de Mallorca, Archivo de la Curia, Causa Pía Luliana 38 (43 nach Pérez), 17. Jh.? Fragment, nur lib. II, qu. 48 und lib. IV, qu. 128.
- Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1066 (*olim* L.117), 108 fol.
- Paris, BnF, lat. 11185, 17. Jh., Int. IV, fragm. 9, unnummerierte Seiten.
- Paris, BnF, lat. 16117, 14. Jh., fol. 1–55.
- Paris, BnF, lat. 16120, 14. Jh., 68 fol.
- Paris, BnF, lat. 17827, 17. Jh., fol. 179–299v.
- Toulouse, BM, 220 (*olim* III. 142), 14. Jh., fol. 145–210.
- Vaticano, BAV, Urbin. lat. 1394, 15. Jh., fol. 91–145.
- Vaticano, BAV, Urbin. lat. 1442, 15. Jh., fol. 1–91.

Frühdrucke:

- Disputatio eremite et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi. Liber super quaestiones magistri Thomae Atrebatensis*, Lyon: Engelhard Schultis, 1491. Rogent / Duran 18, HC 10324, BSB-Ink. L–285.
- Questiones primi libri sententiarum*, [Venedig]: Jo. Tacuini, 1507, fol. II–LXXV. Rogent / Duran 38.

R32j. CONSOLATIO VENETORUM*Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae*

Rep.: ROL op. 78; Bonner III.33; Platzeck 89; Díaz 1795; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 333; Glorieux, *Théologie* 335; Llull-DB ConsVen.

Studie: Kapitel 2.5.

Prolog: Incipit: *In quodam prato iuxta Parisius...* Explicit: *...reprehendere quia fortunam maledixit.*

Incipit: *Raymundus ait Petro: Quid est fortuna quam maledixisti?*

Explicit: *...pacem generalem Venetorum et Ianuensium et ad consolandum et visitandum Venetos.*

Kolophon (des Autors): *Finitus est iste tractatus, qui est de consolatione Venetorum, anno incarnationis dominicae millesimo CCXCVIII, mense december [sic], Parisius, ad gloriam et honorem domini Dei nostri. Et iste tractatus non tantum est bonus ad consolandum Venetos, immo bonus ad consolandum quemlibet hominem qui deconsolatus est propter suum damnum aut amicorum suorum.*

Datierung: Paris, Dezember 1298 (vgl. „Kolophon“).

Inhalt: In der Umgebung von Paris trifft Raymundus auf den Venezianer Petrus, der weinend einen Brief seines Bruders liest. Die Venezianer sind den Genuesen in einer Schlacht unterlegen und in großer Zahl getötet oder gefangengenommen worden. Auch Petrus' Bruder ist in genuesischer Haft. Nach dieser kurzen Einleitung beginnt das Gespräch, das in thematische Abschnitte gegliedert ist. In jedem Abschnitt unterhalten sich Raymundus und Petrus. Raymundus hat dabei die führende Rolle. Petrus argumentiert selten gegen ihn, meistens bekundet er nur seine Trauer. Am Ende jedes Abschnitts findet sich eine kurze narrative Einlage, in der geschildert wird, wie Petrus keinen Trost findet und Raymundus' Überlegungen ihn zum nächsten Thema führen. Im ersten Abschnitt verwünscht Petrus Fortuna. Dies nimmt Raymundus zum Anlass, mit ihm zu erörtern, was Fortuna ist. Petrus versteht unter Fortuna den Einfluss der Sterne auf die Menschen. Raymundus gibt zwar zu, dass die Sterne die Körper beeinflussen, die Seele aber verfüge über einen freien Willen und könne deshalb dem Einfluss der himmlischen Körper entgehen. Das Thema des zweiten Abschnitts ist die Gerechtigkeit. Der göttliche Wille habe Venedigs Niederlage gewollt, denn Venedig habe in der Vergangenheit Unrecht an den Genuesen begangen. Die Venezianer bekommen jetzt in der Haft Gelegenheit, für ihren vergangenen Hochmut zu büßen. Im dritten Kapitel ist das Thema die Klugheit. Sie führt zu der Einsicht, dass Trost besser als Verzweiflung sei. Petrus kann dies mit seiner Vernunft erkennen und trotzdem seine Trauer nicht überwinden. Daraufhin argumentiert Raymundus mit der Stärke (*fortitudo*). Die Stärke der Seele sei wichtiger als die Körperstärke und ihr Verlust sei schlimmer als das Gefängnis. Stärke, Hoffnung und Gottes Hilfe können Petrus aus seiner Trauer führen. Dies führt zum Thema des fünften Abschnittes, nämlich ein ausgiebiges Lob der Hoffnung, denn Verzweiflung sei die wahre Haft. Im sechsten Kapitel preist Raymundus die Geduld, die Petrus von seinem Zorn befreien kann. Ihm soll es ein Vorbild sein, mit welcher Geduld Gott die Taten der Menschen ertrage und ihnen verzeihe. Das Gefängnis biete den Venezianern die Möglichkeit, Geduld zu erlernen. Diese sei

ein hohes Gut, dessen Fehlen das Gemüt erkranken lasse. Petrus solle sein Leiden mit dem Leiden Christi vergleichen. Das nächste Thema ist die Ehre. Petrus beklagt den Verlust von Venedigs Ehre. Raymundus erklärt, dass die Ehre nur bei Gott sei. Deshalb findet sie nicht, wer nur die eigene Ehre suche. Hätten die Venezianer Gottes Ehre im Heiligen Land verteidigt, hätten sie die eigene ebenfalls verdient. Petrus entgegnet, dass auch die Genuesen das Heilige Land ungeschützt ließen. Darauf antwortet Raymundus, dass die Genuesen mit ihrer Behandlung der Venezianer Schuld auf sich laden, während die Venezianer in Haft von der Sünde abgehalten würden und Buße für die bereits begangene Schuld leisteten. Schließlich hält Raymundus eine Rede über den Zorn, den er als größten Feind und Unheilbringer der Seele bezeichnet. Erst dann kann sich Petrus trösten. Raymundus befiehlt ihm dann, seinem Freund Perceval Spinola das vorliegende Buch zu bringen. Perceval sei ein einflussreicher Genuese und werde sich um einen Frieden mit Venedig und die Freilassung der Gefangenen bemühen.

Zum historischen Hintergrund dieses Dialogs (die Niederlage der Venezianer gegen die Genuesen bei Curzola am 7.9.1298) vgl. Friedlein, *Dialog*, 157–166.

Editionen:

Friedlein, *Dialog*, 287–312. Text auf der Grundlage der Handschrift in Paris, korrigiert nach der Vatikan-Handschrift. Im Apparat Lesarten der Pariser Handschrift.

Exzerpte ediert in:

Hauréau, Barthélemy, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, Bd. 4, Paris 1892, 289–294.

Golubovich, Girolamo, „B. Raimondo Lullo de Majorica“, *Biblioteca bibliografica della Terra Santa e dell’Oriente francescano* 1, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1906, 390–391.

Editionen der Exzerpte des Nicolaus von Kues aus der Handschrift in Bernkastel-Kues:

Colomer, Eusebi, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin 1961, 154–156.

Roth, Ulli (Hg.), *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, Heidelberg 1999, 53–54.

Literatur:

Friedlein, *Dialog*, 151–180.

Überlieferung:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 97v. Fragment (vgl. Ed. Colomer und Ed. Roth).

Paris, BnF, lat. 15145, 15. Jh., fol. 206r–222v. Praescriptio: *Incipit Consolacio venetorum et tocius gentis desolate* (vgl. Ed. Friedlein 287–289).

Vaticano, BAV, Vat. lat. 13680, 15. Jh., fol. 108r–131v. Praescriptio: *Deus cum virtute tua incipit Consolatio Venetorum et tocius gentis desolate* (vgl. Ed. Friedlein 287–289).

R32K. *DISPUTATIO FIDEI ET INTELLECTUS*

Liber qui est de disputatione fidei et intellectus

Rep.: ROL op. 105; Bonner III.58; Platzeck 117; Díaz 1813; von Perger 91.13; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 193, 205, I. 62; Glorieux, *Théologie* 335cx; Llull-DB DisFiInt.

Studie: Kapitel 3.3.

Prolog: Incipit: *Theologorum studia ianuam scientiae sibi cupientium aperire debent...* Explicit: *...quod intellectus secundum suam naturam intelligendi suas proponat rationes et Fides secundum suam credendi reluctetur.*

Incipit: *Accidit, quod Intellectus et Fides soror sua olim peregrinando ibant simul et ait Intellectus: magna derogatio est...*

Explicit: *...sed gratia disputationis illa dixit.*

Kolophon (des Autors): *Finivit Raimundus cum Dei gratia et benedictione librum istum apud Montem Pessulanum in mense Octobris anno MCCCIII incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Datierung: Montpellier, Oktober 1303 (vgl. „Kolophon“).

Inhalt: In einem Vorwort sagt Llull, er wolle beweisen, dass Glaube und Vernunft (*intellectus*) vereinbar seien und dass er zu diesem Zweck diesen Traktat in Dialogform geschrieben habe. Bevor der Dialog beginnt, definiert er, was er unter *fides* und *intellectus* versteht.

Fides und ihr Bruder Intellectus gehen zusammen auf Reisen. Sie führen ein Gespräch darüber, ob Intellectus in der Lage ist, Glaubenswahrheiten zu beweisen, was Fides abstreitet. Intellectus will sie überzeugen, indem er ihr die rationale Begründung für die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung, die Erschaffung der Welt und die Wiederauferstehung darlegt. Das Gespräch ist lebhaft. Es endet damit, dass Fides die Geduld verliert und ihrem Bruder nicht mehr zuhören will. Sie geht, von ihrem Bruder verfolgt, vom Weg ab und in einen Wald. Dort treffen sie einen Eremiten. Sie legen ihm die Gründe für

ihren Streit dar und wollen, dass er darüber entscheide, wer von ihnen Recht habe. Bei dieser Gelegenheit klagt Intellectus darüber, dass die Muslime die Heiligen Orte besäßen und trotzdem keine Maßnahmen für einen Kreuzzug und für die Ausbildung von Missionaren getroffen würden. Der Eremit fordert sie dazu auf, ihren Streit aufzuzeichnen, um ihn den christlichen Universitäten und dem Papst präsentieren zu können, die darüber befinden sollen, wer von beiden Recht habe.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Mainz 1729, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. VIII, 1–26 (moderne Seitenzählung im ND, 479–504).

Euler, Walter, *Raimundi Lulli opera latina 101–105 Ianuae et in Monte Pessulano anno 1303 composita*, ROL 23 = CCCM 115, Turnhout 1998, 213–279.

Literatur:

Friedlein, *Dialog*, 223–242, 273.

Überlieferung:

Handschriften:

In der Edition von Euler benutzte Handschriften (vgl. Ed. Euler 217–222, Beschreibung der Handschriften ebd. XII–XX):

Augsburg, Staats- und StB, 8° Cod. 127, a.1512, fol. 69v–158r.

Barcelona, Biblioteca Central, 682, 15. Jh., fol. 69r–79r.

Mainz, StB, I 13, a. 1454/1455, fol. 122r–132v.

München, BSB, Clm 10497, 14./15. Jh., fol. 157r–165v.

München, BSB, Clm 10594, 17. Jh., fol. 246v–281r.

Oxford, Merton College, 89, 15. Jh., fol. 244r–266v.

Palma de Mallorca, Archivo de la Curia, Causa Pia Luliana 11 (*olim* 12), 18. Jh., fol. 155r–179r.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1003, 18. Jh., 158–160.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1008, 15. Jh. (Ende), fol. 56v–63v.

San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (StiftsB), VIII. B. 8, 15. Jh., fol. 34r–44v.

San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (StiftsB), VIII. B. 11, 16. Jh. (Ende), fol. 158ra–171rb.

San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (StiftsB), VIII. C. 3, a. 1423, fol. 185r–191v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9344, 15. Jh., fol. 121v–138v.

Frühdruck:

Tractatus parvus de logica et de disputatione fidei et intellectus, Barcelona: Carles Amorós, 1512, fol. b5–e6v. Rogent – Duran 47.

R32L. *LIBER DISPUTATIONIS RAIMUNDI CHRISTIANI ET HOMERI SARRACENI**De fide catholica contra sarracenos*

Rep.: ROL op. 131; Bonner III.81; Platzeck 147; Díaz 1836; von Perger 91.14; Sbaralea MMMCCXLVIII.1746, 201; Glorieux, *Théologie* 335ds/hs; Llull-DB DispHam.

Studie: Kapitel 3.3., 8.2. (Anm. 15).

Titel: In einigen Repertorien (Wadding, Glorieux) wird *De fide catholica contra sarracenos* (Titel dieses Werkes in der Handschrift München, Clm 10497) separat aufgeführt, da es für ein anderes Werk gehalten wurde.

Prolog: Incipit: *Dicitur quod quidam homo christianus arabicus, cuius nomen erat Raimundus, qui diu laboravit...* Explicit: *...quis ipsorum deducit fortiores contra legem alterius rationes.*

Incipit: *Dixit Saracenus: Deus altus et sublimis septem habet conditiones sibi essentielles...*

Explicit: *...Praedictis rationibus auditis a Saraceno, ipse diu consideravit et post suspiravit, et a christiano se distavit et disputationem ei dimisit.*

Epilog: Incipit: *Liber iste factus fuit hac intentione, videlicet quod christianus et Saracenus per rationes et non per auctoritates ad invicem disputarent.* Explicit: *...et de hoc sum certus, quia ego ibi eram.*

Kolophon (des Autors): *Ait Raimundus: Si ego aliquid contra sanctam fidem catholicam sum locutus, hoc sciatur me dixisse ignoranter, et submitto ipsum ad correctionem maiorum dominorum tanquam fidelis Christianus. Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus hunc librum Pisis in Monasterio Sancti Dominici mense Aprilis, anno millesimo trecentesimo octavo incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Deo gratias.*

Fassungen: Nach Raimundus' Angaben muss es eine arabische Originalfassung gegeben haben, die jedoch nicht erhalten ist.

Datierung: Pisa, April 1308 (vgl. „Kolophon“, Bonner, „Cronologia“, 72–74, war von einer Abfassung 1307 ausgegangen, Bonner, „Corrections“, 95, akzeptiert jedoch die Datierung 1308).

Inhalt: Im Vorwort und Nachwort erklärt der Verfasser die Umstände, unter denen dieses Werk entstand. Als Raymundus in Bougie (Algerien) auf dem Hauptplatz gepredigt habe, sei er überfallen, geschlagen und

ins Gefängnis geworfen worden. Dort habe ein muslimischer Gelehrter namens Homer (Omar) ihn regelmässig besucht und mit ihm diskutiert. Raymundus habe ihm vorgeschlagen, zusammen einen *Liber de disputatione* zu schreiben, in dem der Muslim mit Vernunftgründen gegen die Lehren der Dreifaltigkeit und der Inkarnation argumentieren solle. Er selbst wolle dann diese Argumente entkräften. Dann sollte das Buch dem Papst, den Kardinälen, dem *episcopus Saracenorum* und den Gelehrten der Muslime geschickt werden. Nach der Erzählung dieser Vorkommnisse beginnt der Text, der aus zwei langen Reden besteht. Es handelt sich folglich eher um eine *controversia* als um einen Dialog. Beide Reden werden gelegentlich durch Floskeln wie *ait Saracenus, dixit Christianus* unterbrochen. Der Muslim bringt achtzehn Argumente vor, die mit den *dignitates* (Eigenschaften Gottes) operieren. Nach Homers Rede sagt der Christianus, er sei mit acht Dignitates, die der Muslim angesetzt hat, einverstanden, elf jedoch könne er nicht akzeptieren. Er werde dem Muslim beweisen, dass es weitere Dignitates gebe, die der Muslim nicht erwähnte. Zuerst widerlegt er die Argumentation des Muslims Punkt für Punkt. Anschließend erörtert er vierzig Zeichen (*signa*) der Überlegenheit des christlichen Glaubens: die zehn Gebote, die sieben Sakramente, die sieben Tugenden, die sieben Todsünden und neun *ordinamenta* oder *principia*. Diese sind: Jesus (der Gesetzgeber), die Kirche, das Gebet, die Almosen, das Fasten, die Reue, die Beichte, die Sühne, der Himmel. Nach dieser Darlegung habe der Muslim lange nachgedacht, habe geseufzt und sei gegangen. Im Nachwort wird erzählt, wie die arabische Fassung dieses Buches dem muslimischen *episcopus* (wohl dem Mufti) in Bougie zugeschickt worden sei. Nach wenigen Tagen habe er befohlen, Raymundus auszuweisen. Dieser sei dann mit dem Schiff nach Genua gefahren, habe Schiffbruch erlitten und sei nach Pisa gekommen. Dort habe er beschlossen, das Buch erneut zu verfassen, diesmal auf Lateinisch, und es an den Papst und die Kardinäle zu schicken. Der Autor schließt mit der Warnung, die Muslime würden bereits Christen und bald auch die Mongolen (*Tartari*) zu ihrem Glauben bekehren. Deshalb fordert er die Empfänger der Schrift dazu auf, mit Mission (für die Sprachschulen geschaffen werden sollten) und Krieg dagegen vorzugehen.

Editionen:

Salzinger, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum tomus IV*, Mainz 1729, ND Frankfurt a. M. 1965, Int. VII, 1–47 (moderne Seitenzählung im ND, 431–477).

Madre, Alois, *Raimundi Lulli opera latina 130–133 in Monte Pessulano et Pisis anno 1308 composita*, ROL 22 = CCCM 114, Turnhout 1998, 159–264.

Literatur:

Bonner, Anthony, „La cronologia dels anys 1303–1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull“, *Estudios Lulianos* 28 (1988), 71–76.

Bonner, Anthony, „Correccions i problemes cronològics“, *Studia Lulliana* 35 (1995), 85–95.

Colomer, 1983, hier 76–78.

Colomer, „Die Vorgeschichte“, hier 101–103.

Colomer, „Raimund Lulls Stellung“, 217–236.

Colomer, *Nikolaus von Kues*.

Colomer, „Lulls Verhältnis“.

Daiber, Hans, „Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*“, in: Lutz-Bachmann, Matthias / Fidora, Alexander, *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, 136–172.

Deiber (sic, recte Daiber), „Missionar“.

Domínguez, Fernando, „In civitate Pisana, in monasterio Sancti Dominici: algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307–1308)“, *Traditio* 42 (1987), 389–437, hier 421–434.

Friedlein, „Der Islam“.

Friedlein, *Dialog*, 274.

Llinarès, Armand, „Le séjour de Raymond Lulle a Bougie (1307) et la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*“, *Estudios Lulianos* 4 (1960), 63–72.

Überlieferung:

Handschriften:

Die Edition von A. Madre für ROL basiert auf folgenden Handschriften (vgl.

Ed. Madre 163–167, Beschreibung der Handschriften ebd. xi–xix):

München, BSB, Clm 10497, 14./15. Jh., fol. 53r–73v.

München, BSB, Clm 10532, 14./15. Jh., fol. 102r–142r.

München, BSB, Clm 10567, 17. Jh., fol. 271r–318r (Int. VI).

München, BSB, Clm 10581, 17. Jh., fol. 163r–196r.

München, BSB, Clm 10593, 17. Jh., fol. 104r–165r.

Oxford, BodL, Canon. misc. 298, 14. Jh., fol. 1r–55v.

Palma de Mallorca, Biblioteca Bartolomé March Servera, cod. 102–V3–3, 14. Jh., fol. 71ra–99rb.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 463, 14. Jh., fol. 124r–171r.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 3509, pp. 1–103.

Paris, BnF, lat. 14713, 14. Jh., fol. 133ra–146vb.

Paris, BnF, lat. 15096, 17. Jh., fol. 61r–80v.

Paris, BnF, lat. 16111, a. 1311 (*donum auctoris*), fol. 202ra–224rb.

San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (StiftsB), VIII. C. 13, 15. Jh., fol. 48v–51v. Exzerpt.

Vaticano, BAV, Borgh. 545, 16. Jh., fol. 1r–42v. Fragment.

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 375, 15. Jh., fol. 87r–164v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 5044, 16. Jh., fol. 49r–142r.

Aus Llull-DB:

Barcelona, Biblioteca de la Universitat, 728 (15. Jh., Ende), fol. 120r–146r.

Frühdruck:

Disputationem quam dicunt Remondi christiani et Homerii sarraceni. Demonstrationem per equiparantiam. Disputationem quinque hominum sapientium. Tractatulum de substantia et accidente Remondi Lullii p̄i heremite intus feliciter lectitato, Valencia: Jo. Jofre, 1510, fol. 1–39. Rogent – Durán 42.

R32M. *DISPUTATIO RAIMUNDI ET AVERROISTAE*
[*DE QUINQUE QAESTIONIBUS*]

Rep.: ROL op. 168; Bonner IV.33; Platzeck 186; Díaz 1873; von Perger 91.15; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 188; Glorieux, *Théologie* 335fb; LlullDB DispAver.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Parisius fuit magna contrarietas inter Raimundum et Averroistam, qui philosophice disputabant et maxime super quinque quaestionibus...*

Explicit: *...cum sis christianus; ad quod sequitur, quod implicat contradictionem.*

Datierung: Undatiert, wohl im Herbst 1310 entstanden (vgl. Ed. Harada, 3–4).

Inhalt: Das kurze Werk wird mit der Bemerkung eingeleitet, es handle sich um eine Diskussion in Paris zwischen Raymundus und einem Averroisten über fünf verschiedene Fragen. Beide Gesprächspartner einigen sich darauf, nicht mit Autoritäten, sondern nur auf der Basis von Vernunftgründen zu diskutieren. Im Kern der Diskussion steht die Möglichkeit, die sinnliche Welt mit dem Intellekt zu transzendieren. Die Einstellung des Averroisten ist, dass die Vernunft den Glauben nicht beweisen kann und dass der christliche Glaube zum Teil sogar der Vernunft widerspricht oder der Vernunft unmöglich erscheint. Raymundus will beweisen, dass die Vernunft den Glauben unterstützen und beweisen kann. Bei jeder Frage ist die Struktur folgende: der Averroist stellt die Frage und argumentiert für seine Einstellung und Raymundus antwortet darauf, zum Teil, in dem er Syllogismen aneinander reiht.

Edition:

Harada, Hermogenes OFM, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 7 = CCCM 32, Turnhout 1975, 3–17.

Literatur:

Badia, „Estudi“, 38–42.
 Friedlein, *Dialog*, 275.
 Imbach, „Lulle“.
 Imbach, *Laien*, insb. 102–131.

Überlieferung:

Aus der Edition Harada (vgl. ebd. 5–7):
 München, BSB, Clm 10588, 17. Jh., fol. 49r–56v.
 Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 244, 14. Jh., fol. 56r–59v.

R32N. LIBER NATALIS PUERI PARVULI CHRISTI JESU

Libellus de natali pueri (parvuli) / Liber de natali parvuli pueri Jesu / Liber natalis parvuli pueri Jesu / Liber natalis pueri parvuli Christi

Rep.: ROL op. 169; Bonner IV.34; Platzeck 187; Díaz 1872; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 111; Glorieux, *Théologie* 335fa; Llull-DB Natalis.

Studie: Kapitel 7.

Widmungsbrief an den französischen König: Incipit: *Gloriosissimo et sincerissima caritate venerando domino, Philippo illustrissimo...* Explicit: *...regnat in trinitate persona. Amen.*

Prolog: Incipit: *Da Domine in te credentibus affectum...* Explicit: *...doctos studere fieri, non arroganter velle videri.*

Incipit: *Accidit pridie Parisius dominas sex in loco amoenissimo sibi ad invicem obviasse...*

Explicit: *...ad honorem nati pueri Jesu Christi qui regnat cum Patre et sancto Spiritu, unus Deus.*

Datierung: Paris, Januar 1311. In dem Gebet, das den *Liber* abschließt, heißt es: *Liber iste fuit in nocte Natalis conceptus. Et fuit factus et finitus Parisius ad honorem Dei mensi Ianuarii anno 1310 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.* Januar 1310 der Inkarnation (Jahresbeginn am 25. März) korrespondiert mit Januar 1311.

Inhalt: In der Nähe von Paris, in einem idyllischen Ort, treffen sich sechs Damen, mit den Namen Laus, Oratio, Caritas, Contritio, Confessio, Satisfactio. Jede von ihnen hält eine Rede, in der sie beklagt, dass die Menschen sie weder achten noch in Ehren halten. Deshalb fassen die sechs Damen den Beschluss, sich von der Welt zurückzuziehen. Oratio sagt, sie sollten das Kind Jesus in seiner Wiege anbeten. Es wird dann kurz geschildert, wie sie zum Kind gehen, aber von zwei Wärterinnen, Justitia und Misericordia, aufgehalten werden. Die Wärterinnen wollen nämlich wissen, mit welcher Absicht sie kommen. Die Damen legen in sechs Reden ihre Intentionen dar. Daraufhin dürfen sie zum Kinde hineingehen. Jede von ihnen singt ein kurzes Gebet. An der Wiege stehen zwölf Dignitates (göttliche Eigenschaften), die als Königinnen dargestellt werden und sich nacheinander vorstellen: Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, Perfectio, Justitia, Misericordia. Nach den Reden der Dignitates bringen die sechs Damen Maria ihre Gebete und Lieder vor. Das darauffolgende Gespräch mit Maria wird in indirekter Rede gegeben. Die Damen bitten Maria darum, der König von Frankreich möge sie alle in sein Herz aufnehmen, die Averroisten aus Paris ausweisen, neue Schulen zur Ausbildung der Missionare in den Sprachen der Ungläubigen begründen und er möge Papst und Kardinäle dazu bringen, alle christlichen Ritterorden zusammenzuführen. Maria findet die Bitten der sechs Damen gut und richtig und sagt, wenn der französische König dies tue, würden sie und ihr Sohn ihm helfen. Damit solle er Philipp, den Sohn des Königs von Mallorca, beauftragen. Die Damen verabschieden sich und treffen auf ihrem Weg nach Paris den alten Raymundus seufzend und klagend, dass er kein Gehör finde. Er fasst jedoch Mut, als er sie hört, und begleitet sie zum König. Das Werk endet mit einem Gebet an die Trinität.

Editionen:

Müller, Marianus, „Der *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* des Raymund Lull“, *Wissenschaft und Weisheit* 3 (1936), 139–146, 230–236, 298–305; 4 (1937) 69–71, 145–146, 292. Unvollständig.

Harada, Hermogenes, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 7 = CCCM 32, Turnhout 1975, 19–73.

Literatur:

Badia, „Estudi“, 38–42.

Friedlein, *Dialog*, 276.

Imbach, „Lulle“.

Imbach, *Laien*, hier 102–131.

Rice, „Lefèvre d’Étaples“, 105.

Walter, Peter, „Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus, dargestellt am Beispiel des *Liber Natalis pueri parvuli Christi Jesu*“, in: Domínguez / Imbach / Pindl / Walter, 545–559.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus der Ed. Harada (vgl. ebd. 24–28):

Barcelona, Biblioteca Central, 682, 15. Jh., fol. 80r–89v.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1008, 15. Jh. (Ende), fol. 51r–56v.

Madrid, Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, BH MSS 65
(olim 117-Z-24), 15. Jh., fol. 55v–65r.

Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 244, 14. Jh.,
fol. 1r–11r.

Paris, BnF, lat. 3323, 14. Jh. (Anfang), Ancien Fonds, fol. 2r–25r.

Paris, BnF, lat. 16111, 14. Jh. (Anfang), fol. 108v–121v.

Paris, BnF, lat. 15097, 16. Jh., fol. 34r–51r.

Frühdruck:

Libri Remundi pii eremite. Primo. Liber de laudibus beatissime virginis Marie. Secundo. De natali pueri parvuli. Tertio. Clericus Remundi. Quarto. Phantasticus Remundi, ediert von Jacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples), Paris: Guy Marchant für Jehan Petit, 1499 (Auflagen am 6. und 10. April d. J.), fol. 56v–66v.
H 13029, BSB-Ink. L-284, Rogent / Duran 24 und 25. Vgl. Rice 105.

R320. LIBER LAMENTATIONIS PHILOSOPHIAE

Rep.: ROL op. 170; Bonner IV.35; Platzeck 191; Díaz 1875; Sbaralea MMMCCXLVIII.1746, 67; Glorieux, *Théologie* 335fd; Llull-DB Lament.

Studie: Kapitel 7.

Widmung: Incipit: *Principum illustrissimo ac Francorum serenissimo regi*... Explicit:... *incremento diutissime gratulari*.

Incipit: *Quoniam certum dignoscitur apud illum esse impetrandum auxilium... Ait Philosophia suspirando et lacrimando...*

Explicit:... *Ad magnum bonum faciendum dominas et Raimundum posuit in bonam spem*.

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Parisius Raimundus istum librum, mense Februarii, anno 1310 incarnationis Domini nostri Jesu Christi*.

Datierung: Paris, Februar 1311 (vgl. „Kolophon“). Februar 1310 der Inkarnation (Jahresbeginn am 25. März) korrespondiert mit Februar 1311.

Inhalt: Im Prolog wird die Rahmenhandlung geschildert: Philosophia beklagt ihren Zustand vor ihren Prinzipien: Forma, Materia, Generatio, Corruptio, Elementatio, Vegetatio, Sensus, Imaginatio, Motus, Intellectus, Voluntas und Memoria. Alle bestätigen ihr, dass sie die wahre Dienerin der Theologie sei, nur Intellectus schweigt. Von Philosophia befragt, sagt er, sein Licht sei von den Pariser Philosophen verdunkelt und der König müsse einschreiten. Unterdessen verlässt Raymundus Paris in Begleitung der Damen Contritio und Satisfactio und trifft in idyllischer Umgebung auf Philosophia und ihre Prinzipien. Philosophia will Raymundus zum König schicken, aber dieser möchte, dass sich die Prinzipien der Philosophia vorstellen. Damit schließt der Prolog. Es folgen zwölf ausführliche Reden, in denen die Grundbegriffe der Philosophie ihre Bedeutung erklären. Die Reden werden immer wieder von Floskeln wie *ait Voluntas, dixit Voluntas* unterbrochen. Eine kleine Erzählung schließt die Rahmenhandlung ab. Nach den Reden ihrer Prinzipien fordert Philosophia Raymundus erneut dazu auf, vor dem König in ihrem Namen zu sprechen. Raymundus will ablehnen, aber Philosophia wiederholt ihre Aufforderung und schickt ihn, um in der Öffentlichkeit über ihren Zustand zu berichten. Im letzten Abschnitt wird gesagt, dass Philosophia und Raymundus zum König gingen und von ihm erhört wurden.

Editionen:

Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium brevi compendio, firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore tractandarum pertinent, Straßburg 1598, fol. 117–153.

Rogent / Duran 144.

Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium brevi compendio, firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore tractandarum pertinent, Straßburg 1609, fol. 112–146.

Rogent / Duran 162.

Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium brevi compendio, firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore tractandarum pertinent, Straßburg 1617, fol. 112–146.

Rogent / Duran 180.

Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium brevi compendio, firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore tractandarum pertinent, Straßburg 1651, fol. 112–146.

Rogent / Duran 233.

Nachdruck der Ausgabe Straßburg 1651, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Beati Raymundi Lulli opera parva, Bd. 4, Palma de Mallorca 1745, Int. I, 1–91.

Rogent / Duran 332.

Raimund Lull. Opuscula. Bd. II, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erhard-Wolfram Platzeck, Hildesheim 1972, 7–97 (moderne

Paginierung). ND der Ausgabe Palma de Mallorca 1745 mit Einleitung von Platzeck.

Harada, Hermogenes, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 7 = CCCM 32, Turnhout 1975, 75–126.

Literatur:

Badia, „Estudi“, 38–42.

Friedlein, *Dialog*, 277.

Übersetzungen:

Ins Französische im 17. Jh.:

Paris, BnF, fr. 19965, 17. Jh., fol. 130–173 (Llull-DB)

Ins Kastilische im 17. Jh.:

Madrid, BN, 3353, 17. Jh., fol. 100–128 (Llull-DB)

Überlieferung:

Handschriften:

Aus der Ed. Harada, 84:

Barcelona, Biblioteca Central, 682, 15. Jh., fol. 90r–102r.

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 103r–113v.

Brussel / Bruxelles, KBR, 19410 (van den Gheyn 2955), 15. Jh., fol. 6vb–17vb.

Cortona, Biblioteca del Comune e dell'Academia Etrusca, 132 (213), 16. Jh., fol. 1r–44v.

Madrid, Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, BH MSS 65 (*olim* 117-Z-24), fol. 65r–80r.

Montserrat, Biblioteca del Monasterio, 341, 17./18. Jh., Int. I: fol. 1r–41r.

München, BSB, Clm 10597, 17. Jh., fol. 98r–121v.

Paris, BnF, lat. 16111, 14. Jh. (Anfang), fol. 121v. Fragment.

Roma, Biblioteca Casanatense, 1533 (O. V. 64), 15. Jh., fol. 34v–46r.

Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 244, 14. Jh., fol. 11v–27r.

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1405, 15. Jh., fol. 163v–175v.

Frühdrucke:

Duodecim principia Philosophiae Remundi Lulli quae et lamentatio seu expostulatio Philosophiae contra Averroistas et Physica eiusdem dici possunt, Paris: Josse Bade, 1516, fol. A1–C4. Rogent / Duran 58.

Duodecim principia Philosophiae Remundi Lulli quae et lamentatio seu expostulatio Philosophiae contra Averroistas et Physica eiusdem dici possunt, Paris: Josse Bade, 1518, fol. A1–C4. Rogent / Duran 67.

R32p. *LIBER CONTRADICTIONIS*

Rep.: ROL op. 171; Bonner IV.36; Platzeck 188; Díaz 1876; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 189, I.61; Glorieux, *Théologie* 335fe; Llull-DB Contrad.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Accidit quod Raimundista et Averroista diu disputaverunt Parisius...*

Explicite: ... *Et tunc videbitur quis habebit veritatem.*

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus suos centum syllogismos Parisius mense Februarii, anno 1310 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Datierung: Paris, Februar 1311 (vgl. „Kolophon“). Februar 1310 der Inkarnation (Jahresbeginn am 25. März) korrespondiert mit Februar 1311.

Inhalt: Der Autor erzählt, wie ein Averroist und ein Raimundist (der allerdings später im Text Raimundus genannt wird) häufig darüber streiten, ob es sowohl eine philosophische als auch eine theologische Wahrheit gebe oder ob dies ein Widerspruch sei.

Ermüdet von den vielen ergebnislosen Diskussionen, beschließen sie, sich zu einer Wiese in der Nähe von Paris zurückzuziehen, und dort unter einem Baum neben einer Quelle dieser Frage nachzugehen, bis sie zu einer Lösung gelangten. Zuerst beten sie zu Gott, er möge sie erleuchten, die ja beide guten Willens seien, ihren Disput lösen können. Eine hübsche Dame erscheint ihnen und gibt sich als *Contradictio* zu erkennen. Sie erklärt ihnen zuerst, dass es zwei Arten des Widerspruchs gebe und will sich ihre Diskussion anhören. Raimundus macht den Anfang, indem er hundert Syllogismen, gleichmäßig verteilt auf zwanzig göttliche Dignitates, aufstellt. Jeder Syllogismus beginnt mit der Floskel *ait Raimundista* oder *dixit Raimundista*. Nach seinen Syllogismen fordern er und *Contradictio* den Averroisten zur Antwort auf. Hier endet das Buch, das vom *Liber de syllogismis contradictoriis* (R32q) fortgesetzt wird.

Editionen:

Beati Raymundi Lulli opera parva, Bd. 5, Palma de Mallorca 1746, Int. III, 1–34. Rogent / Duran 334.

Raimund Lull. Opuscula. Bd. 3, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erhard-Wolfram Platzeck, Hildesheim 1973, 401–438 (moderne Paginierung). ND der Ausgabe Palma de Mallorca 1746, mit Einleitung von Platzeck.

Harada, Hermogenes, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 7 = CCCM 32, Turnhout 1975, 127–158.

Literatur:

Badia, „Estudi“, 38–42.
 Friedlein, *Dialog*, 278.
 Imbach, „Lulle“.
 Imbach, *Laien*, insb. 102–131.
 Van Steenberghen, 1960.

Überlieferung:

Aus der Ed. Harada, 136:
 München, BSB, Clm 10537, 15. Jh., fol. 62v–72v.
 München, BSB, Clm 10588, 17. Jh., fol. 134ra–148ra.
 Palma de Mallorca, Archivo de la Curia, Causa Pía Luliana 5, 18. Jh., fol. 81r–97r.
 Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1008, 15. Jh. (Ende), fol. 108ra–111va.
 Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 244, 14. Jh., fol. 59va–66ra.

R32Q. [LIBER DE SYLLOGISMIS CONTRADICTORIIS]

Liber qui est de syllogismis contradictoriis / Liber de syllogismis contradictionis

Rep.: ROL op. 172; Bonner IV.37; Platzeck 189; Díaz 1877; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 190; Glorieux, *Théologie* 335ff; Llull-DB SyllCont.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Antequam Raimundus sive Raimundista et Averroista recessissent a domina Contradictione, dixit Raimundus...*

Explicit: *...esset divisus et compositus quod est impossibile.*

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus istum librum Parisius mense Februarii anno 1310 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Widmung: Incipit: *Regis serenissimi potestatis excelsae...* Explicit: *...si tempus adfuerit talia destruenda.*

Datierung: Paris, Februar 1311 (vgl. „Kolophon“). Februar 1310 der Inkarnation (Jahresbeginn am 25. März) korrespondiert mit Februar 1311.

Inhalt: Dieser Dialog setzt den vorhergehenden *Liber contradictionis* fort, wobei der Raimundista manchmal Raimundus genannt wird. Da der Averroist auf die Syllogismen des Raimundista im *Liber contradictionis* nicht antwortet, stellt Raimundus selber zehn Syllogismen für sich und zehn gegen sich selbst auf. Argumentation und Gegenargumentation sind meistens durch den Satz *in oppositum / contrarium arguitur sic* getrennt. Gelegentlich werden wir mit einem *ait Raimundus / Raimundista* daran erinnert, dass es sich um eine Rede handelt. Solche Wendungen verschwinden fast ganz in der zweiten *Distinctio*, in der 44 Irrtümern der Averroisten widersprochen wird. Die dritte *Distinctio* bietet eine knappe Zusammenfassung der *Ars generalis*. Nun antwortet der Averroist, indem er Raimundus Weitschweifigkeit vorwirft. Da er sich kurz halten wolle, werde er nur zwei Syllogismen gegen zwei Glaubensartikel aufstellen, obwohl er weitere vorbringen könnte. Raimundus argumentiert ausführlich dagegen, womit das Werk endet.

Edition:

Harada, Hermogenes, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 7 = CCCM 32, Turnhout 1975, 159–198.

Literatur:

Friedlein, *Dialog*, 279.

Imbach, „Lulle“.

Imbach, *Laien*, 102–131.

Johnston, Mark D., *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford 1987, hier 258–262.

Van Steenberghen, 1960, 126.

Überlieferung:

Aus der Ed. Harada, 168:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 114r–121v.

München, BSB, Clm 10588, 17. Jh., fol. 149ra–171va.

Paris, BnF, lat. 17829, 17. Jh.

Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 244, 14. Jh., fol. 66r–75v.

Llull-DB fügt hinzu:

Paris, BnF, lat. 15450, 14. Jh. (1. Viertel), fol. 452. Fragment. Codex des *Electorium magnum* von Le Myésier (siehe oben R32a – Überlieferung).

R32R. [*LIBER DE EFFICIENTE ET EFFECTU*]

Liber qui est de efficiente et effectu / [Disputatio inter Raimundum et Averroistam]

Rep.: ROL op. 175; Bonner IV.40; Platzeck 194; Díaz 1868; Sbaralea MMCCCLVIII.1746, 187; Glorieux, *Théologie* 335ew; Llull-DB Efficien.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Parisius Raimundista et Averroista disputabant. Raimundista dicebat, quod Deus est efficiens...*

Explicit: *...Averroista et Raimundista finierunt istum librum, et ipsum venerandae facultati Parisius obtulerunt, ut ab ipsa daretur iudicium super his, quae dixerunt.*

Kolophon (des Autors): *Liber autem Parisius est finitus ad laudem et honorem Dei mense Maii anno 1311 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Datierung: Paris, Mai 1311 (vgl. „Kolophon“).

Inhalt: Als Einleitung wird erzählt, dass ein Averroist und ein Lullist (*Raimundista*) sich in Paris darüber streiten, ob Gott die Welt erschaffen hat. Die Einstellung des Averroisten ist, dass Gott der erste Beweggrund der Welt ist, aber nicht ihr Schöpfer. Dies glaube er als Christ, es sei aber nicht beweisbar und gegen die Vernunft. Der Lullist hingegen ist der Meinung, dass es einen solchen Widerspruch zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube, nicht geben könne, da die Wahrheit eine einzige ist. Sie einigen sich darauf, gemeinsam ein Buch mit den jeweiligen Argumenten zu verfassen. Darin verteidigt zuerst der Raimundista seine Position mit zehn Syllogismen und sechs Suppositiones; dann legt der Averroist zehn Einwände vor. Nach jedem Einwand des Averroisten kommt der Widerspruch des Raimundista, allerdings nicht als Dialogbeitrag, sondern nur mit *ad primum*, *ad secundum* etc. eingeleitet. Das Werk endet wieder mit einem kurzen erzählenden Abschnitt: Lullist und Averroist legen das fertige Buch der Universität Paris vor, damit diese über ihre Argumente urteilt.

Editionen:

Beati Raymundi Lulli Opera Parva, Bd. 4, Palma de Mallorca 1745, Int. II, 1–35. Rogent / Duran 332.

Raimund Lull. Opuscula. Bd. 2, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erhard-Wolfram Platzeck, Hildesheim 1972, 99–134 (moderne Paginierung). ND der Ausgabe Palma de Mallorca 1745, mit Einleitung von Platzeck.

Harada, Hermogenes, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 7 = CCCM 32, Turnhout 1975, 263–291.

Literatur:

Badia, „Estudi“, 38–42.
 Friedlein, *Dialog*, 280.
 Imbach, „Lulle“.
 Imbach, *Laien*, 102–131.

Überlieferung:

Aus der Ed. Harada, 272:
 Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 121v–126r (fehlt in Lull-DB).
 London, BL, Add. 16431, 15. Jh., fol. 132r–142v.
 München, BSB, Clm 10589, 17. Jh., fol. 41ra–53ra.
 Palma de Mallorca, Archivo de la Curia, Causa Pía Luliana, 11 (*olim* 12), 18. Jh., fol. 141r–153v.
 Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1080, 15./16. Jh., Int. II: fol. 36r–41v.
 Palma de Mallorca, Convento de los Franciscanos, ms. 3–44, 18. Jh., fol. 261r–275v (fehlt in Lull-DB).
 Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 244, 14. Jh., 47r–52v (fehlt in Lull-DB).
 Vaticano, BAV, Ottob. lat. 704, 16. Jh., fol. 86r–95v.
 Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1405, 15. Jh. (2. H.), 94ra–97vb.

R32s. LIBER DE QUAESTIONE VALDE ALTA ET PROFUNDA

Liber qui est de quaestione valde alta et profunda / Quaestio valde alta et profunda ad probationem divinae Trinitatis et Incarnationis

Rep.: ROL op. 181; Bonner IV.45; Platzeck 199; Díaz 1886; von Perger 91.16; Sbaralea MMMCCCLVIII.1746, 192, 215b; Glorieux, *Théologie* 335fo; Lull-DB QValde.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Accidit quod circa Parisius obviaverunt se ad invicem fidelis et infidelis. Salve dicto ad invicem...*

Explicit: *... et tuas probationes improbavi et tu non meas probationes.*

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus istum librum Parisius mense Augusti anno 1311 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Datierung: Paris, August 1311 (vgl. „Kolophon“).

Inhalt: In einer kurzen narrativen Einleitung wird folgende Situation vorgestellt. In der Nähe von Paris treffen sich zufällig zwei Männer, ein gläubiger (Fidelis) und ein ungläubiger (Infidelis). Der Ungläubige ist auf seinem Weg nach Paris, wo er beweisen möchte, dass der katholische Glauben mit der Vernunft nicht vereinbar sei. Der Gläubige hingegen ist auf seinem Weg in das Land der Muslime, wo er mit Vernunftgründen den katholischen Glauben verteidigen möchte. Sie beschließen, ein Streitgespräch zu führen: der Gläubige wird für den christlichen Glauben argumentieren, und der Ungläubige wird versuchen, seine Argumente zu demontieren. Zuerst einigen sie sich auf die Prinzipien der Diskussion, nämlich die zwölf Dignitates (göttliche Eigenschaften). Die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung werden auf diese Weise erörtert. Die Diskussion ist bei jedem Thema nach den zwölf Dignitates geordnet. Bei jeder göttlichen Eigenschaft argumentiert der Gläubige für den Glauben, der Ungläubige dagegen, und anschließend widerspricht der Gläubige den Gegenargumenten des Ungläubigen. Der Dialog endet mit der Bemerkung des Gläubigen, er sei Sieger der Diskussion.

Edition:

Harada, Hermogenes, *Raimundi Lulli Opera Latina 178–189 Parisiis anno MCCCXI composita*, ROL 8 = CCCM 34, Turnhout 1980, 141–174.

Literatur:

Badia, „Estudi“, 38–42.
 Friedlein, *Dialog*, 281.
 Imbach, „Lulle“.
 Imbach, *Laien*, insb. 102–131.

Überlieferung:

Aus der Ed. Harada, 148:

- Mainz, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, 220b, 17./18. Jh., Int. XV, 1–39.
- München, BSB, Clm 10537, 15. Jh., fol. 23r–35v.
- München, BSB, Clm 10564, 18. Jh., Int. I, fol. 4r–12r.
- München, BSB, Clm 10588, 17. Jh., fol. 14r–31r.
- Palma de Mallorca, Archivo de la Curia, Causa Pía Luliana 11 (*olim* 12), 18. Jh., fol. 119r–139r.
- Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1008, 15. Jh. (Ende), fol. 111vb–116va.
- Paris, BnF, lat. 15450, 14. Jh. (1. Viertel), fol. 448va–451vb. Codex des *Electorium magnum* von Le Myésier (vgl. R32a – Überlieferung).
- Paris, BnF, lat. 16116, 14. Jh. (Anfang), fol. 79r–83v.
- Paris, BnF, lat. 17829, 17. Jh., fol. 242r–267v.
- Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondi minori 1832, 16. Jh., fol. 275r–304v.

Roma, BNC Vittorio Emanuele II, Fondo Vittorio Emanuele 144, 14. Jh., fol. 119rb–128ra.

San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (StiftsB), VIII. B. 13, 15./16. Jh., fol. 43r–47v.

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 409, 15. Jh., fol. 81r–94r.

R32r. *DISPUTATIO PETRI CLERICI ET RAIMUNDI PHANTASTICI*

Liber disputationis Petri et Raimundi / [Phantasticus]

Rep.: ROL op. 190; Bonner IV.49; Platzeck 210; Díaz 1889; von Perger 91.17; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 223; Glorieux, *Théologie* 335fr; Llull-DB Phantas.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Accidit duos homines ad generale Concilium euntes sibi invicem obvi-asse...*

Explicit: *... Et abeuntes discesserunt ab invicem clericus et Raimundus.*

Kolophon (des Autors): *Ad gloriam et honorem Dei finitus est praesens liber a Raimundo anno 1311 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Datierung: 1311 (vgl. „Kolophon“). Der Dialog wurde vermutlich im September oder Oktober dieses Jahres geschrieben (vgl. Ed. Oliver-Senellart, 3).

Inhalt: Auf dem Weg zum Generalkonzil nach Vienne trifft Raimundus einen Clericus, der im Dialog manchmal Petrus genannt wird. Der Clericus hat bereits von Raimundus gehört und behauptet, dieser sei ein Phantast. Raimundus wehrt sich gegen diesen Vorwurf und erwidert, vielmehr müsse der Clericus Phantast genannt werden. Infolgedessen beschließen sie, ihre Lebensauffassung und -führung und ihr Denken zu vergleichen, um zu klären, welcher von beiden diese Bezeichnung verdient. Ihre Diskussion organisiert sich um folgende Begriffe: die Phantasie, die vier aristotelischen Causae, die Ehre, die Lust (*delectatio*), und die Ordnung. Bei dem Punkt Ehre (*honor*) wird die Diskussion durch dreiundvierzig Aphorismen unterbrochen. Raimundus' Leben, seine Bekehrung, sein Verzicht auf Reichtum, seine Sorge für die Kirche und sein Engagement für die Mission unter den Ungläubigen werden mit der Jagd nach Reichtümern und weltlichen Ehren des Clericus kontrastiert. Etliche Punkte von Raimundus' Denken (die Dignitates, die rationalen Beweise des christlichen Glaubens, die Kritik

des Averroismus) werden vom Clericus kritisiert. Der Clericus scheint die Verkörperung und Verdichtung aller negativen Seiten der Kirche zu sein. Mit der ungehaltenen Bemerkung des Clericus, nun habe er von diesem Streit genug, kommt die Diskussion zu einem Ende. Beide gehen auseinander.

Editionen:

Müller, Marianus, „Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici“, *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935), 311–324. Text der Inkunabel.

Oliver, Antoni / Senellart, Michel (unter Mitarbeit von Fernando Domínguez), *Raimundi Lulli Opera Latina 190–200. Opera Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis MCCCXI–MCCCXII composita*, ROL 16 = CCCM 78, Turnhout 1988, 1–30. Text der Inkunabel mit den Exzerpten des Nicolaus von Cues im kritischen Apparat.

Raimondo Lullo, *Phantasticus: disputa del chierico Pietro con l'insensato Raimondo*, trad. Mario Polia, pr. Guglielmo Spirito, bibl. Adolfo Morganti, Rimini 1997. Text aus ROL mit italienischer Übersetzung, 30–60.

Editionen der Exzerpte des Nicolaus von Cues aus der Handschrift in Bernkastel-Kues:

Roth, Ulli (Hg.), *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, Heidelberg 1999, 41–43. Diplomatische Edition.

Colomer, Eusebi, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin 1961, 142–145. Lesetext mit inhaltlichen Anmerkungen.

Übersetzungen:

Ins Französische im 17. Jh.:

Senellart, Michel, „Le fantastique, ou la dispute de Pierre le clerc et de Raymond le fantastique (1311)“, in: *Philosophie. Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Paris 1991, 17–52.

Literatur:

Badia, Lola, *Disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic*, Barcelona 1985. Katalanische Übersetzung mit Einführung. Die katalanische Übersetzung wurde neu gedruckt in:

Badia, Lola, „Estudi del *Phantasticus* de Ramon Llull“, *Estudios Lulianos* 26 (1986), 5–22, jetzt auch in: Badia, Lola, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona 1991, 31–53.

Badia, Lola, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona 1991, 211–229.

Die Einführung wurde auch separat gedruckt:

Badia, „Estudi“, 38–42.

Friedlein, *Dialog*, 282.

Hillgarth, Jocelyn N., „Raymond Lulle et l'utopie“, *Estudios Lulianos* 25 (1981–1983), 175–185, hier 175–176.

Rice, „Lefèvre d'Étaples“, hier 105.

Scarsella, Alessandro, „Funzioni dell’immaginario medioevale nel *Phantasticus*“, *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l’Italia. Napoli, 30 e 31 di marzo, 1 aprile 1989 = Istituto Universitario Orientale. Annali: Sezione Romanza* 34, 1 (Napoli 1992), 433–443.

Walter, Peter, „Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus, dargestellt am Beispiel des *Liber Natalis pueri parvuli Christi Jesu*“, in: Domínguez / Imbach / Pindl / Walter, 545–559.

Überlieferung:

Der älteste Überlieferungszeuge des Gesamttextes ist der Inkunabeldruck. Er wurde in zwei Codices abgeschrieben. Älter als der Druck ist die Handschrift aus Bernkastel-Kues mit den Exzerpten von der Hand des Nicolaus von Cues (vgl. unter „Editionen“). Badias Vergleich beider Überlieferungsträger („Estudi“, 32–38) hat ergeben, dass der Text im Druck ausführlicher ist (was durch die Exzerpiertechnik des Cusanus bedingt sein kann) und dass Lefèvre d’Étaples die Sprache glättet, indem er z.B. Technizismen ausmerzt. Zu Lefèvres editorischer Arbeit bei einem anderen Werk von Llull vgl. Walter.

Handschriften:

Aus der Ed. Oliver / Senellart, 12:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 95v–96r. Exzerpte des Nikolaus von Kues.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1064, 17. Jh., fol. 110r–117r. Abschrift der Inkunabel.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 3051, 17. Jh., fol. 1r–8v. Abschrift der Inkunabel. Es folgt die französische Übersetzung, fol. 9r–20r.

Frühdrucke:

Libri Remundi p̄ii eremite. Primo. Liber de laudibus beatissime virginis Marie. Secundo. De natali pueri parvuli. Tertio. Clericus Remundi. Quarto. Phantasticus Remundi, ediert von Jacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d’Étaples), Paris: Guy Marchant für Jehan Petit, 1499, (zwei Auflagen, am 6. und 10. April d. J.) fol. 81r–85v. H 13029, BSB-Ink. L–284, Rogent / Duran 24 und 25. Vgl. Rice 105.

R32u. DE LOCUTIONE ANGELORUM

Liber qui est de locutione angelorum

Rep.: ROL op. 194; Bonner IV.53; Platzeck 213; Díaz 1893; von Perger 91.18; Sbaralea MMMCCXLVIII.1746, 283; Llull-DB LocAng.

Studie: Kapitel 5.3.1.

Prolog: Incipit: *Raimundus iacens in lecto suo volens se condormire...*
Explicit: *...ad se invicem intelligere et amare idem obiectum.*

Incipit: *Ait angelus beatus Michael beato Gabrieli: ponere quod sit bonum et magnum Deum esse...*

Explicit: *... et angeli mali inducunt ad vitia ipsos malos.*

Epilog: Incipit: *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus librum istum sive artem in Monte Pessulano, mense Maii, anno Domini 1312...* Explicit: *... sicut in tertia, quarta distinctione est ostensum.*

Datierung: Montpellier, Mai 1312 (vgl. „Kolophon“).

Inhalt: In einem einleitenden Abschnitt wird geschildert, wie Raimundus vor dem Schlaf über die zwei Petitionen nachdenkt, die er beim Konzil von Vienne eingereicht hatte. Im Traum verfolgt er dann ein Gespräch zwischen den Engeln Gabriel und Michael. Nach dem Aufwachen überlegt er, wie es möglich sei, dass Engel unter sich und zu den Menschen sprechen, und beschließt, folgendes Buch darüber zu schreiben. Das Buch ist in vier Teile (Distinctiones) gegliedert. Gesprächspartner sind die beiden Engel Michael und Gabriel. Die erste Distinctio handelt von der Art des Gesprächs unter Engeln, das ohne Betätigung der Sinne erfolgt, und, allgemeiner, von der Möglichkeit der Erkenntnis durch die Vernunft alleine, ohne die Vermittlung der Sinne. Die zweite behandelt in zehn Fragen nach der Methode der *Arts generalis* die Eigenschaften und Umstände des Engelgesprächs. In der dritten Distinctio werden die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung Gottes diskutiert: ein Beispiel der Engelsprache, wie sie in der ersten Distinctio erklärt wurde. Die Engel müssen nicht von der sinnlichen Erfahrung aus argumentieren und durch kausale Beziehungen die Glaubensinhalte beweisen, sondern können auf eine andere Art argumentieren, nämlich *per aequiparantiam*, durch die Beziehungen der göttlichen Eigenschaften unter sich. In der vierten und letzten Distinctio werden die Form und die Umstände, wie die Engel mit den Menschen kommunizieren können, diskutiert. Es gibt zwei verschiedene Möglichkeiten: die Engel können einen menschlichen Körper annehmen und auf diese Weise durch die Sinne (die Sprache, *affatus*, ist für Lullus der sechste Sinn) mit den Menschen sprechen; die Engel können auch mit den Menschen *mentaliter* sprechen, da sowohl Menschen als auch Engel die Kenntnis der göttlichen Eigenschaften besitzen. In dieser Art des Gesprächs argumentieren sie ebenfalls *per aequiparantiam*. Als Beispiel folgt die Diskussion von acht Dignitates, die durch die Macht Gottes (*potentia*) bewiesen werden.

Editionen:

Perarnau i Espelt, Josep, „*Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus de Ramon Llull.*

Edició i estudi. En apèndix, edició del també lul·lià *Liber de locutione angelorum*“, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 2 (1983), 24–121. Text des Dialogs aus der Münchner Hs., 104–121.

Oliver, Antoni / Senellart, Michel (unter Mitarbeit von Fernando Domínguez), *Raimundi Lulli Opera Latina 190–200. Opera Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis MCCCXI–MCCCXII composita*, ROL 16 = CCCM 78, Turnhout 1988, 213–236.

Editionen der Exzerpte des Nicolaus von Cues aus der Handschrift in Bernkastel-Kues:

Roth, Ulli (Hg.), *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, Heidelberg 1999, 39–40. Diplomatische Edition.

Colomer, Eusebi, *Nikolaus von Cues und Raimund Llull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin 1961, 140–141. Lesetext mit inhaltlichen Anmerkungen.

Literatur:

Llinàs i Puente, Carles, *Ars angelica. L'angelologia de Ramon Llull en el context de les seves doctrines filosòfico-teològiques. L'especulació artística lul·liana com a participació en la paraula angèlica. Gnoseologia subjacent*, Diss. Universidad Autónoma de Barcelona 1995, 372–389.

Überlieferung:

Aus der Edition Oliver / Senellart, 212:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 95v.

Exzerpte von Nicolaus von Cues aus dem zweiten Teil.

München, BSB, Clm 10495, 14. Jh., fol. 223r–230v.

R32v. [LIBER DE CONSOLATIONE EREMITAE]

Liber (qui est) de consolatione eremitarum

Rep.: ROL op. 214 (Ed. Stöhr 214A); Bonner IV.73; Platzeck 233; Díaz 1907; von Perger 91.19; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 158; Glorieux, *Théologie* 335gj; Llull-DB ConsErm.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Per unam magnam silvam ibat Raimundus tristis et deconsolatus...*

Explicit: ... *Et propter hoc ostenditur, quod doctrina data est valde utilis.*

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus librum istum in civitate Messanae mense Novembris anno 1313 incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Ipse autem liber fuit ante positus in vulgari, quam in latino.*

Fassungen: Der Dialog wurde zuerst im August 1313 katalanisch verfasst und vom Autor im Dezember dieses Jahres ins Lateinische übersetzt und bearbeitet. Eine wörtliche Übersetzung der katalanischen Fassung ist ebenfalls erhalten (siehe unten Eintrag R32v'). Kritische Edition des katalanischen Textes:

Sponer, Margot, „*Libre de Consolació d'Ermità*. Kritische Ausgabe“, *Estudis Franciscans* 47 (1935), 25–51, hier 35–56. Ebenfalls in: *Miscellanea Lulliana*, Barcelona 1935, 341–372. Auch als Buch erschienen: *Libre de Consolació d'Ermità. Kritische Ausgabe*, Berlin 1935.

Datierung: Messina, November 1313 (vgl. „Kolophon“). Katalanische Fassung August 1313.

Inhalt: Das Werk beginnt mit einer kurzen narrativen Einleitung: Raimundus geht in einem Wald spazieren und kommt zu einem kleinen Tal, in dem ein Eremit wohnt. Der Eremit weint und ist offensichtlich unglücklich. Das Gespräch setzt mit der Frage des Raimundus nach den Gründen für seine Trauer ein. Der Eremit antwortet, er habe sich ins Tal zurückgezogen, um für seine Sünden Buße zu tun, er werde jedoch weiterhin vom Teufel mit Zweifeln bedrängt. Raimundus erklärt, es sei notwendig, an erster Stelle Gott zu verstehen und zu lieben, was der Eremit versäumt habe. Der Eremit ist gewillt, sich von Raimundus anleiten zu lassen. Raimundus fordert ihn auf, zwanzig Syllogismen gegen den Glauben aufzustellen, auf die er reagieren werde. Im folgenden Gespräch werden die Zweifel des Eremiten behandelt und von Raimundus beseitigt: das Verhältnis von Glaube und Intellekt, die Existenz Gottes, das Wesen Gottes und die Trinität, die Schöpfung, die Inkarnation, die jungfräuliche Geburt, die Wiederauferstehung Christi, das Gericht über die Toten, die Prädestination, die Eucharistie, die Ehe als Sakrament. Jedes Thema ist gleich strukturiert: der Eremit äußert einen Einwand gegen den Glauben und Raimundus argumentiert dagegen. In wenigen Fällen reagiert der Eremit darauf mit einer Gegenfrage, die aber mit den Worten *Raimunde, verum dicis* eingeleitet wird. Meistens wird das Thema ohne Überleitung gewechselt.

Editionen:

D'Alòs Moner, Ramón, „El manuscrito Ottoboniano lat. 405: contribución a la bibliografía lulliana“, *Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma. Cuadernos de trabajos* 2 (1914), 115–127. Text aus dem Codex BAV, Ottob. lat. 405.

Stöhr, Johannes, *Raimundi Lulli Opera Latina 213–239: opera Messanensia*, ROL tomus 1, Palma de Mallorca 1959, 107–120.

Literatur:

Brummer, Rudolf, „Les tres redaccions del *Libre de consolació d'ermità*“, *Zeitschrift für Katalanistik* 1 (Frankfurt a. Main 1988), 168–175.

Friedlein, *Dialog*, 284.

Überlieferung:

Stöhrs Edition basiert auf folgenden Handschriften (in Klammern Seitenangaben der Ed. Stöhr mit der Beschreibung der jeweiligen Handschrift):

København, Det Kongelige Bibliotek, Gl. kongel. Saml. 3478, 14. Jh., fol. 63r–72v (Ed. Stöhr, 32–34).

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1042, 14. Jh., fol. 65r–65v. Fragment (Ed. Stöhr, 46–47).

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 405, 14. Jh., fol. 81r–87v (Ed. Stöhr, 57–58).

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1405, 15. Jh., fol. 41v–45v (Ed. Stöhr, 64–66).

R32v'. [LIBER DE CONSOLATIONE EREMITAE] (FRAGMENT)

Rep: ROL op. 214.

Studie: Kapitel 3.3.

Incipit: *Dixit eremita: Illud esse, quod non est definibile, non est demonstrabile...*

Explicit: ... *Christus in quantum homo venit iudicare omnes vivos et mortuos.*

Fassungen: Es handelt sich um eine wörtliche Übersetzung der katalanischen Originalfassung. Sie ist nur fragmentarisch in einem einzelnen Codex erhalten. Die katalanische Originalfassung ist einem Eremiten in Sizilien gewidmet, mit der Bitte, sie anderen Eremiten auf der Insel zukommen zu lassen, weshalb Stöhr vermutet, dass diese wörtliche Übersetzung in Sizilien gemacht wurde (vgl. Ed. Stöhr, 92). Eine Übersetzung und Umarbeitung von Raimundus ist ebenfalls erhalten (siehe vorherigen Repertoriumseintrag R32v). Brummer ist hingegen der Meinung, dass Raimundus selbst beide Übersetzungen anfertigte, wobei diese wörtliche ein erster, liegengeliebener Versuch gewesen sei. Brummer unterstützt seine Hypothese mit der Beobachtung, dass der katalanische Text z. T. abgekürzt wurde, und dass einige Sätze mit *etc.* abgebrochen werden, beides Vorgehensweisen, die eher vom Autor als von einem Übersetzer zu erwarten seien.

Datierung: Das katalanische Original ist auf August 1313 datiert. Dies ergibt den Terminus post quem für diese Übersetzung.

Inhalt: Siehe unter R32v.

Editionen:

Sponer, Margot, „*Libre de Consolació d’Ermità*. Kritische Ausgabe“, *Estudis Franciscans* 47 (1935), 25–51, hier 32–33. Exzerpt.

Stöhr, Johannes, *Raimundi Lulli Opera Latina 213–239: opera Messanensia*, ROL 1, Palma de Mallorca 1959, 89–106.

Literatur:

Brummer, Rudolf, „Les tres redaccions del *Libre de consolació d’ermità*“, *Zeitschrift für Katalanistik* 1 (Frankfurt a. Main 1988), 168–175.

Überlieferung:

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 375, 15. Jh., fol. 81–85.

R32w. [*LIBER DE DEO MAIORE ET DEO MINORE*]

Liber qui est de Deo maiore et minore

Rep.: ROL op. 239; Bonner IV.97; Platzeck 259; Díaz 1928; von Perger 91.20; Sbaralea MMMCCXLVIII.1746, 274; Glorieux, *Théologie* 335he; Llull-DB DeoMaj.

Studie: Kapitel 3.3.

Prolog: Incipit: *Dico maiorem Deum illum qui est ens reale et necessarium*... Explicit: ...*et istud nomen ‚infidelis‘ Iudaeo et Saraceno*.

Incipit: *In una magna silva abundosa arboribus, fontibus, pratis et valde amena*...

Explicit: ...*non scientialiter [sic in Ed. Stöhr] erravi, cum sim verus catholicus. Et ideo submitto istum librum et alios omnes quos feci ad correctionem sanctae ecclesiae Romanae*.

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus librum istum in civitate Messanae, mense Ianuarii anno 1313 incarnationis Domini nostri Jesu Christi*.

Epilog: Incipit: *Dictum est in tertio paragrapho sacramenti altaris*... Explicit: ...*per hoc, quod credit unus, negat alius*.

Datierung: Messina, Januar 1314 (vgl. „Kolophon“). Januar 1313 der Inkarnation (Jahresbeginn am 25. März) korrespondiert mit Januar 1314.

Inhalt: In einer Präambel erklärt Raimundus, was er unter *Deus maior* und *Deus minor* versteht: *Deus maior* ist der real existierende Gott und *Deus minor* die menschliche Vorstellung von Gott. Ziel des Buches ist es, zu beweisen, dass die Ungläubigen (Juden und Muslime) an den *Deus minor* glauben und die Christen an den *Deus maior*.

In einer Einleitung wird der Gesprächsrahmen dargestellt. Ein Fidelis und ein Infidelis begegnen sich in idyllischer Umgebung. Der Infidelis ist auf der Suche nach einem Christen, mit dem er über die Trinität und die Inkarnation nach dem Maßstab der Vernunft und nicht nach dem des Glaubens disputieren kann. Der Fidelis erklärt sich dazu bereit. Bevor sie anfangen, einigen sie sich über die Eigenschaften der göttlichen Substanz (*substantia divina*), die beide akzeptieren.

In der ersten *Distinctio* diskutieren sie über die Trinität, indem sie die Eigenschaften Gottes (*Dignitates*) als Leitfaden nehmen. Dabei äußert der Infidelis Einwände gegen den Glauben in Form von Syllogismen, gegen die der Fidelis argumentiert. Die Gesprächsbeiträge sind kurz. Jeder Abschnitt endet mit einer Aussage des Fidelis, in der er feststellt, dass der Infidelis an den *Deus minor* glaubt. Es gibt keine Überleitung zum nächsten Thema. In der zweiten *Distinctio* werden viel knapper Inkarnation und Eucharistie behandelt. Argumente des Infidelis und Gegenargumente des Fidelis wechseln einander ab. In seinem letzten Redebeitrag fordert der Fidelis alle Gläubigen auf, den Ungläubigen in dieser Weise zu zeigen, dass sie eine falsche Vorstellung von Gott haben. Danach wird mit *ait Raimundus* eine Äußerung des Verfassers eingeleitet: wenn er geirrt habe, sei das unwissentlich geschehen. Er lege deshalb das Werk der Kirche zur Korrektur vor. Nach dem Kolophon kommt ein kleiner Epilog, in dem Raimundus sagt, der Infidelis habe seine letzte Äußerung über die Eucharistie nicht so gemeint (*ego Raimundus dico, quod infidelis non intendit dicere hoc*). Diese Aussage sei durch die im Prolog dargelegte Disputationsform (*sylogismos oppositos in rectam lineam*) bedingt.

Editionen:

Giers, Joachim, *Studia Monographica et Recensiones*, Fasc. VII–VIII, Palma de Mallorca 1952, 35–50 = *Beati Magistri Raimundi Lulli Opera Latina a magistris et professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae* Fasc. I, 25–40.

Stöhr, Johannes, *Raimundi Lulli Opera Latina 213–239: opera Messanensia*, ROL 1, Palma de Mallorca 1959, 487–503.

Literatur:

Friedlein, *Dialog*, 285.

Überlieferung:

Stöhrs Edition basiert auf folgenden Handschriften (in Klammern Seitenangaben der Ed. Stöhr mit der Beschreibung der jeweiligen Handschrift):

Mainz, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, 220 b, 18. Jh., Tomi XIII Pars III N° 146, fol. 1–25 (Ed. Stöhr, 34–36).

Milano, BA, N. 259 sup., 16. Jh., fol. 65r–66r. Exzerpte (Ed. Stöhr, 36–38).

München, BSB, Clm 10517, 15. Jh., fol. 65r–69r (Ed. Stöhr, 42–43).

R32x. [LIBER DE CIVITATE MUNDI]

Liber qui est de civitate mundi / Liber de consilio dignitatum divinarum

Rep.: ROL op. 250; Bonner IV.108; Platzeck 269; Díaz 1941; von Perger 91.21; Sbaralea MMMCCCXLVIII.1746, 180; Glorieux, *Théologie* 335hr; Llull-DB CivMun.

Studie: Kapitel 7.

Titel: Der Titel *Liber de consilio dignitatum divinarum* in Wadding bezieht sich auf den zweiten Teil des Werkes.

Incipit: *Civitas est locus hominum in quo intellectus humanus habituat se ipsum de scientia liberali et mechanica...*

Explicit: ... *ad aliquos principes, quibus sibi videbitur permittendum.*

Kolophon (des Autors): *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus librum istum mense Maii in civitate Messanae anno Domini 1314 incarnationis Domini nostri Jesu Christi.*

Datierung: Messina, Mai 1314.

Inhalt: Das Werk beginnt mit einer Erzählung. Die sechzehn göttlichen Eigenschaften (Dignitates) haben sich aus der Welt in einen schönen Wald zurückgezogen. Dort bewohnen sie ein prächtiges Gebäude. Raimundus kommt vorbei und hört das Wehklagen der Tugenden: Sie seien nämlich von den Dignitates in die Gesellschaft der Menschen (*civitas mundi*) geschickt worden, um die Todsünden auszutreiben und die Menschen zu regieren, aber die Herrscher der Menschen, nämlich Teufel, Fleisch und Welt, hätten sie vertrieben. Jede der Tugenden hält eine Rede, in der sie sich beschreibt und schildert, wie es ihr unter den Menschen ergangen sei. Es folgt ein kurzer narrativer Abschnitt: die

Dignitates wollen Rat halten, jede soll sagen, was der Grund für den Zustand der Menschheit ist und was dagegen unternommen werden kann. Daraufhin wollen die Dignitates beraten, was sie tun werden. Jede hält eine Rede, in der sie sich vorstellt, ihre Identität mit den anderen göttlichen Eigenschaften betont und die Missachtung der Menschen beklagt. Alle sind dafür, die Welt der Menschen zu bestrafen, bis auf die vier letzten, Misericordia, Gratia, Humilitas, Pietas, die für eine neue Frist und Schonung plädieren. Sie können die anderen überzeugen und alle zusammen beschließen, die Tugenden wieder unter die Menschen zu schicken, allerdings mit mehr Macht als früher ausgestattet. Das Werk schließt mit einem weiteren narrativen Abschnitt. Die Tugenden gehen zusammen mit Justitia zu Raimundus und bitten ihn darum, dass er sich von ihnen beraten lasse und ein Buch schreibe, um es dann an die Kurie und an die christlichen Herrscher zu schicken. Die Antwort des Raimundus wird in indirekter Rede wiedergegeben. Er habe oft genug vor der Kurie und den Herrschern gesprochen und habe nur Hohn und Gelächter geerntet, deswegen wolle er jetzt unter die Muslime gehen und dort den christlichen Glauben predigen. Er werde nichtsdestoweniger das Buch an Kurie und Könige schicken.

Edition:

Stöhr, Johannes, *Raimundi Lulli Opera Latina 240–250: Opera Messanensia 251–280: Opera Tuniciana*, ROL 2, Palma de Mallorca 1960, 171–201.

Literatur:

Friedlein, *Dialog*, 286.

Ramis Serra, Pedro, „La semántica del término ‚ciudad‘ en la introducción del *De civitate mundi*“, in: *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom*, Palma de Mallorca 1990, 69–76.

Ramis, Pedro, *Lectura del „Liber de civitate mundi“ de Ramón Llull*, Barcelona 1992.

Überlieferung:

Stöhrs Edition basiert auf folgenden Handschriften (in Klammern Seitenangaben der Ed. Stöhr mit der Beschreibung der jeweiligen Handschrift):

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 83, 15. Jh., fol. 127–133. Unvollständig: der Anfang fehlt (Ed. Stöhr, 26–29).

Milano, BA, N. 259 sup., 16. Jh., fol. 37r–42v (Ed. Stöhr, 36–38).

Roma, Collegio di Sant’Isidoro, 1/71, 15. Jh., fol. 47r–52r (keine Beschreibung bei Ed. Stöhr).

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 405, 14. Jh., fol. 194r–211r (Ed. Stöhr, 57–58).

R33. INGETUS CONTARDUS?, † UM 1312

INGHETTO CONTARDO

Disputatio facta inter Ingetum Contardum mercatorem Ianuensem et quosdam sapientissimos Iudaeos

Rep.: Schreckenberg III, 317–318; von Perger 92.

Studie: Kapitel 3.2.

Praescriptio: *Haec est disputatio facta inter Ingetum Contardum mercatorem Ianuensem et quosdam sapientissimos Iudaeos doctoresque in synagogis Iudaeorum, quae fuit facta Maioricae anno Domini MCCLXXXVI et incepta in festo beatorum apostolorum Philippi et Iacobi, videlicet primo die Maii.*

Incipit: *Contigit quod quidam Iudaeus, qui publice vocabatur Rabi, qui et ipse magister erat Iudaeorum...*

Explicit: ... *Quo audito recessit, et amplius ad conflictum venire noluit.*

Datierung: Ende des 13. oder Anfang des 14. Jhs. Der Terminus post quem ergibt sich aus dem Datum der Disputation, 1286. Die älteste erhaltene Handschrift (Vaticano, BAV, Reg. lat. 323) stammt aus der Mitte des 14. Jhs. oder etwas früher. Die lebhafteste Charakterisierung des Inghetto und die Details, die im Text gegeben werden, erlauben die Annahme, dass der Autor (wenn er ein anderer als Inghetto ist) diesen persönlich kennengelernt und den Text nach seinen Anweisungen noch zu seinen Lebzeiten oder kurz nach seinem Tode ca. 1312 geschrieben hat (vgl. Ed. Limor, 27–30).

Autor: Der Kaufmann Inghetto Contardo ist der namentlich erwähnte Disputant, und im Vorwort wird behauptet, die Schrift sei eine Wiedergabe seiner Diskussionen mit Juden. Wie Limor herausfinden konnte, gehörte er einer angesehenen genuesischen Familie mit hohem Bildungsstandard an. Als Kaufmann war er im westlichen Mittelmeer tätig, eine Zeit lang war er Konsul Genuas in Nîmes (Ed. Limor, 16–27). Seine Autorschaft scheint naheliegend zu sein, sie wurde jedoch von Ora Limor in Frage gestellt (vgl. Ed. Limor, 30–34), da die direkten oder indirekten Zitate (aus der Bibel, der *Epistola contra Iudaeos* des Petrus Damiani, und vor allem aus der um ein Jahrhundert früheren Disputation des Guglielmo Alfachino zu Ceuta) auf einen Autor hinweisen, der mit diesen Schriften vertraut war. Die notwendige Bildung sei von einem Kaufmann und Laien kaum zu erwarten. Es gibt jedoch etliche Hinweise auf die Autorschaft des Inghetto. Erstens konzentriert sich

die Argumentation auf die Psalmen und Jesaja, als seien diese die einzigen Bibelbücher, die der Autor gut kennt. Wäre der Autor ein Kleriker, würden wir mehr Zitate aus anderen Büchern der Bibel und aus kirchlichen Autoritäten erwarten, wie auch einen Hinweis auf die aktuelle Frage in den zeitgenössischen Diskussionen mit Juden: die Bedeutung des Talmud und die Treue der Juden zum mosaischen Gesetz. Zweitens ist die Sprache des Dialogs manchmal unsicher in Grammatik und Graphie, sie weist Einflüsse der Volkssprache auf und benutzt Vokabeln und Redewendungen aus dem Geschäftsleben, wie es bei dem Kaufmann Inghetto zu erwarten wäre. Drittens betont Inghetto im Dialog oft seinen Laienstatus und kritisiert die Mendikanten, ein Vorgehen vergleichbar dem des Laien Raimundus Lullus in seinem *Phantasticus*. Viertens sind uns in dieser Zeit und auch etwas früher Laien bekannt, die sich mit religiöser Polemik befasst haben: Georgius (vgl. R13 „Georgius laicus“), Salvo Burci (vgl. Da Milano 279–280), Arnaldus de Villanova und Raimundus Lullus. Entweder ist Inghetto der Autor oder jemand, der genau nach Inghettos Anweisungen den Text lateinisch geschrieben oder vielleicht ins Lateinische übersetzt hat, wie Dahan vermutet (Ed. Dahan, 10). Zu dieser Frage vgl. ebenfalls Hillgarth, 404–406, der Inghetto als wahrscheinlichen Autor sieht.

Inhalt: Inhalt dieses Werkes sind mehrere Disputationen mit Juden, die der Kaufmann Inghetto Contardo auf der Insel Mallorca führte. Sie sind miteinander durch eine Rahmenhandlung verbunden. Am Fest der Heiligen Philipp und Jakob (1. Mai), das von den Genuesen gefeiert wurde, kommt ein Rabbi in die Loggia der genuesischen Kaufleute in Mallorca und macht ihnen den Vorwurf, das Gesetz nicht zu befolgen. Die Kaufleute sagen, wäre Inghetto da, könnte er angemessen antworten. Inghetto kommt dann hinzu und lässt sich auf ein Gespräch mit dem Rabbi über die messianischen Prophetien ein. Beide Gesprächspartner vereinbaren ihre Bekehrung zur anderen Religion, falls der Gegner sie von bestimmten Punkten überzeugen kann. Als Richter soll ein gelehrter jüdischer Arzt fungieren, zu dessen Haus sie gehen. Als es Abend wird, wird die Diskussion abgebrochen, da der Arzt seine Patienten besuchen muss. Am Tag darauf wird sie in Anwesenheit vieler anderer Juden weitergeführt. Inghetto zeigt sich in der Diskussion überlegen. Inhalt der Diskussionen sind die messianischen Prophetien und die Messianität Jesu. Inghetto selber sagt ausdrücklich, das sei der einzige Punkt, der Juden und Christen entzweit (Ed. Limor, 257). Häufig schweifen die Gesprächspartner von der Argumentation ab. Inghetto

argumentiert und die Juden bringen Einwände und Fragen vor. Der Ton ist freundlich. Beide Seiten zeigen sich selbstbewusst. Inghetto hat immer eine Antwort parat und beweist Eloquenz und Überzeugungskraft; infolgedessen verbietet die jüdische Gemeinde ihren Mitgliedern weitere Diskussionen mit ihm.

Im Laufe des Monats kommt ein vornehmer Jude aus Katalonien namens Astruch Isaias nach Mallorca, erfährt von dem Abkommen mit dem Rabbi und will selber mit Inghetto disputieren. Inghetto überzeugt ihn durch seine Auslegung der Prophezeiungen Daniels und Astruch beschließt, sich taufen zu lassen. Daraufhin versuchen die Juden, seine Rückkehr nach Katalonien zu bewirken, um die Taufe zu verhindern. Trotzdem kommt diese zustande. Astruch wird auf den Namen Philipp getauft.

Kurz darauf sieht Inghettus erneut den Rabbi mit einem anderen gelehrten Juden. Der Rabbi gibt zu, ihm nicht gewachsen zu sein, und lässt sich auf kein neues Gespräch ein. Dennoch treffen sich die beiden und führen ein kurzes Gespräch in einer Apotheke, wo sie nicht beobachtet werden können.

Die letzte Diskussion findet zwischen einem angereisten jüdischen Gelehrten und Inghetto statt, der mit der Unterstützung des neulich konvertierten Philipp rechnen kann. Der Gelehrte wirft den Christen vor, Götzen anzubeten. Ferner sprechen die drei über die Trinität und die Messianität Jesu. Der Gelehrte will das Gespräch an einem anderen Tag fortsetzen, Inghetto ist jedoch damit nicht einverstanden.

Editionen:

Flagellum Hebraeorum, ed. Francesco Carboni, Venezia 1672. Eingriffe des Herausgebers im Text (vgl. Ed. Limor, 112–115).

Flagellum Hebraeorum, ed. Francesco Carboni, Venezia 1677.

Limor, Ora, *The Disputation of Majorca 1286*, Jerusalem 1985. Edition mit Kommentar (hebräisch, nicht eingesehen).

Dahan, Gilbert, *Ingheto Contardo. Disputatio contra Iudeos. Controverse avec les juifs*, Paris 1993. Die Edition ist eklektisch, folgt aber hauptsächlich der größten Handschriftengruppe. Französische Übersetzung.

Limor, Ora, *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15, München 1994. Der Text basiert vornehmlich auf den Handschriften in London und Genua, deren Text von der Herausgeberin als der älteste erhaltene Textzustand erkannt wurde.

Übersetzungen:

Eine italienische Übersetzung ist in einer Handschrift vom Ende des 15. Jhs. erhalten: Napoli, BN, XIII. G. 49, fol. 1r–29r (vgl. Ed. Limor, 104–106).

Literatur:

- Badia, Lola, „La ‚Disputa contra iudeos‘ d’Inghetto Contardo“, *Studia Lulliana* 33 (1993), 47–50.
- Dahan, Gilbert, „Une controverse judeo-chrétienne à Majorque en 1286: La ‚Disputatio‘ d’Inghetto Contardo“, *Revue des études juives* 143 (1984), 267–269.
- da Milano, Ilarino, „Il *Liber supra stella* del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali“, *Aevum* 16 (1942), 272–319.
- Friedlein, Roger, „Geleit auf dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im *Duecento*“, in: Hempfer, Klaus W., *Möglichkeiten des Dialogs: Struktur und Funktion einer literarischen Gattung*, Stuttgart 2002, 39–73 (ausführliche Zusammenfassung des Inhalts).
- Hillgarth, J. N., „The Disputation of Majorca (1286): two new editions“, *Euphrosyne* 22 (1994) – *In honorem Prof. Manuel C. Díaz y Díaz*, 403–413.
- Limor, Ora, „Missionary Merchants. Three Medieval Anti-Jewish Works from Genoa“, *Journal of Medieval History* 17 (1991), 35–51.
- Petti Balbi, Giovanna, Art. „Contardo, Inghetto“, *DBI* 28 (1983), 67–68.
- Valle, Carlos del, „La disputa de Mallorca (a. 1286)“, in: Valle Rodríguez, Carlos del (Hg.), *La controversia judeo-cristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid 1998, 293–300.

Überlieferung:

Handschriften:

Ora Limor hat in ihrer Edition achtzehn Handschriften herangezogen, die zwischen der Mitte des 14. und dem Ende des 16. Jhs. entstanden sind, vgl. Ed. Limor, 42–125.

Von diesen Handschriften kennt Dahan zwölf, die er beschreibt, vgl. Ed. Dahan, 62–79.

Hinzu kommt aus MssMed:

Nürnberg, StB, Cent. V. 68, um 1450, fol. 111v–136r. Der Autor wird Ignetus Contardus genannt.

Frühdrucke:

Disputatio unius mercatoris Ianuensis facta Maiorice contra quosdam sapientissimos Iudeos de Messia, Venezia: Comin da Lovere, 1524. Vgl. Ed. Limor, 109–112.

R34. ENGELBERTUS ADMONTENSIS ABBAS OSB, UM 1250–1331

ENGELBERT VON ADMONT, ENGELBERT POETSCH

Dialogus concupiscentiae et rationis

Dialogus concupiscentiae et rationis de iis quae veram homini felicitatem conferant et beatitudinem / Dialogus inter concupiscentiam et rationem / Dialogus moralis

Rep.: Fowler 1947 Nr. 8; Fowler 1954 Nr. 64; Bloomfield 0874, 5603; von Perger 96.

Studie: Kapitel 4.5.

Titel: Im Brief an Ulrich von Wien erwähnt Engelbert das Werk unter seinen Schriften in *philosophya morali*: *Item. Dialogum concupiscentie et rationis. Qui incipit: Quoniam ut dicit Seneca* (Fowler, „Letter“, 304, 24–25).

Prolog: Incipit: *Quoniam ut dicit Seneca communis mos* [Variante: *vox*] *naturae est, quod omnes appetimus esse beati...* Explicit: *... ex ipsorum sententiis atque dictis quasi vice Rationis responsio subsequeretur.*

Incipit: *Concupiscentia: Quis est beatus, quod omnes esse volumus?*

Explicit: *... Deus cuius sola fruitio solius plena faciat nos esse beatos. Amen.*

Autor: Engelbert wurde um das Jahr 1250 in der Steiermark geboren und war vielleicht Mitglied der Familie Pötsch. 1267 trat er ins Benediktinerkloster Admont ein. Er studierte 1272–74 in Prag, später Artes und Philosophie in Padua, wo er auch naturwissenschaftliche und juristische Vorlesungen hörte. Anschließend absolvierte er ein vierjähriges Studium der Theologie bei den Dominikanern. 1287 oder 1288 kehrte er nach Admont zurück und widmete sich dem Studium antiker Autoren. 1297 wurde er Abt von Admont und blieb in diesem Amt bis zu seiner Resignation im Jahr 1327. Er verstarb am 16. Mai 1331. Er verfasste theologische, naturphilosophische, moralphilosophische, staats-theoretische Werke und einen Traktat über die Musik. Nur einige sind ediert. Engelbert selbst erwähnt den *Dialogus* unter seinen Werken in seinem Brief an Magister Ulrich von Wien (ediert von Fowler „Letter“; zu Engelberts Leben und Werk vgl. Hamm und Knapp).

Datierung: Die Erwähnung des *Dialogus* in Engelberts Brief an Ulrich von Wien (ediert von Fowler, „Letter“), der ca. 1325 geschrieben wurde, gibt den Terminus ante quem für die Abfassung des Dialogs. Das Werk bietet Zitate auch wenig bekannter Autoren, es scheint die Früchte

ausgedehnter Lektüre zu versammeln. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass es nicht allzu früh entstand, wohl erst nach seiner Rückkehr nach Admont 1288.

Inhalt: Der *Dialogus concupiscentiae et rationis* ist eine Sammlung kurzer moralischer Maximen aus antiken Schriftstellern (vor allem aus Seneca, etliche auch aus Cicero, und vereinzelt aus Horaz, Plinius, Terentius, Aristoteles, Boetius, Ovidius, Ennius, Apuleius, Ennodius u.a.). Concupiscentia, die die menschliche Schwäche darstellt, stellt Fragen, die die Zitatsammlung strukturieren. Die Antworten der Philosophen (unter dem jeweiligen Namen aufgeführt) vertreten die menschliche Vernunft. Die ersten Kapitel behandeln das Glück: was es sei, wie man es erreichen könne und wie Unglück zu ertragen sei. Es folgen Ratschläge für das alltägliche Leben in Kapiteln über folgende Themen: Essen, Trinken und Schlaf; Freizeit (*otium*); Lektüre; Spiel; Gesprächsregeln; Freundschaft, Arbeit und Muße, Reichtum und Armut. Die Sammlung schließt mit einem Kapitel über die Kardinaltugenden, das als einziges nicht nur Maximen, sondern auch ausgedehnte Zitate enthält. Die Sammlung endet mit einer Antwort des Autors, eingeleitet mit *respondeo*. In ihr nennt er Gott als höchstes Gut.

Edition:

Hueber, Dominicus (Hg.), *Celeberrimi Engelberti abbatis Admontensis Ord. S. Ben. Opuscula Philosophica. I. De Summo Bono Hominis in hac vita. II. Dialogus Concupiscentiae et Rationis de iis, quae veram homini felicitatem conferant et beatitudinem. III. Utrum Sapienti competat ducere uxorem*, Regensburg [ca. 1725], 67–102. Der Herausgeber schreibt 102, der Text sei aus einer Handschrift in Admont, aus Papier in Folioformat, wohl Admont, ms. 492.

Literatur:

- Hamm, Marlies, Art. „Engelbert von Admont“, VL 2 (1978), 535–549.
- Fowler, George Bingham, *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, New York 1947.
- Fowler, George Bingham, „Manuscripts of Engelbert of Admont“, *Osiris* 11 (1954), 455–485.
- Fowler, George Bingham, „Letter of Abbot Engelbert of Admont to Master Ulrich of Vienna“, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 29 (1962), 298–306.
- Fowler, George Bingham, „Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (ca. 1250–1331)“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 44–45 (1977–1978), 149–242, 225–306.
- Knapp, Fritz Peter, „Engelbert von Admont“, in: Knapp, Fritz Peter, *Geschichte der Literatur in Österreich. Band 2/1. Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439. 1. Halbband.*

Die Literatur in der Zeit der frühen Habsburger bis zum Tod Albrechts II. 1358, Graz 1999, 309–331, 519–521.

Kucher, Felix, „Handschriftenverzeichnis der Werke Engelberts von Admont“, in: Baum, Wilhelm (Hg.), *Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften*, Graz 1998, 276–300.

Ubl, Karl, „Engelbert von Admont. Forschungsbericht 1970–1995“, *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark* 87 (1996), 15–39.

Ubl, Karl, *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, Wien – München 2000.

Überlieferung:

Aus Fowler *Intellectual Interests*, 187:

Admont, StiftsB, 492, 14. Jh., fol. 49r–54r.

Klosterneuburg, StiftsB, 428, 15. Jh., fol. 172r–176v. Kolophon: *Explicit dialogus concupiscencie et racionis de bonis moribus*.

Aus Fowler, „Manuscripts“, 482:

Admont, StiftsB, 405, 14. Jh., fol. 65r–66r Fragment.

Erlangen, UB, 499, a. 1507, fol. 1r–10r.

Klosterneuburg, StiftsB, 934, 15. Jh., 120r–131v.

München, BSB, Clm 3603, a. 1467, fol. 217r–228v. Autopsie.

Praha, KMK, O 24 (Podlaha 1608), 15. Jh., fol. 5r–13v.

Praha, NK, I. D. 5 (Truhlář 155), a. 1398, fol. 142r–147r.

St. Florian, StiftsB, XI 113 (Lit. L. n. 18), 14. Jh., fol. 79v–81v.

St. Paul im Lavanttal, StiftsB, 25.4.28., 14. Jh., fol. 52r–57v.

Aus Kucher, 284:

Graz, UB, 1617, 15. Jh., fol. 222r–244v.

Aus MssMed:

Freiburg im Br., UB, 117, um 1446–1450, fol. 146v–156v. Text unvollständig und mit Abweichungen vom Druck. Titel im Inhaltsverzeichnis: *Dyalogus de concupiscentia*.

Würzburg, UB, M. ch. q. 18, 15. Jh. (2. H.), fol. 370r–377v. Kolophon: *... explicit dialogus moralis completus per magistrum Johannem Crafft feria sexta post Pentecosten. finit feliciter anno M^oCCCC^o et LXXV^o anno in Liptzick*. Nach den Angaben im Katalog zu urteilen, muss es sich um den *Dialogus* des Engelbert handeln; Johannes Crafft ist der Schreiber (oder der Schreiber der Vorlage), nicht der Autor, wie im Katalogisat angegeben (korrigiert im Katalog Bd. 1, 115).

Würzburg, UB, M. ch. q. 81, a. 1479, fol. 261v–265v.

Aus *In principio*:

Brno (Brünn), Státní Vědecká Knihovna, Mk 46 (II 149), a. 1402, fol. 89r–91v.

R35. STEPHANARDUS DE VICOMERCATO OP, † 1297

STEFANARDO DE VIMERCATE, Ps. ALBERTUS MAGNUS

Dialogus de apprehensione seu de potentiis apprehensivis

Rep.: SOPMA 3613 (3, 350); Glorieux, *Arts* 14cu; *Théologie*, 6 cu; von Perger 89.

Studie: Kapitel 5.3.1.

Prolog: Incipit: *De apprehensione ac apprehensionis modis seu diversitatibus disserens, disputationis seriem per dialogum prosecutus sum...* Explicit: *... licet indigno assensum libens praebuit et sic exorsa ait.*

Incipit: *P<hilosophia>: Quid a me discere cupis? D<iscipulus>: De apprehensione inquam doceri desidero...*

Explicit: *... et tibi quae parvulus doces ac viris probatissimis quorum rationes et sententiae sunt in medio disputationis prolatae.*

Autor: Stefanardo war Prior von S. Eustorgio in Mailand zwischen 1290 und 1292 und starb als Lektor der Kathedrale von Mailand 1297. Er schrieb philosophische Traktate (z.T. in Versform) und eine nicht erhaltene Chronik. Es gibt einen Katalog seiner Werke, der 1516 von Alberto da Castello OP 1516 in seiner Chronik des Dominikanerordens veröffentlicht wurde. Dort steht an erster Stelle: 1. *Fr. Stephanus de Mediolano fecit subtile opus quod dicitur Dialogus de potentiis apprehensivis, distinctum per partes xii et continet ducenta XX capitula* (Albertus Castellanus, *Brevis et summaria cronica ordinis predicatorum*, Venezia 1516, fol. 160r, zitiert bei Kaeppli, „Bibliothèque“, 18). Einen weiteren Hinweis auf dieses Werk fand Kaeppli im Katalog der Bibliothek von Stefanardos Heimatkonvent S. Eustorgio aus dem Jahr 1494. Dort wird ein *dialogus de potentiis qui incipit „[de] apprehensione“ et finit „membriis“* aufgelistet (Kaeppli, „Bibliothèque“, 56, Nr. 534). Kaeppli gelang ebenfalls die Identifizierung dieses Werkes (ebd. 19) mit dem Dialog *De apprehensione*, das unter dem Namen Alberts des Großen gedruckt wurde.

Datierung: Vor 1297 (Tod des Stefanardo).

Inhalt: Das Werk beginnt mit einem kurzen Prolog, in dem der Autor schreibt, die Dialogform wegen ihrer didaktischen Qualitäten gewählt zu haben. Im Prolog entwirft er eine kurze Szene: er sei zur Dame Philosophie gegangen, mit der Bitte, an ihrer Brust ernährt zu werden, denn ihm fehlten die Zähne, um harte Kost zu sich zu nehmen. Mit

der Frage der Philosophie, was er nun zu wissen begehre, fängt der eigentliche Dialog an. Gesprächsteilnehmer sind P (Philosophia) und D (Discipulus). Der Dialog ist zwar themenzentriert und inhaltlich anspruchsvoll, jedoch durchaus lebhaft gestaltet. Die Redebeiträge sind kurz. Der Discipulus fragt, kommentiert und fasst gelegentlich die Ergebnisse zusammen. Philosophia beantwortet seine Fragen, und stellt wiederum ihrerseits Verständnisfragen oder Fragen, die den Discipulus zu einer eigenen Antwort anleiten sollen. Der Autor zitiert ab und zu die Meinungen antiker und patristischer Autoritäten, wörtliche Zitate sind selten.

Thema des Dialogs ist die *apprehensio*, die Wahrnehmung und das Verständnis des Wahrgenommenen. Er ist in zwölf Teile (*partes*) gegliedert. Zuerst wird die Frage diskutiert, ob die Apprehensio Tun oder Erleiden (*actio* oder *passio*) sei (Pars I). Dann behandelt der Autor die Wahrnehmung durch die äußeren Sinnesorgane (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten). Pars III beschäftigt sich mit dem Sensus communis und der Imagination. In Pars IV werden Phantasie, Gedächtnis und Erinnerung ausführlich behandelt, mit besonderem Augenmerk auf Funktion, Störungen und körperliche Verankerung des Gedächtnisses. Als nächstes (V) stehen der Intellekt und die ersten Prinzipien im Mittelpunkt. Die Diskussion der verschiedenen Ausprägungen des Intellekts führt zu den verschiedenen Formen der Wissenschaft, die spekulativ oder praxisorientiert sein kann. Pars VI behandelt die Weisheit (*sapientia*), die Intellekt und Wissenschaft überlegen sei, da sie sich mit den letzten Gründen beschäftige. Dies führt zur Behandlung der Prophetie, der prophetischen Träume und der Visionen. Intellekt, Wissenschaft und Weisheit sind Wissen über das notwendig Existierende (*necessaria*), die Klugheit (*prudentia*) hingegen ist Wissen über das Kontingente. Pars VII diskutiert die verschiedenen Formen der Klugheit. Politische und ökonomische Klugheit finden besondere Aufmerksamkeit, was zu einer Diskussion der verschiedenen Regierungsformen (Monarchie, Aristokratie, Oligarchie, Timokratie, Demokratie) führt. Die Klugheit findet ihre praktische Anwendung in den Techniken (*artes*), die hier aufgelistet und kurz charakterisiert werden: Textilarbeit, Werkzeugherstellung, Metall- und Holzverarbeitung, Handel, Landwirtschaft, Jagd, Medizin, Spiele (*ars theatrica*). Thema von pars VIII ist die eingegebene Erkenntnis, der Glaube. Die Prinzipien des christlichen Glaubens werden dargelegt, wobei abweichende und häretische Meinungen (fast nur spätantike Häresien finden Erwähnung) widerlegt werden. Pars IX erörtert die Prophetie und ihre Vereinbarkeit

mit der Freiheit, wobei der Unterschied zwischen Präsenz und Prädestination analysiert wird. Eine Stufe weiter als die Prophetie ist der *raptus* (Pars X), wenn die Seele den Körper für eine begrenzte Zeit verlässt, die Gottheit betrachtet und die Seligkeit erlebt. Pars XI erklärt, wie der Mensch trotz seiner Endlichkeit das Wesen der unendlichen, ewigen Gottheit erfassen kann. Das Wesen Gottes ist schließlich das Thema der letzten Pars (XII), die insbesondere die Dreifaltigkeit und die damit verbundenen theologischen und philosophischen Probleme darlegt.

Editionen:

Unter den Werken von Albertus Magnus:

Jammy, Petrus, *Beati Alberti Magni (...) Operum tomus vigesimus primus*, Lyon 1651, Teil b, 1–100. Mit Index rerum und Index locorum scripturae. Zitate aus älteren Autoren sind am Rande vermerkt und identifiziert.

„Domino Alberto Magno... liber de apprehensione a quibusdam adscriptus“, in: Borgnet, Augustus, *Beati Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, Bd. 5, Paris 1890, 555–753. Text der Lyoner Edition, mit Inhaltsverzeichnis, Index rerum und Index locorum scripturae.

Literatur:

Cremaschi, Giovanni, *Stefanardo da Vimercate. Contributo per la storia della cultura in Lombardia nel sec. XIII*, Milano 1950.

Kaeppli, Thomas, „La bibliothèque de Saint-Eustorge à Milan à la fin du XV^e siècle“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25 (1955), 5–74.

Meersseman, Gilles, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni OP*, Brügge u. a. 1931.

Überlieferung:

Handschriften:

Bisher ist keine erhaltene Handschrift gefunden worden. Laut Katalogangaben war im Dominikanerkonvent Sant'Eustorgio in Mailand im Jahr 1494 eine Handschrift, Nr. 534 (vgl. Rubrik „Autor“ und Kaeppli, „Bibliothèque“, 18–19, 56).

Frühdrucke:

Unter dem Namen von Albertus Magnus:

De apprehensione liber, Venezia: Simon de Luere, 1504.

Thesaurus vere philosophie et divine sapientie a nonnullis de Apprehensione venerabilis domini Alberti summi philosophi et theologi intitulatus, Leipzig: Wolfgang Monacensis, 1505. VD 16 A 1337.

Glorieux erwähnt außerdem einen Druck London, 1515. Die Angaben beziehen sich jedoch nicht auf *De apprehensione*, sondern auf eine Edition des Traktates *Modi significandi Alberti sine quibus grammaticae notitia haberi nullo pacto potest*, London: Wynand de Worde, 1515. Dieser Traktat, Albertus Magnus zugeschrieben, stammt von einem anderen Autor mit Namen Albertus. Dazu

Meersseman, 143. Vermutlich hat Glorieux diese Information von Quétif und Echard, die den Druck London 1515 ebenfalls nur aus zweiter Hand kannten: „Sub nomine Alberti Magni prodiisse dicunt seorsim Londini, 1515 in–8. Sic Caveus, Hist. Litt.“ (Quétif / Echard, 1, 178).

R36. ARNALDUS DE VILLANOVA, UM 1238–1312

ARNAU DE VILANOVA / ARNALD VON VILLANOVA

Alphabetum catholicorum

*Dyalogus de elementis catholicae fidei / Alphabetum catholicorum ad inclitum
Dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei /
Collocutio didascalica super elementis catholicae fidei*

Rep.: Bloomfield 1942; Díaz 1629; von Perger 90; CALMA Arna 24, 42 (Bd. 1, 449); Glorieux, *Théologie* I.211 (bi).

Studie: Kapitel 2.2.

Incipit: *Es tu fidelis? Sum domine.*

Explicit: *Te ergo deprecor ut me vivere facias et finire vitam ad gloriam tuam qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate Spiritus Sancti, Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.*

Epilog (obieccio): Incipit: *Videtur mihi quod sit praesumptio et stultitia quia vos qui estis pueri studeis in sacra scriptura...* Explicit: *...ut potens sit exortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere.* Zu diesem Abschnitt siehe auch. „Datierung“.

Autor: Arnald studierte in Montpellier und Neapel Medizin und hatte ab 1291 einen Lehrstuhl für Medizin in Montpellier inne. Als Arzt behandelte er verschiedene Könige und Päpste. Er widmete sich als Laie der Theologie (die er bei den Dominikanern studiert hatte) und stand den Franziskanern, vor allem den Spiritualen, sehr nahe, was ihn gelegentlich in Schwierigkeiten brachte. Er ist Autor medizinischer und theologischer Traktate (vgl. Manselli u. a., *Mensa i Valls, Arnau* 1997).

Datierung und Fassungen: Die Widmung an den König von Aragon zur Erziehung seiner Kinder in einigen Handschriften gibt 1296 (Geburt des ersten Sohnes von König Jakob II.) als *Terminus post quem*. Allerdings spricht einiges dafür, dass es eine frühere Fassung gab: der Bezug zur Erziehung von jungen Leuten wird erst im letzten Abschnitt

hergestellt, der sowohl in den volkssprachlichen Übersetzungen als auch in der Handschrift in Sydney fehlt und in der Hs. Vat. Borgh. 205 durch eine Rubrik vom Haupttext getrennt ist. Es besteht daher die Möglichkeit, dass Arnald einem bereits vorhandenen Werk diesen Abschnitt hinzufügte, um es dem König als Einführung in den Glauben für seine Kinder widmen zu können (vgl. Perarnau, „*Dos tratados*“, 545–546). Wenig wahrscheinlich scheint hingegen die Vermutung, es habe eine erste, katalanische Fassung des *Alphabetum* gegeben (Perarnau, *Dos tratados*, 70–72), denn das Inventar von Arnalds Büchern, das nach seinem Tod aufgestellt wurde, verzeichnet acht Exemplare des lateinischen *Alphabetum*, enthält aber keinen Hinweis auf einen katalanischen Text (Ed. Burnam, 108–109).

Inhalt: Obwohl die Personen nicht genannt werden, ist der Text nicht nur eine Aneinanderreihung von Fragen und Antworten, denn er wird durch sprachliche Mittel als Gespräch charakterisiert. Dass es sich um Lehrer und Schüler (Erzieher und Zögling) handelt, wird durch die Art der Anrede nahegelegt: der Antwortende redet den Fragenden mit *domine* an, der Fragende gibt ihm Anweisungen wie *proba, dic ergo, ostende ergo* oder bringt Einwände vor wie *videris inconvenienter exposuisse*. Im ersten Teil (vor der *Obieccio*) werden kurze Fragen gestellt, die nicht sehr ausführlich beantwortet werden. Manchmal weist der Fragende auf Schwachstellen des Antwortenden hin, die dieser beheben soll. Der Ton ist der einer Prüfung. Folgende Themen werden behandelt: das Glaubensbekenntnis, in vierzehn Artikel gegliedert; die Kennzeichen eines wahren Gläubigen (abgeleitet von der allegorischen Interpretation von Mc 16, 17–18); die drei Arten des Umgangs mit Gott, nämlich loben, meditieren und beten; das Vaterunser (mit ausführlicher Kommentierung); die sieben Tugenden; der Nutzen des Gebets; die Nächstenliebe; die zehn Gebote. In der *Obieccio* wird schließlich diskutiert, ob junge Leute die Heilige Schrift studieren sollen. Dieser Abschnitt ähnelt mehr einer Diskussion, bei der Lehrer und Schüler gegeneinander argumentieren. Hier wird am Anfang der Antwortende als junger Mensch charakterisiert, denn der Fragende sagt zu ihm: *vos qui estis pueri*. Der Ältere ist der Meinung, dass junge Menschen sich nicht mit der Heiligen Schrift beschäftigen sollen. Sein Gesprächspartner argumentiert ausführlich, dass es notwendig und heilbringend sei, die Schrift zu lernen, zumal für die Jüngeren, die noch nicht in der Lage sind, ihr Heil mit guten Werken zu verdienen. Für sie habe diese Beschäftigung außerdem eine erzieherische Wirkung, denn sie würden dadurch von den Torheiten der Jugend abgehalten.

Editionen:

- Burger, Wilhelm, „Römische Beiträge zur Geschichte der Katechese im Mittelalter“, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 21, 4 (1907), 159–197. Text der Hs. Vat. lat. 3824, ohne kritischen Apparat, 173–194.
- Burnam, Hope Lampert, *The „Alphabetum catholicorum“ of Arnaldus of Villanova: an edition and study*, Diss. University of Toronto 1996. Text nach der Hs. Vaticano, Borgh. 205, Apparat nach dem Text.
- Kritische Edition von Josep Perarnau in Vorbereitung.

Übersetzungen:

Übersetzung ins Kastilische:

- Perarnau, „Dos tratados“. Edition der kastilischen Übersetzung, 554–602.
- Perarnau, *Dos tratados*. Text der kastilischen Übersetzung 78–125.

Übersetzung ins Griechische:

- Carreras i Artau, Joaquim, „Una versió grega de nou escrits d’Arnau de Vilanova“, *Analecta Sacra Tarraconensia* 8 (1932), 127–134.
- Nadal Cañellas, Juan / Benetos, Dionisio (Hgg.), *Arnaldi de Villanova Tractatus octo in Graecum sermonem versi (Petropolitanus graecus 113)*, Barcelona 2002. Edition (nicht überprüft).

Übersetzung ins Italienische (toskanisch), fragmentarisch:

- Firenze, BNC, Conv. soppr., G. 3. 368 (Mitteilung von J. Perarnau).

Literatur:

- Keil, Gundolf, Art. „Arnald von Villanova“, VL 1 (1978), 455–458.
- Maier, Anneliese, „Handschriftliches zu Arnau von Vilanova und J. Olivi“, *Analecta Sacra Tarraconensia* 21 (1948), 53–74. Nachgedruckt in: Maier, Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma 1967, 215–229.
- Manselli, Raoul u. a., Art. „Arnald von Villanova“, LMA 1 (1977–1980), 994–996.
- Mensa i Valls, Jaume, *Arnau de Vilanova, espiritual: guia bibliogràfica*, Barcelona 1994.
- Mensa i Valls, Jaume, „Bibliografia arnaldiana recent (1994–1996)“, *Revista catalana de Teologia* 12 (1997), 179–210.
- Mensa i Valls, Jaume, *Arnau de Vilanova*, Barcelona 1997.
- Perarnau, Josep, „Dos tratados ‚espirituales‘ de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval: *Dyalogus de elementis catholice fidei* y *De elemosyna et sacrificio*“, *Anthologica Annua* 22–23 (1975/76), 476–630.
- Perarnau, Josep, *Dos tratados „espirituales“ de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval: Dyalogus de elementis catholice fidei y De elemosyna et sacrificio*, Roma 1976. Gleicher Text wie der Aufsatz in *Anthologica Annua*.
- Perarnau i Espelt, Josep, „Tractats espirituals d’Arnau de Vilanova en la Biblioteca del Cardenal Nicolau de Cusa (1401–1464)“, *Revista Catalana de Teologia* 6 (1981), 77–88.
- Perarnau i Espelt, Josep, „La *Allocutio christiani* d’Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text“, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 11 (1992), 7–135.
- Santi, Francesco, „*Gli scripta spiritualia* di Arnau de Vilanova“, *Studi Medievali* 26 (1985), 978–1014.

Überlieferung:

Aus Mensa i Valls, *Arnau: guía bibliográfica*, 67–76:

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 42, 15. Jh., fol. 210r–217v (vgl. Perarnau 1981, 78–82 und Ed. Burnam, 146–148, 155).

Graz, UB, 1226, 14. Jh., fol. 21r–26r. Der Text ist abgekürzt (vgl. Ed. Burnam, 156–157).

Oxford, BodL, Canon. misc. 370, 14. Jh., fol. 36v–53r (vgl. Ed. Burnam, 149–150, 157).

Saint-Omer, BM, 292, a. 1359, fol. 130v–139r. Der zweite Teil des Textes ist abgekürzt (vgl. Ed. Burnam, 150–152, 157–158).

Vaticano, BAV, Borgh. 205, 14. Jh. (Anfang), fol. 9r–20r (vgl. Maier 1948, 53–66 und Ed. Burnam, 141–145, 158).

Vaticano, BAV, Vat. lat. 3824, 14. Jh. (Anfang), fol. 29r–43r (vgl. Perarnau, 1992, 10–24 und Ed. Burnam, 135–141, 158–159).

Vaticano, BAV, Vat. lat. 5732, 15. Jh., fol. 83rb–89va (vgl. Ed. Burnam, 148–149, 159–160).

Hope L. Burnam beschreibt ferner in ihrer Edition, 146, 155–156:

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed. 58, 14. Jh. (Ende), fol. 81r–86r.

Aus *In principio*:

Cambridge, UL, Mm. 6. 12, 15. Jh., fol. 31v–52. Vollständiger Text, Alcuinus zugeschrieben. Titel: *Alcuini alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholice fidei et est dyalogus*.

Mensa i Valls weist auf eine Handschrift in Sydney hin, über deren Inhalt er nicht sicher ist. Der Bibliothekar Neil Boness hat für mich Incipit und Explicit überprüft. Nach seinen Angaben handelt es sich um das *Alphabetum* ohne die anschließende *obiectio*. Es könnte sich folglich um eine erste Fassung des Textes handeln (s. o. unter „Datierung und Fassungen“):

Sydney, Fisher Library of the University, Nicholson 23, 14./15. Jh., fol. 151r–163r. Unvollständig. Explicit: *in unitate spiritus sancti Deus per omnia secula seculorum*. Titel: *Collocutio didascalica super elementis catholice fidei magistri Arnaldi de Vilanova*.

Hinzu kommt (Mitteilung von Josep Perarnau i Espelt):

Saint-Omer, BM, 361, 14. Jh. (2. H.), fol. 127r–134v. Abschrift der Hs. Saint-Omer, BM, 292, Text ebenfalls unvollständig.

R37. ANONYMUS*Disputatio inter clericum et militem*

Rep.: RepFont 4, 210 und 8, 317; von Perger 95; Mohan, 296*.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Incipit: *Primo proponit clericus miramentum quodammodo sub hac forma. Clericus: Miror, optime miles, paucis diebus tempora mutata...*

Explicit: ...*sintque cum rege et intrante et egrediente. Unxit quoque Joada pontifex* [2 Par 6, 7, 11] *ibi*.

Autor: In der Handschrift Vat. Borgh. 29 werden Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham als mögliche Autoren angegeben. In den alten Drucken erscheint meistens Wilhelm von Ockham als Autor. Da der Text jedoch vor 1297 verfasst wurde, ist die Autorschaft des Marsilius (zwischen 1275 und 1280 geboren) aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich, die Autorschaft Wilhelms (zwischen 1290 und 1300 geboren) unmöglich. Erickson argumentiert gegen deren Autorschaft mit stilistischen und inhaltlichen Argumenten (Ed. Erickson, 288). Scholz kommt in seiner Studie dieses Traktats zu folgenden Ergebnissen bezüglich des Autors: Wegen seiner Einstellung gegenüber dem Papst und der flandrischen Partei muss er Franzose sein; seine nicht allzutiefen Kenntnisse der Bibel und seine wörtliche Auslegung, auch sein Standpunkt in der Diskussion passen zu einem Laien; seine Argumentation zeigt, dass er eine scholastische und juristische Bildung hat (Scholz, 336–337). Scholz schlussfolgert „... dass er ein königlicher Legist, ein in der Politik des Hofes bewandertes Mann war...“ (345). Miethke betrachtet eine kollektive Autorschaft als möglich, was die Anonymität erklären würde (*De potestate papae*, 82).

Datierung: Ca. 1297, da der Inhalt sich auf die erste Phase des Streits zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Bonifaz VIII. bezieht (1296–1297). Allerdings hält Scholz die Jahre 1298 oder 1300 wegen der Anspielungen auf den Streit zwischen Flandern und Frankreich noch für möglich (Scholz, 343–344).

Inhalt: Ein Priester und ein Ritter diskutieren die Oberherrschaft des Papstes über den König. Der Priester formuliert knapp die Argumente für den Papst, der Ritter reagiert darauf mit ausgedehnten Reden und zahlreichen Bibelziten. Der Ritter argumentiert, dass der Papst keine weltliche Gewalt ausüben dürfe, da Petrus vor der Wiederauferstehung Jesu als Vikar eingesetzt sei und nur die Macht, die Jesus auf Erden hatte, erben könne. Dann meint der Priester, Unrecht sei Sünde und der Papst könne über Sünde befinden. Als Reaktion darauf unterscheidet der Ritter zwischen Sünde und Unrecht. Der Priester argumentiert, dass die weltliche Macht der geistlichen unterstellt sein soll. Der Ritter gibt nur zu, dass die weltlichen Herrscher für den Unterhalt der Geistlichen aufkommen müssten, allerdings behalten die Schenker das Recht, den Gebrauch der geschenkten Güter zu überprüfen. Der König

dürfe Steuer von der Kirche verlangen, da er die Kirche (und die Laien seien ja ein Teil davon) schütze. Der letzte angesprochene Punkt ist, ob der Kaiser Hoheit über den König habe, was der Ritter verneint, da der König kaiserliche Gewalt in seinem Königreich ausüben dürfe. Das Gespräch endet abrupt mit der letzten Rede des Ritters.

Editionen:

Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque Principibus terrarum commissa, in: Goldast von Heiminsfeld, Melchior, *Monarchia sancti Romani Imperii* Bd. 1, Frankfurt a. M. 1611 (ND Graz 1960), 13–18.

Sichardius, Simon, *Sylloge historico-politico-ecclesiastica, hoc est variorum auctorum superioribus seculis aliquot qui vixerunt, de discrimine potestatis imperialis et ecclesiasticae, imperialisque praeseminenti jurisdictione et auctoritate de imperii Romani ad Germanos translatione de juribus regni et imperii, de commentitia Constantini donatione &c. tractatus aliquot...* Straßburg 1618, 75–80.

Erickson, Norma N., „A dispute between a Priest and a Knight“, *Proceedings of the American Philosophical Society* 111, 5 (1967), 288–309. Kritischer Text auf der Grundlage von elf Handschriften, gefolgt von einer englischen Übersetzung.

Dyson, Robert W., *Three Royalist Tracts 1296–1302: Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et militem; Quaestio in utramquam partem*, Bristol 1999, zu diesem Text xvii–xxvii, Edition 12–45. Kritischer Text auf der Basis derselben Handschriften wie Ericksons Edition, zu der kaum Unterschiede bestehen, neue englische Übersetzung.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Zweite Hälfte des 14. Jhs. ins Englische, von John Trevisa:

Perry, Aaron J., *Dialogus inter militem et clericum, Richard Fitz Ralph's Sermon, Defensio curatorum and Methodius, þe Bygynyng of þe World and þe Ende of Worlde by John Trevisa*, London 1925 (ND Millwood, NY 1987).

Fowler, *Trevisa*, 145–163.

Somerset, Fiona, *Clerical Discourse and Lay Audience in Late Medieval England*, Cambridge 1998, 78–93.

Ins Deutsche von Joseph Pollinger (16. Jh.?). Druck:

Ain schöner Dialogus zwischen ainem Priester und Ritter von ainer steir über die gaistlichenn etwan in Franckreich angelegt gehalten, [Augsburg: Sigmund Grimm, um 1523]. VD 16 D 1353.

Große Teile des Dialogs wurden in das *Somnium Viridarii* eingearbeitet (siehe R64).

Somnium viridarii, Ed. Schnerb-Lièvre, Bd. 2, 529.

Literatur:

Fowler, David C., *The Life and Times of John Trevisa, Medieval Scholar*, Seattle – London 1995.

Miethke, Jürgen, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, hier 79–82.

Renna, Thomas J., „Kingship in the *Disputatio inter clericum et militem*“, *Speculum* 48 (1973), 675–693.

- Scholz, Richard, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart 1903, 333–352.
- Schmitz, Wolfgang, „Die Kölner Ausgaben des *Dialogus inter clericum et militem* in buchgeschichtlicher Sicht“, *Gutenberg-Jahrbuch* 74 (1996), 106–112.
- Walther, Hans, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920, ND Hildesheim (Georg Olms Verlag) 1984, mit einem Vorwort, Nachträgen und Registern von Paul Gerhard Schmidt, 170–172.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus Ed. Erickson (290–291), alle aus der ersten Hälfte des 15. Jhs.:

- Bordeaux, BM, 406, fol. 76r–76v (Fragment).
- Cambridge, Corpus Christi College, 156, 22.
- Cambridge, St. John's College, 115, 4 (E 12).
- Cambridge, St. John's College, 160, 1.
- London, BL, Cotton Nero D. VIII, 10, fol. 183–186.
- London, BL, Royal 6. E. III, 41, fol. 130–132.
- Paris, BnF, lat. 4364, fol. 45v–46r (Fragment).
- Paris, BnF, lat. 12464 (St. Germain 394), fol. 158r–158v (Fragment).
- Paris, BnF, lat. 15004 (St. Victor 895), fol. 5r–11v.
- Vaticano, BAV, Borgh. 29, fol. 24v–29v.
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 13680, fol. 104r (Fragment).

David C. Fowler fand ferner (*Trevisa*, 153):

- Oxford, BodL, Rawlinson G. 40., hier 15. Jh., fol. 32–38.

Aus Miethke, *De potestate* (306–307):

- Basel, UB, E. I. 11, 15. Jh., fol. 5r–10r.
- Gießen, UB, 733, a.1453/54, fol. 107ra–111ra.
- München, BSB, Clm 21059, 15. Jh., fol. 41ra–45rb.
- Philadelphia, Temple University, Cochran 501, 15. Jh. (2. Viertel), fol. 43v–50v.
- Praha, KMK, J 30 (Podlaha 1134), fol. 265v–270r.
- Praha, NK, VIII. F. 131 (Truhlář 567), a. 1445–1481, fol. 230r–236r.
- Vaticano, BAV, Reg. lat. 1059, 14. Jh., fol. 165rb–167v.
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 4100, a. 1429, fol. 1r–7r.
- Venezia, BNM, Lat. IV. 20 (= 2372) (Valentinelli 2, 315), 15. Jh., fol. 2r–v.
- Wrocław, BUn, Rehdiger 130, Jh.?, fol.?

Frühdrucke:

Zu den Kölner Drucken vgl. Schmitz.

Laut Angabe in GW haben alle Drucke als Anhang ein *Compendium de vita Antichristi*. Drucke nicht eingesehen.

Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dyalogi, [Köln: Drucker von Augustinus, de fide, um 1473]. GW 8261.

Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dyalogi, [Köln: Nikolaus Götz?, um 1475]. GW 8262.

- Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dyalogi* [Köln: Nikolaus Götz?, um 1475]. GW 8263.
- Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dyalogi*, [Köln: Goswin Gops], 1475. GW 8264.
- Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dyalogi*, [Vienne: Johann Schilling (Solidi), um 1478]. GW 8265.
- Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dyalogi*, [Köln: Drucker von Salomon et Marcolph], 1478. GW 8266.
- Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia*, [Ulm: Johann Zainer, um 1487]. GW 8267.
- Dyalogus inter clericum et militem super dignitate regia*, Köln: Heinrich Quentell, [um 1489]. GW 8268.
- Dyalogus inter clericum et laycum super dignitate regia*, [Deventer: Richard Paffraet], 31.1.1491. GW 8269.
- Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia*, Köln: Heinrich Quentell, [um 1492]. GW 8270.
- Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia*, Köln: Heinrich Quentell, [um 1493]. GW 8271.
- Dyalogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia*, Köln: Heinrich Quentell, [um 1497]. GW 8272.
- Disputacio inter clericum et militem super potestate prelati ecclesie atque principibus terrarum commissa sub forma dialogi*, Paris: Guy Marchant, z. T. für Denis Roce, 20.9.1498. GW 8273.
- Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia*, [Augsburg: Johann Froschauer, vermutlich Anfang des 16. Jhs.]. HC 6112, GW, Bd. 7, 382, VD 16 D 1351.
- Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia. Iis, quibus controversia inter Pontificem Romanum et Rempub. Venetam recens exorta, curae esse potest, cognitu non inutilis*, [s. l. um 1510?]. VD 16 D 1352.

**R38. GUILLELMUS DE PARISIIS OP?, † INTER 1311–1314 /
GUILLELMUS BAUFETI?, † 1320**

De septem sacramentis

Liber (Tractatus / Summa) de sacramentis / Liber (Tractatus / Summa) de septem sacramentis / Sacramentale ad utilitatem scholarum / Lumen curatorum / Manipulus curatorum / Tractatus de sacramentis / Dialogus de sacramentis / Dialogus de administratione sacramentorum

Rep.: SOPMA 1618 (2, 130–132).

Studie: Kapitel 2.2.

Titel: Der häufigste Titel in der Überlieferung ist *de sacramentis* oder *de septem sacramentis* mit den Zusätzen *tractatus*, *liber* oder *summa*. Die Bezeichnung *dialogus* findet sich nur, soweit überprüfbar, in einer Handschrift aus dem 15. Jh. (Vaticano, BAV, Ottob. lat. 850, fol. 128r–162v) und in den Inkunabeln.

Incipit: *Quoniam me saepius rogasti, Petre, postquam sacerdotii sacrum ordinem suscepisti, ut aliqua te de administratione sacramentorum edocerem...*

Explicit: *... a quo omnia sacramenta virtutem obtinent, dominum videlicet Jesum Christum, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus benedictus in saecula saeculorum amen.*

Autor und Datierung: Die jüngste zitierte Schrift ist der *Sextus liber decretalium* von Papst Bonifaz VIII. aus dem Jahr 1298. Die Nennung des häufig zitierten Thomas von Aquin als *Frater* weist auf ein Abfassungsdatum vor der Heiligsprechung Thomas' im Jahr 1323 hin (vgl. Teetaert „Un compendium“, 81–92). Auf die von Boeren postulierte ältere Fassung, ohne die Zitate der neueren Autoren, gibt es keine Hinweise.

Der Autornamen variiert und kommt als Guido, Gilo oder Guillelmus vor. Da die Überlieferung bisher nicht vollständig erfasst und kritisch aufgearbeitet wurde, ist es nicht möglich zu bestimmen, welche dieser Formen die ursprüngliche ist und ob die Bezeichnung des Autors als *episcopus Parisiensis* autornah ist. Die Klärung dieser Fragen würde eine Basis für die weitere Diskussion bieten. Bisher wurden als mögliche Autoren Guillelmus Parisiensis OP, französischer Großinquisitor ab 1303, und Guillaume Baufet, Bischof von Paris 1305–1319, genannt (zu diesen Autoren vgl. Lajard und Heurtebize).

Inhalt: Dialog zwischen zwei Personen, einer von ihnen wird Petrus genannt, der andere heißt in den Drucken Gilo, G. oder Guil. Die ersten Sätze des Guil. machen die Beziehung zwischen diesen beiden Personen ersichtlich: Petrus ist zum Priester geweiht worden und braucht von seinem Gesprächspartner einige Informationen und Anweisungen für die Praxis als Pfarrer. Guil. kündigt an, er werde die gewünschten Auskünfte kurz und prägnant erteilen. Um seine Kenntnisse zu vertiefen, soll Petrus die kanonischen Schriften und die Werke der Kirchenväter und Kirchenlehrer konsultieren. Das Gespräch ist lebhaft, Petrus stellt immer wieder Fragen, die von Guil. präzise beantwortet werden. Nur selten weist er auf andere Schriften kurz hin, ohne sie jedoch ausführlich zu zitieren. Die sieben Sakramente werden in dieser Reihenfolge

besprochen: Taufe, Firmung, Priesterweihe, Eucharistie, Beichte, letzte Ölung und Ehe. Die Sakramente werden praxisbezogen behandelt, Fragen des Rituals und des Brauches stehen im Vordergrund. Akribisch werden verschiedene Schwierigkeiten oder Zweifel, die auftauchen könnten, diskutiert. So gut wie keine Beachtung finden hingegen theologische, philosophische oder historische Fragestellungen.

Teiledition:

Exzerpte bei Teetaert, „Un compendium“, 82–88 (nach der Handschrift Brüssel, KBR, ms. 1291–1311).

Literatur:

Boeren, Petrus C., *La vie et les œuvres de Guiard de Laon 1170 env. ~ 1248*, La Haye 1956, hier 107–110.

Heurtebize, Benjamin, Art. „Baufet (Guillaume IV)“, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* 6 (Paris 1931–32), 1450–1451.

Lajard, Félix, „Guillaume de Paris dominicain“, *Histoire littéraire de la France* 27, Paris 1877 (ND 1971), 140–156.

Teetaert, Amédée, *La confession aux laïques dans l'Église latine pendant le moyen âge*, Bruges 1926, hier 142–414.

Teetaert, Amédée, „Un compendium de théologie pastorale du XIII^e–XIV^e siècle“, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 26 (1930), 66–102.

Überlieferung:

Handschriften:

In SOPMA werden 49 Handschriften aufgelistet. Hinzu kommen folgende:

Aus MssMed:

Gießen, UB, 803, 15. Jh., fol. 201ra–237vb.

Koblenz, Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 164, hier um 1460–1470, fol. 1r–56v.

Uppsala, UnB, C 73, 15. Jh., fol. 142r–153v. Text unvollständig.

Würzburg, UB, m. ch. q. 193, hier 15. Jh., fol. 146r–251v.

Aus *In principio*:

Metz, BM, 484, 15. Jh., n° 5 (keine Blattangabe im Katalog CGMBP 5, 181). Titel: *Lumen curatorum*.

Tours, BM, 436, 15. Jh., fol. 1–62.

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 858, 15. Jh., fol. 128–162v.

Frühdrucke:

Tractatus de septem sacramentis ecclesie, [Köln: Ulrich Zell, um 1475]. GW 12026.

Dialogus libri sui de sacramentis, Paris: Jean Bonhomme, 1498. GW 12027.

Dyalogus... de septem sacramentis, Paris: Georg Mittelhus, 1489. GW 12028.

De septem sacramentis, [Paris: für Enguilbert; Jean und Geoffroi de Marnef, nach 1491]. GW 12029.

Dyalogus... de septem sacramentis, [Mainz: Jakob Meydenbach, um 1492]. GW 12030.

- Dialogus libri sui de sacramentis*, Paris: Antoine Caillaut, 1492. GW 12031.
- Dyalogus... de septem sacramentis*, Paris: [Pierre Levet für] Durand Gerlier, 1493. GW 12032.
- Dialogus de sacramentis*, [Paris: Antoine Caillaut, um 1494]. GW 12033.
- Dyalogus... de septem sacramentis*, Paris: Georg Mittelhus, 1494. GW 12034.
- De septem sacramentis*, [Paris: Étienne Jehannot, um 1495]. GW 12035.
- Dyalogus de septem sacramentis*, [Paris:] Pierre Levet [für Michel Le Noir, um 1496/99]. GW 12036.
- Tractatus resolvens dubia per modum dyalogi circa septem sacramentis*, Straßburg: [Johann Grüninger], 1496. GW 12037.
- Paris: Antoine Caillaut für Antoine Baquelier in Grenoble, 1496. GW 12038.
- [Paris: Pierre Le Dru, um 1497]. GW 12039.
- [Paris: Pierre Le Dru, um 1497]. GW 12040.
- [Lyon: Michel Topié, um 1498]. GW 12041.
- [Paris: Félix Baligault, um 1498]. GW 12042.
- [Lyon: Michel Topié?, um 1500]. GW 12043.
- [Paris: Félix Baligault, um 1500]. GW 12044.
- Rouen: [Jean Le Bourgeois für] Pierre Regnault in Caen, [nach 1500?]. GW 12045.
- GW 10, 518–519, führt folgende sechs Ausgaben an, die wohl nach 1500 erschienen:
- Paris: [für Pierre Gaudoul]. C 2877.
- [Paris: für] Durand Gerlier.
- [Paris: für Jehan Petit].
- [Paris: für Jehan Petit].
- [Rouen: Pierre Regnault für] Durand Gerlier, Georg Mittelhus und Denis Roce.
- Rouen: [Pierre Violette für] Jean Huvin.
- Rouen: für Robert Macé in Caen.
- Weitere Drucke aus dem 16. Jh.:
- Dyalogus doctissimi viri Guillermi Parisiensis episcopi de sacramentis cuilibet sacerdoti quam utilissimus*, Leipzig: Wolfgang Monacensis 1512. VD 16 G 4073.
- Guillermus parisiensis. De septem sacramentis*, London: Rychard Pynson, s. a. [1516].
- De septem sacramentis*, Lyon: s.n., 1540.
- De septem sacramentis libellus*, Paris: Sebastianus Nivellius, 1556.
- De septem sacramentis libellus*, Firenze: Bartholomaeus Sermantellius, 1579.
- De septem sacramentis libellus*, Lyon: Alexander Marsilius Lucensis, 1580.
- Kaeppli verzeichnet ferner Ausgaben in Paris 1550, Paris 1587 und Lucca 1580, die nicht identifiziert werden konnten.
- Zusammen mit dem *Confessionale* des Antoninus Florentinus:
- [Leuven: Johann von Paderborn, um 1485]. GW 2099.
- [Leuven: Johann von Paderborn, um 1485]. GW 2100.

R39. Ps. ARNALDUS DE VILLANOVA*De secretis naturae**De lapide philosophorum / Thesaurus secretus operationum naturalium /
De secretis materiae / Preparatio lapidis*

Rep.: Thorndike/Kibre 436, 678, 1407–8; Pereira, *Arnaldo* 138; Singer 229 (1, 208–209).

Studie: Kapitel 2.3.

Incipit: *Scito, filii* [sic], *quod in hoc libro loquar de secretis naturae...* [Edition]; *In hoc libro loquar de secretis naturae...* [Hs. London, BL]; *Scito, fili, quod lapis noster, ut dixit Hermes, est de animata re...* [Hs. Cambridge, Trinity College].

Explicit: ... *iam ergo implevi* [Varianten: *complevi, perfeci*] *intentionem meam in hoc libro.* [Edition, Hss. Paris, 6749B, 7162 und Wien, 4751]; ... *intellige dicta philosophorum et habebis totum magisterium.* [Hs. Venezia]; ... *spiritum habeamus scripturarum.* [Hss. Bologna 138, 139, 164].

Autor: Die Forschung lehnt die Autorschaft des Arnaldus, dem das Werk in den Handschriften und in Drucken zugeschrieben wird, einhellig ab, doch weist der Dialog, wie andere pseudo-arnaldischen Schriften, Einflüsse des Arnaldus auf. Vermutlich war der Autor sein Schüler oder ein Alchemist, der seine Schriften gut kannte (dazu Ed. Calvet, 166–177). Zu den pseudo-arnaldischen Schriften im allgemeinen siehe R58-Autor.

Hinweise zur Identität des Autors liefern zwei Passagen: Ende des 4. Kapitels (in den alten Drucken: Ende des 3. Kap.) wird der Schüler eindringlich davor gewarnt, unter der Obhut eines Mächtigen zu arbeiten. Anfang des 6. Kapitels (alte Drucke: 5. Kap.) sagt der Magister, er habe seine Wissenschaft von einem *frater* und von einem deutschen Mönch gelernt.

Datierung: Die handschriftliche Überlieferung setzt im 14. Jh. ein. Da der Text häufig zusammen mit Traktaten Alberts des Großen überliefert wird, vermutete der Herausgeber Calvet (166), er könnte bereits Anfang des 14. oder gar Ende des 13. Jhs. geschrieben worden sein.

Inhalt: Kurzes Gespräch zwischen Meister und Schüler ohne narrativen Rahmen. Der Meister bespricht in jedem Kapitel ein Thema, zu dem der Schüler wenige Fragen stellt. Jedes Kapitel beginnt mit den Worten des Meisters *scito fili*. Der Text ist in sieben Kapitel gegliedert

(Frühdrucke: Praefatio und sechs Kapitel). Im ersten Kapitel nennt der Autor als Voraussetzung für das Studium der Alchemie die Beschäftigung mit der Logik und der Philosophie. Ohne diese Vorkenntnisse werde man die Alchemie nicht verstehen können, da die Autoren ihre Texte unklar halten, um zu vermeiden, dass ihre Kenntnisse jedem zugänglich werden. Im Verlauf des Dialogs spricht der Meister dieses Thema mehrfach an und warnt vor den Unwissenden (*fatui*), die in den Texten der Weisen Rezepte suchen, ohne sie jedoch richtig zu verstehen. Im zweiten Kapitel erklärt der Meister, dass der Stein der Weisen ein Teil der beseelten Natur und deswegen nicht unter den Mineralien zu finden sei. Im dritten Kapitel erläutert der Meister, dass der Stein ein Teil der Natur sei, und deswegen aus den vier Elementen bestehe. Auch im vierten Kapitel wird die Natur des Steins besprochen: Er habe einen Geist und eine Seele, sei jedoch nicht in Tieren oder Menschen zu finden, er sei rot, finde sich aber nicht in Blut. Um ihn finden zu können, sei es notwendig, folgende Punkte zu beachten: Man müsse bereits Philosoph sein, über Mittel zum Lebensunterhalt für zwei Jahre verfügen, man dürfe sich nicht von einem Mächtigen finanzieren lassen, man müsse Gott lieben und wohltätig sein. Im fünften Kapitel wird dargelegt, dass der Stein pflanzlich sei, jedoch keine Pflanze. Im sechsten Kapitel wird die Herstellung des Steins als Allegorie dargelegt, die auf der Erlösungsgeschichte basiere: Es ist die Rede von Mutter und Sohn, von der Kreuzigung des Sohnes und der Notwendigkeit, dass er wieder auferstehe. Im siebten und letzten Kapitel erklärt der Meister, dass der Stein beliebig zu vermehren sei.

Editionen:

Calvet, Antoine, „Le *De secretis naturae* du pseudo-Arnaud de Villeneuve. Texte édité et présenté par Antoine Calvet“, *Chrysopoeia* 6 (1997–99), 155–206.

Teileditionen:

Duncan, Edgar H., „The Literature of Alchemy and Chaucer’s Canon’s Yeoman’s Tale: Framework, theme and characters“, *Speculum* 43 (1968), 633–656, hier 644–645, 653.

Hofer, Ferdinand, *Histoire de la chimie*, Bd. 1, 2. Edition, Paris 1866 (ND Paris 1980), 410–412.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Eine Textpassage (cap. 5, § 21, 190 bei Ed. Calvet) wird von Chaucer in den *Canterbury Tales* zitiert. (Vgl. Duncan und Ed. Calvet 156 und 204, Anm. 46).

Literatur:

Calvet, Antoine, „Les *alchimica* d’Arnaud de Villeneuve à travers la tradition imprimée (XVI^e–XVII^e siècles). Questions bibliographiques“, in: Kahn,

Didier / Matton, Sylvain (Hgg.), *Alchimie: art, histoire et mythes. Actes du 1^{er} colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*, Paris-Milan 1995, 181–184.

Pereira, Michela, „Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare“, in: Perarnau, Josep (Hg.), *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, Bd. 2, Barcelona 1995, 95–174. Forschungsbericht zur Diskussion über das alchemistische Corpus, das Arnau zugeschrieben wird, 95–114; Repertorium, 135–149.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science. Vol. III. Fourteenth Century*, New York 1934, 73–77 und 672–673.

Überlieferung:

Calvets Edition basiert auf drei Handschriften, Beschreibung Ed. Calvet, 157–160. In diesen wie in den folgenden Listen findet sich in Klammern ein Verweis auf die Repertorien, die diese Handschriften aufführen:

Chantilly, Musée Condé, 327 (642), 14./15. Jh., 207–210.

Oxford, BodL, Ashmole 1384, 14. Jh., fol. 79v–82v (Singer).

Venezia, BNM, Fondo Antico Lat. Z. 324 (= 1938), (Valentinelli, 5, 147), 14. oder 15. Jh., fol. 11r–13v (Thorndike *History*).

Ferner zog Calvet folgende Handschriften zum Vergleich heran (Kurzbeschreibungen 161–162):

Bologna, BU, 104 (lat. 138), a. 1477, fol. 135r–138r (Thorndike *History*).

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 201, 15. Jh., fol. 19r–22v (Thorndike *History*).

London, Wellcome Institute, 383, ca. 1565, fol. 207v–209v.

London, Wellcome Institute, 513, 15. Jh. (Mitte), fol. 47v–52.

New Haven (Conn.), Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Mellon ms. 5, c. 1400, fol. 120 (117)–122 (119)v.

Paris, BnF, 6749B, a. 1481, fol. 55v–58r (Thorndike *History*).

Paris, BnF, 7162, 15. Jh., fol. 88–92 (Thorndike *History* mit abweichender Blattangabe: 59r–63r).

Vaticano, BAV, Pal. lat. 1332, 15. Jh., fol. 21v–23v (Thorndike/Kibre).

Calvet listet ferner (163) folgende zwanzig Hss. auf, die er nicht konsultiert hat:

Bologna, BU, 153 (lat. 164), 14. oder 15. Jh., fol. 79r–79v (Thorndike *History*).

Bologna, BU, 500 (lat. 303), 15. Jh., fol. 133v–141v (Thorndike *History*).

Cambridge, Trinity College, R. 14. 45 (James 916), 15. Jh., fol. 39–40 (Singer, Thorndike / Kibre mit abweichender Blattangabe 34v–42r).

Cambridge, Trinity College, O. 2. 47 (James 1151), 15. Jh., fol. 1r–6v.

Firenze, Biblioteca Riccardiana, 923, 16. Jh., fol. 228r (224)–233 (229). (Blattangabe aus Thorndike / Kibre, bei Calvet irrtümlicherweise fol. 228–223).

London, BL, Harley 3528, 15. Jh., fol. 93v–98r (Singer, Thorndike / Kibre).

London, BL, Sloane 692, 15. Jh., fol. 67v–74v (Singer).

London, BL, Sloane 1118, 15. Jh., fol. 89r–92v (Singer).

- London, BL, Sloane 1118, 15. Jh., fol. 115r–122r (Singer).
 London, BL, Sloane 2327, 15. Jh., fol. 2r–4v (Singer).
 London, Wellcome Institute, 384, ca. 1565, vol. II, fol. 227–228v.
 Manchester, John Rylands UL, lat. 65, 15. Jh., fol. 152r–154v (Singer).
 Napoli, BN, VIII. D. 20, a. 1523, fol. 119r–123r. Nur die fünf ersten Kapitel
 (Thorndike *History*).
 Oxford, BodL, Ashmole 1450, 15. Jh., fol. 6. Nur das 3. Kapitel. Incipit:
Discipulus dixit Magister si vobis placeat... (Thorndike/Kibre, Singer).
 Oxford, BodL, Digby 164, 15. Jh., fol. 26v–29r (Singer).
 Oxford, BodL, e Musaeo 63, 15. Jh., fol. 83r–88r (Singer).
 Oxford, New College, 294, 16. Jh., fol. 56–62.
 Salamanca, BU, 2108, 16. Jh., fol. 136–143.
 Wien, ÖNB, 4751, 15. Jh., fol. 255r–262r (Thorndike *History*).
 Wien, ÖNB, 5509, 15. Jh., fol. 230r–234v (Thorndike *History*).
 Weitere Handschriften aus Thorndike *History*, 672–673:
 Bologna, BU, 105 (lat. 139), 14. Jh., 121–138.
 Firenze, Biblioteca Riccardiana, L.III.xxvii, ohne weitere Angaben.

Frühdrucke:

Vgl. Calvet, „Les *alchimica*“.

Mit dem Titel *De philosophorum lapide*:

*Arnaldi de Villa Nova medici acutissimi opera nuperrime reuisa: una cum ipsius vita
 recenter hic apposita. Additus est etiam tractatus de philosophorum lapide intitulus,*
 Lyon: G. Huyon, 1520, fol. 303v–304v.

Ferner in den Editionen der *Opera* des Arnaldus Lyon 1532 und 1537, Venezia 1527, und in Ulstad, Philipp, *Coelum philosophorum*. Diese Drucke wurden nicht eingesehen.

R40. ANONYMUS

[*De morte prologus*]

[*Dialogus inter magistrum Policarpum et mortem*] / [*Visio Policarpi*] /
De morte loquente cuidam magistro / *De morte omnium hominum* / *Exemplum
 de magistro Porphirio quomodo allocutus sit morti* / *De morte sermo* / *Libellus
 de scola et morte*

Rep.: RepFont 4, 187–188.

Studie: Kapitel 8.2.

Einleitungssatz: Nicht in allen Handschriften. *Venite ad scholas meas narrabo vobis mirabilia magna ut credatis fortitudini meae* [Ed. Brückner]; *Venite ad scholas meas. Narrabo mirabilia vobis, ut credatis fortitudinem meam* [Ed. Zatočil]; *Venite ad scholas meas ego narrabo vobis omnia mirabilia multa et infinita ut credatis pietati et fortitudini meae* [Hs. München, Clm 15181];

Narrabo vobis mirabilia magna [Hs. München, Clm 7828]; *Venite ad scholas meas narrabo vobis mirabilia* [Hs. München, Clm 8884].

Incipit: *Magister unus quidam nomine Policarpus in Hibernia* [Ed. Brückner und Ed. Zatočil. Hs. München, Clm 7828: *Porphirius* statt *Policarpus*]; *Nota quod quidam magister nomine Policarpus...* [Hs. Praha, NK 2671]; *Vivit quidam magister Polycarpus nomine de Umbria...* [Hs. Kremnica].

Explicit: *...omniaque bona sua dispersit servitoribus bonis pauperibus ecclesiis monasteriis et sic bono fine discessit, quam nobis praestare dignetur filius Virginis* [Hs. München, Clm 7828 und Ed. Brückner]; *...et ab eo discessit* [Hs. Kremnica]; *...in isto ordine sancto sine fine quievit plenus omni sanctitate* [Hs. Praha, KMK]; *...et sic in sancta oratione quievit plenus omni sanctitate* [Hss. München, Clm 18621 und Clm 16469]; *...et sic in sancto ordine vitam suam feliciter finivit* [Hss. München, Clm 15181]; *...in ordine perseverans bono fine quievit, plenus sanctitate et operibus bonis* [Hs. Praha, NK 2370]; *...vitam emenda* [Hs. Praha, NK 2671]; *...et ecclesiis bona sineat* [?] [Hs. Augsburg].

Kolophon: *Acta sunt haec anno Domini M^oCCC^oprimo. Explicit libellus de scola et morte, scriptus per Nicolaum. 1422 die Fabiani et Sebastiani* [Hs. Praha, KMK]; *Acta sunt haec anno Domini M^oCCC^oprimo. Sit laus Deo* [Hs. München, Clm 18621]; *Facta sunt haec anno Domini 131^o* [Hs. München, Clm 15181]; *Acta sunt haec anno Domini 131^o, scripta vero anno Domini 139^o* [Hs. München, Clm 16469]; *Acta sunt haec anno 131* [Hs. Praha, NK 2370].

Autor: Die mitteleuropäische Überlieferung (im Süden und Südosten des Reichsgebiets) und die frühen Übersetzungen ins Polnische und Tschechische lassen einen mitteleuropäischen Autor vermuten. Kiening hält eine Entstehung „im Prager Umkreis“ für möglich (201, ohne weitere Diskussion).

Kozáky nahm an, der Autor sei Spanier oder Franzose, da er Ybernia in der von ihm benutzten Handschrift München, Clm 16469, als Verschreibung für Yberia interpretiert (Ed. Kozáky, 229). Thiel akzeptiert diesen Vorschlag Kozákys und nimmt die Datierung der Geschehnisse in den Kolophonen als Abfassungszeit. Auf dieser Basis vermutet sie, der Autor sei ein Franziskanerobservant aus Südfrankreich. Beide Hypothesen sind unhaltbar.

Datierung: Fünf Handschriften geben im Kolophon ein Datum für das Gespräch des Magisters mit dem Tod an: Praha, KMK, und Mün-

chen, Clm 18621, datieren die Geschehnisse ins Jahr 1301; Praha, NK, 2370 sowie München, Clm 15181 und Clm 16469, nennen das Jahr 131^o, wobei letztere noch hinzufügt, der Dialog sei 139^o aufgezeichnet worden; Clm 16469 bietet ebenfalls 131^o (eine zweite Hand hat eine 8 hinzugefügt, deshalb die Angabe 1318 bei Kozáky). Dass das Geschehen ins Jahr 131 datiert werden soll, scheint äußerst unwahrscheinlich. Vermutlich wurde die Null, deren Benutzung im 14. Jh. noch nicht geläufig war, weggelassen (vgl. Burdach, 453), so dass die Jahreszahlen 1301 und 1309 gemeint sind.

Diese Jahreszahlen sollen, wie die Nennung eines Vornamens für den Magister, für die Echtheit der Geschehnisse bürgen. Sie sind somit ein Hinweis auf eine Abfassung nach dem genannten Datum. Die Datierung ins 14. Jh. scheint, sowohl inhaltlich als auch nach der Überlieferung (Handschrift aus Breslau aus den Jahren 1403–1405, Hs. aus St. Florian vielleicht noch älter), plausibel.

Inhalt: In einigen Handschriften beginnt der Text mit einem Satz, der vom Tod gesprochen sein könnte: „Kommst zu mir in die Lehre, ich werde euch Wunderbares erzählen, damit ihr an meine Kraft glaubt“. Dieser Satz fasst den Inhalt treffend zusammen. In einer kurzen Einleitung wird berichtet, ein Magister Policarpus (Clm 7828: *Porphirius*) aus Hibernia (Kremnica: *Umbria*) habe Gott darum gebeten, mit dem Tod reden zu können. Eines Tages nach der Messe, um die fünfte Stunde, erscheint ihm eine kümmerliche Gestalt, die er als den Tod erkennt. Er stürzt vor Schreck und wird von der Figur aufgefordert, aufzustehen und mit ihr zu reden. Der Magister fragt, warum der Tod so grausam zu den Menschen sei. Der Tod antwortet mit einer langen Rede, in der er sich als der Gleichmacher, der zu allen überall kommt, vorstellt. Diese Rede wird nur mit einem Ausruf (*omnium terribilium terribilissima est mors*) vom Magister unterbrochen. Der Magister wendet am Ende der Rede ein, der Tod werde am Jüngsten Tag vergehen. Dieser antwortet, Christus habe ihm ein Schwert genommen und eins gelassen, und preist wieder seine eigene Macht. Der Magister fragt, warum es keine Arznei gegen den Tod gibt. Der Tod bekräftigt in seiner Antwort nur, gegen ihn sei kein Kraut gewachsen. Der Magister stellt nach diesem Muster mehrere kurze Fragen (warum der Tod Menschen, die sich lieben, auseinanderreißt, warum er Macht sogar über die Mächtigsten hat). Der Tod antwortet ausführlich, indem er immer wieder das bereits Gesagte, nämlich seine Macht über alle Menschen gleichermaßen, bekräftigt. Er sagt außerdem, dass dem Magister nur fünf Jahre bleiben. Auf eine

Frage nach seinem Vorgehen, antwortet der Tod mit einer Beschreibung, wie er im Kopf mit einem kleinen Schmerz einsetzt, sich dann ausbreitet, Durst, Appetit und die Fähigkeit zur Bewegung wegnimmt, und schließlich, was ihn die größte Anstrengung kostet, Seele und Leib trennt. Schließlich gibt der Tod dem Magister Ratschläge, wie er die Bitterkeit des Todes mindern kann: Er soll Gott fürchten, seinen Nächsten lieben und Gutes tun. Nach dem Abgang des Todes fällt der Magister in Ohnmacht. In einem Satz wird dann gesagt, er habe sein Leben geändert und ein gutes Ende gefunden. Einige Handschriften fügen hinzu, er sei Franziskaner geworden, habe den Namen Franciscus (Clm 15181) oder Pacificus (Praha 2370, Clm 16469, Clm 18621) angenommen, und sei in diesem Orden gestorben.

Editionen:

- Brückner, Aleksander, „Fremde Vorlagen und Fassungen slavischer Texte. IV. De morte prologus“, *Archiv für Slavische Philologie* 11 (1888), 613–618. Text auf der Basis der Handschriften München, BSB, Clm 7828 und Clm 16469.
- Burdach, Konrad, *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Dritter Band. Zweiter Teil)*, Berlin 1926–1932, 520–523. Der Text ist unvollständig, einige Passagen werden von Burdach zusammengefasst. Die Edition basiert auf dem Codex München, Clm 15181, mit (ungekennzeichneten) Korrekturen nach München, Clm 16469.
- Kozáky, István, *A haláltáncok Története. 1. A mulandóság ábrázolásai történeti fejlődésükben. (Geschichte der Totentänze. Bd. 1. Anfänge der Darstellungen des Vergänglichkeitsproblems)*, Budapest 1936, 229–232. Text der Handschrift München, Clm 16469. Der Autor wird in einigen Bibliothekskatalogen in der Form „Cosacchi, Stephan“ geführt.
- Zatočil, Leopold, „Zwei Prager lateinische Texte als Quellen des Ackermann aus Böhmen“, *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik* 1 (1977), 7–21. Text 14–21. Edition auf der Grundlage der Handschrift Praha, NK, 2370, mit einigen Varianten aus den Handschriften Praha, NK, 2671 und 2049 und aus Burdachs Text.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

- Übersetzung ins Polnische im 15. Jh. Diese Übersetzung ist ebenfalls unter den lateinischen Titeln *De morte prologus* und *Dialogus inter mortem et magistrum Polycarpum* bekannt:
- Vrtel-Wierczyński, Stefan, *Wybór tekstów staropolskich. Czasy najdawniejsze do roku 1543*, Warszawa 1950. Text 195–209.
- Art. „Dialog mistrza Polikarpa ze Śmiercią“, *RepFont* 4, 187–188.
- Übersetzung ins Alttschechische:
- Svejkovský, František, *Veršované skladby doby husitské*, Praha 1963. Text 49–89.

Literatur:

- Burdach, Konrad, *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Dritter Band. Zweiter Teil)*, Berlin 1926–1932, hier 452–459.
- Kiening, Christian, *Schwierige Modernität. Der „Ackermann“ des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels*, Tübingen 1998, 201–205.
- Rudolf, Rainer, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, Köln – Graz 1957, hier 47.
- Thiel, Gudrun, *Die Todesfigur: eine Studie ihrer Funktion in der deutschen Literatur vom vierzehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des sozial- und gesellschaftskritischen Aspekts*, Diss. University of Natal (Durban, Südafrika) 1989, 125–132.
- Walther, Hans, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (ND Hildesheim 1984), hier 83.

Überlieferung:

- Zusammenstellung der Handschriften aus Rudolf und Burdach mit aktualisierten Angaben bei Kiening, 201–202, Anm. 77.
- Aus Rudolf, *Ars moriendi*, 47, Anm. 28:
- München, BSB, Clm 7828, 15. Jh. (a. 1458), fol. 1r–5v. Titel im Register: *unum exemplum de magistro Porphirio, quomodo allocutus sit morti*. Autopsie.
 - München, BSB, Clm 8884, 15. Jh., fol. 142v–143v. Titel (von einer anderen Hand): *De morte sermo*. Autopsie.
 - München, BSB, Clm 15181, 15. Jh., fol. 248v–252v. Titel: *De morte loquenti cuidam magistro*. Autopsie.
 - München, BSB, Clm 16469, 15. Jh., fol. 149rb–150vb. Titel: *De morte omnium hominum*. Autopsie.
 - Praha, KMK, A 113.I (210), a. 1422, fol. 141r–142v.
 - Praha, NK, XI. C. 8 (Truhlář 2032), 15. Jh., fol. 205v–206v.
 - Praha, NK, XI. E. 2 (Truhlář 2049), 15. Jh., fol. 140r–142v.
 - Praha, NK, XIV H 26 (Truhlář 2671), a. 1414, fol. 193r–199r.
 - St. Florian, StiftsB, XI 318, 14. Jh., fol. 59r–60v. Ohne Prolog.
 - St. Gallen, StiftsB, 1008, hier 15. Jh., 2. Teil, p. 18.
 - Wien, Dominikanerkonvent, 45/267, 15. Jh., fol. 304r–306r.
 - Wien, ÖNB, 14447, 15. Jh., fol. 311v–313v.
- Aus Burdach (452–3 und 523):
- München, BSB, Clm 18621, hier a. 1469, fol. 127v–132r (bei Burdach als fol. 122–128 nach einer älteren, irrtümlichen Folienzählung). Titel: *Quedam locutio cuiusdam magistri nomine Policarpus cum morte*. Autopsie.
 - Praha, NK, XIII. G. 3 (Truhlář 2370), a. 1489–1512, fol. 80r–82v. Titel: *Exemplum de morte seu disputacio*.
 - Vaticano, BAV, Pal. lat. 397, hier a. 1439, fol. 309r–310v. Titel: *Visio quaedam mortui*.
 - Wrocław (Breslau), BUn, I. qu. 464, a. 1403–1405, fol. 39v–42r. Titel: *Magistri Capasii disputatio cum morte*. Diese Information konnte nicht überprüft werden. Blattzahlen von Kiening.

Aus MssMed:

Augsburg, UB, cod. II.1.2° 31, a. 1428, fol. 184ra–vb. Zusammen mit *O mors quam amara est memoria tua*. Gemeinsamer Titel für beide Texte: *Qualiter mors cuidam apparuit*.

Aus *In principio*:

Kremnica (Kremnitz), Farská Knížnica, Cx III (Sopko 164), 15. Jh., fol. 203ra–205ra.

R41. ANONYMUS SPIRITUALIS

Responsio ad Abbreviaturam Communitatis

Rep.: Mohan 43*.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Prolog: Incipit: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via etc.* [Ps 1, 1] *Evangelico viro triplex imponitur malignitas fugienda...* Explicit: *... ante articulos autem praemittunt prologum istum.*

Incipit: *Relaxationis defensio: Beatus qui intelligit super egenum et pauperem, Psalmus* [Ps 40, 2]. *Praecedit actus meritorius ut succedat...*

Explicit: *Reducat igitur eos misericors Deus ad paupertatis intelligentiam et amorem et dignetur caecitatis tam palpabiles effugare tenebras vitae suae operibus radios.*

Autor: Der Autor wird nicht genannt, es handelt sich aber offensichtlich um einen Spiritualen. Mohan schlägt Ubertino da Casale vor, allerdings ohne Begründung.

Datierung: Dieses Werk entstand in der Zeit des Konzils von Vienne (16.10.1311–6.5.1312) oder kurz vorher als Teil der Polemik zwischen Franziskaner-Konventualen und Spiritualen. Für die Konventualen schrieb Richard von Conington seinen *Tractatus contra opiniones Petri Johannis Olivi* (Ed. Heysse, „Fr. Richardi“). Von diesem Traktat edierten die Konventualen eine Zusammenfassung, die *Abbreviatura communitatis* (Ed. Heysse, „Fr. Richardi“, 66–69), in der sie ihren Standpunkt in vierzehn Artikeln festhielten. Auf diese Schrift reagiert das hier behandelte Werk.

Inhalt: Die vierzehn Artikel der *Abbreviatura* werden wörtlich zitiert unter der Bezeichnung *Relaxationis defensio*. Auf jeden Artikel folgt die Erwiderung unter dem Titel *Regulae perfectio*. Bis auf diese formale Aufteilung fehlen jegliche Elemente eines Dialogs (Anreden, direkte Fragen,

Rahmenhandlung, Antworten auf Erwiderungen etc.). Das Werk kreist um das Versprechen der Franziskaner beim Ordenseintritt. Die Ansicht der Konventualen ist, dass dieses Versprechen die Fratres zur Obödienz, Armut und Keuschheit verpflichte, jedoch nicht zur Befolgung aller evangelischen Anweisungen an die Apostel. Die Obödienz bedeute auch, dass der Papst einige Fratres von Teilen ihres Versprechens befreien könne, wenn das im Dienste der Kirche geschehe (Milderung der Armut bei Bischöfen, z.B.). Ferner sind die Konventualen der Meinung, dass der begrenzte Gebrauch von Gütern (*usus strictus*) nicht objektiv messbar sei und deswegen nicht versprochen werden könne. Der Autor verteidigt hingegen eine strikte Observanz aller Anweisungen des Evangeliums und der Regel, zu der sich die Fratres verpflichtet haben. Obödienz, Armut und Keuschheit seien konkrete Aspekte dieser Befolgung, die nicht exklusiven Charakter hätten. Von diesem Versprechen könnten die Fratres nicht freigestellt werden. Ein Franziskanermönch mit evangelischer Gesinnung könne immer das Maß des begrenzten Gebrauchs finden. In seinen Antworten argumentiert der Autor nicht nur mit franziskanischen Autoren und päpstlichen Bullen, sondern auch juristisch nach dem *Decretum Gratiani* und dem Digest.

Edition:

Heyse, Albanus, „Anonymi spiritualis Responso Beatus vir contra Abbreviatam communitatis“, *Archivum Franciscanum Historicum* 42 (1949), 213–235. Text: 218–235.

Literatur:

Heyse, Albanus, „Fr. Richardi de Conington, OFM. Tractatus de paupertate Fratrum minorum“, *Archivum Franciscanum Historicum* 23 (1930), 57–105, 340–360.

Überlieferung:

Padova, Biblioteca Capitolare, A. 60, 14. Jh., fol. 56r–63r.

R42. GERIUS FREDERICI DE ARETIO, UM 1270 – VOR 1339

GERI D'AREZZO

[*De amore*]

Studie: Kapitel 8.3.1.

Widmung: *Domino Francisco de Barbarino, iuris civilis professori.*

Incipit: *Amor. Ecce mihi quaesitus occurris, Geri, angulariter, importune, cupide...*

Explicit: *...et sic scribendi dicendique et conferendi finem, luce illa, dulci cum sui recordatione largitus.*

Autor: Geri wurde um 1270 in Arezzo geboren, wo er später Notar war und juristische Ämter ausübte. Im Dezember 1329 wurde er in einer Urkunde als bereits verstorben erwähnt. Außer dem Dialog sind nur sechs lateinische Briefe erhalten. Briefe und Dialog sind zusammen in einer Handschrift (Bib. Corsiniana) überliefert. Benvenuto da Imola und Lapo da Castiglionchio erwähnen weitere lateinische Briefe und eine Satire über die Frauen (Foà).

Datierung: Anlass zur Abfassung des Dialogs war anscheinend die Rückgabe eines Buchs an Francesco da Barberino (*cum vestro volumine...pharetratus puer se in celum alis sustulit*, heißt es nach Beendigung des Gesprächs, 131). Amor spielt in seinem letzten Redebeitrag auf ein Buch des Adressaten über die Liebe an (*...et me et librum nostrum, documentis moralibus referatissimum, immortalitati consecratum exposcit*, 131). Weiss vermutet, es handele sich um die *Documenti d'Amore* des Francesco da Barberino, geschrieben vor 1313 (Weiss 63 und 132, Pasquini 688), und die Rückgabe eines Exemplars sei der Anlass zur Abfassung dieses kleinen, Francesco gewidmeten Dialogs mit Amor. Diese Vermutung scheint aus mehreren Gründen plausibel. *Documenti d'Amore* ist ein Traktat über die Liebe, der im Sinne des *fin'amors* und des *stil nuovo* zum richtigen Benehmen der Liebenden, durchaus auch unter moralischen Gesichtspunkten, anleitet. Dies stimmt mit dem Inhalt von Geris kurzem Dialog überein: Amor will Geri führen, dieser wehrt jedoch ab, denn er sei für die Liebe zu alt. Der Text ist folglich in die Jahre kurz nach 1313 zu datieren.

Inhalt: Sehr kurzer Wortwechsel zwischen Amor und Gerius. Amor sucht ihn auf und behauptet, ihn von Geburt an zu kennen. Gerius entgegnet aber, dass er schon zu alt für die Liebe sei und deswegen nichts mehr mit Amor zu tun haben wolle. Darauf antwortet Amor mit einer längeren Rede, in der er seine Macht betont und einige Beispiele aus Antike und Mythologie zur Bekräftigung anführt. Er verspricht, Gerius zu führen und ihm zu helfen. Gerius fragt jedoch, ob Amor ihn in das ewige Leben führen kann, und wünscht, wenn er auch das Geld nicht liebt, Gott möge die Armut von ihm fernhalten. Der Dialog ist lebhaft, mit meist kurzen Redebeiträgen beiderseits. Beide zitieren die

Klassiker ausgiebig: Horaz, Vergil, Ovid, Terenz, auch jeweils einmal Boethius und Alain de Lille.

Edition:

Weiss, Roberto, *Il primo secolo dell'Umanesimo. Studi e testi*, Roma 1949 (Cap. II „Geri d'Arezzo“, 53–66. Text des Dialogs 126–132). ND des Kapitels über Geri und der Editionen seiner erhaltenen Werke (ohne Apparat) in: Cardini, Roberto / Viti, Paolo (Hgg.), *Petrarca e i Padri della Chiesa. Petrarca e Arezzo*, Firenze 2004, 105–132, aktualisierte Bibliographie 104.

Literatur:

Foà, Simona, Art. „Geri d'Arezzo“, DBI 53 (1999), 412–413.

Margueron, Claude, *Recherches sur Guittone d'Arezzo: sa vie, son époque, sa culture*, Paris 1966, 133, 339, 410.

Pasquini, Emilio, Art. „Francesco da Barberino“, DBI 49 (1997), 686–691.

Witt, Ronald G., *In the footsteps of the ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden / Boston / Köln 2000, über Geri 224–229.

Überlieferung:

Roma, Biblioteca Corsiniana (Accademia dei Lincei), Fondo Niccolò Rossi 229 (33 E 27), nach 1439, fol. 98v–102r (vgl. Weiss 62; Kristeller, *Iter* 2, 115).

R43. PETRUS COMPOSTELLANUS (14. JH.)

De consolatione rationis

Rep.: Díaz 935 (212); RepFont 9, 130–131.

Studie: Kapitel 4.5.

Prolog: Incipit: *Compostellae praesul, velle videris honestum / Berengari, mente pari reprobis inhonestum...* Explicit: *... aethereus rex ipse deus digneris adesse.*

Incipit: *Mundus. Cum vicio nuper proprio caro victa pateret, / iratum, nec mente ratum cor ad ima moveret...*

Explicit: *... impius ima petens, quia pondus habere probatur / non abit ad caelum, sed ad infima praecipitatur.*

Autor: Der Autor wird im Werk selbst, im alten Inhaltsverzeichnis der Handschrift (das in den neuen Einband eingeklebt wurde) und in der Praescriptio *Compostellanus* genannt, eine zweite Hand fügte an beiden Stellen *Magister Petrus* hinzu. Die Kenntnis der drei im Werk namentlich erwähnten Dominikaner, die sich Ende des 13. Jhs. in Santiago aufgehalten haben und keineswegs berühmt waren, bestätigt, dass der Autor dort gelebt oder sich länger aufgehalten hat.

Es ist bisher der Forschung nicht gelungen, diesen Magister Petrus Compostellanus näher zu identifizieren. Modrić („De Petro Compostellano...“, 570) vermutete, es könnte sich dabei um Petrus Pelagii OP handeln, der vom Provinzialkapitel der Dominikaner in Estella 1281 *pro doctore* nach Santiago geschickt wurde. Im Kapitel von Barcelona 1299 wird er *Petrus Pelagii Compostellanus*, Lehrer der Grammatik, genannt. Allerdings fehlen Beweise für seine Autorschaft, und zudem war der Name Petrus, auf den sich Modrićs These stützt, recht häufig (weitere Diskussion bei González-Haba, 32–36, und Modrić, „Preparazione...“, 542–543).

Der von González-Haba (42–64) vorgeschlagene Petrus de Stagno OSB (Pierre d’Estaing) kommt aus chronologischen Gründen (geboren ca. 1324/1330) nicht in Frage.

Datierung: Das Werk ist Berengarius, Erzbischof von Compostela, gewidmet. Es hat zwei Bischöfe dieses Namens gegeben: Berengar I., gestorben 1157, und Berengar II. (Berengar von Landoira OP), Bischof zwischen 1317 und 1330. Lange Zeit teilten sich die Meinungen zwischen beiden Datierungen (Zusammenfassung der älteren Diskussion bei González-Haba, 12–24), heute kann jedoch als erwiesen gelten, dass das Werk erst im 14. Jh. entstanden sein kann. Dafür sprechen die Erwähnung der Festlichkeit des Hl. Dominicus (heiliggesprochen 1234) und zweier Dominikaner, Johannes Ariae und Lupus Vetus, die jeweils in den Jahren 1288 und 1312 bezeugt sind (vgl. Modrić, „De Petro Compostellano...“, 565–570), die Verwendung von Quellenwerken des 12. Jhs., der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris (geschrieben ca. 1145–1148), des *Anticlaudianus* des Alain de Lille (geschrieben 1181–1184), der *Exhortacio bona ad religiosos* des Serlo von Wilton († 1181) und des *De trinitate* des Bernhard von Cluny (vgl. Santos Paz) sowie von einigen Wörtern, die erst im 13. Jh. belegt sind (vgl. Vernet, 183–185). Santos Paz hält auch die Kenntnis einiger Werke Thomas’ von Aquin für möglich (844–845).

Für Verwirrung hat eine Stelle in der Handschrift gesorgt, in der die Einnahme einer Stadt im muslimischen Teil Spaniens erwähnt wird. Der Name der Stadt ist ausradiert, aber noch als *Algeziram* zu erkennen, an den Rändern wurde *Tariffam* geschrieben (fol. 48r, in der Edition, 112, 1, ist eine Lakune im Text). Tarifa wurde 1292 erobert, Algeciras erst 1344. Die einzige plausible Erklärung ist, dass der Schreiber sich irrte und der Text anhand des Originals korrigiert wurde (vgl. Pabst, 546–547). Unwahrscheinlich scheinen hingegen die Annahme von

González-Haba, der Autor habe nach 1344 geschrieben und das Werk dem verstorbenen Erzbischof gewidmet, und die Vermutung Modriés, das jetzige Prohemium sei unabhängig vom Traktat entstanden (vgl. Pabst, 545–546).

Inhalt: *De consolatione rationis* ist ein Prosimetrum, insgesamt 24 Gedichte in Hexametern fügen sich in die Handlung ein. Im ersten Buch schildert ein Ich-Erzähler die Handlung (wer kommt, was passiert), in die sich die Reden oder Gespräche der Personen integrieren.

Nach der Widmung an den Erzbischof von Compostela beginnt das Werk in Gedichtform mit der Schilderung des trostbedürftigen Erzählers. Ihm erscheint eine hübsche, junge Frau, die ihn in einer langen Rede dazu auffordert, sie anzunehmen und sich den Freuden hinzugeben, die sie vermitteln kann. Die Trösterin ist die Welt, Mundus. Der Kranke schweigt und Mundus versucht, ihn mit Tänzerinnen und Musikanten aufzumuntern. Der Erzähler meint jedoch, er werde sich nicht im reifen Alter Verlockungen zuwenden, auf die er als junger Mann verzichtet hat. Hier erscheint eine zweite Gestalt, Caro, die ihm Mundus preist, allerdings und überraschenderweise mit einer Beschreibung der Welt, vor allem der Pflanzen und Tiere, die sie bewohnen. Nach dieser Rede erscheint die Ratio, die die ersten Trösterinnen beschimpft und sich beklagt, dass Compostellanus sie vergessen habe, obwohl er von ihren *puellae* erzogen worden sei. Die Mägde der Ratio treten auf und werden in Gedichten vorgestellt: es sind die Artes des Trivium und des Quadrivium. Nach der Vorstellung der drei ersten fällt Petrus zu Boden: er hat sie erkannt und bereut seine Treulosigkeit. Ratio ermahnt ihn, sich wieder ihren Mägden anzuvertrauen und sich vom Irdischen abzuwenden. Es folgt die Vorstellung der Artes des Quadrivium. Ratio kündigt an, sie habe weitere Trösterinnen und stellt die vier Kardinaltugenden und die drei theologischen Tugenden vor. Diese Beschreibung fällt knapper aus: von jeder Magd schildert Ratio nur ihr Diadem, das bei jeder mit einem anderen Edelstein und dem Abbild eines Planeten versehen ist. Anschließend beschreibt sie ihren Garten über den Wolken, in dem zwölf Bäume wachsen, die die Tierkreiszeichen tragen. Da Ratio jedoch bemerkt, dass sie den Compostellanus noch nicht überzeugt hat, klagt sie in einem Gedicht über seinen Zustand und erteilt ihm in Prosa verschiedene Ratschläge. Caro tritt wieder auf und es entwickelt sich zwischen beiden ein Streitgespräch darüber, wer von den beiden Glück und Erkenntnis bringt. Caro ruft zu ihrer Unterstützung ihre eigenen Mägde, die Sünden, auf. In einem Gedicht wird geschildert,

wie Luxuria, Avaricia und Gula von Temperantia besiegt werden. Nach dieser Schlacht entwickelt sich ein Gespräch zwischen Caro und Ratio, das wie ein Meister-Schüler-Gespräch gestaltet ist: Caro stellt Fragen, die von Ratio beantwortet werden. Thema ist die Sünde und ihr Ursprung. Am Ende des Gesprächs gibt sich Caro geschlagen.

Am Anfang des zweiten Buches hält Ratio eine Rede, in der sie den Erzähler erneut vor den Tücken der Welt warnt. Daraufhin verteidigt Mundus in einem Gedicht sich und ihre Güter vor Ratio. Diese widerspricht und Mundus muss beschämt abtreten. Es entwickelt sich im weiteren ein Gespräch zwischen Ratio und Compostellanus. Compostellanus stellt Fragen, präsentiert Einwände, will Präzisierungen. Ratio belehrt ihn. Zuerst behandelt sie den Ursprung der Sünde. Dann findet sich ein Gedicht zum Lobpreis der Ratio. Compostellanus erzählt ausführlich von einem Mönch in Compostela, der viele Gnadenbeweise erlangte und trotzdem nicht im Stand der Gnade verstarb. Damit kommt das Gespräch auf das nächste Thema: der freie Wille und die Vorsehung. Ratio antwortet teils in Prosa teils in Vers. Ratio spricht das nächste Thema an: die Glückseligkeit. Insbesondere wird besprochen, wie die Seligkeit im Paradies geartet sei. Die Erwähnung Mariens bringt die Diskussion auf Fragen der marianischen Theologie, insbesondere auf die unbefleckte Empfängnis, eine Doktrin, die Ratio verteidigt. In diesem Abschnitt findet sich ein Gedicht auf Maria und am Ende eine Klage über die menschliche Natur. Compostellanus erzählt wieder mehrere exemplarische Geschichten zum Thema der Bestrafung der Sünden. Es folgt ein kurzes Gespräch über Hölle und Fegefeuer, das mit einem Gedicht Ratios über die Hölle endet.

Der Verfasser entlehnt Szenen und Formulierungen aus der *Consolatio philosophiae* des Boethius, aus Martianus Capella, aus der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris, aus Alain de Lille und der *Ars versificatoria* des Matthaeus von Vendôme (ausführliche Belege bei Pabst), hinzu kommen einige Zitate von klassischen und patristischen Autoren, aus Boethius, Martianus Capella, Bernhard von Cluny, Serlo von Wilton und möglicherweise auch Thomas von Aquin (vgl. Santos Paz).

Editionen:

Blanco Soto, Petrus (Hg.), *Petri Compostellani De consolatione rationis libri duo; e codice Biblioth. Reg. Monast. Escorialensis primum edidit prolegomenisque instruxit Petrus Blanco Soto*, Münster 1912. Text 52–133. Fehlerhafte Transkription der ebenfalls fehlerhaften Handschrift.

González-Haba, María, *La obra „De Consolatione rationis“ de Petrus Compostellanus*, München 1975. Faksimile-Ausgabe.

Edition des Widmungsgedichtes bei Pabst, 544–545.

Kritische Editionen wurden von Bernhard Pabst und von José Carlos Santos Paz angekündigt.

Literatur:

Briesemeister, Dietrich, „Die Überlieferung der *Consolatio philosophiae* des Boethius im mittelalterlichen Spanien“, in: Holz, Karl u. a. (Hgg.), *Sinn und Sinnverständnis. FS Ludwig Schrader zum 65. Geburtstag*, Berlin 1997, 15–25, hier 21–22.

Modrić, Luka, „De Petro Compostellano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur“, *Antonianum* 29 (1954), 563–572.

Modrić, Luka, „Preparazione di una nuova edizione del trattato Magistri Petri Compostellani *De consolatione rationis*“, *Antonianum* 52 (1977), 538–49.

Pabst, Bernhard, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Mittelalter*, Bd. 1, Köln 1994, 542–571.

Raña Dafonte, César, „Problemática en torno a la obra *De consolatione rationis* de Petrus Compostellanus“, *Revista Española de Filosofía Medieval* 0 (1993), 165–168.

Raña Dafonte, César, „El combate entre el mundo y la razón según Pedro Compostelano“, *Revista Española de Filosofía Medieval* 1 (1994), 27–36.

Santos Paz, José Carlos, „Nuevas cuestiones sobre Pedro Compostelano“, in: Nascimento, Aires A. / Alberto, Paulo F. (Hgg.), *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico. Lisboa, 12–15 de Outubro de 2005. Actas*, Lisboa 2006, 833–848.

Vernet, André, *Langue et Littérature Latines du Moyen Age*, Paris 1963.

Überlieferung:

Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, r. II. 14, hier 14. Jh., fol. 33r–54v.

R44. RICHARDUS CONINGTONUS OFM, † 1330

RICHARDUS DE CONYNGTON, RICHARDUS COVEDUNUS,
RICHARDUS DE ANGLIA

Responsiones fratris Richardi de Conyngtona ad rationes papales

Rep.: Sharpe 1305 (465); von Perger 98; Mohan 152*; Wadding 203; Sbaralea MMMCCCLXV.1753.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Incipit: *Flecto genua mea [Eph 3,14] ad dominum et patrem meum, Pontificem Summum et vicarium Domini nostri Jesu Christi in terra, humiliter obsecrans, sicut pauper...*

Explicit: *... Inspiret vobis Deus hoc facere, quod magis erit ad imitationem vitae evangelicae et sacrosanctae matris Ecclesiae promotionem et meam conscientiae assecurationem et serenationem. Amen.*

Autor: Richard von Conington ist zuerst 1300 als Student in Oxford belegt. Dort unterrichtete er als Magister um 1305–1307. Später lehrte er ebenfalls in Cambridge. 1310 bis 1316 war er Provinzial der englischen Franziskaner und nahm als solcher am Konzil von Vienne (1311–1312) teil. Zu dieser Zeit schrieb er seinen Traktat *Beatus qui intelligit* gegen die Spiritualen. Er verstarb wohl 1330 (vgl. Heysse, 57–63). Von Richard sind außer diesen beiden Traktaten einige Quaestiones erhalten.

Datierung: Die Schrift antwortet auf die Bulle Johannes' XXII. *Ad conditorem* vom 8. Dezember 1322, muss nach diesem Datum verfasst worden sein, wahrscheinlich bereits 1323.

Inhalt: Das kurze Werk ist als Dialog zwischen einem Frater und dem Papst konzipiert. Der Frater spricht den Papst an, er findet keine rationalen Gründe, die Unterscheidung zwischen Besitz (*dominium*) und Gebrauch (*usus*) von verzehrbaren Gütern aufzuheben. Der Papst antwortet, dass die Übernahme des Eigentums an den Gütern der Franziskaner durch Papst Nikolaus III. keine Wirkung gezeitigt habe, denn die Franziskaner verfügten faktisch über ihren Besitz. Der Frater antwortet, dass die Franziskaner nur als Verwalter über den Besitz verfügen, ohne einen Rechtsanspruch darauf zu haben. Der Papst habe einen Gewinn durch sein Eigentum, nämlich die Franziskaner selbst und ihren Einsatz für die Kirche. Der Papst antwortet, dass Verbrauch und Verzehr von Gütern das Eigentum implizierten. Darauf antwortet der Frater mit einer ausführlichen Rede, die wie eine Quaestio strukturiert ist. In ihr will er die Möglichkeit beweisen, Güter zu verzehren, ohne sie zu besitzen, und zwar dank der Erlaubnis des Eigentümers. Der Papst sagt, dass die Existenz von Beauftragten (*procuratores*) der Franziskaner, die in deren Namen Prozesse führen können, das Ansehen des Ordens gemindert habe. Der Frater beteuert, dass die Franziskaner nicht gegen den Papst und die Kirche prozessieren, sondern gegen das Unrecht. Schließlich bestätigt der Papst erneut seine Entscheidung, das Eigentum den Franziskanern zurückzugeben. Der Frater akzeptiert es, betet aber für eine Sinnesänderung des Papstes. Obwohl das Werk eine polemische Antwort auf die päpstliche Bulle darstellt, ist der Ton zwischen den Gesprächspartnern freundlich. Der Frater wendet sich respektvoll und ergeben an den Papst und beteuert seine Folgsamkeit.

Edition:

Douie, Decima L., „Three treatises on evangelical poverty by Fr. Richard Conyngton, Fr. Walter Chatton and an Anonymous from MS. V III 18 in

Bishop Cosin's Library, Durham“, *Archivum Franciscanum Historicum* 24 (1931), 341–369. Text: 355–369.

Literatur:

Heyse, Albanus, „Fr. Richardi de Conington, OFM, *Tractatus de paupertate Fratrum Minorum et Abbreviatura inde a Communitate extracta*“, *Archivum Franciscanum historicum* 23 (1930), 57–105, 340–360 (Biografie 57–63).

Überlieferung:

Von Decima Douie benutzte Handschriften:

Brussel / Bruxelles, KBR, II. 1159 (van den Gheyn 1613), 14. Jh., fol. 60r–64r.

Durham, UL, Cosin V. III. 17, 14. Jh. (Mitte), fol. 1r–4v.

R45. DONDINUS PAPIENSIS OP, 14. JH. (ERSTE HÄLFTE)

Dialogus de potentia summi pontificis

Contra trialogum Hockam / [*Dialogus de potestate papae ad Iohannem XXII*]

Rep.: SOPMA 922.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.3.

Titel: Dondinus nennt den Titel seines Werks im Prolog, nachdem er die geplante Gliederung in zwei Bücher erläutert hat: ... *sic et utriusque collectionis tractatus, in duo taliter partitus volumina, dyalogus de potencia summi pontificis conveniencius inscribetur, sic et, si forsitan expediret, facilius habere possem presentatis scripturis consilium plurium peritorum* (Bib. Casanatense, fol. 3r, Firenze, BNC, fol. 37v). Der wenig zutreffende Titel in der Vatikanischen Handschrift *Contra trialogum Hockam* geht sicherlich nicht auf den Autor zurück. Der Titel in SOPMA wurde wohl von Kaeppli formuliert.

Widmungsbrief: Incipit: *Sanctissimo in Christo patri ac reverendissimo domino, domino Iohanni divina providentia sacrosanctae Romanae* [Hs. Firenze fügt hinzu: *ecclesiae*] *ac universalis ecclesiae summo pontifici frater Dondinus* [Hs. Vaticano: *Guidinus*, Angabe in SOPMA] *Papiensis ordinis fratrum praedicatorum, reverendi patris et domini domini Lucae, dei gratia Sanctae Mariae in Via Lata diaconi cardinalis humilis capellanus... Nova lux visa est cunctis* [Hs. Bib. Casanatense: *sanctis* aus Korrektur] *Christi fidelibus suboriri... Explicit: ... pauca minuta pono summae sedis apostolicae arbitrio misericorditer emendanda.*

Prolog: Incipit: *Remanserunt autem in castris duo viri quorum unus vocabatur Heldad et alter Medad super quos requievit spiritus. Numerorum XI.* [Nm 11, 27] *Dum iuxta stratum meum nocturno tempore... Explicit: ... Iudex. Ergo ne in quaestionis principio incipi<a>tis protervire.*

Incipit: *Acuens: Iussu iudicis a te, Mensurate, quaero unde primo potestates venerunt...* [SOPMA, aus der Vatikanischen Handschrift?]; *Acuens: A te Mensurate quaero unde primo potestates venerunt...* [Hss. Firenze und Bib. Casanatense].

Explicit: (Buch 1):... *tempus est etiam ut materia secundi voluminis inchoetur. Igitur incipe quando placet.*

Autor: Über den Autor ist nur bekannt, was er selbst im Widmungsbrief an Papst Johannes XXII. schreibt, nämlich, dass er Dominikanermönch sei und Kaplan bei Lucas, Kardinaldiakon von St. Maria in Via Lata. Hier handelt es sich zweifelsfrei um Luca Fieschi (Lucas de Flisco), der 1275 geboren und 1300 von Bonifaz VIII. zum Kardinal ernannt wurde. Er verstarb am 31. Januar 1336. Kurz nach seinem Tod listete sein Kämmerer Petrus de Veroli die Familia des Kardinals auf. Auf dieser Liste finden sich 24 Kleriker, unter ihnen ein Frater mit Namen Henricus. Ein Dondinus wird jedoch nicht genannt. Er war wohl zu diesem Zeitpunkt entweder aus dem Dienst bei Kardinal Fieschi ausgeschieden oder bereits verstorben (Ed. der Liste Zacour, 449–453 und Hledíková, 101–102). Kardinal Fieschi besaß eine große Bibliothek mit zahlreichen juristischen Traktaten, darunter drei Abhandlungen zur Frage der päpstlichen Machtvollkommenheit (Williman, 336.1, 125–134, Nr. 85, 87 und 95 sind Traktate *de potestate Papae*).

Fassungen: Im Vorwort kündigt Dondinus zwei Bücher an, von denen die Handschriften nur das erste in unterschiedlichem Umfang überliefern. Die Frage, ob das Werk vom Autor nicht vollendet oder unvollständig überliefert wurde, kann nicht beantwortet werden.

Datierung: Dondinus lobt in seinem Widmungsbrief das Vorgehen des Papstes gegen die Armutslehre der Franziskaner. Dies erlaubt die Bestimmung des Terminus a quo für die Entstehung des Werkes, nämlich November des Jahres 1323, als die Dekretale *Cum inter nonnullos* erschien. In dieser Dekretale wurde die franziskanische Lehre, Jesus und seine Apostel hätten keinen Besitz gehabt, anathematisiert. Terminus ante quem ist das Sterbejahr des Papstes, 1334.

Inhalt: Dem Werk geht ein Widmungsbrief an Johannes XXII. voraus. Darin lobt ihn der Autor für sein entschiedenes Vorgehen gegen die irrigen Meinungen derjenigen, die eine absolute Armut als Lebensform verteidigen und die päpstliche Autorität anzweifeln. Es folgt eine kurze Inhaltsangabe des Dialogs. Im Prolog schildert der Autor eine nächtliche

Erscheinung. Er habe neben seinem Bett zwei Männer gesehen, der eine rot gekleidet, rothaarig, jung, der andere weiß gekleidet, blond, älter. Sie stellen sich als Acuens und Mensuratus vor. Der Erzähler erkennt ihre Namen, denn sie sind die lateinischen Übersetzungen von Heldad und Medad, die zwei in Nm 11, 27 genannten Männer, die im Lager der Juden in Abwesenheit Moses' prophezeiten. Acuens und Mensuratus berichten, dass sie seit geraumer Zeit über die päpstliche Herrschaft und die Beziehung zwischen geistlicher und weltlicher Macht diskutieren und zu keiner Einigung kommen können. Deshalb haben sie beschlossen, einen Richter für ihren Streit zu suchen. Ihre Wahl sei auf den Erzähler gefallen, da er das Thema kenne und sich nicht beeinflussen lasse. Dieser nimmt das angebotene Amt im Vertrauen auf Gottes Hilfe und die Berichtigung durch seine Vorgesetzten zögernd an. Der Erzähler wird nun *Judex* genannt und schlägt folgendes Vorgehen vor: Zuerst soll Acuens Fragen stellen und Mensuratus sie beantworten. Dies soll in einem ersten Buch aufgeschrieben werden. Dann soll Acuens seine Gegenargumente vorbringen, auf die Mensuratus antwortet, was Inhalt eines zweiten Buches sein solle. Beide Bücher zusammen bildeten einen Traktat mit dem Titel *Dyalogus de potencia summi pontificis*. Der *Judex* legt fest, dass die Diskussion am nächsten Tag beginnen soll. In der Frühe erscheinen beide Männer. Acuens will sich an das Vereinbarte halten und ausschließlich Fragen stellen, kündigt jedoch an, später seine Argumente vorzubringen. Das erste und einzig überlieferte Buch weist die im Prolog angekündigte Struktur auf: Acuens stellt Fragen, die von Mensuratus ausführlich beantwortet werden. Der Ton ist freundlich. Acuens würdigt die Argumentation seines Gesprächspartners und erst am Ende des Buches verlangt er, dass nun seine Argumente gehört werden. Mensuratus argumentiert vor allem mit der Bibel, gelegentlich erwähnt er christliche Autoren (Augustin, Ps. Dionysius, Gregor den Großen, Anselm von Canterbury) und Philosophen (Boethius und Aristoteles). Die philosophischen Argumente werden an zweiter Stelle vorgebracht und in etwas eigentümlicher Weise, nämlich als Exempla oder Vergleiche. So wird der Vorrang des Papstes über die Prälaten mit der Beziehung zwischen *causa prima* und *causae secundae* erläutert. Der *Judex* spricht nur, um einen Exkurs zu erlauben und ihn zu beenden, und um das erste Buch abzuschließen. Das Gespräch beginnt mit einer Diskussion über den Ursprung der Macht (*potestas*). Jede Macht habe ihren Ursprung in Gott und sei in den Beziehungen aller Kreaturen zu finden. Vor Adams Fall habe es nur einen Vorrang (*praelatio*) gegeben, jedoch keine Macht (*dominium*). Erst Kain übte Macht aus, allerdings

als Anmaßung (*dominium usurpativum*). An dieser Stelle steht ein Exkurs über die Anzahl der Kinder Adams, die den Bau einer Stadt unter Kains Herrschaft erklären soll. Nach der Sintflut habe es gelegentlich unrechtmäßige Machtverhältnisse gegeben, bis die Herrschaft Sauls von Gott eingesetzt worden sei. Im Fall einer ungerechten Herrschaft müsse man zwischen der Macht selber, die von Gott komme und gut sei, und ihrem schlechten Gebrauch, der von den Menschen verursacht und verantwortet werde, unterscheiden. Es gebe zwei Spielarten der Macht, nämlich geistliche und weltliche. Die geistliche Macht sei der weltlichen übergeordnet: sie sei als erste entstanden, sei der Ursprung (*causa*) der weltlichen, sie sei würdiger und beständiger. Die geistliche Macht müsse von nur einer Person ausgeübt werden, da es nur eine Kirche gebe. Diese Person sei der Papst, der allen anderen Prälaten übergeordnet sei. Aber der Papst habe auch volle weltliche Macht. Anlässlich eines Bibelzitats folgt hier der zweite Exkurs, der die Reihenfolge der Evangelisten behandelt. Alle weltlichen Herrscher seien dem Papst sowohl in geistlichen wie auch in weltlichen Fragen untertan. Dies wird mit biblischen Zitaten und Konzilsbeschlüssen begründet. Als nächstes wird die geistliche Herrschaft (*sacerdocium*) analysiert. Es gebe sie in drei Abstufungen: die Herrschaft der Priester sei groß, die der Bischöfe größer, die des Papstes am größten. Das *Sacerdocium* habe drei Formen: Die *potestas ordinis*, die alle Geistlichen direkt von Gott empfangen, erlaube es ihnen, für das Volk zu beten. Die *potestas iurisdictionis*, d. h., die Entscheidungsbefugnis in Streitfällen, wird den Geistlichen vom Papst erteilt. Die *potestas mixta* beinhalte Elemente von beiden anderen Formen und beziehe sich auf die Spendung der Sakramente. Zum Teil komme sie vom Gott und zum Teil (in ihren juristischen Aspekten) werde sie vom Papst verliehen. An dieser Stelle beginnt der dritte Exkurs über die verschiedenen Titel, Ränge und Zuständigkeiten der Kardinäle. Zum Schluss vergleicht Mensuratus den Papst mit dem Tor zum Himmel und schildert in einem Vergleich die verschiedenen Einstellungen ihm gegenüber. Als er über die Häretiker spricht, die gegen dieses Tor anrennen, bezieht Acuens diese Aussage auf sich und protestiert. Er wolle endlich seine Argumente vorbringen. Der Judex erteilt ihm daraufhin das Wort.

Editionen: Unediert.

Literatur:

- Boespflug, Thérèse, Art. „Fieschi, Luca“, DBI 47 (1997), 488–491.
 Hledíková, Zdeňka, *Raccolta praghese di scritti di Luca Fieschi*, Praha 1985.
 Lückcrath, Carl August, Art. „Johannes XXII.“, TRE 17 (1988), 109–112.

Williman, Daniel, *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la Papauté d'Avignon*, Bd. 1, Paris 1980.

Zacour, Norman P., „Papal Regulation of Cardinals' Households in the Fourteenth Century“, *Speculum* 50 (1975), 434–455.

Überlieferung:

Aus SOPMA:

Firenze, BNC, Conv. sopp. D. 7. 1831, a. 1391–96, fol. 36v–43v. Text: lib. 1, cap. 1–8. Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofilm).

Roma, Biblioteca Casanatense, 1878 (C. III. 4), 15. Jh., fol. 1r–38v. Diese Handschrift überliefert als einzige den vollständigen Text des ersten Buches, das aus 38 Kapiteln besteht und von einem Register abgeschlossen wird. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien). Zu dieser Hs. vgl. *Iter Italicum*, 2, 103.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 4039, 15. Jh., fol. 256v–295v. Text: lib. 1, cap. 1–28. Titel: *Contra trialogum Hockam*.

R46. IOHANNES GOBI(I) ALESTENSIS IUN. OP (PRIOR 1323–4, LECTOR 1327)

JEAN GOBI

De spiritu Guidonis

Historia de spiritu Guidonis / Disputatio inter quendam priorem OP et spiritum Guidonis

Rep.: SOPMA 2370 (2, 444–446).

Studie: Kapitel 8.3.2.

Incipit: Erste Fassung [Hs. Barcelona]: *Anno Domini MCCC in festo Nativitatis Domini frater Iohannes Gobi ordinis praedicatorum prior in conventu de Alesto ...*

Zweite Fassung: *Quoniam ut dicit beatus Augustinus in libro de fide ad Petrum miraculum est quidquid arduum aut insolitum* [AUG. util. cred. 16, 34] ...; *Sicut dicit beatus Augustinus in libro de fide ad Petrum miraculum quidquid arduum sed insolitum...; Augustinus in libro de fide ad Petrum dicit miraculum est quidquid arduum...*

Explicit: Erste Fassung [Hs. Barcelona]: *...interrogantur, unicuique dat cuilibet proprium idioma et caetera.*

Zweite Fassung: *... et vos religiosi plus desistitis ab oratione defunctis quam solebatis, curatis ne pereatis et his dictis siluit. Amen.*

Autor: Der Autor der ersten Fassung nennt sich Johannes Gobii iunior. Ein Frater dieses Namens war zur Abfassungszeit der Schrift Prior des Dominikanerkonvents von Alès und später, 1327–1330, Lektor in St. Maximin-en-Provence (Var) unter seinem Verwandten (vielleicht seinem Onkel) Johannes Gobii senior. Von Johannes Gobii iunior ist eine Exempelsammlung mit dem Titel *Scala Coeli* erhalten. Polo de Beaulieu, die die *Scala Coeli* edierte, hat Ähnlichkeiten in Sprache und Stil beider Werke beobachtet. Der Autor zeigt auch eine genaue Kenntnis der Stadt Alès. Die Zuschreibung scheint demnach glaubwürdig (zum Autor vgl. Polo de Beaulieu, 1999, 7–36).

Da die zweite Fassung die Erscheinung des Geistes nicht mehr in Alès platziert, sondern in Italien (in Verona oder Boiana) und einen in Bologna ausgebildeten Verwandten erwähnt, vermutet Polo de Beaulieu für diese erweiterte Fassung einen italienischen Autor (Polo de Beaulieu, *Dialogue*, 15).

Fassungen: Die Erscheinung des Geistes von Gui oder Guillaume, der vom Dominikanerprior Johannes Gobii iunior befragt wird, wird von diesem in einem knappen, an den Prokurator seines Ordens in Avignon gerichteten Bericht, geschildert. Dieser Bericht wird in einigen Briefen und in der Chronik des Walter Bower zitiert. Die größte Verbreitung genoss aber eine zweite Fassung, die den Bericht beträchtlich erweitert und die im 15. Jh. dreimal gedruckt wurde. Sowohl die zahlreiche Überlieferung als auch die Rezeption in anderen Werken sind noch kaum untersucht worden. Eine genaue Durchsicht könnte neue Erkenntnisse über die Entstehung der zweiten Fassung ermöglichen und vielleicht neue Redaktionen beider Fassungen ausfindig machen.

Datierung: Die Erscheinung des Geistes wird zwar datiert, aber das Datum variiert in der Überlieferung. Weihnachten 1323 oder 1324 scheint die plausibelste Angabe, da sie den ältesten Handschriften und den Chroniken gemeinsam ist. Dieses Datum fällt in die Zeit, als Johannes Gobii Prior war. Die erste Fassung, die den Procurator der Dominikaner in Avignon über das Vorgefallene informieren soll, ist wohl kurz darauf verfasst worden. Es fehlen Hinweise auf das genaue Entstehungsdatum der zweiten Fassung, sie ist aber wohl noch im 14. Jh. entstanden.

Inhalt: Zusammenfassung der ersten Fassung nach der Übersetzung von Polo de Beaulieu. Die erste Fassung ist ein knapper Bericht in der ersten Person. Der Verfasser, der sich als der Prior des Dominikaner-

konvents in Alès, Johannes Gobii, zu erkennen gibt, berichtet an den Prokurator des Ordens an der päpstlichen Kurie, wie er von einer Witwe zu Hilfe gerufen worden sei. Der Geist ihres Mannes hätte sich sieben Nächte nach seinem Tod durch ein Geräusch wie von einem Besen und durch seine Stimme zu erkennen gegeben. Der Prior sei in Begleitung von einigen Ordensbrüdern und ca. hundert Bürgern von Alès (die Namen der Brüder und einiger Bürger werden erwähnt) zu ihrem Haus gegangen. Die Zeugen hätten die benachbarten Gebäude, die verschiedenen Zimmer im Gebäude und das Dach des Hauses beobachtet, um einen Betrug auszuschließen. Der Prior habe den Geist gefragt, warum er erscheine, und erfahren, dass er wegen einer Sünde gegen seine Mutter im Fegefeuer bestraft werde. Sein Fegefeuer sei individuell, er müsse zwei Jahre lang zum Ort zurückkehren, wo die Sünde begangen worden sei. Danach solle er in den Himmel kommen. Man könne ihm durch Messen und Gebet helfen. Deshalb habe der Prior ihm all die von ihm im letzten Jahr verdienten Ablässe übertragen. Mit Hilfe einer Hostie, die er verborgen getragen habe, die vom Geist aber erkannt worden sei, habe er versucht, den Geist aus dem Haus zu führen. Als sie an der Frau vorbeigegangen seien, sei sie in Ohnmacht gefallen und der Geist sei verschwunden. An einem zweiten Abend sei der Prior erneut mit drei namentlich genannten Ordensbrüdern ins Haus der Witwe gekommen. Das Gespräch sei diesmal viel kürzer gewesen. Der Prior habe wissen wollen, ob die Gebete dem Verstorbenen geholfen hätten. Der Geist habe bejaht und gesagt, dass er nur bis Ostern in seinem partikulären Fegefeuer leiden müsse. Er habe aber hinzugefügt, dass er tagsüber dem allgemeinen Fegefeuer unterliege. Als der Prior ihn fragen wollte, wie lange er in diesem allgemeinen Fegefeuer bleiben müsse, sei er verschwunden. Fragen und Antworten sind knapp. Ein Teil der Antworten wird als indirekte Rede wiedergegeben.

Die zweite Fassung ist beträchtlich erweitert. In ihr gibt es keinen Ich-Erzähler. Durchgehend wird die Dialogform verwendet, wobei die Redebeiträge durch kurze Sätze wie *spiritus dixit* oder *cui prior* eingeleitet werden. Die Fragen des Priors sind etwas ausführlicher, die Antworten des Geistes viel umfangreicher als in der ersten Fassung. In der ansonsten unveränderten Einleitung werden keine Namen erwähnt und es wird ausführlich dargelegt, welche Gebete gesprochen und welche Maßnahmen getroffen werden, bevor der Geist erscheint. Die Fragen des Priors sind vor allem darauf angelegt, herauszufinden, ob es sich bei der Erscheinung um den verstorbenen Ehemann handelt oder um einen Teufel, der die Anwesenden in die Irre führen will. Auch

nachdem das erstere feststeht, versucht der Prior, einen Widerspruch in den Aussagen zu entdecken. Mehrmals führt er dem Geist scheinbare Widersprüche vor, die dieser jedoch immer klären kann. Der Geist informiert ausführlich über das Fegefeuer, worin es sich von der Hölle unterscheidet, dass man dort bereits seiner Rettung gewiss sein kann, aber nicht weiß, welche Toten sich im Himmel oder in der Hölle befinden. Er unterscheidet auch zwischen einem allgemeinen und einem partikulären Fegefeuer. Der Geist schildert, wie das Sterben vor sich gehe, was dem Sterbenden helfe, wie danach über das Schicksal der Seele entschieden werde und wie den Seelen im Fegefeuer geholfen werden könne. Er selber wolle mit seiner Erscheinung Hilfe für seine Seele erbitten, die wegen einer ungesühnten Sünde leiden müsse. Allerdings müsse er dank eines Verwandten, der für ihn bete, nur bis Ostern im Fegefeuer bleiben. Der Prior versucht unter dem lautstarken Protest der Witwe, den Geist mit Zuhilfenahme einer Hostie aus dem Haus zu locken. Nach einigem Hin und Her stellt sich heraus, dass es sich um eine Sünde handelt, die das Ehepaar gemeinsam begangen, gebeichtet, jedoch nicht gesühnt hat. Das Gespräch zwischen Prior und Geist kreist im weiteren um verschiedene Themen: die schlimmsten Sünden, die ungläubigen Juden und Sarazenen und das Kommen des Antichrist. In den zwei letzten Fällen sagt der Geist, dass er bestimmte Geheimnisse nicht lüften könne. Abschließend bittet er seine Frau, ihre gemeinsame Sünde mit dreihundert zu lesenden Messen zu sühnen. Die Frau wagt sich eine Woche lang nicht ins Haus und kehrt erst am Abend vor Epiphania in Begleitung des Priors zurück. Der Geist erscheint erneut und verkündet, dass das ihn peinigende Feuer schon erträglicher geworden sei. Auf die ausdrückliche Frage eines Fraters hin äußert der Geist, er habe dem Papst die Mitteilung zu machen, wie wichtig das Predigen gegen die Sünde sei. Zuletzt fragt der Prior, wie viele Päpste es bis zum Weltende noch geben werde, was der Geist nicht verraten kann.

Editionen:

Schleich, Gustav, *The Gast of Gy: eine englische Dichtung des 14. Jahrhunderts nebst ihrer lateinischen Quelle De spiritu Guidonis*, Berlin 1898. Edition der längeren Fassung unter dem Text des englischen Gedichts. Text aus der Hs. London, Cotton Vesp. E I mit Varianten aus zwei weiteren Handschriften.

Erste Fassung unediert.

Eine kritische Edition beider Fassungen von Marie-Anne Polo de Beaulieu und Joseph Donatelli soll im Verlag Brepols erscheinen.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Schleich (Ed. XLIX–LV) registrierte Bearbeitungen des Berichtes bei folgenden Autoren (dazu ebenfalls Polo de Beaulieu, *Dialogue*, 111–119, und „Rumeur“, 1999, 130–132):

Giovanni Villani (ca. 1280–1348) kurze Zusammenfassung in toskanischer Sprache in seiner *Nuova Cronica*, lib. 10, cap. 234 (kritische Edition von Giuseppe Porta, *Giovanni Villani. Nuova Cronica*, Bd. 2, Parma 1991, 415).

Antoninus Florentinus (1389–1459), *Chronica*, pars 3, tit. 21, cap. 5 (Ed.: *Prima pars historiarum*, Bd. 3, Lyon 1587).

Eine Zusammenfassung der Erzählung von Villani und die Schilderung des Antoninus finden sich in: *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius, auctore Odorico Raynaldo congregationis oratorii presbytero. Accedunt in hac editione notae chronologicae, criticae, historicae (...) auctore Joanne Dominico Mansi*. Bd. 7, Lucca 1752, 294.

Walter Bower (* 1449), Fortsetzung von Johannes von Fordun, *Scotichronicon*, lib. 13, cap. 6–9 (Watt, Donald E. R. (Hg.), *Scotichronicon by Walter Bower. 7. Books XIII and XIV*, Aberdeen 1996, 17–27; Edition dieses Abschnittes in Ed. Schleich, LV–LXI).

Hermann Korner OP (ca. 1365–1438), nimmt in seine *Chronica Novella* die zweite Fassung auf, Ed.: Eckhart, Johann Georg von, *Corpus historicum medii aevi*, Bd. II, Leipzig 1723, 431–1344, hier 1007–1018.

Übersetzungen in die Volkssprachen:

Ins Französische: versifizierte Übersetzung von Jean Baudoin de Rosières-aux-Salines, entstanden ca. 1431:

Hasenohr, Geneviève, „Un manuscrit autographe de l’*Instruction de la vie mortelle*“, *Romania* 104 (1983), 257–260.

Polo de Beaulieu, *Dialogue*, 117–118.

Polo de Beaulieu, „Rumeur“, 1999, 133–134.

Ins Englische: Versübersetzung von Richard von Nassyngton (Ende des 14., Anfang des 15. Jhs.):

Edition des englischen Gedichtes und einer Prosazusammenfassung, ebenfalls auf Englisch in Ed. Schleich.

Horstman, Carl, *Yorkshire writers: Richard Rolle of Hampole and his followers*, Bd. 2, London 1896, 292–333.

Lightbown, Joseph, „A shorter metrical version of ‚The Gast of Gy‘“, *Modern Language Review* 47 (1952), 323–329.

Logarbo, Mona L., „The Gast of Gy“, in: Bartlett, Anna Clark / Bestul, Thomas Howard (Hgg.), *Cultures of Piety. Medieval English Devotional Literature in Translation*, Ithaca, NY – London 1999, 64–84 (Übersetzung von Nassyngtons Text ins moderne Englische mit Kommentar).

Ins Deutsche (Mittelniederdeutsch, Mittelfränkisch, Mittelniederländisch):

Brandes, 87–96. Edition der mittelniederdeutschen Übersetzung nach einer Handschrift.

Beckers, Hartmut, Art. „Guido von Alet“, VL 3 (1981), 299–300 und „Guido von Alet [Korr./Nachtr.]“, VL 11 (2004), 567–568.

Ins Schwedische im 15. Jh.:

Brandes, 85.

Literatur:

Brandes, Herman, „Guido von Alet“, *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 13 (1887), 81–96.

Polo de Beaulieu, Marie-Anne, Art. „Johannes Gobi junior“, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993), 596–601.

Polo de Beaulieu, Marie-Anne, *Jean Gobi. Dialogue avec un fantôme. Accompagné d'un dossier sur sa diffusion. Préface de Jean-Claude Schmitt*, Paris 1994. Übersetzung beider Fassungen mit einer ausführlichen Einführung und Studie der Autorin.

Polo de Beaulieu, Marie-Anne, „De la rumeur aux textes: echos de l'apparition du revenant d'Alès (après 1323)“, in: *La circulation de nouvelles au Moyen Age. XXIV^e Congrès de la SHMES (Avignon, juin 1993)*, Paris 1994, 129–156, auch in: Polo de Beaulieu, *Éducation*, 119–136.

Polo de Beaulieu, Marie-Anne, „De Beaucaire (1211) à Alès (1323): les revenants et leur révélations su l'au-delà“, in: *La Mort et l'au-delà en France méridionale (Cahiers de Fanjeaux 33)*, Toulouse 1998, 319–341.

Polo de Beaulieu, Marie-Anne, *Éducation, prédication et cultures au Moyen Age: Essais sur Jean Gobi le Jeune († 1350)*, Lyon 1999.

Überlieferung:

Handschriften:

Brandes, 83, untersuchte als erster die lateinische Überlieferung. Er fand neun Handschriften. Nach seinen Angaben zu urteilen überlieferten sie alle die längere Fassung.

Die Edition von Gustav Schleich basiert auf folgenden drei Handschriften (Ed. Schleich, xviii–xix):

Berlin, SBB-PK, Diez. C fol. 2, a. 1455/56, fol. 271ra–280ra.

London, BL, Cotton Vespasianus A. VI, 15. Jh., fol. 134–146.

London, BL, Cotton Vespasianus E. I, 14. Jh., fol. 219v–230.

Kaeppli, SOPMA, 2, 444–446, und 4, 153 registriert 56 Hss., von denen er vermerkt, sie überlieferten verschiedene Rezensionen des Textes, allerdings ohne sie zu unterscheiden.

Polo de Beaulieu bemerkt, dass die Mehrheit der Handschriften die zweite Fassung überliefert (*Dialogue*, 8). Folgende von ihr konsultierten Handschriften überliefern die erste Fassung (163–166):

Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 167, 14. Jh., fol. 78v–81r.

Titel: *Exemplum cuiusdam anime que patiebatur purgatorium*. Eingesehen von Óscar de la Cruz.

London, BL, Harley 912, 14. Jh., fol.?

Paris, BnF, lat. 6492A, 15. Jh., fol. 36r–36v.

Paris, Bibliothèque de l' Arsenal, 2890, 16.–17. Jh., fol. 198–202.

Zu den in SOPMA aufgeführten Handschriften kommen folgende aus MssMed hinzu (ohne Angaben bezüglich der Fassung):

Berlin, SBB-PK, theol. lat. fol. 639, 15. Jh. (2. Viertel), fol. 44r–49r.

Kassel, LB und Murhardsche Bibliothek der Stadt, 2° Ms. theol. 105, a. 1471–78, fol. 130vb–139rb. Unvollständig.

Köln, HASTK, GB oct. 54, 15. Jh. (1. H.), fol. 129r–146v.

Osnabrück, Bischöfliches Archiv, Hs. Frenswegen 4, a. 1457, fol. 57r–72r.

Osnabrück, Bischöfliches Archiv, Hs. Ma 9, a. 1406, fol. 168r–176r.

Würzburg, UB, M. ch. f. 88, (Kat. 5, 30), a. 1462, fol. 250v–252r.

In *principio* registriert folgende, allerdings verschollene, Handschrift:

Hamburg, SUB, theol. 1048a, a. 1442, fol. 184v–185v.

Frühdrucke:

[Niederlande: Drucker des *Freeska landriucht*, vor 1488]. GW 10941. Nicht eingesehen.

Delft: Jacob Jacobszoon van der Meer, 1486. GW 10942. Nicht eingesehen.

[Leipzig, Konrad Kachelofen, um 1489]. GW 10943.

Zusammen mit Jacobus de Clusa (de Paradiso), *De animabus exutis a corporibus*: [Köln]: Hermann Bumgart, 1496. HC 15543. Nicht eingesehen.

R47. ALBERTINUS MUSSATUS, 1261–1329.

ALBERTINO MUSSATO, ALBERTO MUSSATO

Rep.: CALMA, Alberti 4, 8 (Bd. 1, 109); RepFont 7, 647–649.

Autor: Geboren in Padua 1261, Schüler des Lovato Lovati. Er übte öffentliche Ämter aus und wurde 1315 von seinen Mitbürgern als Dichter und Historiker gekrönt. Er musste 1318–1319 und erneut ab 1325 ins Exil gehen und verstarb 1329 auf Chioggia. Als Historiker verfasste er *De gestis Italicorum post mortem Henrici VII Caesaris* (über die Geschichte Italiens 1313–1329), *Historia Augusta* (über die Taten Heinrichs VII. 1308–1313) und *Ludovicus Bavarus* (über die Jahre 1327–1329). Seine Tragödie *Ecerinis* über Ezzelino da Romano, der im 13. Jh. in Padua tyrannisch geherrscht hatte, hat die senecanischen Tragödien als Vorbilder. Er schrieb außerdem gereimte Briefe (*Epistolae metricae*). Einige seiner Werke sind noch unediert: Briefe, eine Biographie Senecas und Kommentare zu seinen Tragödien (Dazzi).

Literatur:

Billanovich, Guido / Travaglia, Guglielmo, „Per l’edizione del *De lite inter Naturam et Fortunam* e del *Contra casus fortuitos* di Albertino Mussato“, *Bollettino del Museo Civico di Padova* 31–43 (1942–1954), 279–296.

Billanovich, Guido, „Il preumanesimo padovano“, in: Folena, Gianfranco (Hg.), *Storia della cultura veneta. 2. Il Trecento*, Vicenza 1976.

Dazzi, Manlio, *Il Mussato preumanista (1261–1329). L’ambiente e l’opera*, Vicenza 1964.

- Moschetti, Andrea, „Il *De lite inter Naturam et Fortunam* e il *Contra casus fortuitos* di Albertino Mussato“, *Miscellanea di studi critici e ricerche erudite in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale del Friuli 1927, 567–599 (diese Arbeit erschien bereits 1913 als Sonderdruck).
- Panizza, Letizia, „Italian Humanists and Boethius: was philosophy for or against poetry?“, in: Henry, John / Hutton, Sarah, *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, London 1990, 48–67 (nicht eingesehen).
- Quillet, Jeannine, „Remarques sur l’usage de l’allégorie dans l’œuvre d’A. Mussato“, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 11 (1985), 163–172, bes. 170.
- Witt, Ronald G., *In the footsteps of the ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden / Boston / Köln 2000, über Mussato 117–173.

R47A. EVIDENTIA TRAGOEDIARUM SENECAE

Tractatus super tragoediis componendis

Studie: Kapitel 2.2.

Titel: Die Schrift trägt den ersten Titel in der Handschrift in Breslau, den zweiten in der Handschrift Bologna. Der Editor Megas (118–120) hält den ersten Titel für den ursprünglichen, da die Bezeichnung *evidentia* spezifischer und für Erläuterungen zu einem Text bezeugt ist.

Widmungsbrief: Incipit: *Interpellasti me, dum persaepe in diversoribus...* Explicit: *... quae et haec plenitudine tuae auctoritatis effundam.*

Incipit: *Inquit Lovatus: Tragediae cuiusque subiectum est eversi regni cuiuspiam sub deploratione descriptio.*

Explicit: *... quae ab ipsis pedibus et commesurationibus facile agnosces. Amen.*

Datierung: Die *Evidentia* ist nach der Tragödie *Ecerinis*, die im Widmungsbrief genannt wird, und in einer Zeit, als der Empfänger Marsilius in Padua war, entstanden. Demzufolge hält Megas die Zeit 1315–1316 für das wahrscheinlichste Entstehungsdatum.

Inhalt: Im Widmungsbrief behauptet Albertino, dem Wunsch des Marsilius nach Informationen zu den Tragödien Senecas nachzukommen. Zu diesem Zweck habe er Einiges zusammengetragen, was er von seinem Lehrer Lovato Lovati gelernt habe. Im anschließenden kurzen Dialog stellt Mussatus Fragen, die Lovatus beantwortet. Einleitend wird allgemein definiert, was eine Tragödie ist, und die Tragödien Senecas

werden aufgelistet. Anschließend kreist das Gespräch ausschließlich um Fragen der Metrik. Zuerst wird der akatalektische iambische Trimeter besprochen. Lovatus erklärt, warum er Trimeter heißt, obwohl er aus sechs Iamben besteht, was akatalektisch bedeutet, wer ihn zuerst verwendet hat und an welchen Stellen der Iambus durch einen anderen Fuß ersetzt werden kann. Es folgen kurze Erklärungen über den anapästischen Dimeter, über den sapphischen Elfsilbler mit Adoneus, den Asklepiadeus minor und den Glykoneus.

Editionen:

Peiper, Rudolf, „De Senecae tragoediarum vulgari lectione (A) constituenda“, *Festschrift zur 250jährigen Jubelfeier des Gymnasium zu St. Maria Magdalena zu Breslau*, Breslau 1893, 125–179. Text der Breslauer Hs.

Novati, Francesco, „Nuovi aneddoti sul cenacolo letterario padovano del primissimo Trecento“, *Scritti storici in memoria di Giovanni Monticolo*, Venezia 1912, 167–192. Text der Breslauer Hs.

Megas, Anastasios Ch., Ὁ προουμανιστικὸς κύκλος τῆς Πάδουας (Lovato Lovati – Albertino Mussato) καὶ οἱ τραγωδίες τοῦ L. A. Seneca, Thessalonike 1967, 113–144, Text 123–130. Edition auf der Grundlage der älteren Editionen und der Hs. in Bologna mit Stellenkommentar.

Literatur:

Müller, Hubert, *Früher Humanismus in Oberitalien. Albertino Mussato: Ecerinis*, Frankfurt a. Main et al. 1987, hier 26–28.

Überlieferung:

Aus Ed. Megas, 113–118:

Wroclaw (Breslau), BU_n, Rehdiger 119, a. 1402. Verschollen. Titel: *Evidentia tragediarum Senecae tradita Magistro Marsilio philosopho paduano ab Albertino Musato paduano poeta.*

Bologna, BU, 2073, 15. Jh., fol. 160r–161v. Titel: *Tractatus super tragediis componendis.*

R47B. DE LITE INTER NATURAM ET FORTUNAM

De lite Naturae et Fortunae / Liber Naturae et Fortunae / Liber seu dialogus de quaestione seu lite inter Fortunam et Naturam

(Angaben nach der Zusammenfassung und der Teiledition von Moschetti)

Studie: Kapitel 5.3.2.

Titel: Mussato nennt dieses Werk an anderer Stelle *De lite Naturae et Fortunae*. Domenico Bandini erwähnt es in seinem *Fons memorabilium rerum*

als *De lite inter Naturam et Fortunam*. Dieser Titel kommt ebenfalls in der Praescriptio der Hs. in Padua vor. Die Praescriptio der Hs. in Sevilla, die die Vorlage der Hs. in Padua sein dürfte, lautet allerdings *Incipit liber nature et fortune*. Im Kolophon beider Hss. wird die letztgenannte Form verwendet, wobei in der Hs. in Sevilla die Worte *seu dialogus* vom Schreiber nachgetragen wurden (Ed. Moschetti, 567–568; Billanovich / Travaglia, 280–289).

Incipit: *Cum nonnulli perspicue veritatis ignari...*

Explicit: *...fatum esse aliquid iudicantes.*

Datierung: Dieser Dialog entstand vor 1328, dem Jahr der Abfassung des Werkes *De gestis Italicorum*, in dem *De lite* ausdrücklich erwähnt wird. Mussato sagt in seiner Einleitung, er sei auf der Insel Malamocco im Exil. Dieser Aufenthalt ist ansonsten unbekannt. Da er ebenfalls schreibt, er habe mit seiner Arbeit an *Contra casus fortuitos* angefangen, ein Werk, das während des Exils in Chioggia nach dem Sommer 1325 entstand, kann man annehmen, dass dieser Aufenthalt in Malamocco während des Exils von kurzer Dauer gewesen ist (vgl. Moschetti, 573, Anm. 1).

Inhalt: Der Dialog beginnt mit der Schilderung eines Traums, den der Autor während seines Exils auf Malamocco gehabt haben will. Er habe sich dabei in einem Palast wiedergefunden. Vor ihm hätten zwei Damen auf einem hohen Thron gesessen: die ältere strahlte Autorität aus und habe ein mit verschiedenen Figuren verziertes Kleid getragen; die jüngere sei mit Gold und Juwelen geschmückt gewesen. Es waren Natura und Fortuna, die miteinander diskutierten. Die Diskussion der beiden Damen wird in Dialogform wiedergegeben. Dabei werden verschiedene Themen behandelt: das Wesen von Natura und Fortuna, die Freiheit des Willens, die Freundschaft, der wahre Adel, der Zufall, das Schicksal, die Astrologie. Der Autor zitiert dabei zahlreiche antike und mittelalterliche Autoren (Aristoteles, Demokrit, Cicero, Seneca, Sallust, Ovid, Vergil, Lukan, Diodorus, Chrysispos, Boethius, Gregor den Großen, Thomas von Aquin, Augustinus). Es werden Exkurse über Padua und seine Bürger und über Albertinos Biographie angestellt. In den von Moschetti edierten Teilen ist das Gespräch lebhaft, mit kurzen Redebeiträgen. Der Dialog endet mit dem Einzug eines Jungfrauenchors, gefolgt von einem König mit demütigem Gesicht in Begleitung seines Hofes. Durch das vorangehende Kreuzesbanner ist dieser König als Jesus identifizierbar.

Teiledition:

Moschetti, Andrea, „Il *De lite inter Naturam et Fortunam* e il *Contra casus fortuitos* di Albertino Mussato“, *Miscellanea di studi critici e ricerche erudite in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale di Friuli 1927, 567–599. Text 591–599. Edition von Exzerpten, in denen das Schicksal Paduas behandelt wird, fol. 21r–23r, 24r–27r der Handschrift aus Padua.

Überlieferung:

Padova, Biblioteca Civica, B 2531, 14./15. Jh., fol. 1r–46v.

Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 5–1–5, 14. Jh., fol. 1r–56r.

Praescriptio: *Incipit liber nature et fortune*. Kolophon: *Explicit liber seu dialogus de quaestione seu lite inter fortunam et naturam compositus ab Alberto Muxacto [sic] Paduano ystoriografo [sic] et tragedo missus ad venerabilem patrem et dominum suum dominum Paganum de la Torre Dei et apostolice gratia sancte sedis Aquilegiensem patriarcham. Deo gratias amen.*

R47c. CONTRA CASUS FORTUITOS DIALOGUS

(Angaben nach der Teiledition von Lo Monaco)

Studie: Kapitel 4.4.3.

Prolog: *Incipit: Ab intellectuali virtute sophiam theoreticam, a morali vero practicam dixerim... Explicit: ... Quo circa divinarum humanarumque rerum notitia laudat efficaci ratione philosophum quam digesta per mores experientia comprobavit.*

Widmung: *Incipit: Ad Rolandum. Dum nudiustertius plene meis maeroribus fantasiae, Rolande karissimi, mea torquerent viscera... Explicit: Sed nunc illum ego serius, summissiore stilo, sed prolixiori confutatione, repellam.*

Incipit: *Executio: Exulabis. Timor loquitur: Exulabis. Mens: Sollertiae causas captabo, qui remissus atque hebes iam domesticis otiiis marceram.*

Datierung: Nach dem Sommer 1325, in dem Mussato ins Exil nach Chioggia verbannt wurde, und vor Anfang 1329, Datum der Abfassung von *De traditione Patavii*, in dem der Dialog erwähnt wird.

Inhalt: Dem Dialog geht ein Exordium voraus, in dem Mussato über die Notwendigkeit schreibt, aus der Philosophie praktische Lehren für das Leben zu gewinnen. Es folgt ein Widmungsbrief an seinen Freund Rolando da Piazzola, in dem Mussato seine Situation als exilierter, kranker, von den Freunden verlassener alter Mann schildert. Dabei habe er seinen Geist um Hilfe gebeten, der bereit gewesen sei, ihn mit seinen gesammelten Schätzen zu unterstützen. Es folgt ein Dialog zwischen

Timor und Mens nach dem Modell der im Mittelalter Seneca zugeschriebenen Schrift *De remediis fortuitorum* (die von Mussato ausdrücklich als Vorbild erwähnt wird). Ein narrativer Rahmen fehlt. Timor wiederholt mehrmals das gleiche Wort oder die gleiche kurze Wortgruppe (insgesamt 28 verschiedene, z.B. *exulabis, iniuste condemnaberis, servus eris*), die sich immer auf Mussatos im Vorwort geschilderte Situation beziehen. Daraufhin antwortet Mens mit sentenzartigen Sätzen, in denen Trost aus der Philosophie, der Geschichte oder der Bibel geschöpft wird. Diese Sentenzen sind zum Teil Zitate aus anderen Autoren.

Teiledition:

Lo Monaco, Francesco, „Un nuovo testimone (frammentario) del *Contra casus fortuitos* di Albertino Mussato“, *Italia medioevale e umanistica* 28 (1985), 107–136.
Edition des Fragmentes in Bergamo.

Überlieferung:

Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Φ I sopra 5/6 (MA 504), vor 1378, fol. 2r–4r. Exzerpte.
Padova, Biblioteca Civica, B. 2531, 14. /15. Jh., fol. 47v–50v.

**R48. MAYNUS DE MAYNERIIS?, UM 1290/95–UM 1364–70 /
NICOLAUS PERGAMINUS?**

MAGNINUS DE MAGNIS, MAGNINUS MEDIOLANENSIS, MAGNUS
MEDIOLANENSIS, MAINO DE MAINERI

Contemptus sublimitatis

*Contemptus sublimitatis et liber de animalibus / Liber de contemptu
sublimitatis / Liber qui dicitur Pergaminus / Dialogus creaturarum
moralizatus / Destructorium vitiorum*

Rep.: Bloomfield 5722.

Studie: Kapitel 8.1.

Titel: Der Titel lautet in fast allen Handschriften *Contemptus sublimitatis*, mit der graphischen Variante *Contentus* und gelegentlich mit der Ergänzung *Liber*. Zwei Handschriften ergänzen *liber de animalibus* und nur eine nennt den Text *Liber qui dicitur Pergaminus*. Der Titel *Dialogus creaturarum moralizatus* findet sich erst in den Drucken und in den Übersetzungen in die Volkssprachen, er wird ebenfalls in der einzigen Edition benutzt. *Destructorium vitiorum* ist ebenfalls nur in den Drucken zu lesen (vgl. Rajna, 3, 7–9).

Prolog: [Nur in den Hss. Paris 8512, Vaticano, Milano und in beiden Hss. aus Vorau]: Incipit: *Sicut ex palea granum et de saxo extrahimus aquam...* Explicit: *...utilia legentibus et audientibus delectabilia.*

Incipit: *Sol est secundum philosophum oculus mundi, iocunditas Dei, pulchritudo...* [in einigen Hss. *coeli* statt *Dei*].

Explicit: *... ut pervenire valeas unde expulsus es.*

Datierung: Die Benutzung des *Libellus qui intitilatur multifarium*, der um das Jahr 1326 bezeugt ist, ergibt den Terminus post quem (Welter, 358). Terminus ante quem ist das Ende des 14. Jhs., als die ältesten Handschriften entstanden. Die Analyse der Quellen könnte eine genauere Datierung erlauben.

Autor: Zwei Handschriften nennen einen Autornamen. Der Kolophon von Paris, BnF, lat. 8512, lautet: *Expliciuntur fabule magistri Nicole qui dicebatur Pergaminus qui fuit homo valde expertus in curiis magnatum.* Rajna hat argumentiert, dass Pergaminus sich wohl auf Bergomum (Bergamo, Italien) bezieht. Allerdings ist weder ein Nicolaus de Pergamo noch ein Nicolaus de Bergamo aus anderen Quellen bekannt. Dieselbe Handschrift, die diesen Autornamen gibt, nennt das Werk *Liber qui dicitur Pergaminus*. Woher diese Bezeichnung kommt, ist ebenfalls ungewiss. Insgesamt scheint diese Zuschreibung unglaubwürdig (Rajna 10, 47–57).

Die Handschrift in Cremona nennt als Autor Magnus de Magneriis in einer Marginalie fol. 1r: *compositum per reverendum doctorem artium medicine et astrologum magnum dominum magistrum Magnum de Magneriis, magistrum in domo et in curia dominorum vicecomitum Mediolani.* Dass der Autor Arzt war, ist aufgrund einiger Textabschnitte, die medizinische Kenntnisse verraten (vgl. Rajna), möglich, doch kann vieles aus den noch nicht untersuchten Quellen übernommen sein. Rajna (4, 339–353) konnte beweisen, dass er Lombarde war: die meisten Handschriften sind norditalienischer Provenienz, der Autor nennt einige Ortsnamen und verwendet einige Wörter aus dem lombardischen Dialekt. Unklar ist, ob er Laie oder Kleriker war. Weder können einige Exempel, die Situationen des Laienlebens behandeln (Rajna 4, 353–360), seinen Laienstatus belegen noch beweist die Benutzung zahlreicher Quellen, dass er Kleriker war (Ruelle, 31–32).

Auf der Suche nach einem lombardischen Arzt mit dem Namen Magnus de Magneriis stieß Rajna auf einen Angehörigen der Familie Fagnani in Mailand, mit Namen Mayno de Mayneriis, der zwischen 1290 und 1295 geboren wurde und zwischen 1364 und 1370 verstarb.

Rajna identifizierte diesen Mayno mit Magninus, Verfasser eines *Regimen sanitatis*, das Andreas von Florenz, Bischof von Arras 1331–1334, gewidmet ist. Die Identifizierung des Magnus in der Cremoneser Handschrift mit Magninus, einem medizinischen Autor, und des letzteren mit dem Mailänder Mayno ist zwar möglich, aber nicht restlos überzeugend (vgl. Ruelle, 31–32).

Fassungen: Rajna unterschied in den Handschriften zwei Fassungen: eine kürzere, ursprüngliche, und eine längere. Ob die längere auf eine Bearbeitung des Autors oder einer anderen Person zurückgeht, lässt er offen (Rajna, 3, 13–18). In ihrer sorgfältigen Analyse der handschriftlichen Überlieferung hat Moores jedoch gezeigt, dass es nicht zwei Fassungen, sondern eine allmähliche Erweiterung des Textes gibt (Moores, „The long and the short“).

Inhalt: Der *Contemptus sublimitatis* ist eine Sammlung von Exempeln, zum Teil in Dialogform, die Gespräche von Tieren oder Geschöpfen aus der unbeseelten Natur inszenieren. In den Handschriften aus Toledo und Torino sind die Exempel (deren Zahl in der Überlieferung variiert) in sieben Sektionen nach der Art der Gesprächsteilnehmer unterteilt: *de planetis et stellis, de elementis, de lapidibus et metallis, de erbis et arboribus, de piscibus et reptilibus, ordo de avibus, ordo de bestiis terrenis*. Die Exempel sind folgendermaßen strukturiert. Nach dem Titel werden die Gegenstände oder Tiere, die vorkommen, naturwissenschaftlich beschrieben. Nur selten findet sich an dieser Stelle eine allegorische Deutung. Der eigentliche Dialog, der häufig einen kleinen narrativen Rahmen aufweist und in dem die beschriebenen Geschöpfe personifiziert auftreten, folgt darauf. Manchmal wird das Gespräch der Figuren erzählend wiedergegeben. In den meisten Fällen jedoch ist es in Dialogform gestaltet, wobei der Autor jeden Wechsel der Person mit kleinen Sätzen oder Floskeln (*inquit, ait, dicit* u. ä.) einführt. Am Schluss findet sich die moralische Lehre, die mit Zitaten von Autoritäten und sogar kleinen Geschichten erläutert wird.

Editionen:

Grässe, Johann Georg Theodor, *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters: des Bischofs Cyrillus Speculum Sapientiae und des Nicolaus Pergamenus Dialogus Creaturarum*, Tübingen 1880 (ND Hildesheim 1965). Text der Inkunabeln, ohne kritischen Apparat.

Teileditionen:

Kritische Edition des Prologs und Exzerpte aus den cap. 1, 20, 22, 42, 90, 100, 123: Rajna, 3, 20–26.

Edition des cap. 7 (*De aere et vento*) in zwei Fassungen, nach dem ältesten Druck (Gouda: Gerard Leeu, 1480) und nach der Handschrift in Toledo: Ruelle, 431–435.

Kritische Edition von Estrella Pérez Rodríguez und Carmen Cardelle de Hartmann in Vorbereitung.

Übersetzungen:

Ins Niederländische, Ende des 14. Jhs., gedruckt 1481, 1482 und 1484 von Gerard Leeu (HC 6135, C 1957 und HC 6136) und 1488 ohne Namen des Druckers in Delft (HC 6137):

Hellinga-Querido, Lotte, „De betekenis van Gheraert Leeu“, in: Goudriaan, Koen (Hg.), *Een drukker zoekt publiek. Gheraert Leeu te Gouda 1477–1484*, Delft 1993, 12–30.

Schippers, Anda, „Dit boeck hoort toe . . . : bezitters en lezers van de *Dialogus creaturarum* en de *Twispraec der creaturen*“, in: Goudriaan, Koen (Hg.), *Een drukker zoekt publiek. Gheraert Leeu te Gouda 1477–1484*, Delft 1993, 162–183.

Ins Französische, Ende des 14. Jhs. durch Colard Mansion:
Ruelle, *Dialogue*.

Ins Englische im 16. Jh.:

Kratzmann, Gregory / Gee, Elizabeth, *The Dialogues of Creatures Moralysed. A Critical Edition*, Leiden u. a. 1988.

Literatur:

Berlioz, Jacques, Rezension von Ruelle, *Dialogue in Romania* 106 (1985), 273–285.

Brückner, Annemarie, Art. „Dialogus creaturarum“, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1979), 601–604.

Moore, Elizabeth (früher Gee), „MS Milan Ambrosianus I.64 and medieval perceptions of similitude“, *Parergon* 7 (1989), 77–89.

Moore, Elizabeth (früher Gee), „The long and the short of the *Contemptus sublimitatis*: A Medieval Text in the Making“, *Manuscripta* 34 (1990), 216–232.

Rajna, Pio, „Intorno al cosiddetto *Dialogus creaturarum* ed al suo autore“, *Giornale storico della letteratura italiana* 3 (1884), 1–26; 4 (1884), 337–360; 10 (1887), 42–113; 11 (1888), 41–73. Ebenfalls als Monographie veröffentlicht (ohne Änderungen): *Intorno al cosiddetto Dialogus creaturarum ed al suo autore*, Torino 1888.

Ruelle, Pierre, *Le Dialogue des Créatures. Traduction par Colard Mansion (1482) du Dialogus creaturarum (XIV^e siècle)*, Bruxelles 1985.

Welter, Jean Thiébaud, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris / Toulouse 1927 (ND Genève 1973).

Überlieferung:

Handschriften:

Aus Rajna 3, 4–7, und 10, 42–43 (vgl. ebenfalls Moore, „The long and the short“, 219–221):

Cremona, Biblioteca Statale (olim Biblioteca Governativa), 143 (olim LII. 6. 4.), 14./15. Jh., fol. 1r–50r. Praescriptio: *Incipit liber qui dicitur contemptus sublimitatis*.

- Firenze, BML, Ashburnham 1550, 15. Jh., fol. 1r–103v. Ohne Titel.
- Milano, BA, I. 64 inf., 14./15. Jh., fol. 1r–39v. Praescriptio: *Incipit liber de contemptu sublimitatis*.
- München, BSB, Clm 1222, 15. Jh. (Ende), fol. 235r–302v. Ohne Titel. Autopsie.
- Paris, BnF, lat. 8507, 14./15. Jh., fol. 1r–40v. Praescriptio: *Incipit quidam liber seu volumen in quo multa pulcra exempla continentur et appellatur contemptus sublimitatis*.
- Paris, BnF, lat. 8512, 15. Jh., fol. 1r–59r. Titel: *Liber qui dicitur Pergaminus*.
- Toledo, Archivo y Biblioteca Capitular, 10–28, 15. Jh., fol. 3r–94v. Text unvollständig. Titel im Inhaltsverzeichnis: *quidam liber seu volumen in quo multa pulcherrima exempla continentur et appellatur contentus sublimitatis et liber de animalibus*.
- Torino, BNU, H. III. 6 (*olim* 1. IV, 21), 15./16. Jh., fol. 1r–118v. Praescriptio: *Incipit quidam liber seu volumen in quo multa pulcherrima exempla continentur et appellatur contentus sublimitatis et liber de animalibus*.
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 5146, 14./15. Jh., fol. 1r–55v. Text unvollständig. Titel: *Contemptus sublimitatis*.
- Aus Bloomfield (vgl. Moores, „The long and the short“, 221):
- Vorau, StiftsB, 172, 15. Jh., fol. 95r–168v. Titel: *Liber de contemptu sublimitatis*.
- Vorau, StiftsB, 219, 15. Jh., fol. 1r–50r. Titel: *Liber de contemptu sublimitatis*.
- Aus *In principio*:
- Semur-en-Auxois, BM, 25 (26), 15. Jh., fol. 1–82.
- Aus MssMed:
- Stuttgart, WLB, HB X 25, a. 1471–1474, fol. 123r–194v.
- Folgende zwei Handschriften enthalten Exzerpte aus Ambrosius mit dem *Incipit Sol est oculus mundi* und nicht den *Contemptus sublimitatis*:
- Pisa, Biblioteca Caterina, 54, 15. Jh., fol. 67r.
- Uppsala, UnB, C 204, 15. Jh. (2. H.), fol. 52v.
- Frühdrucke:
- Folgende alte Drucke wurden von Ruelle, 8–15, beschrieben (nicht eingesehen):
- Gouda: Gerard Leeu, 1480. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6124.
- Gouda: Gerard Leeu, 1481. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6125.
- Köln: Konrad Winters, 1481. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6126.
- Gouda: Gerard Leeu, 1482. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6127.
- Stockholm: Johannes Snell, 1483. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6128 (Faksimile mit schwedischer Übersetzung von Monica Hedlund und Kommentar von John Bernström: *Skapelsens sedelärande samtal 1483 = Dyalogus creaturarum moralizatus 1483*, Stockholm 1983).

- Antwerpen: Gerard Leeu, 1486. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6129.
- Antwerpen: Gerard Leeu, 1491. Titel (in Kolophon): *Presens liber Dyalogus creaturarum appellatus...* HC 6129.
- Destructorium vitiorum ex similitudine creaturarum exemplorum appropriatione per modum dialogi*, [Genève: Jean Bellot], 1500. H 6131, HC 654.
- Dialogus creaturarum optime moralisatus*, Köln: Retro Minores (Martin von Werden), [ca. 1505]. C 1956, VD 16 N 1562.
- Destructorium vitiorum ex similitudine creaturarum exemplorum appropriatione per modum dialogi*, Lyon: Claude Nourry, 1509.
- Dialogus creaturarum optime moralizatus...*, Paris: Philippe Pigouchet für Jehan Petit, 1510.
- Destructorium vitiorum ex similitudine creaturarum exemplorum appropriatione per modum dialogi*, Lyon: Claude Nourry, 1511.

R49. ANONYMUS

Liber contra Iudaeos

Pharetra contra Iudaeos / Tractatus disputans contra Iudaeos / Tractatus de Iudaeis / Liber Talmoth seu altercationes contra Iudaeos / Pharetra fidei catholicae

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: In der Praefatio nennt sich der Text *Liber contra Iudaeos* (siehe Explicit des Prologs), in der Hamburger Handschrift mit dem Zusatz *seu appellatur Pharetra Iudeorum*. *Pharetra contra Iudaeos* wird als Titel in der Frankfurter Handschrift angegeben, *Liber Talmoth* in der Tübinger, während die Drucke sich mehrheitlich für *Pharetra fidei catholicae sive ydonea disputatio* entscheiden. Der Aufsatz Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“, nennt den Text „Pharetra 3“ zur Unterscheidung von anderen antijüdischen Schriften mit diesem Titel (siehe R26).

Prolog: In den Handschriften: Incipit: *Scimus, fratres, quod diversa opinio ex Iudaeis...* Explicit: *...Intituletur autem iste liber contra Iudaeos quia firmiter agit contra eos*. [Varianten: in einigen Hss. *fratres karissimi* statt *fratres*; Hs. München, Clm 23786: *intelligatur* statt *intituletur*; Hs. München, Clm 3762: *quia...* *eos* fehlt; Hs. Hamburg fügt am Ende hinzu: *seu appellatur Pharetra Iudaeorum*].

In den Drucken: Incipit: *Ad Iudaeorum confutationem omnis Christi fidelis tollat pharetram hanc et arcum...* Explicit: *...Alia persona est loco christiani qui modo subtiliori procedit per dicta prophetica et sanctorum patrum*. Das Vorwort in

den Drucken besteht aus Sätzen des Prologs in den Handschriften und Sätzen des Prologs zu der *Pharetra* des Thibaut de Sézanne (Theobaldus de Sexannia) – zu diesem Werk vgl. Eintrag „Nicolaus de Argentina – Autor“ und Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“, 328–335.

Incipit: *Iudaeus dicit: Vos christiani credentes dicitis temere Deum esse trinum...* [Hss. Frankfurt und Hamburg]; *Iudaeus dicit: Vos christiani temere creditis quod dicitis Deum esse trinum...* [Hss. München, Clm 3762, und Tübingen]; *De trinitate Iudaeus arguit: Vos christiani tenore [sic] creditis dicentes Deum esse trinum...* [Hs. München, Clm 23786]; *Iudaeus dicit: Vos christiani credentes temere dicitis Deum esse trinum...* [Drucke].

Explicit: *Iudaeus dicit: convertat nos Christus. Respondit christianus: Amen* [Hss. Frankfurt, München, Clm 23786, und Hamburg; Variante in der Hs. München, Clm 23786: *Deus* statt *Christus*]; *Iudaeus dicit: convertat nos Deus christianorum. Amen* [Hs. München, Clm 23786]; *Tunc dixit Cristianus. Amen* [Hs. Tübingen]; *Iudaeus respondit ultimo: conducat nos per viam iustitiae ut veritatem valeamus percipere ab eo qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen* [Drucke].

Autor: Die Überlieferung legt nahe, dass der Autor Deutscher war. Diese Vermutung sieht sich durch eine Passage erhärtet, in der das deutsche Wort *Endechrist* (Antichrist) als „Ende der Christenheit“ gedeutet wird. Der Text lautet in der Hs. Frankfurt, fol. 44va: *Vos forsitan nominatis antichristum in aduentum antichristi et ille erit uerus iudex inter nos et uos quia eo adueniente exter<min>abitur christianitas et ergo uocatur in almanico endecrist quasi fmis christianitatis.* Andere Handschriften lesen *theutonice* statt *almanice* und *Enchrist* (Hs. Tübingen) oder *Anterchrist* (Hss. München) statt *Endechrist*. Auch die unter „Datierung“ erwähnte Textstelle passt zu einem deutschen Autor. Diese Stelle fehlt in den Drucken.

Der Dialog wird in Clm 23786 mit einer Sammlung von kleinen Schriften des Augustinus überliefert, was den Schreiber wohl zur Zuschreibung an Augustinus verleitet hat.

Fassungen: Es gibt auffallende Unterschiede zwischen dem Text in den Handschriften und in den Drucken. Inhalt und Umfang sind weitgehend gleich, mit folgenden Ausnahmen: Im Druck wurde der erste Teil der Diskussion (Dreifaltigkeit) gekürzt, die Prophezeiung über das Kommen des Messias (siehe unter „Datierung“) und die kurze Erklärung über den Antichrist ganz weggelassen. Hinzugefügt wurde eine lange Passage (zwei Seiten in den Drucken, quarto-Format) am Ende, die eindeutig aus der *Errores Iudeorum in Talmut* genannten Sammlung

von Talmudexzerpten (siehe R26 – Autor und Cardelle de Hartmann, „Drei Schriften“, 328–335) genommen wurde. Es handelt sich um Textstellen, in denen geschildert wird, dass die Juden die Christen belügen und betrügen dürfen und jeden Tag um den Untergang der christlichen Reiche beten. Im Druck ist die Sprache grammatikalisch und stilistisch geglättet, einige Wiederholungen sind weggelassen. Der Ton der Diskussion wird aber eindeutig verschärft, fast jeder Beitrag wird mit einer Beleidigung eingeleitet und einige Behauptungen, die in den Handschriften allgemein aufgestellt werden, werden im Druck personalisiert und auf den mitdiskutierenden Juden bezogen. In den Drucken fehlt jeder Hinweis auf den Redaktor oder Herausgeber des Textes.

Der *Liber* war außerdem mit großer Wahrscheinlichkeit die Vorlage für den *Tractatus contra Judaeos* des Petrus de Pennis OP (vgl. den Eintrag R59 „Petrus de Pennis“).

Datierung: Eine Stelle in den Handschriften gibt einen Anhaltspunkt für die Chronologie. Der Jude erwähnt eine Berechnungsmethode für den Zeitpunkt der Ankunft des Messias, die sich auf eine Chronologie deutscher Kaiser stützt. Die Stelle lautet in der Frankfurter Handschrift: *Judeus: Nos habemus unum verbum in Judaico quod dicitur alcvm, in illo verbo sunt descripti omnes Cesares Romanorum, per aleph א intelligitur Albertus cesar primus regnans, per lameth ל Lodivicus, per vau ו Vredericus, per coph ק Conradus, per mem מ Messias. Sed ultimus fuit Vredericus, post hunc Messias non fuit visus.* (fol. 44va, in der Handschrift sind die hebräischen Buchstaben leicht entstellt). Die Interpretation dieser konfusen Stelle ist schwierig. Wenn wir unter *cesares* nicht nur Kaiser, sondern auch deutsche Könige verstehen, kommen wohl in Frage Albrecht I. (1298–1308), Ludwig der Bayer (1314–1347) und Konrad IV. (1250–1254). Die Identifizierung des genannten Friedrich ist hingegen problematisch. Ohne die Bemerkung, er sei der letzte gewesen, käme Friedrich II., der „Endzeitkaiser“ schlechthin, in Frage. Wenn wir nach jüngeren Trägern des Namens suchen, bieten sich zwei Staufer mit dem Namen Friedrich an, die wegen Name und Abstammung als „dritter Friedrich“ angesehen werden konnten: Friedrich der Freidige (1257–1323), Markgraf von Meißen und Landgraf von Thüringen, und Friedrich II. (III.) von Aragón, König von Sizilien (ca. 1272–1337). Allerdings war keiner der beiden römischer Kaiser oder deutscher König. Möglich wäre noch der Gegenkönig Friedrich der Schöne (1314–1330). Da die (datierte) Frankfurter Handschrift Mitte des 14. Jhs. entstanden ist, kommen

spätere Träger des Namens nach Friedrich dem Schönen nicht mehr in Frage. Aber auch bei den drei Friedrichen aus dem 14. Jh. stehen wir vor dem Problem, dass sie alle vor Ludwig dem Bayern gestorben sind, dass daher keiner von ihnen als *ultimus* bezeichnet werden konnte. Eine überzeugende Identifizierung scheint nicht möglich. Der Text dürfte etwa in das zweite Viertel des 14. Jhs. zu datieren sein, nicht viel früher als die Frankfurter Handschrift.

Inhalt: Gespräch zwischen Judaeus und Christianus, ohne Einleitung oder narrativen Rahmen. Die verschiedenen Themen werden mit einem Redebeitrag des Juden eingeleitet, in dem er Einwände gegen einen Bereich des christlichen Glaubens vorbringt. Der Christ erklärt daraufhin den christlichen Glauben mit einfachen Worten, wobei er sich auf Argumente aus der Natur und auf Zitate aus der Bibel, vor allem von den Propheten, stützt. Er verwendet weder Vernunftargumente noch dialektisch aufgebaute Beweise. Zum Teil werden die Stellen aus der Schrift allegorisch oder typologisch gedeutet. Der Jude argumentiert nicht dagegen, sondern fragt nach weiteren Aspekten oder bringt neue Einwände vor. Er bezieht sich mitunter auf das Neue Testament oder das christliche Glaubensbekenntnis. Die Redebeiträge des Juden sind meistens sehr kurz, etwas ausführlicher nur dann, wenn er ein neues Thema einführt. Der Christ hat zwar größere Redeanteile, seine Antworten werden trotzdem ziemlich knapp gehalten.

Das erste Thema, das der Jude anspricht, ist die Dreifaltigkeit. Er wirft dem Christen vor, mehrere Götter anzubeten, und betont die Widersprüchlichkeit der christlichen Lehre. Der Christ erklärt die christliche Doktrin mit Hilfe von Beispielen aus der Natur und behauptet, man müsse daran glauben, weil der christliche Glaube der echte und wahre sei. Der Jude geht dann auf die Jungfräulichkeit Mariens ein, die der Christ mit Textstellen aus den Propheten verteidigt. Das nächste Thema ist die Menschwerdung Gottes, deren Sinn und Notwendigkeit der Jude anzweifelt. Der Christ argumentiert wieder mit Bibelstellen, ohne auf die theologische Diskussion oder auf die Rechtfertigung der Inkarnation einzugehen. Es folgt ein abrupter Themenwechsel, als der Jude den Christen vorwirft, sich nicht beschneiden zu lassen und somit das Gesetz zu missachten. Der Christ ist zwar bereit, der Beschneidung eine gewisse Wirkung zuzusprechen, diese sei jedoch nicht mit der Wirkung der Taufe zu vergleichen. Die Taufe habe durch ihre gnaden spendende Kraft die Beschneidung überflüssig gemacht. Der Jude fragt anschließend nach dem Sinn der Kreuzigung. Der Christ antwortet

mit einer typologischen und allegorischen Interpretation des Kreuzes und anderer Leidensmerkmale. Der Jude behauptet nun, Jesus sei nicht der Messias, worauf der Christ mit einer allegorischen Deutung der messianischen Prophezeiungen antwortet. In den Handschriften wird anschließend das Kommen des Antichrist angesprochen. Der Jude interpretiert den deutschen Namen *Endechrist* als „Ende der Christenheit“ und denkt deshalb, der Antichrist werde der Richter zwischen Juden und Christen sein und zugunsten der Juden urteilen. Der Christ erklärt ihm dann, dass Antichrist aus dem Griechischen komme und den Gegner Christi bezeichne. Mit seinem Kommen soll er die Christen prüfen. Nur ganz kurz wird der nächste Vorwurf des Juden behandelt, dass die Christen Bilder anbeten. Der Christ kontert mit der Behauptung, Gott liebe die Juden nicht mehr, was man an den Leiden dieses Volkes sehen könne. Der Christ wirft dem Juden ebenfalls vor, der Talmud sei häretisch (allerdings, ohne auf bestimmte Inhalte einzugehen), und bespricht die Nahrungsgesetze der Juden, die er als Strafe sieht. Der Jude betont seinerseits die Gesetzesuntreue der Christen, die den Sabbath, ja, sogar den Sonntag, brechen. Darauf erwidert der Christ nur, dass jeder sich für seine Handlungen werde verantworten müssen. Das nächste Thema ist die Eucharistie. Der Jude behauptet, es sei unmöglich, dass Gott in Brot gegenwärtig sei. Der Christ erklärt seinen Glauben auf einfachste Weise. In den Drucken schließt sich eine lange Rede des Christen an, in der er ausbreitet, wie der Talmud den Hass der Juden gegen die Christen festschreibe. Er zitiert sogar einen Fluch gegen die Christen, der sich im Talmud befinden soll. Am Schluß äußert der Jude unvermittelt seinen Willen zur Bekehrung.

Editionen:

Unediert.

Eine kritische Edition wird von Carmen Cardelle de Hartmann geplant.

Literatur:

Cardelle de Hartmann, Carmen, „Drei Schriften mit dem Titel *Pharetra fidei*“, *Ashkenas* 11 (2001), 327–349.

Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.)*, Frankfurt 1994, 565–566 (der Autor kennt nur die Drucke und datiert das Werk deswegen in das 15. Jh).

Überlieferung:

Handschriften:

Aus *In principio*:

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 163, 14. Jh. (Mitte), fol. 38r–47r. Titel: *Pharita* [sic] *contra Iudeos*. Konsultiert in Reproduktion (Reader-Printer-Kopien).

München, BSB, Clm 23786, a. 1469, fol. 151r–163r. Titel: *Tractatus Sancti Augustini in quo disputat contra perfidos Judaeos*. Kolophon: *Explicit tractatus sancti Augustini disputans contra Judaeos*. Autopsie.

Tübingen, UB, Mc 149, 15. Jh. (Anfang), fol. 158r–171v. Titel: *Liber Talmoth seu Altercationes contra Judaeos*. Konsultiert in Reproduktion (Reader-Printer-Kopien).

Hinzu kommen:

Halle an der Saale, ULB Sachsen-Anhalt, Qu. Cod. 104, a. 1383, fol. 136r–157r. Die Handschrift wird in SOPMA unter dem *Tractatus* des Petrus de Pennis aufgeführt. Sie überliefert den Prolog des Petrus, allerdings vermerkt der Katalog im Dialog Unterschiede zum Text des Petrus de Pennis in anderen Handschriften. Das im Katalog angegebene Explicit stimmt mit dem des *Liber* überein. Der Text ist im Kolophon datiert: *Expliciunt dicta et signacula talomot quem Judei reputant pro magno doctore in lege doctorum eorum. Ano [sic] domini MCCCCLXXXIII in vigilia Pasche per manus domini Iohannis Bussen plebani in Sman*.

Hamburg, SUB, theol. 1534, 15. Jh. (hier 1424), fol. 249va–261ra. Ohne Titel. In dieser Handschrift findet sich nicht derselbe Prolog wie in der restlichen Überlieferung, sondern der Prolog zum *Tractatus contra Iudaeos* des Petrus de Pennis (siehe R59). Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofiche).

München, BSB, Clm 3762, 15. Jh., fol. 251r–265v. Titel: *Alter tractatus de Iudeis*. Autopsie.

Frühdrucke:

Pharetra fidei contra iudeos, s.l. s.a. [Straßburg: Peter Attendorn, c. 1489–92]. H 12911, BSB-Ink. T–141.

Pharetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Leipzig: Konrad Kachelofen, 1495. H 12914, BSB-Ink. T–142.

Pharetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Leipzig: Arnold von Köln, [c. 1494]. HC 12913, BSB-Ink. T–143.

Pharetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, [Köln: Heinrich Quentell, c. 1494–1500]. HC 12912, BSB-Ink. T–144.

Pharetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Leipzig: Konrad Kachelofen, 1495. HC 12915, BSB-Ink. T–145. Nur geringfügige Unterschiede zu H 12914.

Pharetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Leipzig: Melchior Lotter, 1499. HC 12916, BSB-Ink. T–146.

Pharetra fidei catholice siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, [Köln: Cornelius von Zierickzee, c. 1499]. HC 12910, BSB-Ink. T–147.

Pharetra catholice fidei siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Leipzig: Melchior Lotter, 1502. VD 16 P 2434.

Pharetra catholice fidei siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Landshut: Johann Weyssenburger, 10. März 1514. VD 16 P 2435.

Pharetra catholice fidei siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Landshut: Johann Weyssenburger, 15. April 1514. VD 16 P 2436.

Pharetra catholice fidei siue ydonea disputatio inter Christianos et Judeos, Landshut: Johann Weyssenburger, 1518. VD 16 P 2437.

R50. ROBERTUS ANGLICUS OFM, 14. JH.

ROBERT THE ENGLISHMAN

*Dialogus curiosus de formalitatibus inter unum Dunsistam et unum Ochamistam***Rep.:** Sharpe 1455 (536); Mohan 355.**Studie:** Kapitel 5.3.1.**Incipit:** *Quod verbis vituperii satis abundas per tuum responsum experiar evidenter, sed quaeso rationi clare respondeas...***Explicit:** *...eorum ligamina dissolvendo illius gratiae interventu, cuius non sum dignus ut solvam eius corrigiam calciamenti.***Autor:** Der Codex unicus nennt im Kolophon als Autor *Robertus Anglicus ordinis minorum*. Laut Sharpe ist der einzige englische Franziskaner mit Vornamen Robert, der den *Dialogus* hätte verfassen können, Robert Halifax OFM, Autor eines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, gestorben nach 1350 (Sharpe 1470, 552). Robert Cowton OFM (gestorben nach 1313), der von Valentinelli (127) in Erwägung gezogen wurde, kommt aus chronologischen Gründen wohl nicht in Frage. Nicht auszuschließen ist allerdings, dass der Autor des *Dialogus* ein ansonsten unbekannter englischer Franziskaner mit Namen Robertus ist.**Datierung:** Die jüngsten, im Text zitierten Schriften stammen von Franciscus de Mayronis (um 1280–1328), Petrus Thomae (um 1280–1337), Walter Burley (1275–nach 1343) und Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1347/8). Das lässt eine Entstehungszeit im zweiten Drittel des 14. Jhs. vermuten.**Inhalt:** Zusammenfassung nach der Transkription von Pergers und nach der Handschrift. Die beiden Gesprächsteilnehmer werden ohne narrativen Rahmen und ohne nähere Charakterisierung *Ochamista* und *Dunsista* [sic] genannt. Es handelt sich somit um Anhänger des Wilhelm von Ockham bzw. des Johannes Duns Scotus. Der Text beginnt abrupt. Im ersten Satz des Dialogs bezieht sich der Ockhamist auf einen nicht näher genannten Traktat des Dunsisten. Unklar ist, ob der Verfasser damit auf einen nichtfiktionalen Traktat anspielen will oder ob der Anfang des Dialogs, in dem dieser angebliche Traktat erwähnt wurde, verloren gegangen ist. Kodikologisch gibt es keine Hinweise auf fehlenden Text, da der Dialogus mit einer sorgfältig ausgestalteten

Zierinitiale mit Bordüre beginnt. Allerdings könnte die Vorlage für diese Handschrift unvollständig gewesen sein. Weiter im Text ist ebenfalls die Rede von Zeichnungen (eine *arbor Porphyriana*), die es jedoch im Codex nicht gibt. Erneut ist unklar, ob sie in dieser Abschrift fehlen oder ob der Autor auf eine andere Schrift anspielt. Der Dialog lässt sich inhaltlich in drei Abschnitte gliedern. In den beiden ersten diskutieren die Gesprächspartner die Lehre der Formbestimmungen der Dinge (*formalitates*) auf einer sehr abstrakten Ebene. Der Dunsist ist der Meinung, dass die Universalien in ihrer Aktualisierung das Sosein (*haecceitas*) bedingen, aber von den Individuen zu unterscheiden seien. Für den Ockhamisten haben nur die Individuen eine eigene Existenz. Zu Beginn des ersten Abschnitts trägt der Ockhamist 24 Argumente gegen den Dunsisten vor. Der Dunsist formuliert anschließend insgesamt 40 Beweisgründe, die seine Position untermauern. Bis auf zwei Unterbrechungen mit kurzer Diskussion einzelner Punkte bestehen ihre Redebeiträge aus langen Reihen von Argumenten, die nach ihrem Inhalt in logische, naturphilosophische, theologische und autoritative Argumente unterteilt sind. Es folgt die Antwort des Dunsisten auf die zuerst vorgetragenen Beweisgründe des Ockhamisten. Der Ockhamist reagiert auf die Stellungnahme des Dunsisten, so dass nun eine Diskussion entsteht. Der zweite Abschnitt beginnt mit einer neuen Reihe von 46 Einwänden (*difficultates*) des Ockhamisten, in denen er den Standpunkt des Dunsisten erneut in Frage stellt. Daran schließt die Diskussion der Einwände an. Der dritte Abschnitt beginnt mit einer Reihe von sechzehn Zweifelsfällen (*dubia*), die der Dunsist vorträgt und die anschließend diskutiert werden. In ihnen wird die Frage geprüft, ob die aristotelischen Kategorien eine eigene Realität haben, wobei jede einzelne Kategorie behandelt wird. Die wichtigste Quelle dieses Abschnitts ist der Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles von Johannes Duns Scotus. Der Dialog endet mit der Bemerkung, dass es möglich wäre, noch viele verschiedene Fragen zu erörtern, dass es jedoch besser sei, nun Schluss zu machen. Als Autoritäten werden zitiert: Aristoteles, Porphyrios, Avicenna, Averroes, Augustin, Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Walter Burley, Franciscus de Mayronis, Petrus Thomae und natürlich die beiden franziskanischen Philosophen, als deren Anhänger die Gesprächspartner sich bezeichnen: Ockham und Duns Scotus.

Edition:

Eine kritische Edition wird von Mischa von Perger geplant.

Literatur:

Valentinelli, Joseph, *Bibliotheca Manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Codices mss. latini*, Bd. 2, Venezia 1869.

Überlieferung:

Venezia, BNM, Fondo Antico Lat. Z. 495 (= 1711) (Valentinelli 2, 127), 15. Jh., fol. 2r–117r. Kolophon: *Explicit dialogus curiosus de formalitatibus inter unum Dumxistam et unum Ochanistam quem composuit venerabilis doctor Robertus Anglicus ordinis minorum. Amen.* Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien) und in der Transkription von Pergers.

R51. ADEMARUS PARIISIENSIS / ODOMARUS PARIISIENSIS?

ADEMARIUS / ADOMARUS / ALDEMARUS / ANDOMARUS / AUDOMARUS

[*Dialogus inter Ademarum et Guillelmum fratrem suum*]

Dialogus ad Guillelmum fratrem suum / Practica magistri Odomari ad discipulum / Expositio super summa Gerberi / Expositio libri Gerberi

Rep.: Thorndike/Kibre 572.

Studie: Kapitel 2.3.

Incipit: *Fuit unus vir illustris quem in civitate Parisiensi...* [Hs. Montpellier]; *Fuit vir unus in omnibus illustris ex genere...* [Hs. Paris, 14005]; *Fuit vir unus moribus et genere illustris...* [Hss. München und Paris, 7173]; *Fuit vir unus moribus illustris...* [Hss. Venezia, Cambrai und Firenze BNC]; *Fuit vir quidam moribus illustris et genere...* [Hs. Leiden].

Explicit: *...mercurium crudum sed purgatum et super omne corpus* [Hss. Cambrai und Paris, 14005]; *...Quia sic est intellectus et sophia* [Hs. München].

Autor: Die Handschriften nennen als Autor einen Adomarus (Hs. Paris BnF, 7173), Ademarius (Paris BnF, 14005), Aldemarus (Venezia, Montpellier), Audomarus (München), Andomarus (Hss. in Bologna), Kanoniker in Paris. Telle (*Rosarium*, 226; „Odomar“) vermutet Identität mit einem sonst unbekanntem Odomar, dem Verfasser einer *Practica* (ediert im *Theater chemicum* und bei Grataroli in den Seiten nach dem *Dialogus*) und von Kommentaren zum *Geber Latinus* (vgl. Telle, *Rosarium*, 226 und „Odomar“).

Datierung: Das Werk ist datiert in Paris, 1331. Diese Datierung ist glaubwürdig. Der Text kommentiert die Geber-Texte, die erst ab dem

Ende des 13. Jhs. bekannt wurden, und wird möglicherweise im *Rosarium philosophorum* (14. Jh.) zitiert (vgl. Telle *Rosarium*, 226).

Inhalt: Zusammenfassung nach den Handschriften in München und Venezia. Ohne Rahmenhandlung werden die Dialogteilnehmer, Ademarus und sein Bruder Guillelmus, eingeführt. Guillelmus hat sich bereits ausführlich mit Astronomie beschäftigt und will jetzt von seinem Bruder in die Weisheit der Philosophen eingeführt werden. Ademarus antwortet mit einem Lob auf Geber, der als großer Philosoph mit umfassenden Kenntnissen aller Wissenszweige vorgestellt wird. Guillelmus will wissen, wie man aus den Büchern Gebers lernen kann, da er doch selber zugibt, seine Geheimnisse hinter einer scheinbar klaren Rede verdeckt zu haben. Ademar erklärt, dass diese Kenntnisse nur von den Weisen verstanden werden sollen und dass eigene Anstrengung und Arbeit, Klugheit und auch theoretische Kenntnisse notwendig seien, vor allem aber Ausdauer und unermüdliche Übung. Dieser Beginn lässt eine Einführungsschrift erwarten, aber ab hier stellt Guillelmus (wenige) Fragen, die Vertrautheit mit dem Thema voraussetzen. Es werden die natürlichen Prinzipien (Sulphur, Merkur und Arsenikum) und verschiedene Operationen, vor allem die Sublimation, behandelt, wobei offensichtlich aus Geber exzerpiert wird. Es gibt zahlreiche, konkrete Hinweise auf Kapitel des Geber Latinus.

Teileditionen:

Ein kurzes Exzerpt findet sich in:

Zetzner, Lazarus, *Theatrum chemicum*, Bd. 3, Oberursel 1602, 164–165, mit dem Titel „Practica magistri Odomari ad discipulum“.

Grataroli, Guillelmo, *Verae alchemiae artisque metallica, citra aenigmata, doctrina* (...), Basel 1561, II, 249 (derselbe Text wie im *Theatrum chemicum*).

Literatur:

Telle, Joachim (Hg.), *Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters II*, Weinheim 1992, hier 226.

Telle, Joachim, Art. „Odomar“, LMA VI (1993), 1361–1362.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science. III. Fourteenth Century*, New York 1934, hier 135–136.

Überlieferung:

Aus Thorndike, 135, Anm. 52:

Bologna, BU, 168, 15. Jh., fol. 138v–146v.

Bologna, BU, 270, XIX, 4, 15. / 16. Jh., fol.?

Cambrai, BM, 920, 15. Jh., fol. 120–130.

Firenze, BNC, II. III. 25, 15. / 16. Jh., fol. 75r–81r.

München, BSB, Clm 26059, a. 1507–1508, fol. 86v–101r (Thorndike gibt als Schluss fol. 102v, auf fol. 101r findet sich rubriziert *explicit expositio andomari super suma geberi*). Autopsie.

Paris, BnF, 7173, 16. Jh., fol. 179r–201v.

Venezia, BNM, Lat. VI. 214 (= 3598) (Valentinelli 5, 150), a. 1472, fol. 26v–39v. Praescriptio: *Ademarus natione Parisiensis ad Gullielmum fratrem suum dialogus feliciter incipit*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

Aus Thorndike/Kibre:

Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1164 (L. III. 32), 15. Jh., fol. 56r–51v.

Montpellier, Bibliothèque de la Faculté de Médecine, 485, a. 1557, fol. 63r–71v.

Paris, BnF, lat. 14005, 14./15. Jh., fol. 91r–97v.

Aus Telle 1993:

Leiden, BR, Voss. chym. Q 25, 16. Jh. (vor 1552), fol. 140v–149.

R52. GUILLELMUS DE OCKHAM OFM, UM 1285–1347/8

WILLIAM OF OCCAM, WILLIAM OF OCKHAM

Dialogus

Rep.: von Perger 99.1; Sharpe 2136 (797); RepFont 8, 315–321 (*Dialogus* 317); Wadding 106–107; Sbaralea MDCCII.836.

Studie: Kapitel 2.2.

Aufgrund der oft separaten Überlieferung der verschiedenen Bestandteile des Dialogs werden hier Incipit und Explicit separat für das erste und das zweite Buch und für die zwei Traktate aus dem dritten Buch angegeben. Im Text werden folgende Kürzel benutzt: für die drei Bücher 1 Dial., 2 Dial. und 3 Dial., für die zwei Traktate des dritten Buches 3 Dial. 1 und 3 Dial. 2. Die Angaben, die mit „[kr. Ed.]“ gekennzeichnet sind, stammen aus der kritischen Edition, soweit sie im Internet bereits verfügbar ist, die nicht gekennzeichneten aus Goldasts Druck.

Liber primus

Prolog: Incipit: *(Magister) In omnibus curiosus existis nec me desinis...*

Explicit: ... *Quod ergo tibi placet interroga* [kr. Ed.].

Incipit: *Discipulus. Quoniam occasione dissensionis quam in Christianitate conspicio...* [kr. Ed.].

Explicit: ... *plana veritate referta ad omnium utilitatem fidelium et Dei omnipotentis honorem. Cui sit gloria, laus et imperium in saecula saeculorum. Amen* [kr. Ed.].

Liber secundus

Prolog: Incipit: *Verba oris eius iniquitas et dolus [Ps 35,4], ait psalmista per spiritum praevidens prophetic...* Explicit: ... *illa quae audiverunt et viderunt narrantium.*

Incipit: *Sua prima ratio fuit, quod cum visione clara sanctorum non stat spes...*

Explicit: *... correctionem caritativam nullatenus recusabo.*

Liber tertius, tractatus primus:

Prolog: Incipit: *Discipulus. Salomonis utcumque sequendo vestigia...*

Explicit: *... Incipe ergo sine mora primum tractatum* [kr. Ed.].

Incipit: *Claves regni caelorum esse datas a Christo Romano pontifici, id est beato Petro...* [kr. Ed.].

Explicit: *... quod beatus Petrus aliquando fuit usus sua auctoritate in alios apostolos.*

Liber tertius, tractatus secundus:

Prolog: Incipit: *Discipulus. Scripturae divinae Romanos pro tempore...* Explicit: *... hunc componi tractatum, ipsum accelera exordiri.*

Incipit: *Discipulus. Romani iura imperii non iura sed iniuriae et iniustitiae ...*

Explicit: *... et Christus sic fuit eis inferior, licet sponte fuit passibilis et mortalis.*

Autor: Wilhelm von Ockham studierte ab etwa 1310 und unterrichtete anschließend an der Universität Oxford. Aus dieser Zeit stammt ein Großteil seiner theologischen und philosophischen Schriften. 1323 wurde seine Eucharistielehre verdächtigt und einer Untersuchung durch ein Provinzialkapitel in England unterzogen. 1324 musste er aus diesem Grund zur Papstkurie nach Avignon reisen. Bis 1326 wurden zwei Gutachten vorgelegt, die seine Lehren als häretisch einstufte, es kam jedoch zu keiner Verurteilung. In Avignon traf er auf den Ordensgeneral Michael von Cesena, der sich wegen der Armutstheorie im Streit mit Papst Johannes XXII. befand. In Avignon beschäftigte sich Wilhelm intensiv mit dieser Auseinandersetzung und kam zu dem Schluss, die franziskanische Armutstheorie sei richtig und infolgedessen sei der Papst häretisch. 1328 mussten Michael von Cesena, Wilhelm von Ockham und eine kleine Gruppe Franziskaner aus Avignon fliehen, sie wurden vom Papst verfolgt und fanden bei Ludwig dem Bayern Zuflucht. Ab 1330 bis zu seinem Tod 1347 oder 1348 (vgl. Miethke, „Zu Wilhelm“, und Gál) lebte Wilhelm in München unter dem Schutz des Kaisers. In dieser Zeit entstanden seine politisch-polemischen Schriften, die sich gegen Johannes XXII. und seinen Nachfolger Benedikt XII. richteten.

Einführungen zu Leben und Werk Ockhams: Leppin, Spade, Kraml/Leibold und Beckmann, *Wilhelm*.

Richter („In search“, 99–101, in der deutschen Fassung „Unterwegs“, 146) hat die Autorschaft Ockhams am *Dialogus* angezweifelt. Allerdings stützt er sich lediglich auf die stilistische Ähnlichkeit zwischen dem Prolog zum 1 Dial. und dem Prolog „Philosophos“ zum Physikkommentar Ockhams, den er gegen die *Opinio communis* für unecht hält (vgl. ebenfalls Ed. Miethke 1992, 236–237, Anm. 28).

Ockhams Autorschaft für einen kurzen, von Miethke („Selbstzeugnis“, 28–29, Ed. 1992, 7, Ed. 1995, 10–11) edierten Text, der in der Hs. Frankfurt a. M., StUB, lat. qu. 4, 15. Jh. dem Prolog zu 1 Dial. vorangeht, ist umstritten. Der Verfasser sagt, es sei ihm nicht gelungen, als Autor des *Dialogus* anonym zu bleiben, er beabsichtige aber nichtsdestoweniger, weiter daran zu schreiben. Man solle jedoch auf keinen Fall glauben, die vorgetragenen Meinungen gäben seine eigenen wieder. Er habe vor, seine Meinung zu den behandelten Themen in anderen Schriften klar darzulegen. Wenn dieser Text von Ockham selbst stammt, müsste er nach der Veröffentlichung von 1 Dial. entstanden sein. Er war vielleicht als Entwurf zum Prolog für 2 Dial. oder für das Gesamtwerk gedacht. G. Knysh (*Perspectives*, 15–17, 36–38, 60–61) hat Ockhams' Autorschaft in Zweifel gezogen, da dieser Text sich in einer Handschrift befindet, in der Ockhams Text mehrfach interpoliert ist. Knysh' Argumentation kann jedoch nicht überzeugen. Die stilistischen Parallelen zwischen den Interpolationen und dem von Miethke edierten Text, die Knysh beobachtet, sind nichtssagend. Ein zweites Argument Knysh' bezieht sich auf die Aussage im Text, nur zwei Personen hätten bei der Veröffentlichung von 1 Dial. von Ockhams Autorschaft gewusst. Knysh ist der Meinung, dass mindestens drei Personen, nämlich die Mitglieder der kleinen Exilantengruppe in München, davon gewusst haben müssten. Dies ist jedoch nicht beweisbar. Wenn dieser Text nicht von Ockham stammt, bleibt es außerdem unklar, wer und warum ihn hätte schreiben sollen. Miethke konnte später eine zweite Handschrift von 1. Dial. mit diesem Text ausfindig machen, Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 64, fol. 1r, was die Unabhängigkeit des Prologs von den Interpolationen der Frankfurter Handschrift unterstützt (Miethke, *De potestate*, 278, Anm. 870). Die Autorschaft Ockhams ist für dieses „Selbstzeugnis“ zwar nicht gesichert, aber durchaus möglich.

Datierung und Fassungen: Ockham begann die Arbeit an seinem *Dialogus* nach der Abfassung des *Opus nonaginta dierum*, das vielleicht

bereits 1332, spätestens 1334 geschrieben wurde. 1 Dial. wurde vor dem Tod des Papstes Johannes XXII. am 4. Dez. 1334 verfasst. Wie er in dem dazugehörigen Prolog ausdrücklich sagt, hatte er zu diesem Zeitpunkt den Plan, ein dreiteiliges Werk zu schreiben: Buch I handle über die Häretiker, Buch II sollte die Lehren Johannes' XXII. diskutieren und Buch III die Taten der Gegner Johannes' XXII darstellen. Im Text des ersten Teils macht er einige Anspielungen auf das geplante Buch II. Aus ihnen ist ersichtlich, dass in diesem Buch ebenfalls die Machtbefugnisse und Rechte von Papst und Kaiser hätten behandelt werden sollen.

Das zweite Buch hat er wahrscheinlich nie geschrieben, einige Anspielungen darauf in anderen Schriften setzen nicht unbedingt die Abfassung des Buches voraus, sondern können sich auf seine Pläne beziehen. Der Traktat *De dogmatibus Iohannis Papae*, der in den Drucken als zweites Buch erscheint (und der hier wie gebräuchlich als 2 Dial. bezeichnet wird), war jedenfalls ursprünglich ein eigenständiges Werk: weder ist es in Dialogform abgefasst, noch greift es die für das zweite Buch angekündigten Themen auf. Es behandelt nämlich nur die Doktrin Papst Johannes' über die *visio beatifica*. Dieser Traktat wurde wohl bereits im 14. Jh. dem ersten Buch als Ersatz für das fehlende zweite Buch hinzugefügt.

Im Prolog zum ersten Traktat des dritten Buches erklärt Ockham den Aufbau von 3 Dial., der etwas vom im Prolog zu 1 Dial. angekündigten Thema abweicht: zuerst werden in zwei Traktaten jeweils die Machtbefugnisse und die Rechte von Papst und Kaiser diskutiert (ein Thema, das im ersten Plan für 2 Dial. vorgesehen war), dann sollten in sieben weiteren Traktaten die Handlungen der wichtigsten Akteure im Streit zwischen dem Papst einerseits und dem Kaiser und den Franziskanern um Michael von Cesena andererseits dargestellt werden. Davon hat er nur die zwei ersten Traktate abfassen können, 3. Dial. 2 nur unvollständig. Ockham hat wahrscheinlich über längere Zeit an diesen Traktaten gearbeitet, einige Hinweise im Text erlauben aber eine ungefähre Datierung. Der Prolog von 3 Dial. wurde während des Pontifikats Benedikts XII. (20.12.1334–25.04.1342) geschrieben. Marsilius von Padua reagiert auf 3 Dial. 1. in seinem um 1342 verfassten *Defensor minor*. In 3 Dial. 2, 2, 8 wird die Bulle *Redemptor noster* aus dem Jahr 1337 erwähnt. Baudry war der Meinung, Ockham habe die Arbeit an 3 Dial. erst nach der Erstellung des Gutachtens für König Edward III. von England *An princeps Angliae* 1338 oder 1339 aufgenommen, denn in dieser Schrift nimmt er nicht Bezug darauf trotz des

gemeinsamen Themas (Besteuerung der Kirche). Der abrupte Schluss von 3 Dial. 2 lässt Miethke vermuten, dass Ockham bis zu seinem Tod daran gearbeitet hat (Zusammenfassung von: Miethke, *Ockhams Weg*, 84–89, 118–125).

Inhalt: Im Prolog zum ersten Buch entwirft Ockham den Plan für das ganze Werk, einen Plan, den er allerdings später geändert hat (siehe unter „Datum / Fassungen“). Bereits der Prolog ist ein Dialog, der ausdrücklich als im Frage-Antwort-Stil geschrieben (*per interrogationem et per responsionem*) charakterisiert wird. Die zwei Personen sollen Magister und Discipulus genannt werden. Der Discipulus stellt Bedingungen für die Diskussion: der Magister darf nicht mit nur einer Meinung antworten, sondern soll ihm alle Meinungen mit ihren unterstützenden Argumenten darlegen; auf keinen Fall darf der Magister sagen, welche seine persönliche Meinung ist, denn der Discipulus will bei der Wahrheitsfindung nicht beeinflusst werden; außerdem soll der Magister seinen Namen geheimhalten, damit das Werk weder von Freunden noch von Feinden vorverurteilt wird.

Ockham hält sich weitgehend an diesen Plan. Der Discipulus will immer zu jedem Punkt alle verschiedenen Meinungen hören, und zwar mit den Argumenten, die sie unterstützen, und mit allen Einwänden, die gegen diese Argumente vorgebracht werden können einschließlich eventuell erfolgter Repliken. Er stellt die Fragen, präsentiert zum Teil Einwände, argumentiert aber nie selber. Da Ockhams Argumentation sehr genau jeden Punkt umkreist, ist auf diese Weise ein umfangreiches Werk entstanden, bei dem Ockhams eigene Meinung, wie gesagt, absichtlich im Dunkeln gelassen wird. In einigen Fällen führt zwar die Argumentation zu einer Schlussfolgerung, diese wird aber nie ausdrücklich als die Meinung des Magisters ausgesprochen oder gar als gesicherte Wahrheit dargestellt.

Im ersten Buch steht die Häresie im Mittelpunkt. Zuerst wird die Frage geklärt, ob Theologen oder Kanonisten bestimmen können, was Häresie sei. Nach der detaillierten Diskussion aller Argumente stellt sich heraus, dass die Theologen dafür zuständig sind. Es folgt die Frage, welche Lehrsätze als katholisch zu gelten haben. Der Magister präsentiert zwei Meinungen: die erste besagt, dass nur Lehrsätze, die in der Bibel enthalten seien oder aus ihr abgeleitet werden können, als katholisch gelten können; die zweite, dass auch Lehrsätze, die diese Bedingung nicht erfüllen, als katholisch bestimmt werden können, wenn sie der Bibel nicht widersprechen. Es gibt nach dieser zweiten Meinung viele

Lehrsätze der Theologen, die sorgfältig geprüft werden müssen, um festzustellen, ob sie mit der katholischen Doktrin vereinbar sind oder nicht. Dies ist der Fall der „impliziten Häresie“. In diesen Fällen haben nur Papst und Generalkonzil die Entscheidungsbefugnis. Häretiker sei nicht derjenige, der eine irrige Lehre vertritt, sondern derjenige, der darauf beharrt. Als Häretiker habe auch derjenige zu gelten, der die Verbreitung des katholischen Glaubens behindert.

Das nächste Thema gilt der Frage, ob es eine Person oder Gruppe gibt, die nie häretisch werden könne. Fünf Personen oder Gruppen werden geprüft: der Papst, die Kardinäle, die römische Kirche, die Gesamtheit des Klerus und die Gesamtheit der Gläubigen (*ecclesia universalis*). In allen Fällen werden Argumente und Gegenargumente ausgebreitet, nur im letzten Fall sagt der Magister, es gebe lediglich sophistische Argumente für die Behauptung, dass die Gesamtheit der Gläubigen häretisch werden könne. Wenn auch der Papst Häretiker werden könne, müsse man sich fragen, wie das festzustellen sei, welche Folgen das habe und wie dagegen vorzugehen sei. Ist der Papst ein Häretiker, verliert er sofort sein Amt und seine Rechte. Wenn er der Häresie bezichtigt werde, ergebe sich eine schwierige Situation, denn, wenn er Häretiker sei, sei er kein Papst mehr und ein Gericht könne ihn verurteilen, wenn er aber unschuldig sei, bleibe er Papst und könne nicht vor Gericht zitiert werden. Der einzige Ausweg sei, dass ein Papst, der im Verdacht der Häresie stehe, ein Generalkonzil zur Prüfung seiner Lehre einberufe. Wenn sich herausstellen sollte, dass der Papst Häretiker sei, stehe jeder Christ in der Pflicht, gegen ihn vorzugehen und ihn von seinem Amt zu entfernen. Wenn der Klerus dies versäume, müssten die Laien das übernehmen und sollten von allen Christen unterstützt werden. Bei Verdacht der Häresie gegen einen Papst sei es auf jeden Fall notwendig, seine Lehre genauestens zu prüfen.

Ockham schrieb das geplante zweite Buch zum Dialog nicht. Um es zu ersetzen, wurde bald nach seinem Tod ein ursprünglich unabhängiger Text dem *Dialogus* beigelegt. Es ist ein Traktat über die häretischen Lehren Papst Johannes' XXII. und insbesondere über seine Lehre in Bezug auf die *visio beatifica*, d.h. die Gottesschau der Heiligen. Johannes hatte nämlich behauptet, dass die Heiligen und die Märtyrer erst nach dem Jüngsten Gericht Gott schauen würden. Dies rüttelte an den Grundlagen des Heiligenkultes und löste einen heftigen Streit aus. Dieser Traktat wird 2 Dial. genannt. Er ist nicht in Dialogform geschrieben.

Der erste Traktat des dritten Buches behandelt die Machtbefugnisse und Rechte des Papstes. Zuerst werden fünf verschiedene Meinungen zu diesem Thema eingehend behandelt: der Papst habe Machtbefugnisse in geistlichen und weltlichen Fragen (*in spiritualibus et in temporalibus*), die er von Christus erhält; er habe nur in geistlichen Fragen Macht, die ihm Christus verleiht; die Macht des Papstes komme teils von Christus, teils von den Menschen; der Papst habe volle Machtbefugnisse nur in einigen Fällen; der Papst habe zwar eingeschränkte Macht, aber er bekomme sie von Gott. Als nächstes wird die Frage diskutiert, ob die Regierung eines Einzelnen der Regierung durch eine Gruppe vorzuziehen sei. Der nächste Diskussionspunkt ist, welche Schriften ein Katholik ohne Diskussion glauben müsse. Das letzte wichtige Thema in diesem Traktat ist der Ursprung von Petri Vorrangstellung, ob sie nämlich auf Christus zurückgehe, auf die Übereinkunft der übrigen Aposteln oder auf beides.

Der zweite Traktat des dritten Buches behandelt die Machtbefugnisse und Rechte des römischen Kaisers. An erster Stelle diskutiert der Magister die Frage, ob es von Vorteil sei, einen einzigen Kaiser zu haben. Es folgt eine Behandlung der Tugenden, die ein Kaiser aufweisen soll. Der Ursprung der kaiserlichen Macht steht anschließend im Mittelpunkt: einige meinen, sie komme von Gott, andere wiederum, sie sei ihm von den Menschen verliehen. Auf jeden Fall sei die Annahme irrig, die kaiserliche Macht werde vom Papst vergeben. Der Magister analysiert, wie diese irriige Meinung entstanden ist. Als Nächstes wird umfassend erörtert, welche Machtbefugnisse der Kaiser in weltlichen Fragen habe. Schließlich wird diskutiert, ob die Römer den Kaiser wählen dürfen, was wiederum zum Thema der Papstwahl führt. Das letzte Thema ist, ob der Kaiser Richter des Papstes sein könne.

Editionen:

Goldast, Melchior, *Monarchia sacri Romani Imperii*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1614, 398–957 (ND Graz 1960). Text aus Trechsels Druck des Jahres 1494.

Eine kritische Edition wird zur Zeit von John Kilcullen, George Knysh, Volker Leppin und John Scott bearbeitet. Die kritischen Prolegomena, die Einführung und der bereits erstellte Text mit kritischem Apparat sind im Internet zu lesen, unter der Adresse:

www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/

Die Druckfassung wird von der British Academy veröffentlicht werden.

Auszüge aus dem *Dialogus* sind erschienen in:

Miethke, Jürgen (Hg.), *Wilhelm von Ockham. Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, Darmstadt 1992.

- Miethke, Jürgen (Hg.), *Wilhelm von Ockham. Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus. Lateinisch / Deutsch*, Stuttgart 1995. Der lateinische Text stammt aus der Inkunabel von Trechsel und Goldast, er wurde an einigen Stellen nach Hss. korrigiert.
- Einen Prolog zu 3 Dial. 1, der etwas umfangreicher ist als der Text in den Drucken, edierte nach drei Handschriften Léon Baudry:
Baudry, Léon, „À propos de G. d’Occam et de Wicléf“, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 14 (1939), 231–251. Text 233–235.
- Text von 3 Dial. 2, 3, 6 bei:
Offer, Hilary Seton, „The Three Modes of Natural Law in Ockham: a Revision of the Text“, *Franciscan Studies* 37 (1977), 207–218, jetzt auch in: *Church and Crown in the fourteenth century: studies in European history and political thought*, Aldershot 2000, Text VIII (Reproduktion des Originals mit derselben Paginierung).

Übersetzungen / Bearbeitungen:

- Im 14. Jh. entstand eine kurze Inhaltsangabe des *Dialogus*, überliefert in der Hs. Bremen, Staatliche Bibliothek, lat. b. 35, 14. Jh. (2. H.), fol. 176r–176v, beschrieben von Colette Judy, *Marsile de Padoue. Œuvres mineures*, Paris 1979, 80–83.
- Pierre d’Ailly (1352–1420), Kanzler der Universität von Paris, Kardinal und Verfechter der Autorität des Konzils gegenüber dem Papst, erstellte eine verkürzte Fassung des *Dialogus* (ohne 3 Dial. 1), die bisher nur in einer ungedruckten Dissertation ediert wurde.
Murdoch, Ian, *Critical Edition of Pierre d’Ailly’s „Abbreviatio dyalogi okan“*, Diss. Monash University (Melbourne) 1981.
- Ein kurzes Exzerpt aus der *Abbreviatio* des Petrus von Ailly wurde von F. Oakley ediert:
Oakley, Francis, *The Political Thought of Pierre d’Ailly. The Voluntarist Tradition*, New Haven / London 1964, 243.

Literatur:

- Baudry, Léon, *Guillaume d’Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris 1949.
- Beckmann, Jan, *Ockham-Bibliographie 1990–1990*, Hamburg 1992.
- Beckmann, Jan, *Wilhelm von Ockham*, München 1995.
- Gál, Gedeon, „William of Ockham died impenitent in April 1347“, *Franciscan Studies* 42 (1982), 90–95.
- Genet, Jean-Philippe, „The dissemination of manuscripts relating to English political thought in the fourteenth century“, in: Jones, Michael / Vale, Malcolm (Hgg.), *England and her Neighbours, 1066–1453. Essays in honour of Pierre Chaplais*, London 1989, 217–237.
- Knysh, George, *Ockham Perspectives*, Winnipeg 1994.
- Knysh, George, *Political Ockhamism*, Winnipeg 1996, bes. 237–264.
- Knysh, George, *Fragments of Ockham Hermeneutics*, Winnipeg 1997, bes. 69–151.
- Kraml, Hans / Leibold, Gerhard, *Wilhelm von Ockham*, Münster 2003.
- Leff, Gordon / Leppin, Volker, Art. „Ockham / Ockhamismus“, *TRE* 25 (1995), 6–18.

- Leppin, Volker, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Darmstadt 2003.
- Little, Andrew G., *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892.
- Lüddecke, Dirk, „Veritas exagitata. Überlegungen zu Ockhams politischer Lehre und ihrer Darbietung im *Dialogus*“, in: Jacobi, Klaus (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 323–347.
- Miethke, Jürgen, „Zu Wilhelm Ockhams Tod“, *Archivum Franciscanum Historicum* 61 (1968), 79–98.
- Miethke, Jürgen, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
- Miethke, Jürgen, „Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem *Dialogus*“, in: Hudson, Anne / Wilks, Michael, *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, 19–30.
- Miethke, Jürgen, „Ockham-Perspektiven oder Engführung in eine falsche Richtung? Eine Polemik gegen eine neuere Publikation zu Ockhams Biographie“, *Mittelalterliches Jahrbuch* 29 (1994), 61–82.
- Miethke, Jürgen, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000.
- Richter, Vladimir, „In search of the historical Ockham: Historical literary remarks on the authenticity of Ockham's writings“, *Franciscan Studies* 46 (1986), 93–105. Ebenfalls auf Deutsch erschienen: „Unterwegs zum historischen Ockham. Historisch-literarische Bemerkungen zur Authentizität von Ockhams Schriften“, *Studia medievistyczne* 52, 2 (1988), 29–37, neugedruckt in: Richter, Vladimir / Leibold, Gerhard, *Unterwegs zum historischen Ockham*, Innsbruck 1998, 137–153.
- Scholz, Rupert, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)*, Roma 1911.
- Scott, John, „William of Ockham and the Lawyers Revisited“, in: Mews, Constant J. / Nederman, Cary J. / Thomson, Rodney M. (Hgg.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100–1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Turnhout 2003, 169–182.
- Spade, Paul Vincent (Hg.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999.

Überlieferung:

Handschriften:

Die Editoren der Neuausgabe haben bisher insgesamt 41 Handschriften gefunden. Die Beschreibungen sind bereits im Internet zu lesen. Die Hss. enthalten unterschiedliche Teile des *Dialogus*. An der Übersicht kann man unschwer erkennen, dass 1 Dial. am weitesten verbreitet ist, es wird nämlich in 33 Hss. überliefert. 2 Dial. ist in 25 Hss. zu lesen, 3.2 in 19 und 3.1 in nur vier.

Es gibt ältere Übersichten über die Überlieferung des *Dialogus*. Little, 1892, 22, listete 22 Handschriften auf. Seine Liste wurde von Scholz, 143–146, mit sechs weiteren Handschriften ergänzt. Acht weitere konnte Baudry, 288–292, finden.

Genet, „The dissemination...“, untersucht die Rezeption der Schriften Ockhams anhand der erhaltenen Handschriften, er arbeitet mit statistischen Methoden und gibt keine Beschreibung konkreter Handschriften.

Frühdrucke:

Paris: [Drucker des Ockham], 1476. HC 11937; BSB-Ink G 501.

[Lyon]: Johann Trechsel, 1494 (ND Farnborough, Hants., 1962). HC 11938 + 11946, BSB-Ink G 502.

R53. GUILLELMUS DE OCKHAM OFM? (1290/1300–1347)

Dialogus inter fratrem et vicarium

Disputatio inter vicarium et fratrem minorem de confessionibus audiendis, solutione canonicae portionis ac perfectione status eiusdem ordinis ac mendicitate

Rep.: Bloomfield 1306; von Perger 100; Mohan, 94*.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Prolog: Incipit: *Datus in socium itineris et laboris patri cuidam* [auch: *cuidam patri*] *limitatorio*... Explicit:... *ipsorum dicta praesenti scripto commendavi*.

Incipit: *Incipiens igitur vicarius sic alloqui sub his verbis ipsum aggreditur: Quis diabolus vos fratres adinvenit et coartat nobis curatis*...

Explicit:... *Vicarius. De caetero nolo tecum in materia litigii conferre sed ad praesens alia facturus a te recedo et ideo vale frater sicut valere meruisti*.

Autor und Datierung: Die Hs. Gießen nennt als Autor den Franziskaner Wilhelm von Ockham. Von Perger („Pseudo-Ockham“, 352) äußert sich gegen die Autorschaft Ockhams mit folgendem Argument: Der Autor gibt vor, das zu schreiben, was er von einem älteren, erfahreneren Pater gehört habe, und spricht die jüngeren Ordensbrüder als seinesgleichen an. Von Perger meint, dies sei „eine allzu bescheidene Maske für einen Autor wie Ockham“ (352). Dieses Argument ist nicht ganz überzeugend, da es den fiktiven Erzähler mit dem historischen Autor gleichsetzt. Gewichtiger ist ein anderes, gegen die Zuschreibung an Ockham sprechendes Argument: die Zuschreibung findet sich nur in der Gießener Handschrift, deren Kolophon mit seinem Bruch nach den Worten *scriptum per fratrem* suggeriert, dass dem Schreiber ein Exemplar mit Nennung des Schreibers vorlag – vielleicht sogar die Münchner Handschrift oder die Handschrift Braunschweig, StB 158, in deren Kolophon diese Worte mit Datum und Namen des Schreibers vervoll-

ständig sind (siehe u. „Überlieferung“), die aber keinen Autornamen nennen. Wenn dem so ist, wäre die Zuschreibung an Ockham erst in dieser Abschrift eingefügt worden. Diese Vermutung kann allerdings erst nach einer eingehenden Untersuchung der gesamten handschriftlichen Überlieferung bestätigt werden.

Es gibt einige Elemente im Text, die die Zuschreibung an Ockham durch einen Schreiber erklären würden: Der Autor nimmt Bezug auf englische Zustände (der Vikar soll in Oxford studiert haben, Erwähnung einer Abgabe der Pfarreien an den Erzbischof von Canterbury), vertritt im letzten Teil ähnliche Positionen wie Ockham und teilt dessen Polemik gegen Johannes XXII. Der Schreiber könnte dadurch auf Ockham gekommen sein. Im Werk werden aber eine Reihe Themen angesprochen (die pastoralen Aufgaben der Bettelorden, das Betteln), die nicht im Zentrum von Ockhams Aufmerksamkeit standen. Auch die fast ausschließlich juristisch ausgerichtete Argumentation im zweiten Teil ist für Ockham untypisch.

Verknüpft mit der Autorfrage ist das Datierungsproblem. Nach Beobachtung von Pergers ist die jüngste zitierte Autorität die *Novella* des Johannes Andreae aus dem Jahr 1342. Der *Dialogus* müsste kurz darauf entstanden sein (von Perger, „Pseudo-Ockham“, 351). Eine weitere Anspielung im Text kann die Datierung näher präzisieren. Bei der Diskussion um das Recht der Mendikanten, die Beichte abzunehmen, sagt der Frater: *Si nullomodo essent proprii sacerdotes parochiales uel curati sed omnes essent mortui sicut aliquando contingit multis locis ratione / pestilentie...* (fol. 157v–158r der Münchner Hs.). Die Selbstverständlichkeit, mit der der Frater sagt, dass wegen einer Epidemie in vielen Orten alle Priester gestorben waren, lässt vermuten, dass er auf den Schwarzen Tod anspielt. Der *Dialogus* wäre folglich in die Jahre 1347/48 oder kurz danach zu datieren und könnte nicht Ockhams Werk sein.

Nach Prüfung aller Argumente muss man zusammenfassend feststellen, dass die Zuschreibung an Ockham wenig glaubwürdig erscheint. Die bereits erwähnten Bezüge auf England und die Polemik gegen Johannes XXII. lassen immerhin vermuten, dass der Autor ein englischer Franziskaner und ein Sympathisant Ockhams war.

Inhalt: Zusammenfassung nach der Hs. München, BSB, Cgm 661. Ein Ich-Erzähler sagt, er sei auf Anweisung des Guardians mit einem Terminarier (ein Franziskanermönch, dem das Predigen und das Sammeln von Almosen in einem Bezirk oblagen) unterwegs gewesen. In einem Haus, in dem sie um Almosen bitten wollten, hätten sie den Pfarrvikar

des Ortes angetroffen, der in Oxford studiert hatte, und sich deswegen einbildete, Weisheit zu besitzen. Er habe sie wütend angesprochen. Weil der Erzähler meint, dieses Gespräch könne für jüngere Brüder von Nutzen sein, gebe er es nun wieder. Das Gespräch verteilt sich ungleichmäßig auf beide Parteien. Der Franziskaner hat die längeren Redebeiträge und die besseren Argumente, der Pfarrvikar reagiert nur ungenügend darauf, nur selten führt er Autoritäten an und zum Teil bringt er naive Einwände vor. Die Personen sind charakterisiert: der Pfarrvikar redet ungehalten und grob, er zeigt sich unwissend und naiv, der Franziskaner bleibt ruhig und höflich, wenn auch hart in der Sache, nur selten wird er persönlich und wirft seinem Gegner Ignoranz oder bösen Willen vor. Der von von Perger beobachtete Gebrauch der Anredeformen ist charakteristisch: der Vikar redet den Frater mit *tu* an, der Frater spricht den Vikar mit den Formen der zweiten Person Plural und mit *domine vicarie* an. Der Dialog ist in drei Teile gegliedert, jeder beginnt mit einer Reihe von Prämissen (*suppositiones*), die der Franziskaner aufstellt und begründet.

Zuerst spricht der Vicarius die Frage der Beichten an. Die Prälaten hätten zwar den Mendikanten die Erlaubnis gegeben, die Beichte abzunehmen, diese Erlaubnis wiege aber nicht so schwer, wie die Autorität, die die Pfarrer kraft Gesetzes in dieser Frage innehaben. Der Frater antwortet mit einer langen Rede, in der verschiedene Prämissen zum Thema formuliert werden. Seine Argumentation ist vor allem kanonistisch ausgerichtet: alle Priester seien dazu berechtigt, die Beichte zu hören; ein Priester kann diese Kompetenz an einen anderen delegieren; Papst und Bischöfe seien in dieser Frage den Pfarrern übergeordnet, weswegen es auch möglich sei, ihnen zu beichten; wenn Papst und Bischöfe berechtigt seien, die Beichte abzunehmen, können sie diese Befugnis auch delegieren; es ist nicht zwingend, in allen Fällen dem eigenen Pfarrer zu beichten. Die Diskussion zentriert sich zunächst auf die Kompetenzen von Bischöfen und Papst. Der Frater bringt den Pfarrer dazu, anzuerkennen, dass Papst und Bischof *sacerdotes proprii* auch seiner Pfarrkinder seien und dass sie ebenfalls ihre Befugnis delegieren können. Der Vicarius muss zwar zugeben, dass die Mendikanten das Recht haben, die Beichte zu hören und die Absolution zu erteilen, aber bestreitet den Gläubigen das Recht, sich die Mendikanten als Beichtväter frei auszusuchen. In einer langen Rede legt der Frater dar, dass beides zusammengehöre. Außerdem habe das Konzil von Lyon den Mendikanten dieses Recht zugesprochen und dies bedeute, dass die Pfarrer dies auch getan hätten. Der Vikar wehrt ab, das habe er

persönlich keinesfalls getan. Der Frater muss ihm erklären, dass die Konzilsteilnehmer die ganze Kirche vertreten und ihre Entscheidungen für die ganze Kirche bindend seien. Der Vikar wendet ein, dass er seine Pfarrkinder am besten kenne; dem Frater zufolge ein Zirkelschluss, da diese Kenntnis ein Resultat der Beichtpraxis sei. Ein anderer Beichtvater könne die Pfarrkinder ebenso gut kennenlernen. Es sei aber gut, so der Vicarius, dass der Sünder Scham empfinde, und dies sei umso mehr der Fall, wenn er dem eigenen Pfarrer beichte. Für seine Antwort führt der Frater Augustinus und Aristoteles an und unterscheidet zwischen zwei Formen der Scham: der Scham, die aus dem Ekel vor der Sünde entsteht, und der Scham, die aus dem Stolz entsteht. Letztere entspringe der Sünde und sei deswegen selbst sündhaft, weshalb die Beichte bei einem Fremden, bei der sie nicht entstehe, der Beichte bei dem eigenen Pfarrer vorzuziehen sei. Der Vikar lässt nicht locker: wer einem Fremden beichten wolle, setze sich dem Verdacht aus, schwer gesündigt zu haben. Der Frater dreht den Spieß um: ein Pfarrer, dessen Pfarrkinder bei einem fremden Priester beichten wollen, stehe selbst unter dem Verdacht schwerer Verfehlungen. Von da aus geht der Frater zu einem schweren Angriff über: wer das Recht der Mendikanten, die Beichte abzunehmen, nicht anerkennen will, sei ein Häretiker und als solcher ein Skandal für seine Pfarrgemeinde.

Gegenstand des zweiten Teils ist der „kanonische Anteil“, das heißt, der vierte Teil der erhaltenen Zahlungen für Beerdigungen, den die Bettelorden an die Pfarreien abtreten mussten. Die Diskussion ist stark juristisch orientiert, Kanones, Dekretalen, Kommentare, Glossen und namhafte Kanonisten werden zitiert und besprochen. Kern der Diskussion ist, von welchen Gütern ein Viertel abgeführt werden müsse, denn mit der Beerdigung können Gaben für den Schmuck der Kirche oder Erbschaften verknüpft sein. Der genaue Wortlaut der Gesetze und ihrer Auslegungen wird minutiös diskutiert, bis der Vikar dem Frater vorwirft, zu eng am Buchstaben des Gesetzes zu haften. Der Frater bestreitet das, denn die Mendikanten würden häufig auch ein Viertel von Gütern, auf die die Pfarrer keinen Anspruch hätten, abgeben, um Prozesse zu vermeiden. Daraufhin beruft sich der Vicarius auf das Gewohnheitsrecht, die *consuetudo*, was den Frater zu einer langen Dissertation über Anwendung und Grenzen des Gewohnheitsrechtes veranlasst. Dann geht der Frater zu einem weiteren Angriff über: die Pfarrer würden häufig die Gläubigen davon abhalten, den Bettelmönchen Geschenke zu machen oder sich in deren Kirchen beerdigen zu lassen, und sie würden dabei Geld für das Abhalten von

Gedenkmessen verlangen, was Simonie sei. Nach einer eingehenden Diskussion dieses Punktes kommt das Gespräch auf das Thema, seit wann und warum Schenkungen und Gaben an die Bettelorden nicht nur erlaubt, sondern sogar empfohlen seien. Dabei wird insbesondere *Exiit qui seminat* herangezogen. Dies leitet zum Thema der Bettelei über.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit der Frage, ob der Bettelstatus als genuin christlich zu rechtfertigen ist. Der Mönch beginnt mit der Überlegung, was eine moralisch gute Handlung ausmache, um dann zum Thema Armut überzugehen. Nur die freiwillige Armut sei verdienstvoll und diese habe drei Grade. Die Minderbrüder vertreten den höchsten Grad, denn sie verzichten sowohl auf privaten als auch auf gemeinschaftlichen Besitz. Dies erlaube ihnen, für die armen Christen und gegebenenfalls für sich selbst zu betteln. Der Vikar spricht eine Reihe von Fragen an, die mit dem Betteln und der Armut der Minderbrüder zusammenhängen: die Bettelei sei unvollkommen, sie zieme sich daher nicht für einen gottgefälligen Mann; Christus habe die Armut empfohlen, aber nicht die Bettelei; er habe selber nicht gebettelt. Der Frater will in seiner Antwort durch Bibelstellen belegen, dass Armut und Betteln auf die Lebensweise von Jesus und seinen Jüngern zurückgehe, und er bemüht sich zu beweisen, dass dies keine franziskanische Ansicht sei, sondern eine Interpretation, die auf die Kirchenväter zurückgehe. Auf einen zweiten Einwand des Vikars, Armut sei mit Vollkommenheit nicht vereinbar, antwortet der Franziskaner mit einer rein philosophischen Argumentation, in der er die Tugend, in Anlehnung an Aristoteles, als die Mitte zwischen zwei Extremen definiert. Der Vikar will beweisen, dass Gebrauch (*usus*) ohne Besitz nicht möglich sei, und führt ein Dekret Johannes' XXII. an. Der Franziskaner antwortet mit dreizehn Autoritäten, darunter mit Johannes XXII. selbst. Der Vikar wirft schließlich dem Mönch vor, die Bettelmönche seien eine Plage geworden. Der Franziskaner kritisiert die Pfarrer, die Besitz kumulieren, ohne ihn den Armen abzutreten. Der Dialog endet mit einer Reihe Überlegungen über die Feindschaft zwischen Seelsorgern und Mönchen. Die Kontrahenten trennen sich, ohne sich in ihren Positionen angenähert zu haben.

Editionen:

Unediert.

Text der Praefatio und erste Zeile des Dialogs nach der Gießener Hs. bei von Perger, „Pseudo-Ockham“, 352, Anm. 16.

Literatur:

Perger, Mischa von, „Pseudo-Ockham: Bettelmönch versus Pfarrvikar“, in: Jacobi, Klaus (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 349–358.

Überlieferung:

Aus von Perger:

Gießen, UB, 731, 15. Jh. (2. Drittel), fol. 118r–137r. Kolophon: *Explicit disputacio bona et subtilis inter vicarium et fratrem minorem de confessionibus audiendis solucione canonice porcionis ac perfectione status eiusdem ordinis ac mendicitate scripta per fratrem etc. Gwillelmum Ockam sacre pagine magistrum veritatis inquisitorem profundissimum etc.*

Aus Mohan:

Napoli, BN, VII. A. 34, 15. Jh., fol. 1r–31v. Ohne Zuschreibung.

Aus *In principio*:

München, BSB, Cgm 661, a. 1445, fol. 155ra–182vb. Praescriptio: *Incipit dialogus inter fratrem et vicarium*. Kolophon: *Explicit disputacio bona et subtilis inter vicarium et fratrem minorem in Anglia de confessionibus audiendis, solucione canonice porcionis ac perfectione eiusdem ordinis ac mendicitate. Scripta per fratrem Iacobum Hübner in Monaco anno 1445*. Autopsie.

Aus Bloomfield (dort irrtümlicherweise mit den Signaturen 25 und 143 angegeben):

Braunschweig, StB, ms. 70, 15. Jh., fol. 151ra–168rb. Titel? (dem Katalog ist nicht zu entnehmen, wo dieser Titel zu lesen ist): *Dialogus vicarii cuiusdam cum fratre quodam ordinis minorum de eleemosynis*.

Braunschweig, StB, ms. 158, a. 1453, fol. 1r–21r. Kolophon: *Et est finis alleluia amen. Explicit disputacio bona et subtilis inter vicarium et fratrem minorem de confessionibus audiendis, solucione canonice porcionis ac perfectione status ordinis eiusdem ac mendicitate scripta per fratrem hinricum de bortfeldia ac finita in die conversionis sancti pauli anno salutifero domini 1453 in conuentu erfjordensi*.

Mohan erwähnt ferner eine Hs. „Wolfenbüttel, Herzog. 731, 15. Jh., fol. 117–137“. Die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel besitzt jedoch keine Handschrift dieses Textes, weder mit dieser noch mit einer anderen Signatur, wie vom Bibliothekar Christian Heitzmann bestätigt wurde. Mohan hat sich wohl in der Ortsangabe geirrt, da Signatur und Blattzahl mit denen der Gießener Handschrift übereinstimmen.

R54. HENRICUS SUSO OP, UM 1295/6–1366

HEINRICH SEUSE / HENRICUS MONTENSIS / AMANDUS DE SWEBIA /
AMANDUS TEUTONICUS

Horologium sapientiae

*Horologium aeternae sapientiae / Horologium divinae sapientiae / Horologium
aureum divinae sapientiae*

Rep.: Bloomfield 1158; von Perger 101.3; SOPMA 1852 (2, 219 und 4, 217).

Studie: Kapitel 4.4.1.

Titel: *Horologium sapientiae* ist sowohl der ursprüngliche als auch der meistverbreitete Titel. Etwas später fügte man die Titel-Erweiterungen *aeternae* oder seltener *divinae* oder das Epitheton *aureum* ein. Nur vereinzelt finden sich andere Titel, darunter auch solche, die sich auf die Dialogform beziehen: *Visio dialogorum sapientie ad discipulum*, *Visio dyalogorum*, *Colloquium pulcherrimum sapientie divine cum discipulo suo* (Ed. Künzle, 55–57).

Prolog: Incipit: *Sentite de Domino in bonitate et in simplicitate...* Explicit: *...haec eadem omnibus Deum diligentibus communicari praecepit.*

Incipit: *Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea et quaesivi mihi sponsam assumere. Erat quidem iuvenis Deo notus...*

Explicit: *...te regem gloriae dominumque virtutum in decore suo conspicientes, Iesum Christum, dominum nostrum, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen.*

Autor: Heinrich wurde 1295/97 als Heinrich von Berg geboren. Er nahm später den Familiennamen seiner Mutter, Sus oder Süs, an. Mit dreizehn Jahren trat er ins Dominikanerkloster in Konstanz ein. Es ist nicht bekannt, wo er seine ersten Studien absolvierte. 1323/24 bis 1327 war er Schüler von Meister Eckhart am Studium Generale der Dominikaner in Köln, danach zwanzig Jahre Lektor seines Ordens in Konstanz. 1329 bis 1334 wurde er von dieser Aufgabe zurückgestellt und musste sich wegen Häresieverdacht vor dem Generalkapitel rechtfertigen. Etwa ab dieser Zeit widmet er sich intensiv der Seelsorge, besonders von Frauenklöstern. 1347 bezichtigt ihn eine von ihm geistlich betreute Frau, der Vater ihres Kindes zu sein, und er muss Konstanz verlassen. Er lässt sich in Ulm nieder und kehrt auch nach der Feststellung seiner

Unschuld nicht mehr zurück. Er verstarb in Ulm am 25. Januar 1366. Heinrich Seuse ist Autor von Briefen, Predigten und geistlichen Werken auf Lateinisch und Deutsch (Haas, Haas/Ruh).

Fassungen: Nach Künzles ausführlicher Diskussion scheint es gesichert, dass das *Horologium* die lateinische Fassung des früher geschriebenen *Büchleins der ewigen Weisheit* darstellt. Die Unterschiede sind erheblich, so dass man nicht von einer bloßen Übersetzung reden kann. Sie werden von Künzle unter folgenden drei Aspekten zusammengefasst: Schilderung neuer mystischer Erlebnisse; Unterstreichung der Wichtigkeit der geistlichen Vermählung; Anregung zur Reform von Mißständen im Predigerorden und in der Kirche (Ed. Künzle, 28–54).

Datierung: Heinrich Seuse sandte das *Horologium sapientiae* an den Ordensgeneral Hugo von Vaucemain und zitierte im Prolog dessen Rundschreiben des Jahres 1333, ging jedoch nicht auf das nächste Rundschreiben, verfasst Mitte 1334, ein. Das Werk dürfte folglich bereits um diese Zeit vollendet gewesen sein. Gröber gelangt ebenfalls zu dieser Datierung durch seine Interpretation der Widder-Vision (*Horologium* 1, 5), die sich auf den Streit zwischen Nikolaus von Kenzingen und Albrecht von Meersburg um den Konstanzer Bischofsstuhl auf dem Stand von Mitte 1334 beziehen könnte. Erst nach Überprüfung durch den Ordensgeneral konnte das Werk veröffentlicht werden. Terminus ante quem für seine Publikation ist der 21. September 1339, als Heinrich von Nördlingen es in einem Brief an Margaretha Ebner erwähnt (Ed. Künzle 19–20, kritische Zusammenfassung der Diskussion um das Entstehungsdatum ebd. 19–27).

Inhalt: Das *Horologium* ist nicht durchgehend in Dialogform geschrieben. Der Wortwechsel zwischen Sapientia und Discipulus wird immer wieder, vor allem am Anfang der einzelnen Kapitel, durch lange monologische Teile unterbrochen, die allerdings manchmal in erster oder zweiter Person gehalten werden und dadurch im nachhinein einer der beiden Personen zugesprochen werden können. Auch die Charakterisierung der Personen schwankt: die Sapientia ist zum Teil die göttliche Weisheit, zum Teil Christus, redet von sich selber als männlich oder weiblich; der Discipulus redet manchmal wie ein Novize, der Anleitung sucht, manchmal wie ein erfahrener Mönch, der anderen (den Lesern) seine Erkenntnisse und Erfahrungen weitergeben will. Die wechselnde Charakterisierung der Personen findet ihre Entsprechung im Inhalt: die Themen werden nicht einzeln nacheinander behandelt, sondern greifen

ineinander über; einige werden angekündigt, andere werden in späteren Büchern wieder aufgegriffen. Der Ton ändert sich ebenfalls: manchmal nähert er sich der Predigt, manchmal der Meditation, Visionen werden geschildert, erbauliche Geschichten erzählt.

Am Anfang wird die Suche des Discipulus nach der Sapientia, der Göttlichen Weisheit, geschildert, wobei bereits dialogische Elemente auftauchen. Der Teufel, das Herz des Discipulus und die Sapientia melden sich zu Wort. Der Discipulus bekehrt sich schließlich zur Liebe der Sapientia und erlebt eines Tages nach der Non eine mystische Erfahrung, in der er mit der Sapientia spricht. Hier setzt der Dialog an. Am Anfang des Gesprächs beschreibt Sapientia das Leiden Christi und bewegt den Discipulus zu Tränen, um ihn dann zu trösten und ihm wieder Hoffnung zu machen. Dann wird die Widder-Vision geschildert, die von einer Klage über die Sittenverderbnis und den Niedergang des wahren Christentums in der kirchlichen Hierarchie und in den religiösen Orden begleitet wird. Es folgt eine Meditation über die Göttliche Weisheit, die gleichzeitig liebevoll und furchterregend ist, zu Tränen bewegt und Hoffnung macht. Die Liebhaber der Göttlichen Weisheit müssen Leid, Kummer und Verfolgung erleiden, die schwer zu ertragen sind. Es sei notwendig, sich immer wieder darauf zu besinnen, dass all dieses Unglück eine Prüfung sei, die nur in der Besinnung auf Christi Leiden und in Liebe zu ihm bestanden werden könne. Es folgen eine beschreibende Vision der Hölle und eine Vision des Himmels in Dialogform. In einem langen Monolog der Sapientia wird dann die Abtrünnigkeit vieler Gläubigen beklagt. Die Prüfungen und Versuchungen der Auserwählten werden erneut ausführlich diskutiert und erklärt. Die Sapientia gibt Anleitungen zur Meditation über die Leidensgeschichte, die zur Buße führen soll. Das erste Buch endet mit einem Lobpreis der Gottesmutter.

Das zweite Buch beginnt mit einer allegorischen Schilderung der verschiedenen Menschen, die die Kenntnis der göttlichen Weisheit anstreben: manche suchen nur den eigenen Vorteil und den weltlichen Erfolg, manche genießen den wissenschaftlichen Wettstreit, nur wenige suchen selbstlos die Wahrheit. Der Discipulus ersucht Sapientia um eine Unterweisung zum guten Tod. Ein Mensch, der das Heil erreichen will, erklärt ihm Sapientia, müsse sich ständig den eigenen Tod vor Augen halten und so leben, als würde er bald sterben. Es folgt eine kurze Anleitung zu einem Leben in Gottesliebe, und zum richtigen Empfang des Leibes Christi in der Eucharistie. Kapitel 6 enthält eine Anweisung, wie der Inhalt des Werkes für Predigten eingesetzt werden kann. Das

Buch endet mit einer kurzen Betrachtung über die Liebe zur Göttlichen Weisheit und den Segen für ihre Liebhaber.

Editionen:

Strange, Joseph, *Fratris Amandi Horologium sapientiae*, Köln 1856. ND: *Henrici Susonis seu fratris Amandi Horologium sapientiae*, Köln 1861.

Folgende zwei Editionen sind von Künzle untersucht worden (226–227), der festgestellt hat, dass sie Stranges Text fast ohne Veränderungen wiedergeben:

Colloquia Dominicana cum divino animae sponso perdurante Sacro Convivio a Beato Henrico Susone dictata, München 1923.

B. Henrici Susonis OP Horologium Sapientiae, Carolus Richtstätter (Hg.), Torino 1929.

Künzle, Pius, OP, *Heinrich Seuses Horologium sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP*, Freiburg (Schweiz) 1977. Kritische Edition mit umfangreicher Einführung.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Französische aus dem Ende des 14. Jhs., sowohl in zahlreichen Handschriften als auch in Drucken überliefert:

Ancelet-Hustache, Jeanne, „Quelques indications sur les manuscrits de l'Horloge de Sapience“, in: Filthaut, Ephrem M. (Hg.), *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag, 1366–1966*, Köln 1966, 161–170.

Ed. Künzle, 251–258.

Ins Mittelniederländische, Übersetzung des ganzen Traktats, ebenfalls Ende des 14. Jhs., zahlreich überliefert. Es gibt eine moderne Edition:

Van de Wijnpersse, Zr. Hildegard (Hg.), *Oerloy der ewigher Wijsheit (Horologium sapientiae door Henricus Suso OP)*, Groningen 1938.

Ed. Künzle, 258–263, zur weiteren Forschung.

Drei Teilübersetzungen ins Mittelniederländische aus dem 15. Jh.:

Hoffmann, 226–253.

Ins Frühneuhochdeutsche (Oberdeutsch), Übersetzung der Höllenvision aus Buch 1, Kap. 10:

Dinzelbacher, Peter, „Ungedruckte frühneuhochdeutsche Jenseitsvisionen aus der Hs. MI 476 der UB Salzburg“, in: Tuczay, Christa / Hirhager, Ulrike / Lichtblau, Karin (Hgg.), *Ir sult sprechen willekommen: grenzenlose Mediävistik; Festschrift für Helmut Birkhan zum 60. Geburtstag*, Bern u. a. 1998, 157–164. Edition 158–161 (die lateinische Quelle ist hier nicht identifiziert).

Nachtrag zu Haas / Ruh, VL 11 (2004), 1425.

Ins Italienische aus dem 14. oder dem frühen 15. Jh.:

Ed. Künzle, 263–267.

Hoffmann, 205–216.

Ins Alttschechische aus dem Ende des 14. Jhs.:

Ed. Künzle, 274.

Ins Schwedische, um 1500:

Bergström, Richard, *H. Susos Gudeliga snilles väckare. Efter gamla handskrifter utgifven af Rich. Bergström*, Stockholm 1868–1870.

Ed. Künzle, 274–275.

Ins Dänische aus dem 15. Jh.:

Brandt, Carl J., *Gudelig visdoms bog: i dansk oversættelse fra det femtende århundrede*, København 1858.

Ed. Künzle, 275.

Ins Ungarische aus dem 15. oder frühen 16. Jh.:

Vargha, Damian, *Seuse Henrik Amand a magyar kódexirodalomban*, Budapest 1910.

Ed. Künzle, 275–276.

Englische Bearbeitung aus dem 14. oder 15. Jh.:

Ed. Künzle, 267–274.

Selman, Rebecca, „Hearing Voices? Reading *Horologium Sapientiae* and *The Seven Poyntes Trewe Wisdom*“, in: Ellis, Roger / Tixier, René / Weitemeier, Bernd, *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age VI*, Turnhout 1998, 254–269.

Literatur:

Baldus, Gisela, *Die Gestalt des „dieners“ im Werke Heinrich Seuses*, Diss. Köln 1966.

Bihlmeyer, Karl, „Zur Chronologie einiger Schriften Seuses“, *Historisches Jahrbuch* 25 (1904), 176–190.

Blumrich, Rüdiger / Kaiser, Philipp (Hgg.), *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991*, Wiesbaden 1994.

Enders, Markus, „Von der Wahrheits- zur Weisheitssuche im Dialog. Anmerkungen zur Entwicklung der Form des Dialogs im Werk Heinrich Seuses“, in: Jacobi, Klaus (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 359–378.

Haas, Alois M., „Sinn und Tragweite von Heinrich Seuses Passionsmystik“, in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart, *Die Passion Christi in der Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Tübingen 1993, 94–112.

Haas, Alois M., Art. „Seuse, Heinrich“, TRE 31 (2000), 176–183.

Haas, Alois M. / Ruh, Kurt, Art. „Seuse, Heinrich“, VL 8 (1992), 1109–1129 und Art. „Seuse, Heinrich“ [Nachtr.], VL 11 (2004), 1426.

Hoffmann, Werner J., „Die volkssprachliche Rezeption des *Horologium sapientiae* in der Devotio moderna“, in: Blumrich / Kaiser, 202–254.

Imbach, Ruedi, „Anmerkungen zu den thomistischen Quellen des *Horologium sapientiae*“, in: Blumrich / Kaiser, 71–83.

Seelhorst, Jörg, *Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Tübingen / Basel 2003.

Stürnimann, Heinrich, „Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978), 233–303.

Vollmann, Benedikt K., „Stil und Anspruch des *Horologium sapientiae*“, in: Blumrich / Kaiser, 84–93.

Überlieferung:

Handschriften:

Künzle registriert 233 erhaltene Handschriften mit dem vollständigen Text (Ed. Künzle, 105–200), insgesamt 123 mit Exzerpten oder einzelnen Kapiteln (ebd., 229–249) und 88 verlorene (ebd. 201–214). SOPMA 4, 217 fügt zwei weitere Handschriften hinzu.

Frühdrucke:

Künzle listet elf verschiedene Drucke bis zum Jahr 1724 auf (Ed. Künzle, 220–228).

**R55. PETRUS ZITTAVIENSIS AULAEREGIAE ABBAS OCIST?,
1260/70–1339 / IOHANNES DE FRANKENSTEIN AULAEREGIAE ABBAS
OCIST? / THEODORICUS AULAEREGIAE PRIOR OCIST? / GALLUS
AULAEREGIAE ABBAS OCIST (GALLUS VON KÖNIGSAA, GALLUS DE
ZBRASLAV, HAVEL)?**

Malogranatum

Rep.: Zu Gallus von Königsaal: De Visch 117–118 (vermutlich aus Trithemius); DCist 271.

Zu Peter von Zittau: De Visch 276; RepFont 3, 276; DCist 571.

Studie: Kapitel 2.4.

Prolog: Incipit: *Et dabo tibi mustum malorum granatorum meorum. Can VIII* [Ct 8, 2]. *Spiritus Sanctus sua benigna...* Explicit: *... Prima operatio virtuosa est conversio hominis ad Deum et est prima distinctio huius libri et sic de aliis.*

Prohemium: Incipit: *Fili, accedens ad servitatem Dei sta in iustitia et timore et praepara animam tuam ad temptationem...* Explicit: *... gratiam et gloriam apud Dominum obtinebis, gratiam in praesenti et gloriam in futuro. Amen.*

Incipit: *<V>erba exhortationis ex tuo ore, o pater, ad me directa animae meae multum salubria cordis mei aure libens suscipio...*

Explicit: *Ad quae inenarrabilia bona aeternae gloriae perducatur nos Dominus noster Iesus Christus qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat per infinita saecula saeculorum. Amen.*

Autor: Die häufige Zuschreibung an Gallus (Havel), Abt von Königsaal bei Prag (Aula Regia, Zbraslav), geht auf Johannes Trithemius zurück. Sie ist jedoch sehr unwahrscheinlich, denn es hat in Königsaal keinen Abt dieses Namens gegeben und auch auf einen Mönch Gallus von Königsaal fehlen jegliche urkundliche Hinweise. Die älteste Handschrift

des Werkes (Praha, NK, XIII. D. 21) und einige weitere geben den Abt von Königsaal als Autor an, ohne jedoch den Namen zu präzisieren. In anderen Handschriften werden weitere Autornamen genannt, nämlich Peter von Prag, Johann von Frankenstein und Matthäus von Königsaal. Letzterer scheidet aus chronologischen Gründen aus, da er erst Ende des 14. Jhs. Mönch in Königsaal wurde. Johann (oder Janov) von Frankenstein war in der Entstehungszeit des *Malogranatum* Abt in Königsaal, es gibt aber darüber hinaus keine Hinweise für seine Autorschaft. In dieser Zeit war auch Peter von Zittau Abt, der wohl mit der Bezeichnung Peter von Prag gemeint ist. Er ist Verfasser des *Chronicon Aulae Regiae* und des Lehrgedichts *Formula domini Petri abbatis Aulae Regiae*, das inhaltliche Gemeinsamkeiten mit Teilen des *Malogranatum* aufweist (vgl. Gerwing, „Lehrgedicht“). Das Argument Krmíčkovás gegen seine Autorschaft (Peter habe das *Horologium sapientiae* Heinrich Seuses nicht zitieren können, da er 1339 gestorben sei) basiert auf einer Datierung von Seuses Schrift, die dem gegenwärtigen Stand der Forschung (Fertigstellung 1334, Publikation vor 1339) nicht entspricht.

Auch Dietrich, Prior von Königsaal von 1323 bis 1344, ein bekannter Prediger, wurde als möglicher Autor ins Gespräch gebracht. Dagegen spricht aber, dass die Handschriften den Autor als Abt, nie als Prior bezeichnen, und dass sein einziges bekanntes Werk, der *Conductus corporis mystici*, sich mit Aspekten des religiösen Lebens beschäftigt, die im *Malogranatum* keine Rolle spielen (vgl. Krupa, 226, und Gerwing, *Malogranatum*, 21–23).

Datierung: Kallab bestimmt den Zeitraum durch das Entstehungsjahr der ältesten Handschrift, 1382, und die Bulle *Fulgens sicut stella* des Papstes Benedikt XII. aus dem Jahre 1335, die der Autor des *Malogranatum* zitiert. Es ist bisher nicht gelungen, diesen zeitlichen Rahmen – nach 1335 und vor 1382 – einzugrenzen. Zwar konstatierte Petru einige Parallelen zum *Malogranatum* in zwei Werken des Thomas von Stütne, geschrieben 1370–1375 und 1376, doch hat Krupa festgestellt, dass diese Passagen wohl aus Werken des David von Augsburg stammen, so dass offen bleibt, ob Thomas sie durch das *Malogranatum* oder direkt aus David kannte (Ed. Krupa 236–239). Gerwing beobachtet zwar, dass der Geist des Werkes dem der Zeit Karls IV. verwandt ist, merkt jedoch dazu an, dass dies nicht bedeuten muss, das Werk sei nach 1350 entstanden. Vielmehr hat diese geistige Verwandtschaft die breite Rezeption des Werkes in der Zeit Karls IV. bewirkt (Gerwing, *Malogranatum*, 24). Gerwing schlägt als *Terminus ante quem* den 29. Januar 1336 (Datum

der Bulle *Benedictus Deus*) vor, da der Autor diese zweite Bulle nicht namentlich zitiert. Die Kenntnis der Bulle *Benedictus Deus* durch den Verfasser des *Malogranatum* ist jedoch aus inhaltlichen Gründen nicht ganz auszuschließen (vgl. Gerwing, *Malogranatum*, 205–215).

Inhalt: Zusammenfassung nach den Drucken H 7449 und HC 7451. In der Einführung wird der Titel durch den Hinweis auf Ct 8, 2 (... *et dabo tibi... mustum malorum granatorum meorum*) erläutert. Dieser Vers wird allegorisch gedeutet und als Grundlage für die Struktur des Werkes genommen. Das Werk fängt mit einem ausführlichen Prolog ohne Dialogform an. In ihm wird die Heilsgeschichte geschildert: Schöpfung und Fall des Menschen; Überlegungen Gottes, wie der Mensch zu retten sei; die Rettung der Menschheit durch Gottes Menschwerdung; der erneute Fall des Einzelnen in die Sünde und die Notwendigkeit für jeden einzelnen, sich von dem Bösen zu befreien und Gott zu suchen. Der eigentliche Dialog ist in drei Bücher geteilt, die sich den Anfängern (*incipientes*), Fortgeschrittenen (*proficientes*) und Vollkommenen (*perfecti*) widmen. Jedes Buch ist wiederum in drei *Distinctiones* geteilt. Innerhalb jeder *Distinctio* stellt der Filius Fragen (zum Aufbau des Werkes vgl. Gerwing, „state in fide“, 95). Jede Antwort des Pater bildet ein Kapitel. Manche ausführlichere Antworten sind nach dem Thema in mehrere Kapitel unterteilt, so dass die Gliederung klar und gut erkennbar ist.

Der Filius stellt Fragen oder reagiert auf die Worte des Pater mit gefühlvollen Ausrufen, die den Pater zu einem neuen Thema bringen. Der Pater untermauert seine Ausführungen mit Zitaten, vornehmlich aus den Werken der Kirchenväter und Kirchenlehrer.

Das erste Buch ist an die Anfänger auf dem Weg zu Gott gerichtet und hat als Hauptthema die Buße. Die erste *Distinctio* behandelt die göttliche Gnade, die für das individuelle Heil notwendig ist, aber nicht allen Menschen zuteil wird. Die Gnade bewegt den Willen des Menschen dazu, das Gute zu suchen. Gottes Liebe und Bereitschaft zur Vergebung sind unermesslich, jedoch widerstrebt es vielen, seine Vergebung durch die unbedingt notwendige Buße zu erwirken. In der zweiten *Distinctio* werden die Reue des Herzens und die mündliche Beichte behandelt. Es folgen eine Klassifizierung der Sünden und eine Diskussion der Fälle, in denen die Wiederholung der Beichte notwendig ist. Thema der dritten *Distinctio* ist die Sühne und ihre Wirkung sowie die Notwendigkeit, in der Buße Maß zu halten.

Das zweite Buch, den Fortgeschrittenen gewidmet, behandelt die Laster, die Tugenden und die Versuchungen. In der ersten *Distinctio*

wird das Thema Sünde akribisch durchleuchtet. Zuerst werden die sieben Todsünden nacheinander ausführlich besprochen. Nach der Unterscheidung zwischen Todsünden und lässlichen Sünden werden die sieben Hauptsünden erneut diskutiert, um zu bestimmen, unter welchen Umständen sie lässlich sind. Es folgt die Auflistung der zwölf Laster der Laien und Weltkleriker nach Ciprian (zitiert wird hier die Schrift *De xii gradibus abusivorum* oder *De xii abusivis saeculi* – CPL 1106–, die im Mittelalter Ciprian, Augustinus oder Patricius ep. Hibernorum zugeschrieben wurde). Ihnen fügt der Autor die zwölf Laster der Mönche hinzu, die er ausführlich abhandelt. Diese sind: die Unfolgsamkeit des Lernenden, die Faulheit des Jungen, die Sturheit des Alten, das Leben am Hofe, die Pracht in der Kleidung, das erlesene Essen, der Klatsch und der Streit in der Klostersgemeinschaft, die Unachtsamkeit im Chor, die Feier der Messe im Zustand der Sünde. Die zweite *Distinctio* gilt den Tugenden. Sie fängt mit einer Beschreibung und Definition der Tugend an. Die Tugenden leiten sich voneinander ab, angefangen mit der Gottesfurcht. Weiter werden ausführlich behandelt: der Wille, Gutes zu tun, die Selbstgeringschätzung, die Demut, die Geduld, die Schweigsamkeit, die Folgsamkeit, die Armut, die Genügsamkeit, die Enthaltensamkeit. Es folgt die Behandlung der vier Kardinaltugenden und der evangelischen Räte sowie der sechs empfohlenen Übungen: Schweigen, Gebet, Nachtwache, Fasten, Arbeit und Keuschheit. Am Ende doziert der Vater über die Notwendigkeit, nicht zu schwanken. In der dritten *Distinctio* unterhalten sich Pater und Filius über die Versuchung unter verschiedenen Aspekten: wie man Versuchungen vermeiden soll, und ob es möglich ist, keine zu erleiden; die Versuchungen der Mönche im Unterschied zu denen der Laien; warum Gott Versuchungen erlaubt und auf welchem Weg die Teufel die Menschen versuchen können; wie man der Versuchung widerstehen kann.

In den drei *Distinctiones* des dritten Buches werden die drei Eigenschaften diskutiert, die den vollkommenen Christen auszeichnen: die Reinheit des Herzens, die Liebe zum Nächsten und die Gottesschau. In der ersten *Distinctio* werden die Reinheit des Herzens und ihre Folgen (gutes Gewissen, Friede des Herzens und Freude) beschrieben. Daran schließen sich Kapitel an, die die Gaben des Heiligen Geistes und die Seligpreisungen einzeln behandeln. Anschließend werden die Sakramente kurz besprochen, nur die Eucharistie erhält eine ausführliche Behandlung. Der Pater will keine allgemeine Regel aufstellen, wie oft ein Christ zur Kommunion gehen soll, empfiehlt jedoch allgemein, dieses Sakrament häufig zu empfangen. Die zweite *Distinctio* erörtert

die theologischen Tugenden. Zuerst werden Glaube und Hoffnung kurz behandelt, dann widmet sich der Pater der Liebe. Der fromme Christ bekommt die Gnade der Liebe vom Heiligen Geist, kann sie jedoch durch Nachlässigkeit verlieren. Daraufhin werden die verschiedenen Grade der Liebe und ihre Wirkungen besprochen. Das kontemplative Leben ist das Thema der dritten *Distinctio*. Es wird geschildert, wie man durch das Gebet zu einer Meditation und Kontemplation kommt, die in der Gottesschau gipfeln kann. Die Gottesschau nimmt die Seligkeit im jenseitigen Leben vorweg, so kommt der Vater zu den Themen Tod, künftiges Leben und Wiederauferstehung.

Teiledition:

Keine Edition des vollständigen Traktats. Ein kleiner Abschnitt ist auf der Grundlage von vier Handschriften in Krakau ediert worden:

Krupa, Pawel, „La communion fréquente à Prague au XIV^e siècle. *Malogranatum* III, 1, 26: ses précurseurs et ses continuateurs“, in: *Crisi „mendicante“ e crisi della chiesa. „Encomia sancti Thomae“ e riforma savonaroliana* (= *Memorie domenicane* 30), Pistoia 1990, 219–258. Text 246–258.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Von Gerwing (*Malogranatum* 135–136) aufgelistet.

Ins Niederländische, nur handschriftlich überliefert:

Brussel / Bruxelles, KBR, 1171–72 (van den Gheyn 2137), 15. Jh., fol. 1r–161r. Buch 3.

Brussel / Bruxelles, KBR, 15156 (van den Gheyn 2136), 15. Jh. Buch 1.
Gent, Centrale Bibliotheek, Rijksuniversiteit te Gent, 1305, Jh.?, fol. 202r–205r. Exzerpte.

Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, 8212, 15. Jh. Buch 2.

Wien, ÖNB, 15417, a. 1474, fol. 1r–160rb. Buch 1.

Ins Deutsche:

Berlin, SBB-PK, mgo 467, 15. Jh., fol. 153r–196v.

Nürnberg, StB, Cent. VI. 46f., 15. Jh., fol. 73r–111v. Exzerpte aus Buch 1 und 2.

Nürnberg, StB, Cent. VII. 64, 15. Jh., fol. 42r–159r. Exzerpte aus Buch 3.

Literatur:

Gerwing, Manfred, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters*, München 1986.

Gerwing, Manfred, „Das Leergedicht des Abtes Peter von Zittau und das *Malogranatum* – ein Vergleich“, in: Verbeke, Werner / Haverals, Marcel / De Keyser, Rafaël / Goossens, Jean (Hgg.), *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux. Pars prior: Devotio Windeshemensis*, Leuven 1992, 305–320.

Gerwing, Manfred, „...state in fide vera, viriliter agite, omnia vestra in caritate fiant“. Zum dreifachen Weg im ‚*Malogranatum*‘“, in: Derwich, Marek / Staub, Martial (Hgg.), *Die „Neue Frömmigkeit“ in Europa im Spätmittelalter*, Göttingen 2004, 85–110.

- Haage, Bernhard, Art. „Gallus von Königsaal“, VL 2 (1978), 1063–1065. Dazu Art. „Gallus von Königsaal [Korr./Nachtr.]“, VL 11 (2004), 486.
- Honemann, Volker, Art. „Peter von Zittau“, VL 11 (2004), 1200–1205.
- Kallab, Villém, „*Malogranatum* a jeho původce“, *Věstník Královské české společnosti nauk, třída pro Filozofii, Historii a Filologii* 4 (1912), 1–15. Nicht eingesehen, der Inhalt dieses Artikels wird von Gerwing, *Malogranatum*, 18–21 zusammengefasst.
- Krmíčková, Helena, „Le *Malogranatum* et la question de la communion fréquente“, *Cîteaux* 47 (1996), 135–143.
- Lauterer, Kassian, Art. „Matthäus von Königsaal“, VL 6 (1985), 170–172.
- Neumann, Augustin, *List Detricha zbraslavskeho k cistercienskam starobrnenskym*, HLIDKA roc. 40, 1923. Nicht eingesehen, Angaben in Ed. Krupa.
- Petru, Ondrej M., *Matěj z Janova o castem svatem prijímani*, Olmütz 1946. Nicht eingesehen, Angaben in Ed. Krupa.

Überlieferung:

Handschriften:

Manfred Gerwing, *Malogranatum*, 122–135, hat 150 Handschriften ausfindig gemacht und aufgelistet.

Frühdrucke:

- Liber Malogranati*, [Straßburg: Kartäuserkloster mit Typen von Heinrich Eggestein, nicht nach 1473]. H 7449 = H 11654, BSB Ink. G–14.
- Malogranatum sive Dialogus in tres libros divisus, interlocutoribus patre et filio de statu proficientium et professorum*, s. l. 1481. H 7450. Nicht eingesehen.
- Dyalogus dictus Malogranatum*, [Köln: Ludwig <von Renchen>] 1487. HC 7451, BSB Ink. G–15.

R56. FRANCISCUS PETRARCHA, 1304–1374

FRANCESCO PETRARCA

Autor:

Zur Biographie Petrarca's vgl.:

Dotti, Ugo, *Vita di Petrarca*, Rom – Bari 1987.

Wilkins, Ernest H., *Life of Petrarch*, Chicago 1961.

Überlieferung:

Handschriften:

Die beste Übersicht zur Überlieferung der Werke Petrarca's findet sich bei:

Rauner, Erwin, *Petrarcae Codices Latini. Datenbank lateinischer Handschriften des Franciscus Petrarca*, CD-Rom, Augsburg 1998.

Die Handschriften werden hier jedoch so weit wie möglich nach den Bänden des *Censimento dei Codici Petrarqueschi* zitiert, denn diese bieten Beschreibungen der Codices und ihres Inhalts. Der *Censimento* versammelt zum Teil Aufsätze, die in *Italia Medioevale e Umanistica* erschienen sind. Die Seitenzählung der

Aufsätze ist in den Büchern ebenfalls beibehalten worden. Die *Censimento*-Bände werden bei beiden Dialogen in abgekürzter Form zitiert.

Frühdrucke:

Alle Drucke von Petrarcas lateinischen Werken, die bis 1525 in Europa erschienen sind, werden im Katalog von Jürgen Geiß aufgelistet und beschrieben, mit Bestandsaufnahme der erhaltenen Exemplare, Provenienzen und kurzen Beschreibungen:

Geiß, Jürgen, *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525). Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden 2002.

R56A. *SECRETUM*

De secreto conflictu curarum mearum

Rep.: von Perger 105.1; RepFont 8, 593–594.

Studie: Kapitel 4.4.2.

Titel: Petrarca nennt das Werk im Prolog *Secretum: Tuque ideo, libelle, conventus hominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non inmemor: secretum enim meum es et diceris*. Die Hs. Firenze, BML, plut. 26 sin. 9, im Jahr 1378 von Tedaldo della Casa und anderen Schreibern unter seiner Aufsicht abgeschrieben, verwendet in der Praescriptio einen ähnlichen, aber etwas ausführlicheren Titel: *De secreto conflictu curarum mearum liber primus incipit, facturus totidem libros de secreta pace animi, si pax erit*. Am Rand neben dem Textanfang ist außerdem folgende rubrizierte Marginalie zu lesen: *De secreto conflictu curarum mearum liber primus incipit feliciter. Fac de secreta pace animi totidem si pax sit ūs* (Feo, „Tedaldo“: *usquam* oder *umquam*) 1358. Da Tedaldo nach dem *Rerum memorandarum liber* in derselben Handschrift angibt, vom Original Petrarcas abgeschrieben zu haben, vermutete bereits Sabbadini (1917, 27), auch beim *Secretum* sei ihm ein Autograph Petrarcas vorgelegen. Der Wortlaut beider Notizen mit der Ankündigung der Abfassung weiterer drei Bücher *de secreta pace animi* unterstützt diese Annahme. (Beschreibung der Handschrift bei Feo, „Tedaldo“, dort ebenfalls biographische Notiz über Tedaldo). Möglicherweise war *secretum* als Titel des ganzen geplanten Werks gedacht, mit einem ersten Teil *De secreto conflictu curarum mearum* und einem zweiten *De secreta pace animi*, den Petrarca nicht mehr schrieb.

Einige Freunde Petrarcas haben das Werk bereits zu seinen Lebzeiten erwähnt als *dialogus* oder *trialogus*: Boccaccio, im *Notamentum* 1347/50 und in *De vita et moribus Francisci Petracchi*, nennt es *Dyalogum quendam*

prosayce; Francesco Nelli um 1354, *dyalogo*; Barbato da Sulmona, 1361, *libellum illum trialogum de conflictu curarum*; Lombardo della Seta, kurz nach Petrarca's Tod, *Liber de secreto conflictu curarum suarum: hic theologicus est et more dialogi utitur cum Augustino*. (Dazu Martinelli 1982, 13–16, allerdings wird das *Notamentum* auch früher datiert und die Erwähnung eines Dialogs als eine falsche Information von Boccaccio eingeschätzt, dazu Rico, „Ubi puer“, 223–227).

Prolog: Incipit: *Attonito mihi quidem et saepissime cogitanti...* Explicit: *... his ille me primum verbis aggressus est.*

Incipit: *Augustinus: Quid agis, homuncio? quid somnias? quid expectas?...*

Explicit: *... sileat mundus et fortuna non obstrepat.*

Datierung und Fassungen: Zur Datierung des *Secretum* finden sich Anhaltspunkte sowohl im Text als auch in der Tedaldo-Handschrift (vgl. „Titel“).

Die Aussagen im Text weisen auf die Zeit zwischen Spätherbst 1342 (Petrarca's Griechischlehrer, Barlaam, verlässt Avignon, vgl. Buch 2, 41) und dem 6. April 1343 (im Buch 3, 10 sagt Augustinus, Petrarca liebe Laura bereits das sechzehnte Jahr). Sie stehen allerdings im Widerspruch zu Hinweisen auf ein späteres Entstehungsdatum: Zitate aus Werken, die Petrarca erst später kennenlernte (Ciceros *Tusculanae disputationes* und *Epistolae ad familiares*, vgl. Sabbadini, „Note filologiche“), enge Verwandtschaft mit *De vita solitaria* (erste Fassung 1346) und *De otio religioso* (erste Fassung 1347) (vgl. Rico, *Vida u obra*, 9–16, 453–501), Textpassagen, die erst Anfang der 50er Jahre entstanden sein können (Baron, „Petrarch's Secretum“).

In der Tedaldo-Handschrift findet sich neben dem Kolophon die Marginalie: *m° 3. 1353. 1349. 1347*. Es herrscht Konsens darüber, dass der erste Teil der Eintragung als *modo 3* (d.h., erst drei Bücher, ohne die geplanten *De secreta pace animi*) gelesen werden soll und die drei Daten Arbeitszeiten am *Secretum* festhalten. Es ist hingegen umstritten, in welcher Beziehung diese Daten zu den Angaben im Text stehen.

Ein Teil der Petrarca-Forschung gewichtet die zwei Aussagen im Text stärker und nimmt deshalb eine Entstehung 1342/1343 an, gefolgt von drei Bearbeitungen in den Jahren 1347, 1349 und 1353 (Sabbadini, Calcaterra, Martinelli, Ponte). Es bleibt dann jedoch ungeklärt, warum Petrarca das Datum der ersten Niederschrift nicht neben den anderen notierte. Plausibler erscheint die Auffassung, Petrarca habe das fiktive Gespräch bewusst in seinem vierzigsten Lebensjahr, dem Alter der Reife,

situieren wollen (Rico, *Vida u obra*, 9–16, 453–501, Baron, *Petrarch's Secretum*; zur Bedeutung dieses Lebensalters bei Petrarca vgl. Rico, „Ubi puer“, 232–238, Santagata 80–83). Das *Secretum* ist demnach in den drei Jahren 1347, 1349 und 1353 entstanden.

Die Notierung dieser drei Jahre legt die Existenz dreier Bearbeitungsstufen nahe. Sie sind jedoch anhand des Textes in ihrem Umfang und in ihrem Verhältnis untereinander nicht zu rekonstruieren. Während Rico der Ansicht ist, dass 1347 und 1349 nur Entwürfe entstanden und der Text, wie wir ihn heute kennen, 1353 verfasst wurde, meinen Baron und Fenzi, dass der Grundtext 1347 geschrieben und in den zwei späteren Daten ergänzt wurde. Allerdings baut die Diskussion stark auf biografische Interpretationen und intertextuelle Bezüge, die nicht eindeutig zu bewerten sind, so dass die Frage nach den Redaktionsstufen als ungeklärt gelten muss (ausführliche Zusammenfassung der Diskussion in der Einführung zur Ed. Fenzi, vgl. auch die Kritik bei Hempfer, „Sinnrelationen“).

Inhalt: Im Prolog schildert ein Ich-Erzähler, wie ihm eine Jungfrau mit strahlendem Gesicht erschienen sei, als er über das Leben meditierte. Sie habe ihn angesprochen, und er habe sie wegen ihrer Worte als die Wahrheit, Veritas, identifiziert. Zu ihnen habe sich dann ein alter, ehrwürdiger Mann gesellt, den der Erzähler als den Kirchenvater Augustinus erkannte. Veritas fordert ihn dazu auf, dem schwerkranken Erzähler zu helfen. Sie selber werde zwar nichts sagen, aber bei ihrem Gespräch anwesend sein. Alle drei haben sich an einen abgeschiedeneren Ort zurückgezogen. Dann habe ein dreitägiges Gespräch stattgefunden, das der Erzähler im folgenden Werk festgehalten habe. Er kündigt an, das Gespräch als Dialog, in der Nachfolge Platos und Ciceros, mit vorangehenden Namen der Personen (Franciscus und Augustinus) wiederzugeben.

In einem lebhaften Gespräch führt Augustinus Franciscus zu folgender Einsicht: jeder sei an seinem eigenen Unglück schuld und müsse dessen Ursache, nämlich die eigenen Laster, erkennen und das Glück wahrhaftig wollen. Damit der Wille zum Glück wirksam werden könne, müsse jedoch jedes andere Wollen eingestellt werden. Augustinus meint, Franciscus strebe jedoch nicht wirklich nach der Tugend und somit nach dem Glück, denn er denke zu selten oder zu oberflächlich an den Tod, während nur eine ernsthafte Meditation über die eigene Sterblichkeit ihn dazu führen könnte, seine Laster abzulegen. Franciscus verneint dies vehement. Bei ihrer Auseinandersetzung stellt er mehrmals die Frage

quid me retinet? Wenn er doch häufig über den Tod meditiere, nach der Tugend strebe, und das Glück wolle, was halte ihn denn zurück? Im Gespräch führt Augustinus Franciscus zur folgenden Antwort: Die edle Seele werde durch ihren Kontakt mit dem Körper belastet, die vielen Sinneseindrücke verwirren sie, vier Leidenschaften, die aus Gutem und Bösem entstehen, betrüben sie (gemeint sind die vier Leidenschaften der Stoiker: Trauer, Freude, Hoffnung und Angst). Das erste Buch endet mit dem Hinweis, ein Tag sei vergangen und die Seele des Franciscus benötige Ruhe, um sich zu erholen.

Am zweiten Tag nimmt Augustinus das Thema der durch die Welt verwirrten Seele wieder auf und bespricht alle Laster, die die Seele des Franciscus belasten. Zuerst redet er über den Hochmut: Weder die Redegewandtheit noch der Körper des Franciscus seien Grund zum Stolz. Franciscus widerspricht: Er habe seine Redegewandtheit immer für ungenügend gehalten und auf seinen Körper sei er nur in seiner Jugend stolz gewesen. Augustinus will nicht bei diesem Thema verweilen, er weist jedoch auf den verdeckten Stolz des Franciscus hin: Er habe gesagt, seine Eloquenz sei zwar nicht gut, aber besser als diejenige der anderen. Franciscus sei frei von Neid, sagt Augustinus, aber den materiellen Gütern zugetan. Franciscus verteidigt sich, er müsse für sein Alter vorsorgen. Auf die richtige Einteilung der Zeit komme es an, erwidert Augustinus, und dies gelinge Franciscus nicht. Außerdem sei er ehrgeizig und seine Zurückgezogenheit nur ein Weg, seine Ziele anzustreben. Augustinus spricht Franciscus von Gefräßigkeit und Zorn frei und kommt dann auf die Wollust zu sprechen. Franciscus gesteht dieses Laster, er habe aber dank Plato und einer allegorischen Lektüre der Aeneis erkannt, dass Wollust die Gotteserkenntnis verhindert und kämpfe deshalb dagegen an. Das nächste besprochene Laster ist jener Lebensüberdruß, den die Alten *aegritudo* und die Moderni *accidia* nennen. Die verschiedenen Gründe für diesen Überdruß werden diskutiert: Auflehnung gegen das Schicksal, Gebrechlichkeit des Körpers, Schicksalsschläge in der Familie des Franciscus, die ewige Unruhe in der Stadt. Daran könne sich Franciscus gewöhnen, meint Augustinus, oder er könne sie verlassen, mit seinem Schicksal müsse er sich aussöhnen. Franciscus will nicht die Rolle des Schicksals diskutieren, er sagt aber, dass Augustinus' Ermahnungen ihm geholfen haben: Er könne sich mit seinem Leben aussöhnen, wenn er es mit dem Leben anderer Menschen vergleiche. An dieser Stelle wird das Gespräch erneut unterbrochen.

Bisher ist das Gespräch erfolgreich verlaufen: Franciscus hat Einsicht in seine Laster gewonnen und den Weg der Besserung erkannt. Nun

sagt Augustinus aber, dass das Schwierigste noch bevorstehe. Franciscus müsse sich von den zwei schwersten Ketten befreien, und das größte Problem dabei sei, dass Franciscus diese Ketten für Schätze halte: die Liebe und den Ruhm (*amor et gloria*). Franciscus verteidigt die Liebe als Weg der Erhöhung. Seine Geliebte sei ein engelhaftes Wesen, die seine Seele in die Höhe geführt habe. Augustinus erwidert, dass die Liebe zum Geschöpf, und sei es noch so edel, immer von der Liebe zum Schöpfer wegführt. Wegen dieser Liebe sei Franciscus der Accidia und der Ruhmsucht zum Opfer gefallen. Augustinus kann Franciscus aber erst dann überzeugen, als er ihm zeigt, dass die Probleme des Franciscus in dem Moment anfangen, als er sich verliebte. Hierauf fragt Franciscus nach Heilmitteln. Augustinus empfiehlt Reisen, aber Franciscus ist nicht einverstanden: Er sei bereits gereist, und dies habe nicht geholfen. Augustinus wendet ein, dass Reisen nur helfen, wenn der Kranke zur Heilung bereit sei. Er versucht dann, an Franciscus' Schamgefühl zu appellieren: er sei bereits alt und als verliebter Greis nur lächerlich. Dann nimmt das Gespräch eine Wendung hin zum Thema *gloria*. Franciscus verteidigt das Streben nach Ruhm. Augustinus will ihm hingegen zeigen, wie unwichtig Ruhm sei: Die Welt sei klein, der Ruhm währe nur kurz, er hänge von Eventualitäten wie der Erhaltung der Bücher ab. Franciscus protestiert und bringt Augustinus dazu, anzuerkennen, dass der Ruhm der Begleiter der Tugend sei und nur dann verschwinden würde, wenn die Tugend auch verschwindet. Augustinus möchte bei Franciscus trotzdem einen Wechsel sehen: dass er nämlich die Tugend und nicht den Ruhm intendiere. Franciscus kann aber sein Vorhaben nicht aufgeben, seine unvollendeten Werke, *Rerum memorandarum liber* und *Africa*, zu Ende zu schreiben. Augustinus fordert Franciscus erneut auf, über die Kürze des Lebens und über den Tod nachzudenken, hofft, Franciscus geholfen zu haben und entschuldigt sich, falls seine Worte zu harsch gewesen seien. Franciscus bedankt sich und sagt, dass er zu seinen Beschäftigungen zurückgehen müsse. Er bedankt sich für die Ratschläge des Augustinus, möchte ihnen folgen, weiß aber nicht, ob er das vermag.

Editionen

Drucke nach 1600:

Secretum Franc. Petrarchae de contemptu mundi, s. l.: Johannes Le Preux, 1600.

Francisci Petrarchae... de contemptu mundi colloquiorum liber quem secretum suum inscripsit. De VII psalm. poenitent., Bern: Johannes Le Preux, 1604.

Francisci Petrarchae Poetae oratorisque clarissimi de remediis utriusque fortunae libri duo; ejusdem de contemptu mundi colloquiorum liber, quem secretum suum inscripsit, Rotterdam: Arnout Leers, 1649.

- Francesco Petrarca. *Il mio segreto*, ed. und übers. von Enrico Carrara, Firenze 1943.
- Carrara, Enrico, Edition des *Secretum* in: Martellotti, Guido / Ricci, Pier Giorgio / Carrara, Enrico / Bianchi, Enrico (Hgg.), *Francesco Petrarca. Prose*, (La letteratura italiana, Storia e testi 7), Milano-Napoli 1955, 22–215. Die Edition basiert auf der Hs. Firenze, BML, Plut. 26 sin. 9.
- Bufano, Antonietta (Hg.), *Francesco Petrarca. Opere latine. I*, Torino 1975 (2. Auflage 1977), 44–259. Die Edition basiert auf Carraras Text, abgeglichen mit der Hs. Firenze, BML, Plut. 26 sin. 9.
- Secretum*, introd. di Guido Martellotti, edizione di Enrico Carrara, Torino 1977. Nicht eingesehen.
- Fenzi, Enrico (Hg.), *Francesco Petrarca. Secretum. Il mio segreto*, Milano 1992. Der Text basiert auf Bufanos Edition. Einführung, Noten, italienische Übersetzung.
- Dotti, Ugo (Hg.), *Francesco Petrarca. Secretum*, Roma 1993. Text aus Carraras Edition mit einigen Korrekturen aus Bufanos Edition, italienische Übersetzung und Anmerkungen.
- Secretum*, in: Stoppelli, Pasquale (Hg.), *Francesco Petrarca. Opera omnia*, CD-Rom, Roma 1997. Text aus der Ed. Bufano, 1975.
- Dotti, Ugo (Hg.), *Francesco Petrarca: Il mio segreto*, Milano 2000. Text aus Bufano mit erneuter Durchsicht der Hs. Firenze, BML, Plut. 26 sin. 9.
- Francesco Petrarca. Secretum meum. Lateinisch-Deutsch*, herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Gerhard Regn und Bernhard Huss, Mainz 2004. Text aus Dotti 2000, mit gleicher Paragraphenzählung und zum Teil veränderter Interpunktion; deutsche Übersetzung und Stellenkommentar. Eine Neuedition wird von Michele Feo für das Projekt „Petrarca del Centenario“ (Commissione per l’Edizione Nazionale delle Opere di Francesco Petrarca) vorbereitet. Der Text wird auf der Grundlage der Hs. Tedaldos im Vergleich mit vier weiteren Hss. erstellt (Ankündigung: www.franciscus.unifi.it/Commissione/TuttoPetrarca.htm).

Übersetzungen / Bearbeitungen:

- Ins Italienische: Im Inventar der Bücher des mallorquinischen Notars Miquel Abeiar, gestorben 1493, findet sich ein Hinweis auf eine italienische Übersetzung des *Secretum*: „Item un libre en toschà *Los secrets de Petrarca*“ (Inv. 436). Edition des Inventars von E. Aguiló, „Inventari dels bens i hereditat d’en Miquel Abeyar, notari, notable bibliofil mallorquí del sigle XV“, *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 7 (1897–98). Dazu Villar, Milagros, *Códices petrarquescos en España* (Censimento dei Codici Petrarcheschi. 11), Padova 1995, Nr. 194, 395.
- Übersetzung ins Italienische von Francesco Orlandini, gedruckt 1517 und 1520:
El Secreto di Messer Francesco Petrarca: in prosa vulgare, Siena: Niccolo, 1517.
Secreto de Francesco Petrarca in dialogi di latino in vulgar & in lingua toscha tradocta novamente cum exactissima diligentia stampato & correcto, Venezia 1520.

Literatur:

- Baron, Hans, „Petrarch's Secretum: was it revised – and why? The Draft of 1342–43 and the Later Changes“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève 1963, 489–530; ND in: Baron, Hans, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in humanistic and political literature*, Chicago 1968, 51–101.
- Baron, Hans, *Petrarch's Secretum. Its Making and its Meaning*, Cambridge (Mass.) 1985.
- Bernardo, Aldo S., „Dramatic Dialogue and Monologue in Petrarch's Works“, *Symposion* 7 (1953), 92–120.
- Billanovich, Giuseppe, „Petrarca e Cicerone“, *Miscellanea Giovanni Mercati*, Bd. 4, Vaticano 1946, 88–106. Deutsche Übersetzung: „Petrarca und Cicero“, in: Buck, 444–461.
- Billanovich, Giuseppe, *I primi umanisti e le tradizioni dei classici latini*, Freiburg (Schweiz) 1953.
- Buck, August (Hg.), *Petrarca*, Darmstadt 1976.
- Calcaterra, Carlo, *Nella selva del Petrarca*, Bologna 1942.
- Caputo, Rino, *Cogitans fingo. Petrarca tra Secretum e Canzoniere*, Rom 1987.
- Carozza, Davy A. / Shey, H. James, *Petrarch's Secretum with introduction, notes and critical anthology*, New York u. a. 1989. Englische Übersetzung, Aufsätze zu Petrarca in englischer Übersetzung, Bibliographie.
- Feo, Michele, „Tedraldo della Casa incetta opere del Petrarca a Padova nel 1378“, in: Feo, Michele (Hg.), *Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine*, Firenze 1991, 360–364.
- Feo, Michele (Hg.), *Petrarca nel tempo. Tradizioni lettori e immagini delle opere. Catalogo della mostra Arezzo, Sottoc chiesa di San Francesco 22 novembre 2003–27 gennaio 2004*, VII Centenario della nascita di Francesco Petrarca. Comitato nazionale, s. l. 2003.
- Föcking, Marc, „Dyalogum quendam“. Petrarca's *Secretum* und die Arbeit am Dialog im Trecento“, in: Hempfer, Klaus W., *Möglichkeiten des Dialogs: Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, Stuttgart 2002, 75–114.
- Geiß, Jürgen, *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525). Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden 2002, bes. 32–38, 69–73.
- Gerosa, Pietro Paolo, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino 1966.
- Giuliani, Oscar, *Allegoria retorica e poetica nel Secretum del Petrarca*, Bologna 1977.
- Hempfer, Klaus W., „Sinnrelationen zwischen Texten. Petrarca's *Secretum* und *Canzoniere*“, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 45 (1995), 156–176.
- Heitmann, Klaus, „Augustins Lehre in Petrarca's *Secretum*“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 12 (1960), 34–53. Auch in: Buck, 282–307. Italienische Übersetzung: „L'insegnamento agostiniano nel *Secretum* del Petrarca“, in: *Petrarca e il Petrarchismo*, Bologna 1961, 187–193.
- Martinelli, Bortolo, *Il Secretum conteso*, Napoli 1982.
- Martinelli, Bortolo, „Sulla data del *Secretum* del Petrarca. Nova et vetera“, *Critica Letteraria* 48 und 49 (1985), 431–482, 645–693.

- Ponte, Giovanni, „Nella selva del Petrarca: la discussa data del *Secretum*“, *Giornale storico della letteratura italiana* 167 (1990), 1–63.
- Rico, Francisco, *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padua und Chapel Hill-Barcelona 1974.
- Rico, Francisco, „Precisazioni di cronologia petrarchesca: le Familiars VIII, ii–v e il rifacimento del *Secretum*“, *Giornale storico della letteratura italiana* 155 (1978), 481–525.
- Rico, Francisco, „Sobre la cronología del ‚Secretum‘: las viejas leyendas y el fantasma nuevo de un lapsus bíblico“, *Studi Petrarqueschi. Nuova Serie* 1 (1984), 51–102.
- Rico, Francisco, „‚Ubi puer, ibi senex‘: Hans Baron y el *Secretum* de 1353“, in: *Il Petrarca latino e le origini dell’umanesimo. Atti del Convegno internazionale Firenze 19–22 maggio 1991 = Quaderni Petrarqueschi* 9–10 (1992–1993), Bd. 1, 165–238.
- Sabbadini, Remigio, „Note filologiche sul *Secretum* del Petrarca“, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 45 (1917), 24–37.
- Santagata, Marco, *I frammenti dell’anima. Storia e racconto nel „Canzoniere“ di Petrarca*, Bologna 1992.
- Schalk, Fritz (Hg.), *Petrarca 1304–1374: Beiträge zu Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1975.
- Tateo, Francesco, *Dialogo interiore e polemica ideologica nel „Secretum“ del Petrarca*, Firenze 1965.
- Wenzel, Siegfried, „Petrarch’s *Accidia*“, *Studies in the Renaissance* 8 (1961), 36–48.
- Wilkins, Ernest H., „On Petrarch’s *Accidia* and His Adamantine Chains“, *Speculum* 37 (1962), 589–594.

Überlieferung:

Handschriften:

- Nachdem diese Übersicht fertig war, erschien eine Auflistung der Handschriften des *Secretum* von Francisco Rico („Primo elenco dei codici del *Secretum*“, in: Feo 2003, 382–383). Dieser Autor bietet jedoch nur knappe Angaben, ohne weitere Literatur, insbesondere ohne Hinweis auf die Bände des *Censimento dei Codici Petrarqueschi*. Deshalb wird hier die ursprüngliche Übersicht mit nur einer kleinen Ergänzung angeboten: bei den Handschriften, die auch von Rico registriert wurden, findet sich am Ende die Ordnungszahl in seiner Liste. In Klammern wird nach jeder Handschrift die Quelle der Information in abgekürzter Form angegeben.
- Aberystwyth, National Library of Wales, Peniarth 336A (Hengwrt 220), 15. Jh., fol. 1r–104r. Unvollständiger Text, der Anfang fehlt (CCP-6 3, 151–152; Rico 1).
- Arras, BM, 745 (784), 15. Jh. (a. 1469), fol. 101r–137v. Unvollständiger Text. Praescriptio: *Laureati poete domini Francisci Petrarche de conflictu curarum propriarum liber primus dyalogi sui incipit alias secretum suum* (CCP-2 II, 275–276; Rico 2).
- Augsburg, UB, II.1.4° 50 (*olim* Harburg, Fürstlich Oettingen-Wallerstein’sche Bibliothek und Kunstsammlung), 15. Jh., fol. 1r–92r. Titel: *Franciscus*

- Petrarca de negociis rerum curarum suarum* (CCP-4 43, II, 380–381; Rico 30).
- Bamberg, SB, Class. 91 (M II 9), 15. Jh., fol. 137v–213r. Praescriptio: *Francisci Petrarche laureati de secreto conflictu curarum suarum liber I* (CCP-4 4, I, 443–445; Rico 3).
- Basel, UB, O. I. 10, 15. Jh., fol. 223r–254v. Praescriptio: *Francisci Petrarche laureati de secreto conflictu curarum suarum liber primus incipit* (CCP-3 12, 393–396; Rico 4).
- Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 200, 15. Jh., fol. 96va–141vb. Titel: *De conflictu curarum suarum*, die zwei letzten Worte von einer zweiten Hand ergänzt (CCP-4 9, I 455–456; Rico 5, mit abweichender Foliierung: fol. 1ra–96rb. Angabe zur Foliierung im Katalog: fol. 96v–141v).
- Brno (Brünn), Státní Vědecká Knihovna, R 357 (D/K.I. alep. II), 15. Jh. (1. H.), fol. 252r–291v (CCP-12 7, 2, 39; Rico 6 gibt als Datum der Hs. a. 1422).
- Brugge, Bibliotheek van het Grootseminarie, 113/78, 15. Jh., fol. 1ra–49vb. Praescriptio: *Egregii doctoris et famosissimi Domini Francisci Petrarche poete laureati liber Secreti feliciter incipit* (CCP-10 1, 5–9; Rico 7).
- Brussel / Bruxelles, KBR, 14486–14491, 15. Jh., fol. 1r–40v. Praescriptio: *Dialogus Francisci Petrarche inter ipsum et veritatem. In loco autem veritatis collocat precipuum veritatis doctorem Augustinum* (CCP-10 23, 39–40; Rico 8).
- Brussel / Bruxelles, KBR, 21950 (van den Gheyn 2240), 15. Jh., fol. 148v. Exzerpt aus *Secretum III* (CCP-10 31, 50–51; Rico 9).
- Cambridge, Peterhouse, 271, 15. Jh. (Anfang), fol. 236r–278r. Titel: *Liber Francisci Petrarce de secreto conflictu curarum suarum* (CCP-6 21, 177–178; Rico 10).
- Douai, BM, 269, 15. Jh., fol. 80r–129r. Kolophon: *Liber Francisci Petrarce de conflictu curarum expliciit feliciter* (CCP-2 II, 282; Rico 17).
- Eichstätt, UB, Eigentum des Freistaats Bayern, Cod. st 452, 15. Jh. (Mitte), fol. 297vb–332va. Praescriptio: *Petrarche laureati de secreto conflictu curarum suarum liber primus incipit feliciter* (CCP-4 21, I, 479–481; Rico 18).
- Einsiedeln, StiftsB, 307, 15. Jh., 633–707. Praescriptio: *Francisci Petrarche laureati de conflictu curarum suarum liber primus incipit* (CCP-3 19, 400–402; Rico 19).
- Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 2° 5, 14./ 15. Jh. (a. 1399, 1403), fol. 40r–73r. Überschrift: *Dyalogus Francisci Petr.* (Rauner).
- Erlangen, UB, 644, 15. Jh., fol. 101r–146v. Praescriptio: *Petrarche laureati de secreto conflictu curarum suarum liber primus incipit feliciter* (CCP-4 28, I, 489–490; Rico 20).
- Firenze, BNC, Landau Finaly 253, 15. Jh., fol. 8r–53v (Rauner; *Iter italicum* 1, 171; Rico 28).
- Firenze, BML, Ashburnham 1099, 15. Jh. (a. 1494/95), fol. 3r–29r (Rauner, Rico 26).
- Firenze, BML, Plut. XXVI sin. 9, 14. Jh. (a. 1378), fol. 208r–243r (Rauner, Rico 25).

- Firenze, BML, Plut. LXXVIII 2, 15. Jh. (2. H.), fol. 279v–322r (Rauner, Rico 22).
- Firenze, BML, Plut. LXXVIII 5, 14. Jh. (2. H.), fol. 2r–21v (Rauner, Rico 23).
- Firenze, BML, Plut. LXXXIX inf. 35, 15. Jh. (a. 1473), fol. 49r–92v (Rauner, Rico 24).
- Firenze, BML, Strozzi 91, 14. Jh. (2. H.), fol. 1r–38r (Rauner, Rico 27).
- Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, 1947, 15. Jh., fol. 248r–272r.
Kolophon: *Explicit liber domini Ffrancisci Petrarche sic per eum intitulus: de secreto conflictu curarum mearum* (Rauner).
- Glasgow, UL, Hunter 480 (V. 7. 7), 14.–15. Jh., fol. 33r–64v. Nur das zweite und das dritte Buch, ohne Titel (CCP-6 39, 195–196; Rico 29).
- Halle an der Saale, ULB Sachsen-Anhalt, Stolb.-Wern. Za 72, 15. Jh. (a. 1417), fol. 139va–162rb (Rauner).
- Ithaca (NY), Cornell UL, Rare Books, Mss Bd. Petrarch P P49 S4+, 15. Jh. (um die Mitte), fol. 1–43v. Praescriptio: *Francisci Petrarche Florentini poete laureati in dyalogum de conflictu propriarum curarum incipit prohemium*. Kolophon: *Explicit Secretum vel dyalogus Francisci (...) qui eciam alias intitulus tractatus de conflictu propriarum curarum in einer anderen Hand ergänzt: ac de contemptu mundi* (CCP-9 54, 151–154; Rico 31).
- Leipzig, UB, 1260, 15. Jh., fol. 170ra–195rb. Kolophon: *Explicit liber domini Francisci Petrarche sic per eum intitulus De secreto conflictu curarum mearum. etc.* (Rauner).
- Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek, Ink. 48 (299), fol.? (*Iter italicum* 3, 26).
- London, BL, Harley 6348, 14. Jh. (Ende), fol. 57r–72v. Unvollständiger Text.
Praescriptio: *Francisci Petrarche insignis de secreto conflictu curarum suarum liber primus incipit feliciter* (CCP-6 123, 308–311; Rico 32).
- London, BL, Royal 8. A. XIII, 15. Jh., fol. 34r–94r. Kolophon: *Ffransiscus Petrarcha de secreto conflictu querelarum suarum* (CCP-6 130, 319–320; Rico 33).
- Madrid, BN, 54 (*olim* B. 91), 15. Jh., fol. 101r–123r. Titel: *Petrarche laureati de Secreto conflictu curarum suarum* (CCP-11 32, 108–112).
- Mainz, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, 280, 15. Jh. (a. 1465), fol.? (*Iter italicum* 3, 604).
- Melk, StiftsB, 778, *olim* 342 (G 2), 15. Jh., fol. 279v–280v. Exzerpte aus *Secretum* und *De viris illustribus* (*Iter italicum* 6, 432).
- Melk, StiftsB, 896, *olim* 363 (G 23), 15. Jh. (a. 1455–1456), fol. 160v–195v (Rauner).
- Milano, BA, I. 98 sup., 15. Jh. (1. H.), fol. 121r–166v (Rauner, Rico 34).
- Modena, Biblioteca Estense, Fondo Estense 16 (Alpha P 9, 10), 15. Jh. (*Iter italicum* 1, 374).
- Modena, Raccolta Molza-Viti (Principessa Beatrice Rospigliosi), cod. 17, von Kristeller als verschollen verzeichnet (*Iter italicum* 2, 543).
- München, BSB, Clm 350, 15. Jh., enthält auf fol. 11r ein Verzeichnis der Werke Petrarca von Hartmann Schedels Hand. Das *Secretum* wird erwähnt als *de secreto conflictu curarum suarum*. Auf fol. 11v findet sich ein zweites

- Verzeichnis, ebenfalls von Schedels Hand, das Petrarcas Werke in der Bibliothek Schedels auflistet. Das *Secretum* findet sich hier mit demselben Titel verzeichnet. Dieser Eintrag bezieht sich wohl auf Clm 518 (CCP-4 94, III, 392).
- München, BSB, Clm 518, 15. Jh. (dieser Text a. 1454), fol. 60r–103r, von Hartmann Schedel geschrieben. Titel: *Francisci Petrarce laureati de secreto conflictu curarum suarum* (CCP-4 105, III, 458–460; Rico 36).
- München, BSB, Clm 5304, 15. Jh., fol. 1r–80r. Praescriptio: *In nomine Domini incipit liber primus Petrarce laureati de secreto conflictu curarum suarum compendiose et utiliter* (CCP-4 117, IV, 323–324; Rico 37).
- München, BSB, Clm 5354, 15. Jh., fol. 181r–210r. Titel: *Secretum Fra. Pe.* (CCP-4 121, IV, 356–360; Rico 38).
- München, BSB, Clm 7335, 15. Jh., fol. 1r–70r. Ohne Titel, Praescriptio und Kolophon (CCP-4 130, IV, 375–376; Rico 39).
- München, BSB, Clm 14185, 15. Jh., fol. 204ra–248ra. Ohne Titel, Praescriptio und Kolophon (CCP-4 141, IV, 418–419; Rico 40).
- München, BSB, Clm 18170, 15. Jh., fol. 190va–239vb. Praescriptio und Kolophon von einer zweiten Hand: *Incipit Secretum Francisci Petrarche poete laureati de contemptu mundi; Explicit Secretum Francisci Petrarche de Florencia poete laureati de contemptu mundi* (CCP-4 146, IV, 438–440; Rico 41).
- München, BSB, Clm 24801, 15. Jh., fol. 76r–154r. Titel: *Francisci Petrarce laureati de secreto conflictu curarum (?) suarum* (CCP-4 156, IV, 463–464; Rico 42).
- München, UB, 4° 799, 15. Jh. (a. 1462–1485), fol. 139r–196v (MssMed).
- Oxford, Balliol College, 127, 15. Jh. (a. 1450), fol. 5r–66r. Praescriptio: *Francisci Petrarche poete laureati de secreto conflictu querimoniarum suarum* (CCP-6 154, 351–353; Rico 43).
- Oxford, BodL, Laud. misc. 503 (*olim* Laud G. 13), 15.–16. Jh., fol. 20r–86v. Ohne Titel (CCP-6 226, 456–458; Rico 44).
- Oxford, Corpus Christi College, D. 88 (F. 2. 12.), 15. Jh. (Ende), fol. 1r–77v. Ohne Titel (CCP-6 238, 472–473; Rico 45).
- Paris, Bibliothèque de l'Institut de France, Institut 615, 15. Jh. (a. 1457), fol. 218r–249v. Titel: *Francisci Petrarche secretum quo de contemptu mundi disputatur* (CCP-2 I, 360; Rico 46 datiert 1452–1460).
- Paris, BnF, lat. 6502, 14. Jh., fol. 1r–20v. Praescriptio: *Francisci Petrarche laureati poete de conflictu curarum propriarum ad Augustinum* (CCP-2 I, 387; Rico 47).
- Paris, BnF, lat. 6728, 15. Jh., fol. 110v–162v. Praescriptio: *Laureati poete Francisci Petrarce de conflictu curarum propriarum liber primus dyalogi sui incipit, alias secretum ipsius* (CCP-2 I, 391; Rico 48).
- Paris, BnF, lat. 17165, 15. Jh. (Anfang), fol. 153r–168v. Kolophon: *Explicit liber de conflictu curarum* (CCP-2 I, 417; Rico 49).
- Paris, BnF, nouv. acq. lat. 1821, 14./15. Jh., fol. 1r–53r (einziges Werk). Kolophon des 2. Buches: *Explicit liber secundus laureati Francisci Petrarche de secreto conflictu curarum suarum*. Kolophon am Ende: *Explicit liber laureati de secreto suarum curarum* (CCP-2 I, 426–427; Rico 50).
- Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 70 (107), 15. Jh. (a. 1421), fol. 183r–216v (Rauner).

- Praha, KMK, Archiv Pražského hradu, D 60 (Podlaha 626), ca. 1420–1430, fol. 1r–65r. Praescriptio: *Incipit liber Triduani colloquii primus Francisci Petrarche laureati* (CCP-12 29, 1, 167; Rico 51).
- Roma, Biblioteca Corsiniana (Accademia dei Lincei), Fondo Niccolò Rossi 78 (36 F 16), 15./16. Jh., fol. 2r–35v (*Iter italicum* 2, 113; Rico 52 datiert a. 1501).
- 's Gravenhage (Den Haag), Koninklijke Bibliotheek, 73 G 5 (*Catalogus codicum* n° 466), 15. Jh. (*Iter italicum* 4, 342).
- Saint-Omer, BM, 647, 15. Jh. (a. 1450), fol. 90r–122r. Praescriptio: *Laureati poete Francisci Petrarche de conflictu curarum propriarum liber primus dyalogi sui incipit, alias secretum* (CCP-2 II, 297–298; Rico 53).
- Sandomierz (Sandomir), Seminarium Duchowne, 1806 (N°. 73 Wójcik), 15. Jh. (a. 1481), fol. 1r–23v. Praescriptio: *Secretum Francisci Petrarche de Florentia poete laureati de contemptu mundi incipit feliciter* (Rauner).
- St. Gallen, Kantonsbibliothek (Vadiana), Ink. 1480, 15. Jh. (Rauner).
- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 81–6–10 (*olim* E. Z Tab. 137 N° 27), 15. Jh. (Anfang), fol. 1r–48r. Praescriptio: *Ffrancisci Petrarce viri clarissimi Floren... ini et laureati poete De secreto conflic... curarum suarum liber primus in... et prohemium*. An den mit... markierten Stellen fehlt Text (angeschnittene Seitenränder, wohl beim Einbinden) (CCP-11 107, 303–304).
- Siena, Biblioteca Comunale, G. X. 33, 15. Jh. (Rauner).
- Tartu (Dorpat), Tartu Riikliku Ülikooli Teaduslik Raamatukogu, Mscr. 286, 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 5, 200).
- Torino, Biblioteca Civica, 381 (*Iter italicum* 2, 178).
- Trier, StB, 601/1537 8°, 15. Jh., fol. 57r–94v. Titel: *De secreto conflictu curarum mearum* (CCP-7 182, V, 372–374; Rico 54).
- Trier, StB, 668/236 8°, fol. 1r–77v. Titel: *De secreto conflictu curarum mearum... (CCP-7 185, V, 380–382; Rico 55).*
- Trieste, Biblioteca Civica, I 22 (Braun I XLI), 14. Jh. (Ende), fol. 27r–48v. Praescriptio: *Francisci Petrarche laureati de secreto conflictu curarum suarum liber primus incipit* (CCP-8 15, 79–80; Rico 56).
- Troyes, BM, 1495, 15. Jh., fol. 1r–74r. Praescriptio: *Secretum Francisci Petrarche de Florentia poete laureati de contemptu mundi incipit foeliciter* (CCP-2 II, 303; Rico 57).
- Tübingen, UB, Mc 122, 14. Jh., fol. 7v–61r. Praescriptio: *De secreto conflictu curarum mearum liber primus incipit feliciter Franciscus Petrarcha* (CCP-7 188, V, 390–393; Rico 58).
- Uppsala, UnB, C 33, 15. Jh., fol. 119r–166r. Praescriptio: *Incipit liber primus E petrarche de secreto conflictu curarum suarum* (Rauner).
- Uppsala, UnB, C 605, a. 1428, fol. 177–206v (Rauner).
- Utrecht, BR, 259, 15. Jh. (1. H.), fol. 81r–146v (Rauner).
- Utrecht, BR, 383, 16. Jh. (Anfang), fol. 57–65. Exzerpte.
- Vaticano, BAV, Barb. lat. 2110 (XXX 183), 15. Jh. (Kristeller: 14. Jh.), fol. 137r–190v (Rauner; *Iter italicum* 2, 449).
- Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1908, 14./15. Jh., fol. 53r–82r (Rauner; *Iter italicum* 2, 419; Rico 11 datiert s. XIVex.).

- Vaticano, BAV, Pal. lat. 1596, 14. Jh. (2. H.), fol. 152r–179v (Rauner, Rico 12 datiert saec. XIVex.).
- Vaticano, BAV, Pal. lat. 1730, 15. Jh. (a. 1442), fol. 313r–346r (Rauner, Rico 13).
- Vaticano, BAV, Urb. lat. 333 (fr. 885), 15. Jh., fol. 2r–53r (Rauner, Rico 14).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 2973, 14./15. Jh., fol. 100r–135 (Rauner, Rico 15).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 7294, hier 15. Jh. (1. H.), fol. 73r–115v (Rauner, Rico 16).
- Venezia, BNM, Lat. XIV. 127 (=4332), 14./15. Jh., fol. 49–102 (Rauner, Rico 60).
- Venezia, BNM, Lat. XIV. 130 (=4335), 15. Jh. (2. H.), fol. 105v–137v (Rauner, Rico 61 gibt abweichende Blattzahlen: fol. 216–280).
- Venezia, BNM, Lat. XIV. 224 (=4341), 14./15. Jh., fol. 42r–94v. Praescriptio: *Petrarche laureati de secreto conflictu curarum suarum liber primus incipit feliciter* (Rauner; *Iter italicum* 2, 268; Rico 59).
- Venezia, BNM, Fondo Antico Lat. Z. 476 (=1944) (Valentinelli 4, 179 mit irrtümlicher Signatur Lat. Z. 426), 14. Jh. (2. H.), fol. 2–14. Titel: *De secreto conflictu curarum mearum libri tres*. Rauner ist der Meinung, es könnte sich um eine direkte Abschrift des Originals handeln (ebf. *Iter italicum* 2, 214; Rico 62).
- Vorau, StiftsB, 192, 15. Jh. (Rauner).
- Wien, Dominikanerkonvent, H 1 MBK, 15. Jh., nicht mehr im Kloster nachweisbar (Rauner).
- Wien, Dominikanerkonvent, H 23 MBK, 15. Jh., nicht mehr im Kloster nachweisbar (Rauner).
- Wien, Dominikanerkonvent, 166/136 (H 15), 15. Jh. (Mitte), fol. 32r–68r (Rauner, *Iter italicum* 3, 54).
- Wien, ÖNB, 3513 (Lunacl. Q 1), 15. Jh. (Mitte), fol. 37r–44r. Titel: *Colloquium triduanum* (Rauner).
- Wien, ÖNB, 4018 (Salisb. 128), 15. Jh. (2. H.), fol. 131r–186v (Rauner).
- Wien, Schottenkloster, 29 (50.c.10), 15. Jh. (2. H.), fol. 2v–24v (Rauner; *Iter italicum* 3, 71).
- Wolfenbüttel, HAB, 50.2. Aug. fol., 15. Jh., fol. 191ra–220va. Praescriptio: *Incipit Secretum triduanum dyalogus Francisci laureati poete cum Augustino* (CCP-7 199, VI, 375–377; Rico 63).
- Unter der Repertoriumsnr. 32 (419–20) registriert CCP-3 ein Einzelblatt, das das Inhaltsverzeichnis einer verlorenen Hs. enthält, und im Codex Zürich, Zentralbibliothek, C 103, 14.–15. Jh., fol. 1, überliefert ist. Unter den aufgelisteten Werken findet sich das *Secretum: 5^{us} liber continet duos libros partiales de conflictu curarum...* (fol. 1v; Rico 64). CCP-5 registriert keine Handschriften des *Secretum*.
- Villar vermerkt ebenfalls Erwähnungen von vier Hss. in Inventaren des 15. Jhs. (CCP-11 168, 173, 174, 175, 385, 387, 388, vielleicht auch 203, 400).

Frühdrucke:

Das *Secretum* findet sich in den Drucken der gesammelten lateinischen Werke 1–3 des Katalogs von Jürgen Geiß (143–200). Einzeldrucke sind die Nr. 71–74 (369–392):

Edition der lateinischen Werke, Titel des *Secretum: Libri quem Secretum: siue de Conflictu curarum suarum inscripsit: Colloquium trium dierum*, Basel: Johann Amerbach, 1496. Geiß 1, HC 12749.

Edition der lateinischen Werke, Titel des *Secretum: Libri quem secretum siue de conflictu curarum suarum inscripsit: Colloquium trium dierum*, Venezia: Simon de Luere für Andreas Torresanus, 1501. Geiß 2.

Edition der lateinischen Werke, Titel des *Secretum: Libri quem secretum siue de conflictu curarum suarum inscripsit: Colloquium trium dierum*, Venezia: Simon Bevilaqua, 1503. Geiß 3, HCR 12829.

Secretum Francisci Petrarche de Florencia Poete laureati De contemptu mundi, Straßburg: Adolf Rusch, nicht nach 1473. Geiß 71, H 12800.

Franciscus Petrarca de secreto conflictu curarum suarum, Antwerpen: Gerard Leeu, 1489. Geiß 72, HC 12801.

Franciscus Petrarca de secreto conflictu curarum suarum, Deventer: Jakob von Breda, 1498. Geiß 73, HC 12802.

De secreto curarum conflictu dialogi tres. Diuus Augustinus et Franciscus Petrarca Collocutores, Reggio Emilia: Franciscus de Mazalibus, 1501. Geiß 74.

R56B. DE REMEDIIS UTRIUSQUE FORTUNAE

De remediis in utramque fortunam

Rep.: RepFont 8, 587–588; von Perger 105.2.

Studie: Kapitel 4.4.3.

Liber primus:

Prolog: Incipit: *Cum res fortunasque hominum cogito...* Explicit: *...Nihil est enim sine mensura ac partium proportione formosum.*

Incipit: *Aetas florida est, multum superest vitae ...*

Explicit: *Ratio: O felix nisi te spes ista fefellerit.*

Liber secundus

Prolog: Incipit: *Ex omnibus quae vel mihi lecta placuerint vel audita...* Explicit: *...quae visa sunt diximus, de altera quae dehinc visa fuerint dicemus.*

Incipit: *Egisse mecum nimis illiberaliter naturam queror...*

Explicit: *Ratio. Age res tuas, curam hanc relinque viventibus.*

Titel, Datierung und Fassungen: Im 19. Jh. machte Valentinelli die Fachwelt auf eine sehr autornähe Handschrift aufmerksam: Venezia, BNM, Fondo Antico Lat. Z. 475 (=1660) (Valentinelli 4, 181), die Franceschino da Fossadolce laut eigener Angabe 1398 vom Autograph Petrarcas abschrieb. Diese Behauptung Fossadolces wurde zwar in Zweifel gezogen, jedoch ohne ausreichende Grundlage (Del Monte, „Primeschede“, dagegen Ricci). Die Autornähe der Fossadolce-Handschrift ist heute unumstritten (Lelli, Bianca, auch von Del Monte später akzeptiert, „Sul testo“). Laut Angabe Fossadolces hatte Petrarca im Original den 4. Oktober 1366 als Datum der Fertigstellung notiert. Die Aussage Petrarcas in einem auf 1366 oder 1367 datierbaren Brief (*Seniles* V, 4), er schreibe gerade an einem Traktat *de auditu perduto* (wohl *De remediis* II 97), bestätigt diese Datierung. Doch gibt es ebenfalls Hinweise auf eine frühere Entstehung des Werkes: Petrarca spricht in einem auf 1357 datierbaren Brief (*Familiares* XIX 16) vom fast abgeschlossenen und in einem auf den 1. Dezember 1360 datierbaren Brief (*Familiares* XXIII 12) vom fertigen Werk, er widmet *De remediis* seinem Freund Azzo de Correggio, gestorben 1362. Heitmann, der diese widersprüchlichen Informationen gefunden hat („La genesi“), erklärt sie mit der Annahme einer ersten Fassung, 1357 abgeschlossen, die mit dem Dialog II 93 (erwähnt im Brief des Jahres 1357, *Familiares* XIX 16) oder einem der drei nächsten endete. Petrarca habe dann im Jahre 1366 das Werk mit den restlichen Dialogen (d.h. bis II 132, etwa 10 % des Werkes) vervollständigt. In der Überlieferung sind aber keine Handschriften mit der ersten Fassung erhalten, weshalb Heitmann annimmt, dass Petrarca sein Werk erst 1366 veröffentlicht hat (der Versuch von Ricci, „Sulla tradizione“, Spuren von redaktioneller Tätigkeit Petrarcas in Florentiner Handschriften zu entdecken, konnte nicht überzeugen – vgl. Del Monte, „Sul testo“, Lelli, Bianca, „XI“, „Nota“). Zuletzt äußert Heitmann die Vermutung, der Titel *De remediis in utramque fortunam*, der sowohl in der Überlieferung als auch in indirekten Zeugen (Briefen) erhalten ist, könnte sich auf die erste Fassung bezogen haben (25–30).

Inhalt: Jedes Buch besteht aus einer Reihe von Dialogen mit jeweils zwei Gesprächspartnern. Einer der Sprecher ist immer Ratio, ihre Widersacher sind im ersten Buch Gaudium und Spes, im zweiten Metus und Dolor. Gaudium, Spes, Metus und Dolor erwähnen Lebensumstände, die Veranlassung zu einem dieser Gefühle geben. Ratio warnt in ihren Antworten davor, sich allzusehr über das Glück zu freuen oder wegen des Unglücks zu verzagen. Sie argumentiert, verweist auf

historische Vorbilder und zitiert andere Autoren, allerdings selten ausdrücklich. Die Gesprächspartner der Ratio sagen nur einzelne, meist kurze Sätze, die sich zum Teil wiederholen. Darauf antwortet Ratio in unterschiedlicher Länge, aber fast immer mit Beiträgen, die kürzer als eine Druckseite in Folioformat sind. Es gibt keinen narrativen Rahmen, die Dialoge folgen aufeinander ohne eine externe Verbindung, man kann allerdings einen lockeren Zusammenhang in der thematischen Anordnung beobachten. Das erste Buch befasst sich mit der günstigen Fortuna, wobei in jedem Dialog ein einziger Aspekt, eine bestimmte Veranlassung zum Glück behandelt wird. Es fängt mit einer Gruppe Dialoge an, die Gründe für das Glück des Einzelnen behandeln: Jugend, Schönheit, Gesundheit, Kraft, Intelligenz und gutes Gedächtnis, Redegewandtheit, Tugend, guter Leumund, Weisheit, Frömmigkeit, Freiheit. Mit diesem letzten Dialog wechselt der inhaltliche Schwerpunkt zu den zwischenmenschlichen Beziehungen. Die nächsten Glücksgründe sind ein glorreiches Vaterland, eine adlige Abstammung, häufige Bankette, Eleganz, Muße und Ruhe. Es folgen Zerstreuungen (Musik und Tanz, verschiedenartige Spektakel und sportliche Betätigungen) und die Annehmlichkeiten des Reichtums (Dienerschaft, ein prächtiges Haus, eine sichere Festung, schönes Mobiliar und schmückende Gegenstände, eine reichhaltige Bibliothek). Mit der Bibliothek wechselt der Autor zu den intellektuellen Reichtümern: eigene Autorschaft, Magisterium, akademische Titel, öffentliche Ämter, Freundschaften. Es folgen landwirtschaftliche Besitztümer und Freuden (an Feldern, Ernten, Viehzucht). Anschließend behandelt Petrarca die vielen Anlässe zur Freude, die Ehe und Familie bieten können. Das Glück des Kaufmanns (insbesondere in Bezug auf Meeresfahrten) und des Politikers (Macht, Beliebtheit, Armee, florierende Finanzen, Sieg, Frieden) kommen dann zur Sprache. Bis zu diesem Punkt war Gaudium der Gesprächspartner von Ratio. In den letzten Dialogen ergreift Spes das Wort und erwähnt verschiedene Anlässe zu Hoffnung und froher Erwartung, von der Aussicht auf Erfolg in der Alchemie bis zur Hoffnung auf ewige Glückseligkeit.

Im zweiten Buch wird die ungünstige Fortuna behandelt. Je nach behandeltem Thema ist der Gesprächspartner Dolor oder Metus. Im allgemeinen entsprechen die behandelten Themen denen im ersten Buch. Zuerst individuelle Eigenschaften: körperliche Gebrechen, niedere Abstammung oder Unfreiheit, Armut. Es folgen Probleme im gesellschaftlichen Leben (Verlust der Gattin aus verschiedenen Gründen, öffentliche Schande wegen Verfehlungen der Familie, Vertrauensbruch durch Verwandte, Freunde oder Dienerschaft, Feinde, soziale Ächtung)

und in verschiedenartigen Beziehungen (Probleme mit Vorgesetzten oder mit Untergebenen, mit Familienangehörigen). Anschließend behandelt der Autor die Trauer beim Tod von Freunden oder Verwandten, sogar bei der schmerzlichen Entdeckung, ein anderer sei der leibliche Vater des Sohnes, den man seinen eigenen nannte. Es folgen Schicksalsschläge wie schlechte Ernten, Diebstähle, Gefangenschaft und Tortur, Exil, Untergang des Vaterlandes, Krieg. Etwas überraschend kommen dann die Unentschlossenheit und das allgemeine Gefühl der Unsicherheit, um dann zu den spezifischen Widerwärtigkeiten, die Könige treffen können, überzugehen: keine Erben, Verlust des Königreiches und der Macht, Verlust von Festungen. Es folgen eine Reihe von Gebrechen (wie Alter oder Schlafprobleme), Belästigungen (Lärm, Parasiten), Krankheiten oder körperliche Probleme (Übergewicht, mangelnde Intelligenz). Dann kommt Petrarca zu den moralischen Gebrechen, wobei die Sünden einzeln behandelt werden. In den letzten Dialogen werden verschiedene Gründe für Sorge und Angst besprochen, insbesondere die Angst vor den verschiedenen Arten eines schlechten Todes.

Petrarca zitiert vornehmlich antike Autoren (Cicero, Seneca, Vergil, Horaz, Quintus Curtius, Aristoteles, etc., vgl. Rawski, „Petrarch’s Scholarship“) und die Bibel.

Editionen:

Ältere Drucke (Angaben aus Fiskes Katalog):

Francisci Petrarcae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio secunda, priore longe castigatior. Cum indicibus locupletissimis, Bern: Johannes Le Preux, 1600. Der Text dieser Ausgabe wurde von Paulo Lentulo, einem italienischem, in die Schweiz exilierten Protestanten, korrigiert. Fiske 19, 11.

Francisci Petrarcae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio tertia, prioribus longe castigatior. Cum indicibus locupletissimis, Bern: Johannes Le Preux, 1605. Edition von Paulo Lentulo, vermutlich auf der Basis mehrerer Drucke. Fiske 20, 11.

Francisci Petrarcae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio quarta, prioribus longe castigatior. Cum indicibus locupletissimis, [Bern]: Esaias Le Preux, 1610. Es handelt sich eigentlich um den Druck von 1605, nur die Titelseite und die ersten, unnummerierten Folia mit zusätzlichen Texten (Petrarcas *Epistola ad posteros* und Lobreden auf Petrarca von Boccaccio, Erasmus, Luis Vives, Francesco Florido, Paulus Jovius und Johann Herold) sind neu gedruckt worden. In einem von Fiske konsultierten Exemplar hatte man von Hand das Datum auf dem Titelblatt in 1613 abgeändert. Dieser Druck wurde zum Teil mit anderen Texten von Petrarca zusammengebunden und erschien mit dem Titelblatt: *Francisci Petrarcae operum. Tomus Primus: Cuius libros pagella sequens exhibet. Una cum Indicibus locupletissimis*, [Bern]: Esaias Le Preux, 1610. Fiske 21, 12.

- Francisci Petrarchae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio quinta, prioribus longe castigatio. Cum indicibus locupletissimis*, [Bern]: Esaias Le Preux, 1613. Neudruck der Edition Bern 1605. Fiske 22, 12.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio quinta, prioribus longe castigatio. Cum indicibus locupletissimis*, [Bern]: Esaias Le Preux, 1616. Neuauflage des vorherigen Drucks, z. T. unter Benutzung von Bögen der Auflage von 1613. Fiske 23, 12.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio quinta, prioribus longe castigatio. Cum indicibus locupletissimis*, Genève: Jacobus Stoer, 1628. Neuauflage des Druckes von 1613. Fiske 24, 12–13.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque Fortunae, libri duo. Editio quinta, prioribus longe castigatio. Cum indicibus locupletissimis*, Genève: Jacobus Stoer, 1645. Neuauflage des Druckes von 1613. Fiske 25, 13.
- Francisci Petrarchae Poetae Oratorisque clarissimi, De remediis utriusque Fortunae, libri duo. Ejusdem de contemptu mundi Colloquiorum liber, quem secretum suum inscripsit. Editio nova ac melior. Cum indicibus duobus, altero Dialogorum, altero rerum*, Rotterdam: Arnoldus Leers, 1649. Der Text ist wohl aus einem der Berner Drucke übernommen worden. Fiske 26, 13.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque fortunae libri duo. Editio nona*, Buda: Leopoldus Franciscus Landerer 1756. Fiske 27, 13.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque fortunae libri II. Honoribus illustrissimorum dominorum comitum Sigismundi et Joannis Forgách de Gyemes Arcium, & Dominiorum Gách Szécsény, Somoskö, Abád, Szent-Mártony &c. &c. Haereditarium Dominorum dominorum Patronorum gratiosissimorum dicati*, Eger: Franc. Ant. Royer, 1758. Es ist eigentlich der Druck von 1756, nur mit neuem Titelblatt und einigen neuen Texten (Widmungen u.ä.) vor dem Beginn. Fiske 28, 13–14.
- Ceccarelli, Lucio / Lelli, Emanuele (Hgg.), *De remediis utriusque fortune*, in: Stoppelli, Pasquale (Hg.), *Francesco Petrarca. Opera omnia*, CD-Rom, Roma 1997. Ceccarelli edierte das erste Buch, Lelli das zweite. Text auf der Grundlage des Druckes Basel 1554 (Fiske 4), korrigiert nach den Hss. Venezia, BNM, Lat. Z. 475 (=1660) (Fossadolce-Hs., vgl. „Titel, Datierung und Fassungen“), Firenze, BML, Strozzi 90 und sin. 8, und Vaticano, BAV, Vat. lat. 4519.
- Carraud, Christophe (Hg.), *Pétrarque. Les remèdes aux deux fortunes. – De remediis utriusque fortune. 1354–1366. Tome 1 et 2*, Grenoble 2002. Zwei Bände. Band 1: Vollständiger Text auf der Grundlage von vier Frühdrucken (Fiske 4, 5, 8, 10) mit französischer Übersetzung. Band 2: Einführung, Kommentar, Edition der Prologe zu den französischen Übersetzungen (1378 und Daudin, 1503), Nachdruck von Fiske.
- Der vollständige Text kann auch in folgendem Nachdruck eines Frühdruckes (Fiske 4) konsultiert werden:
- Francisci Petrarchae... Opera quae extant omnia... in tomos 4 distincta*, Bd. 1, Basel 1554, ND Ridgwood, N.J.: Gregg 1965, 1–254.
- Eine Neuedition wird von Domenico de Venuto, Gianmario Cao und Michele Feo für das Projekt „Petrarca del Centenario“ (Commissione per l’Edizione Nazionale delle Opere di Francesco Petrarca) vorbereitet. Der Text wird

auf der Grundlage von fünf Handschriften erstellt (Ankündigung: www.franciscus.unifi.it/Commissione/TuttoPetrarca.htm).

Teileditionen:

- Martellotti, Guido / Ricci, Pier Giorgio / Carrara, Enrico / Bianchi, Enrico (Hgg.), *Francesco Petrarca. Prose*, (La letteratura italiana, Storia e testi 7) Milano-Napoli 1955. Ricci ediert und übersetzt sechs Dialoge aus dem ersten Buch: 1, 2, 69, 92, 108, 121 auf 606–645, mit einer allgemeinen Einführung zu *De remediis*, 1169–1171. Es ist eine Leseausgabe ohne kritischen Apparat, mit nur einzelnen Quellennachweisen. Der Herausgeber spezifiziert nicht, welche Handschriften er benutzt hat (ausdrücklich erwähnt ist nur Firenze, BML, Strozzi 90, Hs. kurz beschrieben in Mann, „Manuscripts“ 33, 65).
- Rawski, Conrad, *Four Dialogs for Scholars*, Cleveland (Ohio) 1967. Buch 1, dial. 43–46.
- Rawski, Conrad H., „Petrarch’s Dialogue on Music“, *Speculum* 46 (1971), 302–317. Text, Übersetzung und Kommentar von Dial. 1, 33.
- Keßler, Eckhard / Schottlaender, Rudolf, *Francesco Petrarca. Heilmittel gegen Glück und Unglück. De remediis utriusque fortunae*. Lateinisch-deutsche Ausgabe in Auswahl übersetzt und kommentiert von Rudolf Schottlaender. Herausgegeben von Eckhard Keßler. Mit den zugehörigen Abbildungen aus der deutschen Ausgabe Augsburg 1532, München 1988. Text aus dem Druck Bern 1595, verglichen mit dem Druck Basel 1581 (Fiske 5, Nachdruck von Basel 1554, Fiske 4). Aus dem ersten Buch Vorrede und dial. 21, 43, 44, 101, 102, 103, 105, 106; aus dem zweiten Buch: dial. 35, 88, 93, 106, 118.
- Feo, Michele, Edition von I 101 mit italienischer Übersetzung in: Feo 2003, 405–409.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

- Ins Französische 1378 von Jean Daudin und 1503 von einem unbekanntem Autor, spätere Übersetzungen im 17., 18. und 19. Jh.:
- Delisle, Léopold, „Anciennes traductions françaises du traité de Pétrarque sur les remèdes de l’une et de l’autre fortune“, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 34 (1891), 273–304.
- Mann, Nicholas, „La fortune de Pétrarque en France: Recherches sur le *De remediis*“, *Studi Francesi* 39 (1969), 1–15.
- Handschriften bei Mann, „Manuscripts“, 217–223 (Daudin) und 224–228 (die anonyme Übersetzung).
- Drucke aller Übersetzungen bei Fiske 54–64, 26–31.
- Ins Katalanische im 15. Jh., *Flors de Patrarcha de Remeys de Cascuna Fortuna*:
D’Alòs Moner, Ramón, „Flors de Patrarcha de Remeys de Cascuna fortuna“, *Estudis universitaris catalans* 21 (1936), 650–666.
- Eine Handschrift aus dem 15. Jh. (CCP-11 11, 62–64 korrigiert die irrtümlichen Angaben in Mann, „Manuscripts“, 215).
- Ins Deutsche von einem unbekanntem Autor in den letzten Jahren des 14. Jhs. oder in der ersten Hälfte des 15. Jhs. (als Fragment erhalten: Dialoge I 64–69, 80–85, 90, 114, 115; II Vorrede, 16–24, 28–32, 35–37); von Niklas

- von Wyle ca. 1463–69 (nur II, 25 und II, 18); von Adam Werner von Themar, gedruckt 1516 (nur II, 3, 55, 68 und 69); von Peter Stahel und Georg Spalatin, *Von der Artzney bayder Glück*, gedruckt 1532, vollständig; von Stephan Vigilius, 1539, nachgedruckt mehrmals im 16. und 17. Jh.
- Auernhammer, Achim, *Petrarca in Deutschland. Ausstellung zum 700. Geburtstag (20. Juli 2004) im Goethe-Museum Düsseldorf in Zusammenarbeit mit der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 18. Juli bis 12. September 2004. Katalog*, Heidelberg 2004, 56–63. Übersicht der Übersetzungen ins Deutsche und ihrer Drucke.
- Feo, Giuditta Moly, „Il ‚De remediis utriusque fortunae‘ tradotto da Peter Stahel e Georg Spalatin (‚Von der Artzney bayder Glück, des guten und widerwertigen‘, Augsburg 1532) e le illustrazioni dei ‚Petrarca-Meister‘“, in: Feo 2003, 409–413.
- Knape, Joachim, *Die ältesten deutschen Übersetzungen von Petrarca*, „Glücksbuch“. *Texte und Untersuchungen*, Bamberg 1986. Edition des vollständigen Innsbrucker Fragmentes, mit der Übersetzung dieser Dialoge bei Stahel und Spalatin auf der gegenüberliegenden Seite; Faksimile der Drucke der Teilübersetzungen von Wyle (Eßlingen: Fyner, 1478) und Adam Werner von Themar (Oppenheim: Köbel, 1516).
- Franciscus Petrarca. Von der Artzney bayder Glück des guten und widerwertigen*, herausgegeben und kommentiert von Manfred Lemmer, Hamburg 1984. Faksimile des Druckes von 1532 der Übersetzung von Stahel und Spalatin.
- Scheidig, Walther, *Die Holzschnitte des Petrarca-Meisters zu Petrarca's Werk Von der Artzney bayder Glück des guten und widerwärtigen – Augsburg 1532*, Berlin 1955.
- Worstbrock, Franz Josef, Art. „Petrarca, Francesco“, VL 7 (1989), 471–490, hier 483–485.
- Druck von der Übersetzung Adam Werner von Themars, Geiß Kat.-Nr. 66 (339–342).
- Ins Italienische Anfang des 15. Jhs. von Giovanni da San Miniato, im 16. Jh. von Remigio Fiorentino (Remigio Nannini):
- Bessi, Rossella, „Note sul volgarizzamento del *De remediis utriusque fortunae*“, in: *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo. Atti del Convegno internazionale Firenze 19–22 maggio 1991 = Quaderni Petrarcaeschi* 9–10 (1992–1993), Bd. 2, 629–639. Über Giovanni da San Miniato.
- Stolfi, Casimiro (Hg.), *Fioretti de' Rimedi contro fortuna di messer Fr. Petrarca volgarizzati per D. Gio. Dassaminiato ed una epistola di Coluccio Salutati al medesimo D. Giovanni tradotta di latino da Niccolò Castellani*, Bologna 1867 (ND Bologna 1968).
- Handschriften bei Mann, „Manuscripts“, 230–242. Mann 2003 fügt eine weitere Handschrift hinzu: Firenze, BNC, Pal. Capponi 31, 16. Jh.
- Drucke der Übersetzung von Remigio Fiorentino bei Fiske 81–84, 40–41. Übersetzungen aus dem 19. Jh. bei Fiske 85–87, 41–42.
- Ins Spanische von Francisco de Madrid, gedruckt 1510 von Diego de Gumiel, bis 1534 sechsmal nachgedruckt:
- Deyermond, Alan, *The Petrarchan Sources of „La Celestina“*, Oxford 1961, 27–28.

- Manero Sorolla, María Pilar, *Introducción al estudio del petrarquismo en España*, Barcelona 1987, 152–160.
- Rico, Francisco (Hg.), *Petrarca. Obras completas. I. Prosa*, Madrid 1978, 411–470.
Teiledition: Prologe beider Bücher, Dialoge 1, 2, 43, 44, 69, 92, 122 aus dem 1. Buch und 52, 74, 93 aus dem 2. Buch.
- Russell, Peter E., „Francisco de Madrid y el *De remediis* de Petrarca“, in: Gallego Morell, Antonio / Soria, Andrés / Marín, Nicolás, *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Bd. 3, Granada 1979, 203–220.
- Drucke Fiske 88–93, 42–44 und Mann, „Manuscripts“, 57, Anm. 4 (als Ergänzung zu Fiske 89).
- Ins Englische: vollständige Übersetzung von Thomas Twyne, gedruckt 1579; Übersetzung der Dialoge II, 1–10 von einem Unbekannten, überliefert in einer Hs. aus dem Anfang des 15. Jhs.:
- Diekstra, Frans N. M., *A Dialogue between Reason and Adversity*, Assen 1968.
Edition der anonymen Übersetzung.
- Rossi, Mario Manlio, „Due manoscritti non registrati del *De remediis*“, *Studi Petrarqueschi* 7 (1961) (*Atti del III Congresso dell'Associazione Internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana. Aix-en-Provence e Marsiglia, 31 de marzo – 5 aprile 1959*), 289–300, hier 290 (zu Thomas Twyne).
- Handschrift der anonymen Übersetzung bei Mann, „Manuscripts“, 216.
Druck Fiske 51, 25–26.
- Es gibt ebenfalls eine englische Übersetzung aus dem ausgehenden 18. Jh.:
Petrarch's view of human life. By Mrs. Dobson, London 1791 (Fiske 52, 26).
- Ins Tschechische 1501:
Handschriften bei CCP-12, 11, 1, 57 und 60, 1, 430.
Druck 1501 (Fiske 49, 22–23).
- Ins Niederländische, Druck von 1606:
Troost-spiegel in Gheluck ende Ongheluck: Des wijtberoemden hooch Gheleerden ende tref-jelijken Poëten ende Orateuren Francisci Petrarcae Troostboecken (...), Amsterdam: für Jan Willemsz[oon], 1606 (Fiske 50, 23–25).
- Ins Ungarische im 18. und 19. Jh., gedruckt 1720 und 1818 (Fiske 79–80, 39–40).
- Es gibt außerdem zeitnahe Bearbeitungen (Exzerpierungen) anderer Autoren (dazu Mann, „Petrarch and the Transmission...“):
- Adrianus Carthusiensis, *De remediis*:
Mann, Nicholas, „Recherches sur l'influence et la diffusion du ‚De remediis‘ de Pétrarque aux Pays-Bas“, in: Verbeke, Gérard / Ijsewijn, Jozef, *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, Leuven 1972, 78–88
Handschriften bei Mann, „Manuscripts“, 201–209.
Drucke bei Fiske 29–33, 14–16 (insgesamt fünf Drucke, der letzte aus dem Jahr 1507).
- Speculum mortis*: Handschriften bei Mann, „Manuscripts“, 210–212.
Liber de abusu quatuor passionum: Handschriften bei Mann, „Manuscripts“, 213–214.

Exzerpierung im zweiten Teil der *Margarita poetica* Albrechts von Eyb (verfasst um 1459):

Klecha, Gerhard, Art. „Albrecht von Eyb“, VL 1 (1978), 180–186.

Überlieferung der *Margarita* 182. Hinzu kommt Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Alcobacense, cod. 71, 15. Jh. (Ende), fol. 41v–90v (im Katalog wird irrtümlicherweise vermerkt, die Hs. überliefere ein Fragment von *De remediis*, vgl. Nascimento, Aires A., „Manuscrito quatrocentista de Petrarca na coleção Calouste Gulbenkian, em Lisboa: *Canzoniere e Triumpho*“, *Cultura Neolatina* 64 (2004), 325–410, hier 384–385).

Ps. Petrarca, *Dialogus de vera sapientia*. Entstanden erst im späteren 15. Jh., die Schrift verarbeitet Teile von *De remediis utriusque fortunae* und des cusanischen Dialogs *Idiota de sapientia*:

Santinello, Giovanni, „Nikolaus von Kues und Petrarca“, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4 (1964), 175–197, hier 175–181.

Drucke bei Geiß, 76–78 (398–406). Außerdem: *Francisci Petrarchae V. C. de ocio religiosorum libri duo. Eiusdem de vera sapientia*, Bern: Johannes Le Preux 1604 (Fiske 41, 20).

Spätere Exzerpierungen, zwischen 1511 und 1854, bei Fiske 43–48 (20–22) und Ergänzungen bei Mann („Manuscripts“, 57–58, Anm. 4).

Exzerpte aus Petrarcas Text sind in Teile der Überlieferung der pseudo-senecanischen Schrift *De remediis fortuitorum* übernommen worden. Dazu Hortis, Attilio, *Le additiones al De remediis fortuitorum di Seneca dimostrate cosa del Petrarca e delle attinenze del Petrarca con Seneca*, Trieste 1879.

Literatur:

Bianca, Concetta, „XI. *De remediis utriusque fortune* (167–185)“, in: Feo, Michele (Hg.), *Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine*, Firenze 1991, 216–231.

Bianca, Concetta, „De remediis utriusque Fortune“, in: Feo 2003, 385–388.

Bianca, Concetta, „La nota penetrata nel testo“, in: Feo 2003, 396–405.

Bolzoni, Lina, „Petrarca e le tecniche della memoria (a proposito del *De remediis*)“, in: Meroi, Fabrizio / Scapparone, Elisabetta, *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, Firenze 2004, 41–60. Über I, 8 und II, 101.

Coroleu, Alejandro, „Apuntes sobre las ediciones latinas de Petrarca en la Europa del siglo XVI“, *Euphrosyne* 33 (2005), 67–75.

Del Monte, Alberto, „Prime schede per le edizione critica del *De remediis utriusque fortune* del Petrarca“, estratto de *Filologia Romanza* 1953 (nur als Sonderdruck erschienen).

Del Monte, Alberto, „Sul testo del *De remediis* petrarchesco“, *Filologia Romanza* 3 (1956), 84–86.

Feo, Michele (Hg.), *Petrarca nel tempo. Tradizioni lettori e immagini delle opere. Catalogo della mostra Arezzo, Sottoc chiesa di San Francesco 22 novembre 2003–27 gennaio 2004*, VII Centenario della nascita di Francesco Petrarca. Comitato nazionale, s. l. 2003.

- Fiske, Willard, *Bibliographical Notices. III. Francis Petrarch's Treatise De remediis utriusque fortunae*, Firenze 1888. ND in Ed. Carraud, Bd. 2, 95–142 (neue Paginierung, alte Paginierung in eckigen Klammern beibehalten).
- Heitmann, Klaus, „La genesi del *De remediis utriusque fortunae* del Petrarca“, *Convivium* NF 25, 1 (1957), 9–30.
- Heitmann, Klaus, *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarca's Lebensweisheit*, Köln-Graz 1958.
- Karnein, Alfred, „Petrarca in Deutschland. Zur Rezeption seiner lateinischen Werke im 15. und 16. Jahrhundert“, in: Weber, Gerd Wolfgang (Hg.), *Idee – Gestalt – Geschichte. Festschrift Klaus von See*, Odense 1988, 159–186.
- Lelli, Emanuele, „Per un'edizione del *De remediis* petrarchesco“, *Appunti romani de filologia* 1 (1999), 65–126.
- Mann, C. Nicholas J., *The Fortunes of Petrarch's Remedies*, Diss. Cambridge 1967.
- Mann, Nicholas, „New Light on a Recently Discovered MS of Petrarch's ‚De remediis‘“, *Italia Medioevale e Umanistica* 12 (1969), 317–322.
- Mann, Nicholas, „Arnold Geilhoven. An Early Disciple of Petrarch in the Low Countries“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), 73–108.
- Mann, Nicholas, „Petrarch's Role as Moralizer in Fifteenth Century France“, in: Levi, A. T. H. (Hg.), *Humanism in France at the End of the Middle Ages and the Early Renaissance*, New York-Manchester 1970, 6–28.
- Mann, Nicholas, „Petrarch and the Transmission of Classical Elements“, in: Bolgar, R. R. (Hg.), *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500*, Cambridge 1971, 217–224.
- Mann, Nicholas, „The Manuscripts of Petrarch's *De remediis*: a Checklist“, *Italia Medioevale e Umanistica* 14 (1971), 57–90.
- Mann, Nicholas, „I manoscritti del *De remediis utriusque Fortunae*“, in: Feo 2003, 389–395.
- McClure, George W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1990, hier 46–72.
- Nauwelaerts, Marcel A., „Rodolphe Agricole et le Petrarquisme aux Pays Bas“, in: Verbeke, Gérard / Ijsewijn, Jozef, *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, Leuven 1972, 171–181.
- Rawski, Conrad H., „Petrarch's Scholarship in His *De remediis utriusque fortune*: A Preliminary Inquiry“, in: Bernardo, Aldo S. / Levin, Saul (Hgg.), *The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Binghamton NY 1990, 283–314.
- Rawski, Conrad H., *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul*, 5 volumes, Bloomington – Indianapolis 1991. Übersetzung (Vol. 1 vom ersten Buch, vol. 3 vom zweiten), Kommentar (vol. 2 von Buch I, vol. 4 von Buch II) und ausführliche Indices (vol. 5, Titel – Lateinisch und Englisch –, Incipit der einzelnen Dialoge, behandelte Themen, angeführte Exempla).
- Ricci, Pier Giorgio, „Sulla tradizione manoscritta del *De remediis*“, *Rinascimento* 6 (1955), 163–166. ND in: Ricci, Pier Giorgio, *Miscellanea Petrarquesca*, a cura di Monica Berté, Roma 1999, 129–133.

- Schottländer, Rudolf, „Petrarcas universeller Latinismus“, in: Schalk, Fritz, *Petrarca 1304–1374. Beiträge zu Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1975, 255–269.
- Trapp, Joseph B., „Illustrated Manuscripts of Petrarch’s *De Remediis Utriusque Fortunae*“, in: Marenbon, John (Hg.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden u. a. 2001, 217–249.
- Truman, Ronald W., „*Lazarillo de Tormes*, Petrarch’s *De remediis adversae fortunae* and Erasmus’s *Praise of Folly*“, *Bulletin of Hispanic Studies* 52 (1975), 33–53.

Überlieferung:

Handschriften:

Zu den illustrierten Handschriften vgl. Trapp.

Mann, „Manuscripts“, listet 151 Hss. auf, die mindestens ein Buch überliefern, hinzu kommen 94 mit kleineren Fragmenten. Mann, „Manoscritti“, wiederholt die Auflistung in „Manuscripts“ ohne die kodikologischen Angaben und mit einigen Veränderungen. Einige Aktualisierungen in Bibliotheks- und Städtenamen (z.B. Bressanone statt Brixen, St. Petersburg statt Leningrad) bereiten keine Schwierigkeiten. Nur in zwei Fällen können die Änderungen den Leser irritieren, weil Mann keine Erklärungen dazu gibt:

Binghampton, Library of the State University of New York, Special Collections, Vault Ms. 15. Jh., fol. 1r–157v. Diese Hs. war aufgeführt in „Manuscripts“ als 111 unter der inzwischen veralteten Bibliotheksangabe „San Francisco, Bernard M. Rosenthal“, Ms. Uncatalogated, 15. Jh.; bei Dutschke, CCP 9, 12, 65–68, wird sie unter der korrekten Bibliothek als „uncatalogated“ aufgeführt.

Leuven, Katholieke Universiteit, Bibliotheek der Fakulteit Godgeleerdheid, Fonds Seminarie Mechelen, 47, 15. Jh., fol. 39r–184v. Diese Hs. wird in „Manuscripts“ als Nr. 59 mit der inzwischen veralteten Bibliotheksangabe „Malines, Bibliothèque du Grand Séminaire“ aufgeführt, genauere Angaben zur Handschrift bei CCP-10 43, 69–70.

Neu bei Mann, „Manoscritti“, gegenüber Mann, „Manuscripts“ sind:

Auckland, Public Library, G. 142, 14. Jh.

Hildesheim, StB, Andreanum 2, 15. Jh., fol. 1–87v. Genauere Angaben zu dieser Handschrift bei CCP-7 262, VIII, 455–457.

Leipzig, UB, 1259, 15. Jh.

Leipzig, UB, 1260, 15. Jh.

München, BSB, Clm 8448, bei „Manuscripts“ als Nr. 73* unter den vollständigen Handschriften, bei „Manoscritti“ als Nr. 187 unter den Fragmenten.

Wien, ÖNB, 3120, 15. Jh. Fragment.

Manns Listen müssen um folgende Handschriften ergänzt werden (Quelle in Klammern nach den Angaben):

Bösensell (Münster), Archiv Haus Ruhr, 73, 15. Jh. (CCP-7 255, VIII, 437–438).

Brüssel / Bruxelles, KBR, 15698 (Lyna 7607), 16.–17. Jh., fol. 2v, fol. 11r. Exzerpte (CCP-10 28, 46–47).

- Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Clmae 488, 15. Jh. (a. 1464), fol. 4r–138 (Rauner).
- Girona, Biblioteca Capitulare, ms. 930, 15.–16. Jh. (1473–1507), fol. 146r–252v. Exzerpte (CCP-11 18, 99–101).
- Kaliningrad (Königsberg), Staats- und Universitätsbibliothek, 153 fol., 15. Jh.?, die Hs. ist wohl verschollen (*Iter italicum* 5, 168).
- Křivoklát (Pürglitz), Křivoklátská Knihovna, 1 d. 39 (Bibliothek des Fürsten Max Egon von Fürstenberg, 126), 17. Jh.. Exzerpte (CCP-12 12, 58).
- Mühlhausen Thomas-Müntzer-Stadt, Kreisarchiv, 132 (*olim* 60/10), 15. Jh. (*Iter italicum* 6, 527).
- New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, ms. Marston 80, 15. Jh. (1. H.), fol. 151v. Exzerpt (CCP-9 70, 176–177).
- Oxford, Queen's College, 78. d. 4°, 15. Jh., fol. Ir-IVv. Exzerpte (CCP-6 267, 508).
- Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 70 (107), 15. Jh. (a. 1421), fol. 1–182v (*Iter italicum* 4, 412).
- Philadelphia (Pennsylvania), Philadelphia Free Library, Lewis European Manuscripts T 189, 15. Jh. (2. H.). Fragment: Buch 1, dial. 5–8 (CCP-9 101, 242).
- Poznań (Posen), Archiwum Archidiecezjalne, cod. 57, Jh.?, fol. 240–245. Exzerpt (*Iter italicum* 4, 412).
- Praha, KMK, Archiv Pražského hradu, D 86 (Podlaha 652), 15. Jh., fol. 22v. Exzerpt (CCP-12 30, 8, 184).
- Salamanca, BU, 2274, 15. Jh. (*Iter italicum* 4, 601).
- Trieste, Biblioteca Civica, I 4 (*olim* I XXIX), 15. Jh., fol. 14r. Exzerpt (*Iter italicum* 6, 234).
- Würzburg, UB, M. ch. f. 60, 15. Jh., fol. 135v–137r. Exzerpte (CCP-7 212, VI, 411).
- Zeitz, StiftsB, cod. 13a (Philos Nr. 5), 15. Jh. (1. H.), fol. 1r–210r? (Rauner, *Iter italicum* 3, 436).
- Zeitz, StiftsB, cod. 13b (Philos Nr. 6), 15. Jh. (a. 1467), fol. 1r–? (*Iter italicum* 3, 436).
- Zwickau, Ratsschulbibliothek, XXIV V 10, 15. Jh. (2. H.), fol. 4ra–172ra (Rauner).

Frühdrucke:

Alle Drucke von Petrarca's lateinischen Werken, die bis 1525 in Europa erschienen sind, werden im Katalog von Jürgen Geiß aufgelistet und beschrieben, mit Bestandsaufnahme der erhaltenen Exemplare, Provenienzen und kurzen Beschreibungen. *De remediis* findet sich in den Drucken der gesammelten lateinischen Werke 1–3 des Katalogs (143–200). Einzeldrucke sind 58–66 (299–342).

Folgende Drucke, die nach 1525 erschienen sind, finden sich in Fiskes Katalog:

Opera omnia, ed. Johannes Herold von Hoechstett, Basel: Henricus Petri 1554, 1–254. Fiske 4, 6.

- Opera omnia*, Basel: Sebastianus Henricpetri, 1581, 1–222, Neudruck der Edition von J. Herold. Fiske 5, 6.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque fortunae libri II*, Venezia: Bernardinus Stagninus de Tridino Montisferrati, 1536. Neudruck von Paganinos Edition aus dem Jahr 1515. Fiske 10, 9.
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi, de Remediis utriusque Fortunae ad Azonem libri duo, multo quam antea diligentius ab erratis, quibus scatebant repurgati atque emendati*, Paris: Nicolas Boucher, 1546. Neudruck von Paganinos Edition aus dem Jahr 1515. Fiske 11, 9.
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi, de Remediis utriusque Fortunae ad Azonem libri duo, multo quam antea diligentius ab erratis, quibus scatebant repurgati atque emendati*, Paris: Nicolas Boucher, 1547. Neuauflage vom vorherigen Druck. Fiske 12, 9–10.
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi, de remediis utriusque Fortunae ad Azonem libri duo, multo quam antea diligentius ab erratis, quibus scatebant repurgati atque emendati*, Paris 1557. Neudruck des Textes von Boucher durch eine Gruppe von Pariser Druckern und Buchhändlern. Fiske (13, 10) konsultierte den Druck von Martin Lejeune (Martinus Iuvenis).
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi, de remediis utriusque Fortunae ad Azonem libri duo, multo quam antea diligentius ab erratis, quibus scatebant repurgati atque emendati*, Paris 1557. Neudruck des Textes von Boucher durch eine Gruppe von Pariser Druckern und Buchhändlern. Fiske (14, 10) kannte Exemplare mit den Namen von Guillelmus Cavellat und von Sebastianus Nivellius.
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi de Remediis utriusque Fortune Libri II. In quorum priore prospera fortuna refutatur: in posteriore vero adversa defenditur. Iam denuo accuratius quam antea ab innumeris mendis repurgati & emendati*, Lugduni: Clemens Baudin, 1577. Text des Pariser Druckes des Jahres 1557 mit nur neuem Titelblatt. Fiske 15, 10.
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi de Remediis utriusque Fortune Libri II. In quorum priore prospera fortuna refutatur: in posteriore vero adversa defenditur. Iam denuo accuratius quam antea ab innumeris mendis repugnati [sic] & emendati*, Lyon: Charles Pesnot, 1584. Neuauflage des vorherigen Druckes. Fiske 16, 10.
- Francisci Petrarchae poetae oratorisque clarissimi de Remediis utriusque Fortune Libri II. In quorum priore prospera fortuna refutatur: in posteriore vero adversa defenditur. Iam denuo accuratius quam antea ab innumeris mendis repugnati [sic] & emendati*, Lyon: Charles Pesnot, 1585. Neuauflage des vorherigen Druckes mit geänderter Jahreszahl. Fiske 17, 10.
- Francisci Petrarchae de remediis utriusque Fortunae. Libri duo. Cum indicibus locupletissimis*, s. l. [Bern]: Johannes Le Preux, 1595. Der Text basiert wohl auf Paganinos Edition und auf den Pariser Drucken, neu sind die ausführlichen Indices. Fiske 18, 10–11.

**R57. RICHARDUS FILIUS RADULPHI ARMACHANUS ARCHIEP.,
UM 1300–1360**

RICHARD FITZRALPH, RICHARDUS RADULPHI

Autor: Anglonormanne aus Irland, geboren um die Jahrhundertwende in Dundalk. Er studierte in Oxford, wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Er war an dieser Universität Kanzler 1332–1334. Nach 1334 war er Kanzler der Kathedrale von Lincoln, ab 1337 Dekan der Domkirche von Lichfield (Staffordshire). Er wurde 1346 von Clemens VI. zum Erzbischof von Armagh und Primas der irischen Kirche ernannt. Er hielt sich mehrmals an der Kurie in Avignon auf. Autor einer *quaestio biblica*, eines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und der *Summa de quaestionibus Armenorum*, einer theologischen Auseinandersetzung mit der armenischen Kirche. Ferner verfasste er Predigten und Streitschriften gegen die Bettelorden, darunter den Dialog *De pauperie Salvatoris*. Biografie: Walsh, *Fourteenth-Century Scholar*.

Literatur:

- Dolan, Thomas P., Art. „FitzRalph, Richard“, LMA 4 (1989), 506–507.
- Genet, Jean-Philippe, „The dissemination of manuscripts relating to English political thought in the fourteenth century“, in: Jones, Michael / Vale, Malcolm (Hgg.), *England and her Neighbours, 1066–1453. Essays in honour of Pierre Chaplais*, London 1989, 217–237.
- Minnis, Alastair, „‘Authorial intentions‘ and ‘Literal Sense‘ in the exegetical theories of Richard Fitz Ralph and John Wyclif“, *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C* 75 (1975), 1–31.
- Szittyá, Penn R., *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton 1986.
- Walsh, Katherine, „The manuscripts of Archbishop Richard FitzRalph of Armagh in the Österreichische Nationalbibliothek“, *Römische historische Mitteilungen* 18 (1976), 67–75.
- Walsh, Katherine, *A Fourteenth-Century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford 1981.
- Walsh, Katherine, „Die Rezeption der Schriften des Richard FitzRalph im lollardisch-hussitischen Milieu“, in: Miethke, Jürgen (Hg.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, 237–253.
- Walsh, Katherine, „Zwischen Mission und Dialog. Zu den Bemühungen um Aussöhnung mit den Ostkirchen im Vorfeld des Konzils von Ferrara-Florenz“, in: Patschovsky, Alexander / Zimmermann, Harald (Hgg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998, 297–333, bes. 304–322.
- Walsh, Katherine, „Der Becket der irischen Kirche: Der ‚Armachanus‘ Richard FitzRalph von Armagh († 1360). Professor – Kirchenfürst – ‚Heiliger‘“, *Innsbrucker Historische Studien* 20/21 (1999) 1–58.

R57A. *SUMMA (LIBER) DE QUAESTIONIBUS ARMENORUM**De erroribus Armenorum (quaestiones)***Rep.:** RepFont 10, 106–107; Sharpe 1329 (481); von Perger 109.1.**Studie:** Kapitel 3.4.3.

Prolog: Incipit: *Reverendis in Christo patribus Versi archiepiscopo Manasgardensi ac fratri Iohanni electo Clatensi Maioris Armenie Richardus Radulphus archiepiscopus Armacanus Hiberniae primas, per gratiam sitire iustitiam donec hauriat aquas in gaudio de fontibus Salvatoris...* Explicit: *... Vos igitur reverendi patres opus accipite quod petistis, orationis si placet mercedem mihi pro labore pensantes.*

Incipit: *Iohannes: Quia ex litterali sensu scripturae sacrae intendis in hoc opere tractare Armenorum propositas quaestiones ostende mihi...*

Explicit: *... auctoritas legis antiquae sine reprehensione irrefragibilis auctoritatis illius.*

Schlussgebet (Cap. 35): Incipit: *Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio, Iesu piissime...* Explicit: *... cum Patre tuo ac Spiritu Sancto tuo vivus est Deus omnipotens vivens et imperans sine fine. Amen.*

Datierung: In der Widmung an Papst Clemens VI. (gestorben am 6.12.1352) bezeichnet sich FitzRalph als Erzbischof von Armagh (Einsetzung 1347). Die Zeitspanne 1347–1352 konnte von Walsh aufgrund einer sorgfältigen Analyse etwas eingegrenzt werden. Verschiedene Aspekte (biographische Daten der zwei armenischen Bischöfe, die FitzRalph im Prolog adressiert; Einstellung zum Thema der Herrschaft und zu den Mendikanten; Erwähnung des Barlaam von Seminaria; Anspielung auf neue, verwerfliche Doktrinen bei den westlichen Theologen) erlauben eine Datierung in die Zeit 1349–1351 (Walsh, *Fourteenth-Century Scholar*, 129–179). Dagegen spricht nur eine Anspielung auf das königliche Verbot des Jahres 1357, England zu verlassen (vgl. Gwynn, 598–606, und Ed. Hammerich, 18–22), die sich jedoch im Schlussgebet findet und sich durch eine spätere Entstehung und Hinzufügung des Gebets erklären lässt.

Inhalt: Gespräch zwischen Richardus und seinem Schüler Johannes über die theologischen Unterschiede zwischen der armenischen und der römischen Kirche. Dieses Werk entstand im Kontext der neuen Kontakte zwischen östlichen und westlichen Kirchen um die Mitte des 14. Jhs. In dieser Zeit wandten sich Armenier und Byzantiner an den

Westen, um Unterstützung gegen die Türken zu suchen. Die römische Kirche nutzte diese Gelegenheit, um Gespräche mit den östlichen Kirchen in Hinblick auf eine Wiedervereinigung zu führen. Zu diesem Zweck wurden in Avignon Informationen über die Doktrin der östlichen Kirchen gesammelt. FitzRalph behandelt in seinem Dialog einige dieser Fragen und zeigt sich den östlichen Kirchen durchaus wohlgesonnen. Er argumentiert fast ausschließlich mit der Bibel und nimmt nicht Autoritäten zur Hilfe, die von den östlichen Kirchen nicht anerkannt wurden. Die fünf ersten Bücher behandeln die Christologie: in Buch 1 wird bewiesen, dass Christus Gott war; in den Büchern 2 bis 4, dass er der versprochene Messias war; in Buch 5 wird die menschliche Natur Christi gegen die Häresien des Arrius, Apollinarius und der Manichäer verteidigt. Thema von Buch 6 ist der Hervorgang des Heiligen Geistes. Buch 7 rechtfertigt den römischen Primat. Buch 8 verteidigt den römischen Ritus der Taufe gegen abweichende Praktiken der Armenier (Inmersion und Verknüpfung mit der Firmung). In Buch 9 werden die Eucharistie, die Firmung und die Letzte Ölung besprochen. Buch 10 erörtert das Priesteramt, seine Pflichten und Befugnisse. Die Bücher 11 bis 14 behandeln Themen, die mit den östlichen Kirchen (auch mit den Griechen) in der Zeit diskutiert wurden: ob die Strafe für die Ungerechten direkt nach dem Tod oder erst nach dem Jüngsten Gericht erfolgt, die Existenz des Fegefeuers, die Art der Betrachtung Gottes durch die Seligen (d.h., ob die Seligen die *essentia Dei* betrachten oder nur *claritatem essentiae*). Die Bücher 15 bis 17 diskutieren allgemeinere Probleme, die auch die westlichen Theologen beschäftigten: Gnade, freier Wille und Prädestination.

Teileditionen

Es gibt keine moderne Edition von *De quaestionibus Armenorum*, nur des Gebets, das als 35. Kap. hinzukommt, und des 16. Buches:

Hammerich, Louis Leonor, *The Beginning of the Strife between Richard FitzRalph and the Mendicants, with an edition of his autobiographical prayer and his Proposition, Unusquisque*, København 1938. Text des Gebets 18–22.

Gorman, James, *Richard FitzRalph. Summa de Quaestionibus Armenorum Book XVI. An Edition with Translation and Introduction*, Diss. University of Dublin 1999. Unveröffentlicht, liegt in der Library of Trinity College (Dublin) vor. Die Edition des Widmungsbriefes und des 16. Buches basiert auf sechs von Walsh ausgesuchten Handschriften – s. u. Überlieferung. Eingesehen in einer vom Autor zugesandten Kopie.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Es gibt eine Bearbeitung von John Sharpe, die den ursprünglichen Text abkürzt, eigene Überlegungen und Schlussfolgerungen einfügt und die Dialogform

aufgibt. Sie ist überliefert in der Hs. Berlin, SB-PK, Ms. Magdeb. 47, 15. Jh., fol. 1ra–226vb, mit dem Kolophon: *Explicit opus magistrale de questionibus Armenorum egregii doctoris domini Richardi Ardmachani archiepiscopi et Hibernie primatis. Servata sententia decurtatum et per omissionem dyalogacionis aliquantulum in forma variatum per magistrum Johannem Scharpem sacre theologie professorem Oxoniensem et canonicum Lubicensem Deo gracias* (Winter, 145; Walsh, *Fourteenth-Century Scholar*, 471).

Literatur:

- Blumenkranz, Bernhard, „Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?“, *Journal of Jewish Studies* 15 (1964), 125–140, hier 134–135.
- Gwynn, Aubrey, „Richard FitzRalph, Archbishop of Armagh“, *Studies – an Irish Quarterly Review* 22 (1933), 389–405, 591–607.
- Poole, Reginald L., Art. „FitzRalph, Richard“, DNB 7 (1889/90), 194–198.
- Winter, Ursula, *Die Manuscripta Magdeburgica der Staatsbibliothek zu Berlin-PK.I. Mss. Magdeb. 1–75*, Wiesbaden 2001.

Überlieferung:

Handschriften:

- Genet, „The dissemination...“, untersucht die Rezeption der Schriften des Richard FitzRalph anhand der erhaltenen Handschriften, er arbeitet mit statistischen Methoden und gibt keine Beschreibung konkreter Handschriften.
- Sharpe (481) schätzt die Zahl der Handschriften auf 35. James Gorman hat für seine oben zitierte Edition folgende Handschriften benutzt und beschrieben (pp. 83–96):
- Dublin, TCL, 189, 15. Jh. (1. H.), fol. 1r–173r. Titel: *De questionibus armenorum*.
- Dublin, TCL, 190, 15. Jh. (1. H.), fol. 1r–161v.
- Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 1599, a. 1375. Titel: *De questionibus armenorum*.
- London, Lambeth Palace, 158, 14. Jh., fol. 1r–175r. Titel: *Liber de questionibus armenorum*.
- Oxford, New College, 90, 14. Jh.
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 1033, a. 1393. Titel: *Liber de questionibus armenorum*.
- Walsh, *Fourteenth-Century Scholar*, 469–471, sagt, es gebe 37 vollständige und 8 fragmentarische Hss. Sie zitiert jedoch ausdrücklich nur die sechs von Gorman später benutzten und folgende 14:
- Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 64, 15. Jh., fol. 49–52. Fragment.
- Cesena, Biblioteca Malatestiana, Pluteo dest. XIX 1, 15. Jh.
- London, BL, Harley 106, fol. 103r–104v. Exzerpte aus Buch 13 (*De indulgentiis prelatorum qui non habeant rigorem*).
- Oxford, Lincoln College, lat. 18, hier 16. Jh., fol. 218–229. Widmungsbrief und Teil von Buch 1.
- Oxford, Pembroke College, 5, Jh.?, fol.? Nur die ersten 10 Bücher.

- Paris, Bibliothèque Mazarine, 895 (440), 14. Jh. (Ende).
 Paris, Bibliothèque Mazarine, 896 (1174), 15. Jh.
 Paris, BnF, lat. 12438, 15. Jh.
 Paris, BnF, lat. 14578, hier 13. Jh.
 Paris, BnF, lat. 15974, 14. Jh.
 Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, 225, a. 1385.
 Vaticano, BAV, Vat. lat. 1034, a. 1380.
 Vaticano, BAV, Vat. lat. 1035, 14. Jh. (Ende).
 Vaticano, BAV, Vat. lat. 1036, 15. Jh.
 Aus Walsh, Katherine, „The manuscripts“, 74–75:
 Wien, ÖNB, 4127, 15. Jh., fol. 1r–210r. Titel: *De erroribus Armenorum quaestiones*.
 Wien, ÖNB, 4819, 15. Jh. Titel: *Summa seu de erroribus armenorum*.
 Aus MssMed:
 Mainz, StB, I 107, 14. Jh. Ende, fol. 1r–92v.
 Hinzu kommt:
 Brussel / Bruxelles, KBR, 471 (van den Gheyn 1721), a. 1410.
 Frühdrucke:
Summa Domini Armacani in Questionibus Armenorum noviter impressa et correcta a magistro nostro Johanne Sudoris. Cum aliquibus sermonibus eiusdem de Christi dominio, Paris: Jehan Petit, s.d. (1512 im königlichen Privileg, fol. 6v).

R57B. DE PAUPERIE SALVATORIS

De paupertate Salvatoris / De pauperie Christi

Rep.: RepFont 10, 106–107; Sharpe 1329 (479); von Perger 109.2.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.3.

Titel: FitzRalph erwähnt ihn im Widmungsbrief an Papst Innozenz VI.: ...*De pauperie Salvatoris ipsum appellans* (Ed. Poole, 274, 3–4).

Prolog (Widmungsbrief): Incipit: *Sanctissimo in Christo patri ac domino, domino nostro Innocentio... Dudum felicitis recordationis dominus Clemens... Explicit: ... et sic operi consummationem imponit.*

Incipit: *Iohannes: Quia circa rerum propter hominem creatarum inferius in hoc mundo dominium, proprietatem, possessionem, ius utendi et usum...*

Explicit von Buch VII: ... *totum renuens quod contristat, totum renuens quod delectat, qui semper es benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

Buch VIII:

Prolog: [Berlin, Ms. Magdeb. 47]. Incipit: *Quia cum septem libellos de pauperie Salvatoris composui de mendicitate... Explicit: ... quoniam corripiet me*

iustus in misericordia et increpabit me, oleum autem peccatoris non impinguet caput meum [Ps 140, 5].

Incipit: *Iohannes: Dic primo numquid dominus noster Iesus, sicut pauperiem artissimam in sexto libro operis tui descriptam...* [Berlin, Ms. Magdeb. 47]

Explicit: *... et aliis, quot saluti populi christiani utilius invenerit ordinare ad laudem Dei et gloriam Dei nostri Iesu, omnium salvatoris, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.* [Hss. Cambridge und Berlin, Ms. Magdeb. 47].

Datierung: FitzRalph begann die Arbeit an diesem Dialog in Avignon 1350–1 und setzte sie in Irland fort. In einer Predigt am 18. Dezember 1356 sagt er, er habe die sieben Bücher dieses Traktates nach Avignon geschickt und in Oxford bekannt gemacht. Im Vorwort zum 8. Buch erwähnt er ebenfalls die sieben Bücher des Werkes und sagt, dass er zu diesem Thema noch vier Predigten in London in der Volkssprache und dann vor dem Papst und den Kardinälen gehalten habe. Aufgrund dieser Aussagen ist es klar, dass das 8. Buch, in dem er sich vor ersten Kritikern verteidigt, später hinzugefügt wurde. Dies wird von der Überlieferung bestätigt, denn nur zwei Handschriften überliefern alle acht Bücher, die restlichen Handschriften enthalten entweder die Bücher 1 bis 7 oder Buch 8. FitzRalph hat das 8. Buch wahrscheinlich während seines Prozesses in Avignon 1357–1360 verfasst.

Walsh vermutet, dass die ersten fünf Bücher in Avignon 1350–1351 entstanden sind, Buch 6 und 7, deren Aufbau unübersichtlicher und weniger durchdacht ist, erst in Irland. Sie hat festgestellt, dass in der ältesten erhaltenen Handschrift (Wien, ÖNB, 1430) Buch 7 später hinzugefügt wurde. Zu diesem letzten Punkt, vgl. Walsh, „The manuscripts...“, hier 67–71, und Walsh, *Fourteenth-Century Scholar*, 475. Allgemeine Diskussion zur Datierung ebd., 387–390.

Inhalt: Zusammenfassung nach der Edition Pooles und nach seiner Inhaltsangabe der Bücher 5, 6, 7. Buch 8 wurde in der Hs. Berlin, SBB-PK, Ms. Magdeb. 47 konsultiert, die Angaben von Walsh, *Fourteenth-Century Scholar*, wurden ebenfalls berücksichtigt. FitzRalph diskutiert eine Reihe von Fragen, die in Zusammenhang mit dem Armutsstreit und mit dem Problem der Beziehung zwischen Herrschaft und Gnade stehen. Die Gesprächspartner heißen Johannes und Richardus und reden wie Schüler und Lehrer miteinander. Johannes stellt die Fragen, bringt mögliche Einwände vor und fasst manchmal die Argumentation zusammen. Sein Anteil am Gespräch ist nur gering. Im Buch 1 fragt Johannes nach der Unterscheidung von Herrschaft (*dominium*),

Besitz (*proprietas*), Gebrauchsrecht (*ius utendi*) und Gebrauch (*usus*) und nach der wahren Bedeutung des Wortes Armut (*paupertas*). Richardus unterscheidet zuerst zwischen Gottes Herrschaft und der Herrschaft seiner Kreaturen. In Buch 2 wird differenziert zwischen der originalen Herrschaft, die Adam von Gott bekam und vor dem Sündenfall ausübte (*dominium originale*), und der Herrschaft, die durch Gesetze geregelt wird (*dominium civile*). In Buch 3 wird die Beziehung zwischen Herrschaft, Eigentum und Besitz erörtert. Buch 4 behandelt das *dominium civile* und die Frage, inwiefern die Herrschaft und ihre Ausübung von der Gnade abhängen. Richardus verteidigt den Standpunkt, dass ein ungerechter Mann kein Recht auf Herrschaft hat. Buch 5 behandelt die Natur der Herrschaft der Engel und Adams vor dem Sündenfall, und argumentiert, dass gemeinsamer Besitz der ursprüngliche Zustand war und Privateigentum nur eine Folge des Sündenfalls darstellt. Buch 6 widmet sich der Frage des apostolischen Lebens, ob Jesus und die Apostel Besitz hatten, und entwickelt eine Differenzierung nach fünf Graden der Armut. In Buch 7 argumentiert FitzRalph gegen die Franziskaner, von denen er behauptet, dass sie ihrem Armutsgelöbnis zuwiderhandeln, und zwar, indem sie die rechtliche Herrschaft über ihren Besitz dem Papst überlassen, womit sie den Gebrauch dieses Besitzes der Allgemeinheit entziehen und ihn für sich sichern. Ferner kritisiert er, dass sie pastorale Aufgaben übernehmen, insbesondere Beichte und Predigt, da sie sich ihrer bedienen, um Macht und Einfluss zu gewinnen. Im später geschriebenen Buch 8 verteidigt sich FitzRalph gegen seine ersten Kritiker und deren Einwände. Er nimmt zuerst Bezug auf Buch 6, wiederholt seine Unterscheidung zwischen verschiedenen Graden der Armut und behauptet, dass Jesus weder gebettelt noch das Betteln befohlen habe. Er kommentiert die Bulle Nikolaus' III. aus dem Jahr 1279 *Exiit qui seminat* und beharrt auf seiner Position, dass Franziskaner, die für ein Salär Beichte abnehmen, gegen ihr Gelöbnis handeln und exkommuniziert werden sollten. FitzRalph hält ferner die Obrigkeit für schuldig, die den Mendikanten erlaubt, dies zu tun, und lässt den Einwand des Johannes nicht gelten, sie würden legal predigen und Beichte abnehmen, weil sie dies mit Erlaubnis des Papstes tun. Solche Privilegien, meint Richardus, ermutigen die Franziskaner, gegen ihre eigene Regel zu verstoßen.

Editionen:

Poole, Reginald Lane, *Iohannis Wycliffe De dominio divino libri tres to which are added the first four books of the treatise De pauperie Salvatoris by Richard FitzRalph archbishop of Armagh*, London 1890. Nur die ersten vier Bücher und die Inhaltsangabe

der Bücher 5, 6 und 7. Einleitung zu *de pauperie* xxxiv–xlix, 257–272. Text 273–476. Edition nach der Handschrift Oxford, BodL, Auct. F. infra 1. 2, mit Korrekturen nach der Handschrift Oxford, Merton College, 113, ohne kritischen Apparat.

Hughes, Helen, *De pauperie Salvatoris of Richard FitzRalph of Armagh*, Diss. University of Manchester 1927. Edition der Bücher V, VI und VII, unveröffentlicht.

Brock, Russell O. Jr., *An Edition of Richard FitzRalph's De pauperie Salvatoris, Books V, VI and VII*, Diss. University of Colorado at Boulder 1954. Diese Edition basiert auf vier Handschriften (siehe unter „Überlieferung“). Sie ist unveröffentlicht, es werden keine Microfilme oder Kopien über UMI geliefert. Ein Exemplar liegt bei den University of Colorado Libraries-Boulder mit der Signatur T 1953 B782E c.2.

Liber VIII ist unedierte.

Literatur:

Dawson, James D., „Richard FitzRalph and the Fourteenth-Century Poverty Controversies“, *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), 315–344.

Dipple, Geoffrey L., „Uthred and the Friars: apostolic poverty and clerical dominion between FitzRalph and Wyclif“, *Traditio* 49 (1994), 236–258. Über den Einfluss von FitzRalph auf Uthred und Wyclif.

Lambertini, Roberto, „Note su alcune reinterpretazioni della povertà francescana“, in: Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa / Simonetta, Stefano, *John Wyclif. Logica, Politica, Teologia. Atti del Convegno Internazionale Milano, 12–13 febbraio 1999*, Firenze 2003, 3–22, über das 7. Buch von *De pauperie* 5–15.

Somerset, Fiona, *Clerical Discourse and Lay Audience in Late Medieval England*, Cambridge 1998.

Überlieferung:

Genet, „The dissemination...“, untersucht die Rezeption der Schriften von Richard FitzRalph anhand der erhaltenen Handschriften, er arbeitet mit statistischen Methoden und gibt keine Beschreibung konkreter Handschriften.

Aus der Ed. Brock:

Cambridge, Corpus Christi College, 180, 15. Jh., fol. 1r–88v.

Oxford, BodL, Auct. F. infra 1.2., 14. Jh. (2. H.), fol. 1r–83v.

Oxford, Merton College, 113, 14. Jh., fol. 143r–217v.

Paris, BnF, lat. 15373, 14. Jh., fol. 1r–48v.

Laut Walsh, *A Fourteenth-Century*, 472–475, ist dieses Werk nur in zwei Hss. vollständig überliefert: in der Hs. in Cambridge, die Brock für seine Edition heranzieht, und in:

London, Lambeth Palace, 121, 15. Jh., fol. 25r–179v.

Walsh, Katherine, „The manuscripts...“, hier 69–71 beschreibt:

Wien, ÖNB, 1430, 14. Jh. (Mitte), fol. 1–118. Buch I bis VI, Buch VII hinzugefügt.

Aus Gormans Edition von Buch XVI der *Summa de quaestionibus Armenorum*:

Dublin, TCL, 190, 15. Jh. (2. H.), fol. 162r–177v. Exzerpt. Titel: *De dominio et pauperio*.

Sharpe (479) erwähnt ferner:

Berlin, SBB-PK, Ms. Magdeb. 47, 15. Jh., fol. 252vb–309ra. Nur Buch VIII.

Titel im Inhaltsverzeichnis: *Dyallogus de mendicitate et abusioibus mendicancium ordinum*. Autopsie.

Cambridge, Corpus Christi College, 382, 14. Jh.

Paris, BnF, lat. 3222, ca. 1359, fol. 1r–77v.

Aus MssMed:

München, BSB, Cgm 2928, 15. Jh., fol. 14v. Nur Inhaltsübersicht.

Aus *In principio*:

Dijon, BM, 235 (196), 15. Jh., fol. 41–138. *De pauperie Christi*.

Vaticano, BAV, Reg. lat. 297, 14. Jh. (2. H.), fol. 1r–33v.

R58. Ps. ARNALDUS DE VILLANOVA / NICOLAUS COMES (NICOLAUS DE COMITIBUS)? / IOHANNES DE THESEN?

Speculum alchimiae

Rep.: Thorndike/Kibre 1612; Pereira, *Arnaldo* 147; Singer 355 (1, 313–314).

Studie: Kapitel 2.3.

Incipit: *Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus primo expedit* [Variante: *oportet*] *scire...* [in einigen Hss. geht eine Anrufung Gottes voraus: *In Dei nomine amen*, oder *In nomine sanctae et individuae Trinitatis amen*]; *In nomine sanctae et individuae Trinitatis amen. Ad hoc ut possimus pervenire ad perfectam scientiam primo expedit scire quatuor esse lapides spirituales...* [Hs. München, Clm 455]; *Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus primum oportet scire quod tres Lapides et tres Sales sunt...* [Drucke].

Explicit: Die Handschriften unterscheiden sich besonders stark im letzten Teil. Das Explicit lautet in Clm 455, fol. 135r: *Modo intelligas quoniam dicimus aut quoniam facimus nostram sublimationem, quod separemus partes quae elewantur in altum ab illa [sic] que remanent desubter, immo volumus quod ambo maneant in simul etc. etc. Deo gratias*. In den Drucken: *...omnia corpora, quae tangit, ducit ad verissimum Solaris complementum et super omnia corpora Lunam*.

Autor: In der Überlieferung findet sich für den Traktat eine Vielzahl an Zuschreibungen (vgl. auch unter „Überlieferung – Handschriften“): frater Heila (in einer Handschrift), Arnaldus de Villanova (in einer Handschrift), Astop oder Astrop (in zwei Handschriften), Johannes

Thetinisensis oder von Tetzin (in zwei Handschriften), Nicolaus Comes oder de Comitibus de Marchia Trevisana (in fünf Handschriften).

Die Zuschreibungen an Astop oder Astrop und an frater Heila sind nicht glaubwürdig. Erstere beruht auf einem Missverständnis, denn die Namensformen Astrop und Astop gehen auf den arabischen Namen für den Stein der Weisen zurück. Letztere ist ein Einzelfall, denn es gibt im alchemistischen Schriftum keinen weiteren Hinweis auf einen Autor dieses Namens.

Arnaldus de Villanova werden hingegen etliche alchemistische Schriften zugeschrieben. Während die ältere Forschung dazu neigte, die Autorschaft des Arnaldus bei mindestens einigen dieser Schriften anzuerkennen (Diepgen, Thorndike, Carreras), stuft Pereira, wie bereits auch Paniagua, alle als pseudoepigraph ein. Im Falle des *Speculum alchimie* sind sich jedoch auch die drei älteren Autoren darin einig, die Schrift als pseudoepigraph anzusehen. Carreras (47) und Diepgen (381) vermuten, der Traktat sei von einem Schüler des Arnaldus abgefasst worden.

Die zwei weiteren Autoren, die in der Überlieferung genannt werden, sind zwar bekannt, ihr Werk wurde allerdings bisher nicht untersucht. Nicolaus Comes oder de Comitibus wird von Thorndike (*History*, 165–166) als Nicolaus de Comitibus de Padua, Autor von astronomischen Traktaten, identifiziert. Seine Autorschaft scheint Thorndike möglich. Johannes de Thesen (dessen Heimat unklar ist: Tetschen in Nordböhmen, Teschen in Schlesien oder eine italienische Ortschaft) lebte im 14. Jh. und verfasste einige alchemistische Schriften (vgl. Telle). Seine Autorschaft ist ebenfalls möglich.

Angesichts mangelnder Kenntnisse über Nicolaus Comes und Johannes von Thesen, über deren Werk und die Überlieferung des *Speculum alchimie* muss die Frage der Autorschaft als offen gelten.

Fassungen: Thorndike stellte bei seinem Vergleich der zwei Drucke mit den drei englischen Handschriften, der Handschrift in Napoli und dem Codex Vat. pal. 1329 fest, dass die Handschriften untereinander leicht abweichen, vor allem im letzten Teil, der unterschiedlich lang ausfällt, während die Drucke den gleichen Text bieten. Die Unterschiede zwischen Drucken einerseits und Handschriften andererseits sind gravierender. Fast immer sind die Drucke ausführlicher, der umgekehrte Fall, dass die Handschriften mehr Text anbieten, kommt allerdings ebenfalls vor (Thorndike, *History*, 166–175).

Datierung: Thorndike datiert den Text ins 14. Jh., allerdings erst in die zweite Hälfte, da John Dastin zitiert wird. Die handschriftliche Über-

lieferung widerspricht dieser Vermutung nicht, fast alle Handschriften stammen aus dem 15. Jh., die Prager Handschrift könnte sogar bereits Ende des 14. Jhs. geschrieben worden sein.

Inhalt: Zusammenfassung nach der Hs. München, BSB, Clm 455, 15. Jh., fol. 124r–135r. Eine detailliertere Inhaltsangabe nach den drei englischen Handschriften und ein genauer Vergleich mit den Drucken sind zu lesen bei Thorndike, *History*, 167–172. Gespräch zwischen Magister und Discipulus. Der Magister wird immer mit *magister* oder *bone magister* angesprochen, der Discipulus wird vom Magister mit *fili* (*fili sapiens*, *fili bone*, *fili doctrine*) angeredet. Ein narrativer Rahmen fehlt. Der Discipulus stellt Fragen zum Thema und bedankt sich mehrmals beim Magister für seine Erläuterungen. Der Magister wiederum lobt regelmäßig den Scharfsinn des Schülers und seine Fortschritte. Er betont immer wieder, die Wahrheit zu vermitteln, und distanziert sich von Scharlatanen. Die Antworten des Magisters sind relativ kurz, der Sprecherwechsel deswegen häufig.

Das Werk gliedert sich in sieben Dispositiones. Die erste handelt vom Stein der Weisen. Der Magister sagt, es sei Quecksilber, aber nicht das gewöhnliche, sondern eine Form von Quecksilber, die in dem höchsten Berg zu finden sei. Nach einer kurzen Diskussion einigen sich Meister und Schüler darauf, dass es sich dabei um Magnesia handle. Die zweite Dispositio erörtert die sieben Stufen des alchemistischen Prozesses. Die dritte Dispositio behandelt ein bestimmtes Wasser, das für den Prozess benötigt wird. Die vierte erklärt, wie ein besonderes Auripigmentum hergestellt werden kann. Die fünfte beschreibt, wie man im Juni eine Art Schwefel herstellen kann, der den normalen Schwefel aus den Bergwerken weit übertrifft. Die sechste berichtet über den korrekten Umgang mit Feuer. Die siebte beschreibt die Sublimation. Der Text von Clm 455 bricht bei dieser Beschreibung unvermittelt ab. Die Drucke fahren fort mit einer achten Dispositio über den Stein der Weisen und einer Zusammenfassung des ganzen Werks. Dies fehlt laut Thorndike in den englischen Handschriften, die hingegen einen letzten Teil aufweisen, der vor allem aus magischen Rezepten besteht. Die Dialogform wird aufgegeben. Da dieser Teil in Stil und Inhalt stark vom Rest des Werkes abweicht, vermutet Thorndike, es handle sich um ein separates Werk, das in einem Teil der Überlieferung dem *Speculum* beigefügt wurde.

In der Druckfassung sind die Antworten des Magisters meistens erweitert. Aus den Redeanteilen von Magister und Discipulus sind

persönliche Anreden, gegenseitiges Lob und Tadel anderer Autoren weitgehend entfernt worden. Die Fragen des Discipulus sind ebenfalls abgekürzt, so dass sie praktisch nur das Thema benennen.

Editionen:

Zetner, Lazarus, *Theatrum chemicum*, Bd. 4, Straßburg 1659, 515–542.

Manget, Jean Jacques, *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchimiam pertinentium thesaurus instructissimus...* Bd. 1, Genève 1702, 687–698.

Literatur:

Carreras i Artau, Joaquim, „Pròleg. Les obres mèdiques d’Arnau de Vilanova“, in: Batllori, Miquel (Hg.), *Arnau de Vilanova. Obres catalanes. II. Escrits mèdics*, Barcelona 1947, 9–91.

Diepgen, Paul, „Studien zu Arnald von Villanova. III. Arnald und die Alchemie“, *Archiv für Geschichte der Medizin* 3 (1909/1910), 369–396.

Paniagua, Juan Antonio, „Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova“, *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina* 11 (1959), 406–419. ND in: Paniagua, Juan Antonio, *Studia Arnaldiana. Trabajos en torno a la obra mèdica de Arnau de Vilanova, c. 1240–1311*, Barcelona 1994, 451–464.

Paniagua, Juan Antonio, „En torno a la problemàtica del corpus científico arnaldiano“, in: Perarnau, Josep (Hg.), *Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova*, Bd. 2, Barcelona 1995, 9–22, hier 19.

Pereira, Michela, „Arnaldo da Villanova e l’alchimia. Un’indagine preliminare“, in: Perarnau, Josep (Hg.), *Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova*, Bd. 2, Barcelona 1995, 95–174. Forschungsbericht zur Diskussion über das alchemistische Corpus, das Arnaldus zugeschrieben wird, 95–114; Repertorium, 135–149.

Telle, Joachim, Art. „Johannes von Teschen“, VL 4 (1983), 774–775.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science. Vol. III. Fourteenth Century*, New York 1934, 163–175.

Thorndike, Lynn, „Alchemical Writings in Vatican Palatine Manuscripts“, *Speculum* 11 (1936), 370–383.

Überlieferung:

Die Quelle der Information wird nach jeder Handschrift in Klammern angegeben:

Bologna, BU, 138 (104), a. 1476, fol. 1–24v. Nicolaus de Comitibus de Marcha Trevisana zugeschrieben (Thorndike, *History*).

Bologna, BU, 164 (153), 15. Jh., fol. 135v–143v. Astop zugeschrieben (Thorndike, *History*).

Bologna, BU, 168 (180), 15. Jh., fol. 132r–137v. Arnaldus de Villanova zugeschrieben (Thorndike, *History*).

Bologna, BU, 601 (1115), 15. Jh., fol. 1–18. Nicolaus de Comitibus de Marchia Trevisana zugeschrieben (Thorndike, *History*).

Cambridge, Corpus Christi College, 99, 15. Jh., fol. 21–35. Nicolaus Comes zugeschrieben (Thorndike, *History*, Singer).

- London, BL, Stowe 1070, 15. Jh., fol. 1r–16r (in einer neueren Nummerierung 2r–17r). Nicolaus Comes zugeschrieben (Singer, Thorndike, *History*).
- London, BL, Sloane 692, 15. Jh., fol. 20r–46v. Nicolaus Comes zugeschrieben. (Singer, Thorndike, *History*).
- München, BSB, Clm 455, 15. Jh., fol. 124r–135r. Anonym. Autopsie. (Thorndike, *History*).
- Napoli, BN, VIII. D. 20, a. 1524, fol. 92r–102r. Astrop zugeschrieben (Thorndike, *History*).
- Paris, BnF, lat. 7173, 16. Jh., fol. 213–223r. Frater Heila zugeschrieben (Thorndike, *History*).
- Praha, NK, IX.E.9 (Truhlář 1765), 14./15. Jh., fol. 68r–82r (Thorndike, „Alchemical Writings“).
- Vaticano, BAV, Pal. lat. 1329, 15. Jh., fol. 50v–78v, anonym (Thorndike, *History*).
- Vaticano, BAV, Pal. lat. 1332, 15. Jh. (1. H.), fol. 44r–45r. Glossen zu dem Traktat, der Johannes von Tetzin zugeschrieben wird (MssMed).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 1332, 15. Jh. fol. 44r–45r, Johannes Thetinensis zugeschrieben (Thorndike, „Alchemical Writings“).
- Wolfenbüttel, HAB, 23.19 Aug. qu., hier 15. Jh., fol. 143r–144v. Anonym (Thorndike, *History*).

R59. PETRUS DE PENNIS OP, 14. JH.

PETRUS DE PENNE

[*Tractatus*] *contra Iudaeos nomine Thalamoth*

Liber contra Iudaeos / Liber contra Iudaeos nomine Thalamoth / Libellus contra Iudaeos nomine Thulmoth / Pharetra Iudaeorum / Liber (Libellus / Disputatio) contra Iudaeos / Thalmoth

Rep.: SOPMA 3310 (3, 250 und 4, 235); Schreckenber 3, 372; von Perger 103; RepFont 9, 164; Niesner 32.

Studie: Kapitel 3.2.

Titel: Im Explicit der Praefatio wird das Werk *Liber contra Iudaeos* genannt. Der häufigste Titel in den Handschriften ist *Liber contra Iudaeos nomine Thalamoth* (mit Varianten im Namen des Talmud). In zwei Handschriften wird der Text sogar nur *Thalmoth* oder *Thalamoth* genannt. In zwei weiteren wird als zusätzlicher Titel *Pharetra Iudaeorum* angegeben. Statt *Liber* findet man gelegentlich *Disputacio* oder *Libellus*. Die Bezeichnung *Tractatus* wird in SOPMA und RepFont benutzt. Die Quelle für diese Bezeichnung, falls es eine in der Überlieferung gibt, wird nicht angegeben. Auch hier wird *Tractatus* benutzt, da der Text mit dieser

Bezeichnung bereits bekannt ist und besser vom *Liber contra Iudaeos* (R49) unterschieden werden kann.

Prolog: Incipit: *Legitur in libro Regum quod rex Assuerus, sprete regina Vasthi, Esther elegerit in reginam* [Est 2,17]... Explicit:... *intitulatur iste liber contra Iudaeos, quia agit contra eos.*

Incipit: *Iudaeus dicit: Vos Christiani temere creditis Deum esse trinum et unum, nos autem scimus unum esse Deum ...*

Explicit:... *sic ergo fuit Iesus Christus filius Dei passus, cui sit laus et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

Autor: Der *Tractatus* wird in einer Handschrift (Paris, BnF, lat. 3353) einem Frater Petrus de Pennis zugeschrieben und in drei weiteren (Bayeux, Toulouse und Paris, BnF, lat. 3646) zusammen mit dem *Tractatus contra Alcoranum* desselben Autors überliefert (vgl. Kohler, 406). Die Arbeitsweise im *Tractatus contra Iudaeos* und in den zwei weiteren Werken, die Petrus de Pennis zugeschrieben werden, ist identisch: Ein älterer Text wird als einzige Quelle genommen und bearbeitet.

Über Petrus de Pennis ist nur bekannt, dass er dem Dominikanerorden angehörte. Es ist wahrscheinlich, dass er aus der Ortschaft Penne (Abruzzi) stammte oder Mitglied des dortigen Dominikanerkonvents war. Er verfasste einen *Libellus de locis ultramarinis*, der zum großen Teil aus der *Historia Hierosolymitana* des Jacobus de Vitriaco (1160/70–1240) abgeleitet ist, und einen *Tractatus contra Alcoranum*, der auf Ricoldus de Monte Crucis OP (†1320) basiert. Panella erwähnt drei Dominikanerfratres mit dem Namen Petrus de Penne: Pietruccio da Penne, Bischof von Scala ab 1395, gestorben 1418; Pietro di Cristoforo da Penne, belegt als Kaplan Bonifaz' IX. 1402, und Pietro da Penne, Baccalaureus, urkundlich belegt 1474 und 1475. Panella betrachtet den letzten als den wahrscheinlichsten, doch ist seine Autorschaft aus chronologischen Gründen nicht möglich. Der Autor kann einer der zwei erstgenannten oder ein ansonsten unbekannter Petrus de Pennis sein.

Datierung: Der Text hat große Ähnlichkeit mit dem anonymen *Liber contra Iudaeos*, sowohl in den behandelten Themen als auch in der Gestaltung des Gesprächs, in der Argumentation und sogar immer wieder im Wortlaut. Im Dialog des Petrus de Pennis ist die Argumentation jedoch ausführlicher, es werden wesentlich mehr Bibelstellen herangezogen und typologisch oder allegorisch gedeutet. An manchen Stellen ist sie auch besser ausgearbeitet, so beantwortet z.B. der Clericus zwei Vorwürfe des

Judaeus (die Christen würden den Sabbat nicht einhalten und Bilder anbeten), die im *Liber* ohne Widerspruch bleiben. Es ist wahrscheinlich, dass der *Liber* als Grundlage für den Dialog des Petrus fungierte, zumal dieser Autor seine zwei weiteren Werke als Bearbeitung anderer Texte anlegte. Da Petrus die „Kaiserprophezeiung“ (siehe R49-Datierung) nicht aufnimmt, ist der *Tractatus* frühestens in der zweiten Hälfte des 14. Jhs. entstanden, als diese Prophezeiung bereits obsolet war. Die Datierung in SOPMA (vor dem Jahr 1383) orientiert sich an dem Entstehungsdatum der Hallenser Handschrift, diese überliefert jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit den *Liber contra Iudaeos* zusammen mit dem Prolog des *Tractatus*. Wenn Petrus diesen Prolog aus einem älteren Text übernommen hat, kann der *Tractatus* auch nach diesem Datum entstanden sein, jedoch nicht viel später, da er in Handschriften aus dem Anfang des 15. Jhs. (Praha, München, Clm 18757) überliefert ist. Die Entstehungszeit ist demnach in die zweite Hälfte des 14. Jh. oder die ersten Jahre des 15. Jhs. zu setzen.

Inhalt: Dem Text geht eine Praefatio voraus, in der Königin Esther als die Theologie gedeutet wird und ihre drei Dienerinnen als Grammatik, Rhetorik und Logik. Zum Schluss der Praefatio werden die zwei Gesprächsteilnehmer vorgestellt, ein Judaeus, der den christlichen Glauben in Zweifel zieht, und ein Clericus, der ihn verteidigt.

Es gibt keinen narrativen Rahmen. Das Gespräch ist lebhaft. Der Judaeus stellt dabei Fragen, bringt kurze Einwände vor oder betont, dass er nicht glauben könne. Der Clericus argumentiert vor allem mit der typologischen und allegorischen Deutung des Alten Testaments, mit der Diskussion der verschiedenen Bedeutungen eines Wortes und gelegentlich mit Vergleichen aus der Natur oder der alltäglichen Erfahrung. Mehrmals wirft der Clericus dem Judaeus vor, an die häretischen Erzählungen des Talmud zu glauben. Die Themen gehen ineinander über, sie wiederholen sich zum Teil im Laufe des Gesprächs.

Der Judaeus wirft zuerst dem Clericus vor, dass die Christen drei Götter anbeten. Der Clericus erklärt die Dreifaltigkeit mit Beispielen aus der Natur und durch die Interpretation von Zitaten aus dem Alten Testament. Der Judaeus wiederholt dabei mehrmals, dass er nicht verstehen könne, bis der Clericus ihm sagt, dass er dann mindestens glauben müsse. Der Judaeus zieht dann die Gottheit Jesu in Zweifel, der ja nicht ewig war, sondern geboren wurde und starb. Der Clericus erläutert die zwei Naturen Christi, was zum Thema der Inkarnation führt. Der Clericus erklärt sie aus der Notwendigkeit, den Teufel ins

Unrecht zu setzen, nämlich indem er einen Mann, der frei von Sünde war, tötete. So habe der Teufel das Recht auf die Menschheit verloren, die sich durch die Unfolgsamkeit Adams in seiner Macht befand. Der Judaeus bezweifelt die Jungfräulichkeit Mariens und zitiert dabei aus dem Evangelium, um zu beweisen, dass Joseph ihr Mann und der Vater Jesu war. Der Clericus diskutiert die verschiedenen Bedeutungen der Wörter *pater* und *vir* und deutet einige Stellen aus dem Alten Testament. Dies bringt das Gespräch zum nächsten Thema, nämlich, ob Jesus der Messias war. Der Clericus argumentiert wieder ausführlich mit der allegorischen und typologischen Interpretation verschiedener Bibelstellen. Der Judaeus will dann wissen, warum die Christen sich nicht beschneiden lassen, was den Clericus zu einer Verteidigung der Taufe veranlasst. Die Christen missachteten das Gesetz auch darin, dass sie den Sabbat nicht einhalten. Der Clericus antwortet mit einer allegorischen Deutung der Schöpfungsgeschichte, muss dann aber zugeben, dass viele Christen die Feste nicht respektieren. Er verteidigt sie jedoch: wenn man all die zahlreichen christlichen Feste einhalten würde, könnte man nicht arbeiten und für den Lebensunterhalt sorgen. Dem nächsten Vorwurf des Judaeus, die Christen würden Bilder anbeten, begegnet der Clericus, indem er den Wert der Bilder als Unterweisung für die Laien herausstreicht. Der Judaeus fragt dann, warum Jesus den unehrenhaften Tod am Kreuz erlitt, was den Clericus zu einer Darlegung und Erklärung der verschiedenen Typen des Kreuzes im Alten Testament veranlasst. Beide Gesprächspartner diskutieren anschließend, ob Gott die Juden geliebt habe. Der Judaeus stützt seinen Standpunkt mit Geschichten aus dem Talmud, die der Clericus zwar als häretisch denunziert, aber trotzdem allegorisch deutet. Der Judaeus äußert dann seine Bereitschaft zur Bekehrung, er könne jedoch nicht an die Inkarnation glauben. Ganz kurz gehen beide Disputanten wieder auf dieses Thema und auf die Jungfräulichkeit Mariens ein, bevor das Gespräch ohne die Bekehrung des Juden zu Ende geht.

Edition:

Shachar, Shulamit, „Dialogus inter Judeum et clericum“, *Michael* 4 (Tel Aviv, 1976), 32–60. Text der Handschrift Toulouse, I 118 (392), fol. 150v–160r. Einführung und Fußnoten in Hebräisch.

Literatur:

Kohler, Charles, „Le *Libellus de locis ultramarinis* de Pierre ‚de Pennis‘ OSD“, in: Kohler, Charles, *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin et des Croisades*, Paris 1906, 404–474.
 Panella, Emilio OP, „Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 58 (1988), 5–85, hier 77–85.

Überlieferung:

Aus SOPMA:

Bayeux, Bibliothèque du Chapitre, 42, 15. Jh., fol. 173v–182v. Zusammen mit dem *Tractatus contra Alcoranum*.

Cambridge, Corpus Christi College, 392, 15. Jh., fol. 115–138.

Graz, UB, 655, 15. Jh. (nach 1436), fol. 228–237. Kolophon: *Explicit Thalamoth*.

Graz, UB, 851, 15. Jh. (1. H.), fol. 232–259v.

Halle an der Saale, ULB Sachsen-Anhalt, Qu. Cod. 104, a. 1383, fol. 136r–157r. Die Handschrift wird in SOPMA unter dem *Tractatus* des Petrus de Pennis aufgeführt. Sie überliefert den Prolog des Petrus, allerdings vermerkt der Katalog Unterschiede im Dialog zum Text des Petrus de Pennis in anderen Handschriften. Das im Katalog angegebene Explicit stimmt mit dem des *Liber* überein. Der Text ist im Kolophon datiert: *Expliciunt dicta et signacula talomot quem Judei reputant pro magno doctore in lege doctorum eorum. Ano [sic] domini MCCCLXXXIII in vigilia Pasche per manus domini Iohannis Bussen plebani in Sman*.

Kórník, Biblioteka Kórnicka PAN, 1383, 15. Jh., fol. 332–338. Ohne Titel.

Mainz, StB, I 471 a, 15. Jh., fol. 186–208v.

München, BSB, Clm 4789, 15. Jh., fol. 142r–152v. Titel (in Verzeichnis, Praescriptio und Kolophon): *Liber contra Iudeos*. Autopsie.

München, BSB, Clm 14553, 15. Jh., fol. 286v–294v. Ohne Titel. Autopsie.

Napoli, BN, I. H. 38, 15. Jh. (Ende), fol. 2–29v. Titel: *Thalmoth. Incipit libellus contra Iudeos nomine Thulmoth*.

Paris, BnF, lat. 3353, 15. Jh., fol. 127–132. Kolophon: *Explicit liber contra Iudaeos nomine Thalamoth vel nuncupatur pharetra Iudaeorum, compilatus a fratre Petro de Pennis, ordinis fratrum Praedicatorum*.

Paris, BnF, lat. 3646, 15. Jh. (Mitte), fol. 1–13. Praescriptio: *Hic incipit liber contra Iudeos nomine Thalamoth, alias nuncupatur Pharetra Iudeorum*. In der Handschrift folgt darauf der *Tractatus contra Alcoranum* des Petrus de Pennis.

Praha, NK, I. F. 5 (Truhlář 237), 14./15. Jh., fol. 59r–64r. Praescriptio: *Incipit disputacio contra Iudeos et est liber nomine Talmoth*.

Praha, NK, X. B. 7 (Truhlář 1836), 15. Jh., fol. 127r–132r. Kolophon: *Explicit libellus contra Iudaeos*.

Sevilla, Biblioteca Capitulat y Colombina, 7–4–4, 15. Jh., fol. 66–75v.

Toulouse, BM, 392, 15. Jh., fol.? Kolophon: *Explicit liber contra Iudaeos nomine Thalamoth vel nuncupatur Pharetra Iudeorum*. Zusammen mit dem *Tractatus contra Alcoranum* des Petrus de Pennis.

Wien, ÖNB, 4696, 15. Jh., fol. 207–218v.

Aus MssMed:

Fritzlar, Dombibliothek, ms. 22, hier a. 1424, fol. 163ra–172ra.

Köln, HASTK, GB qu. 66, hier a. 1470, fol. 16r–23v, explicit: *...convenerunt in unum adversus dominum*.

Hinzu kommen:

Hamburg, SUB, theol. 1534, 15. Jh., fol. 249rb–va (nur Prolog, Text des *Liber contra Iudaeos*). Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofiche).

München, BSB, Clm 3588, a. 1479, fol. 122v–143. Ohne Titel. Autopsie. München, BSB, Clm 5940, 15. Jh., fol. 104r–123v, 90r–109v in der ursprünglichen Zählung. Ohne Titel. Autopsie.

München, BSB, Clm 18757, 14./15. Jh., fol. 57v–70v. Praescriptio: *Incipit liber contra Iudeos etc.* Auf dem Spiegel des Vorderdeckels wurde ein Inhaltsverzeichnis von einer anderen Hand eingetragen, dort wird dieses Werk *Liber contra Iudeos per modum dyalogi inter Iudeum et Christianum* genannt. Autopsie.

R60. LOMBARDUS A SERICO, † 1390

LOMBARDO DELLA SETA, LOMBARDUS PATAVINUS

De dispositione vitae suae

*Francisco Petrarcae de bono solitudinis epistola / Ad Franciscum Petrarcam
Lombardus a Serico de dispositione vitae suae dialogi / Epistola ruricolae*

Rep.: von Perger 106.

Studie: Kapitel 8.3.1.

Titel: In Handschriften und Drucken finden sich unterschiedliche Varianten. Enenkel, der die Überlieferung untersucht hat, nennt als ursprünglichen Titel *De dispositione vitae suae*.

Praescriptio: *Lombardus p.s.d. Francisco Petrarchae laureato ac celeberrimo vati.*

Incipit: *Fervet animus te videndi desiderio, pater alme.*

Explicit: *Accelerant, discedunt, remaneo. Tu peroptime vale. Rure 3 Kal. Martii.* [Varianten in der Überlieferung: *peropportune*, *perpetue* statt *peroptime*. Gelegentlich ohne Datum. Einige Hss. mit Jahreszahl (siehe „Datierung“)].

Autor: Über Geburt, Kindheit und Jugendjahre des Lombardo ist nichts bekannt. Er stammte aus einer wohlhabenden Familie in Padua. In einem Brief aus dem Jahr 1354 sagt er, er habe sich aus der Stadt in seine Villa zurückgezogen. Petrarca richtet an ihn drei Briefe: *Rerum senilium* XI, 10–11 und XV 3 (Wilkins, *Correspondence*, 19). Er lebte mit Petrarca in seinen letzten Jahren in Arquà, wo er sich um die Verwaltung kümmerte. Nach dem Tod Petrarcas im Jahr 1374 verwaltete er

den literarischen Nachlass, verschickte Abschriften von verschiedenen Werken und vervollständigte *De viris illustribus*. Er verstarb am 11. August 1390. Von ihm sind drei Briefe und die Zusätze zu Petrarcas *De viris illustribus* erhalten. Ein Traktat *De quibusdam memorandis mulieribus*, der Maddalena Scrovinia gewidmet war, ist verloren (vgl. Ed. Ferrante, 445–475).

Datierung: Die Herausgeberin G. Ferrante fand in den vier Handschriften, die sie für die Edition benutzte, die Datierung 27. Februar 1354 vor. Enenkel (111, Anm. 1) datiert den Brief jedoch, von der Datierung des Antwortbriefes Petrarcas ausgehend, ins Jahr 1369.

Inhalt: Lombardo schildert, wie er sich auf den Weg in die Stadt gemacht habe, um seinen Freund Petrarca zu besuchen. Als er bereits vor den Mauern gestanden sei, habe er aus Furcht vor der Stadt seine Meinung geändert und sei in sein Haus auf dem Land zurückgekehrt. Dort habe er in Gedanken ein Gespräch mit Petrarca angefangen, sei aber unterbrochen worden, als er Stimmen gehört habe. Zwei *domestici* (wohl Verwandte oder Freunde) seien gekommen, einer von ihnen wird als lustig und frech charakterisiert. Es fängt ein rascher Wortwechsel zwischen Lombardo und diesem zweiten *domesticus* an. Es geht um die abgeschiedene, ärmliche Lebensweise des einsamen Lombardo auf dem Lande. Der Bekannte will sich mokieren, Lombardo antwortet knapp und nicht ohne Witz. Sein Gesprächspartner geht dann weiter, der andere bleibt zurück und unterhält sich etwas ruhiger mit Lombardo über sein einsames Leben. Das Thema ist jetzt eine Zurückweisung der Ehe und der Kinderzeugung. Lombardos Gesprächspartner stellt viele Fragen, widerspricht aber nicht mit Argumenten. Das Gespräch – und der Brief – kommen dann zu Ende, als der Bekannte sagt, bald gehe die Sonne unter, er müsse deswegen weitergehen.

Editionen:

Fracassetti, Giuseppe (Hg.), *Francisci Petrarcae Epistolae de rebus familiaribus et variae*, Bd. 3, Firenze 1863, Appendix ep. 3, 506–513. Unter Zuschreibung an Petrarca. Text auf der Grundlage der Drucke Mailand 1498 und Basel 1533.

Ferrante, Giuseppina, „Lombardo della Seta umanista padovano (?–1390)“, *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 93, 2 (1933–1934), 445–487. Edition auf der Grundlage von vier Handschriften, 475–487.

Eine kritische Edition wurde von Karl Enenkel („Lucilius redivivus“) angekündigt.

Literatur:

- Antwort von Petrarca im Brief *Rerum senilium lib. XIII*, in *Francisci Petrarcae Operum*, Bd. 2, Basileae 1554, ND Ridgewood 1965, 1031–1036.
- Enenkel, Karl A. E., „*Lucilius redivivus*. Zur Seneca-Rezeption des Frühhumanismus: Lombardo della Setas Briefdialog *De dispositione vite suae*“, in: Leonardi, Claudio (Hg.), *Gli umanissimi medievali. Atti del II Congresso dell' „Internationales Mittellateinerkomitee“ (Firenze, Certosa del Galluzzo 11–15 settembre 1993)*, Firenze 1998, 111–120.
- Geiß, Jürgen, *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525). Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden 2002.
- Wilkins, Ernest H., *Petrarch's Correspondence*, Padova 1960.

Überlieferung:

Handschriften

Die Quelle der Information findet sich in Klammern nach jeder Handschrift:

- Basel, UB, F. V. 27, 15. Jh., fol. 115v–117 (*Iter italicum* 5, 69).
- Basel, UB, O. II. 32, 15. Jh., fol. 54–57 (*Iter italicum* 5, 78).
- Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Δ 5. 25, 15. Jh., fol. 30–40 (Ed. Ferrante, 476; *Iter italicum* 1, 11).
- Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Λ II 32, 15. Jh., fol. 75–76v (*Iter italicum* 1, 13).
- Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai, Σ II. 8, 15. Jh., fol. 52–54v (Ed. Ferrante, 476; *Iter italicum* 1, 14).
- Berlin, SBB-PK, Hamilton 502, 15. Jh., fol. 65r–66v (*Iter italicum* 3, 366).
- Berlin, SBB-PK, lat. qu. 385, 15. Jh., fol. 59r–64v (CCP–7 233, VII 41–42).
- Berlin, SBB-PK, theol. lat. qu. 284, 15. Jh., fol. 77vb–79va (CCP–7 222, VII 14–15).
- Besançon, BM, 139, 16. Jh., fol. 41–45 (Ed. Ferrante, 476).
- Bonn, UB, S. 1035, 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 3, 503).
- Eichstätt, UB, Cod. st 529, um 1464, fol. 25r–33r (CCP–4 22, I 480–482).
- Einsiedeln, StiftsB, 308, 15. Jh., 26–29 (CCP–3 20, 402–403).
- Firenze, BNC, Acquisti e Doni 227, 15. Jh., fol. 35v–39v (*Iter italicum* 1, 173).
- Firenze, BML, Laur. 89 sup. 16, 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 5, 559).
- Fulda, Hessische LB, 4° C 10, 15. Jh., fol. 91r–92r (CCP–4 41, II 357–364).
- Genève, Bibliothèque publique et universitaire, lat. 86, a. 1488–1489, fol. 157r–161v (CCP–3 22, 404–407).
- Innsbruck, UB, 234, 14./15. Jh., fol.? (Ed. Ferrante, 476; *Iter italicum* 3, 19).
- London, BL, Arundel 138, 15. Jh., fol. 112r–113v (CCP–6 81, 250–251).
- London, BL, Harley 2541, a. 1469, fol. 113r–117v (CCP–6 99, 274).
- London, BL, Harley 2542, 15. Jh. (2. H.), fol. 20r–21r. Fragment (CCP–6 258, 497–498).

- London, BL, Harley 3454, 14. Jh., fol. 63r–65v (CCP-6 110, 289–290).
- London, BL, Royal 10. B. IX, 15. Jh. (a. 1452), fol. 147v–148 (*Iter italicum* 4, 200).
- Lucca, Biblioteca Governativa, 2128, 15. Jh., fol. 24–26 (*Iter italicum* 1, 261).
- Lyon, BM, 168 (100), 15. Jh., fol. 191–195 (Ed. Ferrante, 476).
- Madrid, Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense, BH MSS 129 (*olim* 118-Z-20), 15. Jh. (um die Mitte), fol. 73r/v, 76r/v, 87r. Mit Textverlust (CCP-11 84, 215–221).
- Manchester, John Rylands UL, lat. 178, 15. Jh. (nach 1464), ab fol. 110 (*Iter italicum* 4, 239; CCP-6 150, 346–347).
- Milano, BA, D. 223 inf. misc., 15.–16. Jh., fol. 177–190 (*Iter italicum* 1, 285; Ed. Ferrante, 476).
- Milano, BA, C. 145 inf. cart. misc., 15. Jh., fol. 179–182 (*Iter italicum* 1, 320; Ed. Ferrante, 476).
- Milano, BA, J. 33 inf. misc., 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 1, 294).
- Milano, BA, J. 246 inf. misc., 16. Jh., fol. 104r (*Iter italicum* 1, 296; Ed. Ferrante, 476).
- Milano, BA, Y. 131, hier 15. Jh., fol. 25–28v (*Iter italicum* 1, 345).
- Milano, BA, sussidio H 52, 15. Jh., fol. 48–50v (*Iter italicum* 1, 348).
- Milano, BA, fondo Trotti 356 misc., Jh.?, fol.? (*Iter italicum* 1, 349).
- Milano, Biblioteca Nazionale Braidense (Brera), AB XI 23, Jh.? (*Iter italicum* 1, 353; Ed. Ferrante, 476).
- Milano, Biblioteca Trivulziana, 751, 15. Jh., fol. 65–68 (Ed. Ferrante 476, der Dialog wird jedoch nicht erwähnt in *Iter italicum* 6, 80).
- München, BSB, Clm 78, 15. Jh., fol. 33r–35r (CCP-4 87, III 345–360, hier 345; Ed. Ferrante, 476).
- München, BSB, Clm 361, 15. Jh., fol. 143r–145v (CCP-4 96, III 399–400).
- München, BSB, Clm 426, 15. Jh., fol. 22v–25v (CCP-4 100, III 427–430).
- München, BSB, Clm 504, 15. Jh., fol. 343r–344v (CCP-4 104, III 439–458, hier 440).
- München, BSB, Clm 5829, 15. Jh., fol. 219ra–221rb (CCP-4 127, IV 366–368).
- München, BSB, Clm 14134, 15. Jh., fol. 209r–210v (CCP-4 140, IV 402–417, hier 403).
- München, BSB, Clm 18555b, 15. Jh., fol. 90v–97v (CCP-4 147, IV 441–442).
- München, BSB, Clm 24801, 15. Jh., 172r–177r (CCP-4 156, IV 463–464).
- New Haven (Conn.), Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, ms. a 17 (Osborn Shelves), 15. Jh., fol. 28v–31v (CCP-9 77, 194–197).
- Padova, Biblioteca Civica, BP 1223, 15. Jh., fol. 150–152 (Ed. Ferrante, 478; *Iter italicum* 2, 23).
- Padova, BU, MS 541, 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 2, 13–14).

- Paris, Bibliothèque Mazarine, 3884 (608), a. 1474, fol. 184–193 (Ed. Ferrante, 476).
- Paris, BnF, lat. 8582, Jh.?, fol. 54 (Ed. Ferrante, 476).
- Paris, BnF, lat. 14177, 15. Jh., fol. 93–96v (*Iter italicum* 3, 258).
- Perugia, Biblioteca Comunale Augusta, Fondo Nuovo 2862 (*olim* N. F. 81), 15. Jh., fol. 117v–120v (*Iter italicum* 2, 62 und 6, 137).
- Perugia, Biblioteca Comunale Augusta, Fondo Vecchio J 25, 15. / 16. Jh., fol. 167–168v (*Iter italicum* 2, 58).
- Perugia, Biblioteca Comunale Augusta, Fondo Vecchio J 134, 15. Jh., fol. 34v–39 (*Iter italicum* 2, 61).
- Praha, NK, III. G. 18 (Truhlář 543), 15. Jh. (Mitte), fol. 100v–103r (CCP-12 38, 8, 274).
- Roma, Biblioteca Corsiniana (Accademia dei Lincei), Fondo Niccolò Rossi 204 (43 E 13), fol. 107–110v (*Iter italicum* 6, 169).
- Roma, Collegio di Sant'Isidoro, 1/79, 15. Jh., fol. 36–40 (*Iter italicum* 2, 135).
- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 5–3–25, hier 15. Jh., fasc. 8 fol. 117–122 (*Iter italicum* 4, 615).
- St. Paul im Lavanttal, StiftsB, Codices Blasiani chartacei 79/4, 15. Jh., fol. 244v–245. Brief Lombardos an Petrarca, nicht näher identifiziert (*Iter italicum* 3, 47).
- St. Petersburg (*olim* Leningrad), Archiv Leningradskogo otdelenija Instituta istorii Akademii Nauk SS, 1/614, 15. Jh., fol. 58v–61 (*Iter italicum* 5, 173).
- Torino, BNU, H. III. 8, 15. Jh., fol. 94–96v (*Iter italicum* 2, 181; Ed. Ferrante 476).
- Trieste, Biblioteca Civica, I 4, 15. Jh. (2. H.), fol. 1r–4v (CCP-8 4, 48–52).
- Trieste, Biblioteca Civica, I 33, 15. Jh. (Anfang), fol. 88va–90va (CCP-8 22, 101).
- Trieste, Biblioteca Civica, II 5, 15. Jh. (letzter Viertel), fol. 216r–217v (CCP-8 35, 141).
- Vaticano, BAV, Chigi J. IV. 118., 15. Jh., fol. 17v–21 (*Iter italicum* 2, 482).
- Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1220, 14. Jh., fol. 86–88 (CCP-5 33, 99–100).
- Vaticano, BAV, Pal. lat. 327, a. 1448, fol. 291v–293v (CCP-5 38, 102–103).
- Vaticano, BAV, Ross. 1128 (XI 267), Jh.?, fol.? (*Iter italicum* 2, 468).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 5131, 15. Jh. fol. 26v–27 (CCP-5, 73, 129).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 3171, 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 2, 317 und 6, 331).
- Vaticano, BAV, Vat. lat. 8078, 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 2, 343).
- Venezia, BNM, Lat. XI. 59 (= 4152), 15. Jh., fol. 169–176 (Ed. Ferrante, 478; *Iter italicum* 2, 253).
- Venezia, BNM, Lat. XIV. 234 (= 4048), 14. Jh., fol. 59v (*Iter italicum* 2, 248 und 6, 258).

- Venezia, BNM, Lat. XIV. 239 (= 4500), 15. Jh., fol. 15? (Ed. Ferrante, 478–36; *Iter italicum* 2, 248).
- Venezia, BNM, Lat. XIV. 254 (= 4535), 16. Jh., fol. 15? (Ed. Ferrante, 478; *Iter italicum* 2, 249–250).
- Venezia, Museo Civico Correr, Fondo Cicogna 855 (1266), 15. Jh., fol.? (*Iter italicum* 2, 281).
- Verona, Biblioteca Capitolare, CCXXVIII (355), 16. Jh., fol. 29–33v (*Iter italicum* 2, 295).
- Wien, Dominikanerkonvent, 231/258, a. 1434, fol. 189–193v (*Iter italicum* 3, 54).
- Wien, ÖNB, 3719, 15. Jh. (a. 1443), fol. 75v–77r (MssMed).
- Wolfenbüttel, HAB, 11. Aug. qu., 15. Jh., fol. 42r–44r. Titel: *Dispromociones uxorum et etiam filiorum seu heredum et per consequens ne ducatur uxorem* (CCP–7 206, VI 395–402).
- Wolfenbüttel, HAB, 338 Helmstedt, 15. Jh., fol. 121r–123r (CCP–7 193, VI 363–369).
- Würzburg, UB, M. ch. f. 124, 15. Jh., 179rb–180va (CCP–7 213, VI 417–418).
- Zürich, Zentralbibliothek, Car. C 156, a. 1471, fol. 92v–96v (CCP–3 36, 422–423).

Frühdrucke:

- Im Katalog von Jürgen Geiß finden sich folgende Frühdrucke. Sie sind dort beschrieben, mit Auflistung und Beschreibung der erhaltenen Exemplare:
- Francisci Petrarce poete laureati epistola de dispositione vite sue ad gubernatorem patrie*, Cremona: Rafaynus Ungaronus und Caesar Parmensis, 24. November 1494. IGI 7568, Geiß 80.
- Francisci Petrarce poete laureati epistola de dispositione vite sue ad gubernatorem patrie*, Mailand: Ulrich Scinzenzeller, 13. August 1498 (zusammen mit Petrarca, *De vita solitaria*). HCR 12797, Geiß 81.
- Liber domini Francisci Petrarche Panormitani oratoris celeberrimi de vita solitaria* [Lyon: Johann Siber, um 1481/1500] oder [Pierre Mareschal und Barnabé Chaussard, um 1481/90]. IGI 5801, Geiß 82.
- Liber domini Francisci Petrarche Panormitani oratoris celeberrimi de vita solitaria*, Paris: [Guy Marchant für] Claude Jaumar, [um 1497/1500?]. C 4709, Geiß 83.
- Liber domini Francisci Petrarche Panormitani oratoris celeberrimi de vita solitaria*, Paris: [Guy Marchant für] Jehan Petit, [um 1498/1505]. Geiß 84.
- Liber domini Francisci Petrarche Panormitani oratoris celeberrimi de vita solitaria*, [Paris: Guy Marchant für Claude Jaumar, um 1500]. Geiß 85.
- Franciscus Petrarche* (sic, ohne Titel), [Poitiers: Jean Bouyer und Guillaume Bouchet, um 1494/1500]. Geiß 86.
- Lüttich: Cornelis van Delft, [nach 1499]. Ohne Titel. Geiß 87.
- Francisci Petrarche Panormitani: de vita solitaria dialogus*, Paris: Nicole de la Barre, [1513]. Geiß 88.

Hinweis auf folgende Drucke bei Ed. Ferrante, 476:

Mit dem Titel *Francisci Petrarchae epistola pulchra et iocosa* (im Inhaltsverzeichnis *Fran. Petrarchae epistola salibus referta*) erscheint der Text in der Textsammlung *Rodolphus Agricola de formando studio*, Basel: Henricus Petrus 1533, 115–190.

De bono solitudinis dialogus. Auctore Lombardo Serico Patavino (...) Livii Ferri civis Patavini & Romani studio nunc recens in lucem edita, Padova: Paulus Meietus 1581.

R61. IOHANNES DE TAMBACO OP, 1288–1372

IOHANNES DAMBACENSIS, IOHANNES DE DAMBACH, TAMBACH, THAN-, CAM-, ZAM-, -BICO, -BUCO

Consolatio theologiae

Consolatio vitae humanae / Speculum patientiae / Consolatio philosophiae / Speculum humanae vitae / Speculum sapientiae / Consolatorium theologicum

Rep.: SOPMA 2256 (2, 401).

Studie: Kapitel 4.5.

Titel: Der Titel, mit dem das Werk im Kolophon des Autors genannt wird, ist *Liber de consolatione theologiae*. Dieser ist ebenfalls der häufigste Titel in der Überlieferung neben *Consolatio theologiae*. Die Titel *Consolatio vitae humanae* und *Speculum patientiae* finden sich jeweils bei den Exzerpten Typ IV und Typ V. Die restlichen Titel kommen in der Überlieferung nur vereinzelt vor.

Prolog: Incipit 1: *Quoniam secundum apostolum quaecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt* [Rm 15,4]... Incipit 2: *Quaecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*... Explicit: *...sapientia increata in saeculum saeculi benedicta. Amen.*

Incipit: *Cum humanum genus post lapsum primorum parentum de paradiso voluptatis*... Exzerpte Typ I, Typ IV (nur in einigen Hss.): *Quoniam secundum apostolum*...

Explicit: *...tam sublimis quam nobis praestare dignetur Christus in saecula saeculorum benedictus. Amen.*

Exzerpte: Typ I: *...contra omnes antiqui hostis insidias accingi*; Typ II: *...quasi dicitur nulla* [Hs. München], *in mundis occupatio* [Hs. Wien, ÖNB, 3939]; Typ III: *...sequere felicem matrem, quae septem suos filios ad cognitionem Christi animavit per martyrii palmam*; Typ IV: *...et pueros coelestis*

aula suscipiet. Quam vobis concedat per meritum suae beatissimae passionis et per intercessionem suae sanctissimae matris Iesus Christus filius dei benedictus atque gloriosus in saecula saeculorum. Amen.

Kolophon: *Explicit liber de consolatione theologiae per fratrem Johannem de Tambaco ordinis praedicatorum, provinciae Theutoniae sacrae Theologiae professorem, consummatus anno Domini MCCCLXVI in die Ambrosii.*

Autor: Johannes von Dambach wurde 1288 geboren und trat 1308 in Straßburg in den Dominikanerorden ein. 1327 gehörte er dem Konvent in Köln an, wo er als Zeuge im Prozess gegen Meister Eckhart aussagte. 1339 musste er mit seinen Mitbrüdern Straßburg verlassen und nach Basel ins Exil gehen. Ludwig der Bayer hatte die Dominikaner aus der Stadt verwiesen, da sie das päpstliche Interdikt respektiert hatten. 1347 wurde er zum Magister der Theologie in Montpellier promoviert und zum Regens des neugegründeten Generalstudium der Dominikaner in Prag ernannt. 1348 und 1350 war er im Auftrag Karls IV. an der päpstlichen Kurie in Avignon. Ab 1356 bis zu seinem Tod 1372 wohnte er wohl wieder in Straßburg. Er ist Autor zweier theologischer Traktate und mehrerer kleiner Schriften, die zu aktuellen Streitfragen Stellung nehmen (vgl. Worstbrock).

Bei zwei Typen der Exzerpte gibt es Hinweise auf den Bearbeiter. Typ IV wird in der Hs. Vat. lat. 4853 und in der Hs. Escorial mit Pedro de Luna (Papst der avignonesischen Obödienz mit dem Namen Benedikt XIII.) in Beziehung gesetzt. Die Ausdrucksweise ist nicht klar, der Kolophon lautet in beiden Handschriften: *Explicit liber de consolatione theologiae, alias vitae humanae, quem compilavit sanctissimus pater dominus Petrus de Luna, quondam papa, aut propter ipsum compilatus est* (Wortlaut in cod. Vat., fast gleich im Escorial, vgl. Stegmüller, „Consolatio“, 211). *Compilare* kann zwar ‚verfassen‘ heißen, aber auch einfach ‚erwerben‘ (vgl. MLW 2, 1059–1061). Angesichts der handschriftlichen Überlieferung ist es wahrscheinlich, dass Typ IV nördlich der Alpen entstand und nur eine Abschrift für Petrus gemacht wurde (Stegmüller, „Consolatio“ und Ed. Auer 210–214). Typ V hat ein Vorwort des Kompilators, der sich Ulrich Pinder nennt (Ed. Auer 221).

Fassungen: Das umfangreiche Werk ist vor allem in Exzerpten verbreitet worden. Auer hat die meisten Handschriften untersucht und ist zu dem Schluss gekommen, dass es fünf Grundtypen der Exzerpte gibt, allerdings mit Variationen in den einzelnen Handschriften:

1. Typ I (Typ „Accingi“): Diese Fassung endet in den meisten Exemplaren mit den Worten *contra omnes antiqui hostis insignias accingi* (lib. XV, cap. 9). „Für diese Art des Exzerptes ist es charakteristisch, daß der Text im allgemeinen mehr verkürzt und vereinfacht wird, als daß Streichungen vorgenommen werden, wiewohl das auch vorkommt. Dieser Typ bestrebt sich, den ganzen Inhalt möglichst beizubehalten und nicht bestimmte Stoffe auszuwählen,...“ (Auer, 189). Innerhalb dieses Typs hat Auer noch einige Handschriftengruppen mit einer Sonderstellung ausgemacht: die Hss. Krakau 554 und Pelplin haben eine Exzerptsammlung dieses Typs wiederum stark exzerpiert; die Hss. Wolfenbüttel, Stuttgart cod. theol. et philos. 2°, 85 und Braunschweig 34 schreiben das Werk einem Karmelitermönch zu; die Hss. Hamburg und Münster haben die einzelnen Kapitel gegen Ende gekürzt und das 15. Buch in andere Abschnitte geteilt.
2. Typ II (Typ „Exzerpt aus Buch N“).
3. Typ III (Typ „Martyrii palman“): „Die Vorrede ist namentlich gegen Ende stärker verändert (...), zudem enthält diese Textform keine Indizes (...), die Einteilung in Considerationes und Capita ist fallen gelassen und nur die der Bücher beibehalten. (...) Eine Überprüfung der antiken Zitate zeigt im Gegensatz zur ersten Gruppe, daß wenigstens Seneca-Zitate nicht nur nicht ausgelassen, teilweise sogar durch andere ersetzt wurden (...).“ (Auer, 204–205).
4. Typ IV (Typ „Tres regulae“): mit dem Titel *Consolatio vitae humanae*. „... dieser Typ zeigt vor allen die treue, in sich unveränderliche Form. Die Überarbeitung ist nicht mehr in Kapitel, sondern nach Traktaten eingeteilt (...) Es kommt ihr deshalb vor den anderen Bedeutung zu, weil sie dem Verfasser der *Imitatio Christi* vorgelegen haben muß.“ (Auer, 205).
5. Typ V (Typ „Speculum patientiae“): die Exzerpte bilden den zweiten Teil einer Schrift mit dem Titel *Speculum patientiae* (Auer 220–221). „Die Art des Exzerptes im zweiten Teil hat wieder ihre besonderen Eigentümlichkeiten: 1. Die Kürzungen stellen nicht eine Auswahl der Gedanken, sondern willkürliche Abstreichungen am Ende einer Consideratio dar; 2. einzelne Considerationes werden ganz unterdrückt; 3. zu einzelnen Considerationes werden Zusätze gemacht.“ (Auer 221).
6. Typ VI: zu dieser Gruppe gehören Exzerptsammlungen nach Art von Notizen.

Datierung: Der Kolophon am Ende des Werkes (s.o. unter „Explicit“) gibt 1366 als das Jahr an, in dem es vollendet wurde. Dieser Kolophon ist laut Auer allen großen Drucken und Handschriften gemein (15, Diskussion der Datierung 15–19). Allerdings sagt Johannes in der Praefatio, er habe das Werk in der Zeit seiner Verbannung, 1338–41, abgefasst. Auer ist der Meinung, Johannes habe das Werk in dieser Zeit begonnen und erst 1366 abgeschlossen. Diese Hypothese untermauert er mit dem Hinweis auf einzelne Passagen, die sich auf Ereignisse nach 1341 beziehen und dadurch eine spätere Entstehungszeit für bestimmte Bücher belegen, und zwar für Buch IV (frühestens im Herbst 1346), Buch VII (frühestens um 1350) und Buch XIV (frühestens Mitte 1355). Da die *Consolatio* ein umfangreiches Werk ist, scheint diese lange Abfassungszeit (zwischen 1338/41 und 1366) durchaus plausibel.

Inhalt: Zusammenfassung nach der Inkunabel HC 15236 und den Handschriften München, BSB, Clm 3547 und Clm 6499. Der Verfasser erzählt im Prolog, dass er während seines Exils angefangen habe, an diesem Werk zu arbeiten. Er kündigt eine *Consolatio* im Stile des Boethius an, allerdings soll hier nicht Philosophia, sondern Theologia die Trösterin sein. Er beschreibt Theologia als ehrwürdige Dame, die vom Himmel kommt, in schwarzer, mit goldenen Fäden durchwobener Kleidung. Sie werde von *puellae* und *milites* begleitet. Die *puellae*, erklärt Johannes, seien die Argumente und die *milites* die Autoren. Anschließend erklärt er die Zitierweise (mit den Namen der Autoren und Werke am Textrand) und die Strukturierung des Werkes. In einer kurzen Eingangsszene wird geschildert, wie die Dame Theologia von Gott in diese Welt gesandt wird. Sie ruft alle Trostbedürftigen zu sich, um sie mit Hilfe ihrer Begleiterinnen (*puellae*) zu trösten. Ab hier wiederholt sich in jedem der fünfzehn Bücher dasselbe Muster. In jedem Buch (*liber*) kommt eine bestimmte Anzahl Menschen nach vorn, die ähnliche Probleme haben. Das Problem eines jeden wird in einem separaten Kapitel (*capitulum*) behandelt. Die Zahl der Kapitel ist unterschiedlich, Buch 13 ist mit 30 Kapiteln am längsten, Buch 1 mit 4 am kürzesten. Jedes Kapitel wird mit der kurzen, allgemeinen Formulierung des Problems durch den Betroffenen eingeleitet, manchmal in direkter, häufiger jedoch in indirekter Rede. Theologia befiehlt einer von Fall zu Fall unterschiedlichen Anzahl (sie schwankt zwischen zwei und 30) ihrer Begleiterinnen, den Fragenden zu trösten. Ihre Reden (*considerationes*) werden mit der knappen, wenig variierten Formulierung *prima (secunda, tertia...)* *puella ait* eingeleitet. Jedes Mädchen bringt ein

Argument zum Trost vor; es werden häufig Autoritäten aufgeführt, christliche – vornehmlich Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große, Basilius, Chrysostomus, Bernhard, Thomas von Aquin und Hugo von St. Victor – und antike – am häufigsten Seneca, Cicero, Boethius, Aristoteles und Theophrast, den er nur über Hieronymus kennt (zur Kenntnis dieser Autoren durch Johannes vgl. Auer 73–107). Weder die Fragestellenden noch die Puellae werden näher charakterisiert. Als Beispiel dieser Struktur seien die Themen eines durchschnittlich langen Buches, nämlich Buch 10, mit zehn Kapiteln, und die Begründungen bei dessen 4. Kapitel hier aufgelistet. Buch 10 behandelt den Trost unter allen Umständen, die Frohsinn und Heiterkeit nicht aufkommen lassen: Kap. 1, der Mangel an weltlichen Freuden; Kap. 2, das Fehlen von Musik; Kap. 3, die Gesellschaft der Alten und das Vermissen der Gesellschaft der Jüngeren; Kap. 4, die Observanz des Schweigevotums und das Fehlen des Gesprächs; Kap. 5, die Traurigkeit infolge von Unglücksfällen; Kap. 6, das Unglück der Guten und das Glück der Bösen; Kap. 7, der Überdruß, der von Fremden oder vom eigenen Ehepartner verursacht wird; Kap. 8, der Schmerz und die Traurigkeit; Kap. 9, die Angst vor der Hölle; Kap. 10, das Weinen wegen Buße. Kap. 4 hat vier *considerationes*: wer schweigt, kann Gott näher kommen; im Schweigen findet die Seele Abstand zu den Sorgen der Welt; es ist besser zu hören als selber zu reden; das Schweigen fördert die Tugend und hält die Sünde ab.

In jedem Buch wird Trost für die Umstände geboten, die bestimmten Formen des Glücks entgegenstehen, und zwar: Buch 1, Störungen des weltlichen Glücks; Buch 2, des Friedens in der Gesellschaft (z.B. Krieg, Verfolgungen wegen des Glaubens, Exil); Buch 3, des inneren Friedens (z.B. Schmerz, Leidenschaft, Versuchungen); Buch 4, Beeinträchtigungen von Ruhm und Ehre (z.B. das Verweigern akademischer Titel und Ehren, öffentliche Strafen und Bußen, das Fehlen schöner Kleidung und Schmuck, Kinderlosigkeit); Buch 5, das Fehlen von Macht; Buch 6, Umstände, die mit Familie und Abstammung zusammenhängen (Fehlen einer einflussreichen Familie, Fehlen männlicher Nachkommenschaft, Fehlen eines geeigneten Ehemannes und ungewolltes Ledigsein); Buch 7, verschiedene Formen der Armut; Buch 8, Fehlen von Freundschaft und Liebe (z.B. man hat keine Freunde oder kennt keine Frauen, Untreue der Ehefrau, Tod eines Kindes); Buch 9, das Vermissen sinnlicher Freuden (z.B. körperlicher Liebe, Gaumenfreuden); Buch 10, Beeinträchtigungen von Frohsinn und Heiterkeit (s.o.); Buch 11, fehlende Freiheit (z.B. wegen des Gehorsams gegenüber einem Herrn oder einem Abt, aber auch

wegen religiöser Gelübde, Ehe oder Krankheit); Buch 12, Umstände, die die Religionsausübung und die Beschäftigung mit der Wissenschaft behindern (z.B. wegen weltlicher Geschäfte oder Interdikt, wegen familiärer Verpflichtungen); Buch 13, körperliche Beeinträchtigungen (Hässlichkeit, Missbildungen, Kahlköpfigkeit, Taubheit, Hinken, hohes Alter, Krankheit, drohender Tod etc.); Buch 14, seelische Probleme (z.B. Lasterhaftigkeit, Demenz, aufbrausendes Temperament); Buch 15 fährt mit demselben Thema fort, alle charakterlichen und psychischen Probleme, die Unruhe verursachen (z.B. Schüchternheit, Todesangst, Angst vor Gewittern, vor Vergewaltigung und vor den Höllenqualen).

Johannes von Dambach will so erschöpfend wie möglich die Probleme aller Menschen ansprechen, Laien wie Mönche oder Priester, Männer wie Frauen, Reiche wie Arme.

Editionen: Unediert.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Niederländische (Text Typ IV):

In der Hs. Utrecht, BR, 1023, 15. Jh., fol. 135ss. (Auer, 207–208) und in der Inkunabel H 16076 (Auer 227).

Ins Kastilische, mit dem Titel *Libro de las consolaciones de la vida humana*. Text Typ IV, die kastilische Übersetzung wird Pedro de Luna – als letzter Papst der avignonesischen Obödienz Benedikt XIII. – zugeschrieben, wie auch in zwei Handschriften des lateinischen Originals (siehe unter „Autor“):

Auer, 211–213.

Briesemeister, Dietrich, „Die Überlieferung der *Consolatio philosophiae* des Boethius im mittelalterlichen Spanien“, in: Holz, Karl u. a., *Sinn und Sinnverständnis. FS Ludwig Schrader zum 65. Geburtstag*, Berlin 1997, 15–25, hier 23.

Muñoz Jiménez, Isabel, „Las Consolaciones de la vida humana de Benedicto XIII“, in: *Jornadas de Estudios VI Centenario del Papa Luna*, Calatayud 1982, 165–175. Nicht eingesehen.

Stegmüller, Friedrich, „Die *Consolatio theologiae* des Papstes Pedro de Luna (Benedikt XIII.)“, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 21 (1963), 209–215, bes. 209–211.

Literatur:

Auer, Albert, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, Münster 1928.

Gumbert, Johann Peter, *Les manuscrits d'origine néerlandaise (XIV^e–XV^e siècles) et supplément au tome premier* (Manuscrits datés conservés dans les Pays-Bas, par G. I. Liefinck, tome 2), Leiden 1988.

McClure, George W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1990, hier 164, 280–281.

Moos, Peter von, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München 1971.

Worstbrock, Franz Josef, Art. „Johannes von Dambach (Tambach, de Tambaco, Than-, Cam-, Zam-, -bico, -bucio) OP“, VL 4 (1983), 571–577.

Überlieferung:

Handschriften:

Aus Auer 7–13, 188–232, 358–365 (Bibliotheksnamen und Signaturen wurden aktualisiert)

Vollständiger Text:

Basel, UB, B. V. 34, 14. Jh. Titel: *Liber de consolacione theologie*.

Brussel / Bruxelles, KBR, 806 (van den Gheyn 1722), 15. Jh.

Karlsruhe, Badische LB, Aug. 10, 15. Jh., fol. 2r–240ra.

München, BSB, Clm 3547, a. 1469. Titel: *Liber de consolacione Theologie*.
Autopsie.

München, BSB, Clm 6499, a. 1422. Titel: *Liber de consolacione Theologie*.
Autopsie.

Oxford, BodL, Laud. Misc. 298, 15. Jh.

Paris, BnF, lat. 13605, 15. Jh.

Würzburg, UB, M. ch. f. 26, a. 1440, fol. 21–347r. Titel: *Liber de consolacione Theologie*.

Basel, UB, A. X. 119, 14.–15. Jh., fol. 168r–169r enthält eine Tabelle der
Bücher- und Kapitelitel.

Exzerpte:

Typ I („Accingi“):

Bamberg, SB, Theol. 113 (Q. III. 11), 15. Jh., fol. 263rb–313va.

Bamberg, SB, Theol. 115 (Q. VI. 34), 15. Jh., fol. 1r–67v.

Basel, UB, A. IV. 25, a. 1413, fol. 95ra–129vb.

Basel, UB, O. I. 8, Jh.?, fol. 134ra–150ra (nicht bei Auer; Hinweis im Baseler
Katalog unter Hs. B V 34).

Berlin, SBB-PK, lat. fol. 745 (Görres 42), 15. Jh. (a. 1468), fol. 267ra–
312ra.

Berlin, SBB-PK, lat. qu. 814, a. 1439, fol. 16r–44r.

Braunschweig, StB, ms. 120, 15. Jh. fol. 1ra–61vb.

Braunschweig, StB, ms. 134, 15. Jh., fol. 41r–124v.

Brussel / Bruxelles, KBR, 1138–59 (van den Gheyn 2058), 15. Jh., fol.
27–70.

Brussel / Bruxelles, KBR, 5122–26 (van den Gheyn 1134), 15. Jh., fol.
143v–187.

Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár, lat. 54,
Jh.?, fol. 89–135.

Erfurt, Domarchiv, ms. theol. 14, 15. Jh., fol. 2r–54r.

Erlangen, UB, 576 (Irm. 808), 15. Jh., fol. 181ra–216rb.

Freiburg i. Br., UB, 117, um 1446–1450, fol. 1r–83r.

Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, 1958, 15. Jh., fol. 1–18.

Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, 1961, 15. Jh., fol. 1r–37v.

Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, Mar. F 135, 15. Jh., fol.
146r–165v.

- Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, Mar. Q 13, 15. Jh., fol. 1–33v.
- Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, Mar. Q 22, 15. Jh. fol. 36–69r.
- Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, Mar. Q 35, 15. Jh., fol. 1–38
(keine dieser sechs Danziger Hss. wird von Aland, 58, oder von Päsler als verloren aufgeführt).
- Gießen, UB, 809, 15. Jh., fol. 43r–123r.
- Göttingen, Niedersächsische SUB, Luneb. 32, 15. Jh., fol. 34–72.
- Hamburg, SUB, theol. 1057, 15. Jh., fol. 54v–88r.
- Kiel, UB, ms. Bord. 32, 15. Jh., fol. 236r–295r. Praescriptio: *Incipit liber qui dicitur Consolacio theologie*. Eingesehen von Udo Kühne.
- Kiel, UB, ms. Bord. 52, 15. Jh., fol. 15ra–56vb. Titel: *Liber consolacionis theologie*. Eingesehen von Udo Kühne.
- København, Det Kongelige Bibliotek, Gl. kongel. Saml. 1370 qu., a. 1441.
- Köln, HASTK, W 33, 16 Jh. (Mitte), fol. 148r–232r.
- Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 554, 15. Jh. (Mitte), fol. 96r–106v.
- Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 2549, Jh.?, fol. 65–111.
- Mainz, StB, I 174, 14. Jh., fol. 5r–91r.
- Metz, BM, 155, 15. Jh.
- München, BSB, Clm 7557, a. 1451, fol. 157r–203v.
- München, BSB, Clm 7714, 15. Jh., fol. 37r–95v.
- München, BSB, Clm 8969, 14.–15. Jh., fol. 19r–90v.
- München, BSB, Clm 8995, 14.–15. Jh., fol. 15r–89r.
- München, BSB, Clm 11925, hier 16. Jh., Teil I (Abschrift des Druckes Köln 1502).
- München, BSB, Clm 14232, 15. Jh., fol. 1r–40r.
- München, BSB, Clm 18551, 15. Jh., fol. 188r–201r.
- Münster, ULB, 319, 15. Jh., fol. 1r–109r (diese Hs. ist nicht mehr erhalten, sie ist wohl, wie insgesamt zwei Drittel der Hss. dieser Bibliothek, im Zweiten Weltkrieg zerstört worden).
- Padova, Biblioteca Antoniana, 93, 15. Jh.
- Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, ms. 220, fol. 42–74.
- St. Gallen, StiftsB, 288, fol. 159r–188v.
- Stuttgart, WLB, theol. et philos. qu. 22, 15. Jh., fol. 126r–204r.
- Trier, Bibliothek des Priesterseminars, 59, 15. Jh., fol. 70r–135r.
- Trier, StB, 195, 15. Jh., fol. 114vb–135ra.
- Wien, ÖNB, 1352, 16. Jh., fol. 1r–81r.
- Wien, ÖNB, 3799, 15. Jh., fol. 169r–222v.
- Wien, ÖNB, 3803, 15. Jh., fol. 1r–47r.
- Wien, ÖNB, 4031, 15. Jh., fol. 5r–68r.
- Wien, ÖNB, 14523, 15. Jh., fol. 142r–221v.
- Wrocław (Breslau), BUn, I fol. 275, 15. Jh., fol. 172rb–208va.
- Wrocław (Breslau), BUn, I fol. 319, 15. Jh., fol. 314ra–343rb.
- Wrocław (Breslau), BUn, II fol. 36, 15. Jh., fol. 267ra–321ra.

Wrocław (Breslau), BUn, I qu. 134, 15. Jh., fol. 179r–213v.

Wrocław (Breslau), BUn, IV qu. 41, 15. Jh., fol. 63r–127r (alle Angaben über Hss. in Wrocław konnten nicht überprüft werden; allerdings werden alle von Aland, 42–43, als erhalten aufgeführt und kommen nicht in Päslers Liste der verschollenen Hss. vor).

Typ II („Exzerpt aus Buch N“):

München BSB, Clm 18413, 15. Jh., fol. 256v–259v.

Wien, ÖNB, 3939, 15. Jh., fol. 314v–317v.

Typ III („Martyrii palmam“):

Berlin, SBB-PK, theol. lat. fol. 162 (Rose 537), 15. Jh., fol. 1r–36v.

Typ IV („Tres regulae“):

Basel, UB, A. VIII. 28, 15. Jh. (Anfang)?

Brüssel / Bruxelles, KBR, 2620–34 (van den Gheyn 1617), 15. Jh., fol. 169r–181r (im Katalog: fol. 170r–182v).

Oxford, BodL, Bodley 881, a. 1458, fol. 135r–179v.

Praha, NK, XI. C. 8 (Truhlář 2032), 15. Jh., fol. 1r–42v.

Trier, Bibliothek der Abtei St. Matthias, Hs. Nr. I/3 (Becker 281, *olim* 151), 14.–15. Jh., fol. 101r–180r.

Trier, StB, 1974, 15. Jh., fol. 1r–31v.

Utrecht, BR, 204, 15. Jh., fol. 1–41.

Utrecht, BR, 340, 14./15. Jh., fol. 1–75.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 4853, 15. Jh., fol. 1r–47v. Zuschreibung an Pedro de Luna (Papst Benedikt XIII. der avignonesischen Obödienz).

Venezia, BNM, Lat. III. 159 (= 2624), (Valentinelli 2, 98), 15. Jh.

Wien, ÖNB, 4548, 15. Jh., fol. 89r–103r.

Wien, ÖNB, 15262, 15. Jh., fol. 261r–276v.

Zwolle, Municipaal Archief, Windesheim?, 15. Jh. Auer gibt Windesheim als Herkunftsort an. Die Handschrift wird von Gumbert nicht aufgeführt, weshalb die Signatur nicht eruierbar war.

Typ V („Speculum patientiae“):

Anscheinend nur im Druck überliefert. Bei folgender Hs. hat Auer (Ed., 361–362) Ähnlichkeiten mit den Drucken dieses Typs feststellen können:

München, BSB, Clm 15228, a. 1536, fol. 1r–245v.

Typ VI:

Basel, UB, B. V. 13, 14. Jh.

Braunschweig, StB, ms. 127, 15. Jh., fol. 199r–240r.

Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, 1980, 15. Jh., fol. 1726–1776.

Kassel, LB und Murhardsche Bibliothek der Stadt, 8° Ms. theol. 10, 15. Jh., fol. 68r–135v.

Praha, KMK, D 27 (Podlaha 1636–38), 15. Jh., fol. 181r–182v.

Wrocław (Breslau), BUn, I G 315, 15. Jh., fol. 73r–212v. Zitatusammlung.

Diese Hs. wurde von Auer nicht persönlich untersucht, die Signatur ist außerdem anscheinend nicht korrekt. Die Hss. I fol. 315 y I qu. 315 werden jedenfalls von Aland, 42–43, als erhalten aufgeführt.

Auer registriert ferner folgende Handschriften aus Görlitz, die er nicht überprüfen konnte. Die Görlitzer Hss. wurden nach dem Krieg von der Universitätsbibliothek (BUn) und dem Archiwum Państwowe in Wrocław

erworben, einige fehlen jedoch. Da es von beiden Bibliotheken keine neueren vollständigen Kataloge gibt, konnten Auers Angaben nicht überprüft werden:

Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. chart. 2° 30, a. 1439, fol. 255–301r.

Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. chart. 2° 46, 15. Jh., fol. 133–177.

Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. chart. 2° (B.A.) 30, 15. Jh., fol. 1–47.

Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. chart. 2° (B.A.) 80, 15. Jh., fol. 12–272.

Aus Stegmüller, „Consolatio“, 211:

Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, v. III. 9, 15. Jh., fol. 188r–227.

Mit Zuschreibung an Pedro de Luna.

Aus MssMed:

Exzerpte in München, BSB, Clm 28394, 16. Jh., 1. H., fol. 150v–158r.

Nürnberg, StB, Cent. III. 50, 15. Jh.

Worstbrock verzeichnet außerdem folgende Handschriften (Angaben zur Fassung aus dem jeweiligen Katalog):

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 138, 15. Jh., fol. 273v–275v. Exzerpt aus L. XIII, cap. 18.

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 140, 15. Jh., fol. 338r–345r. Schlußteil von Typ I („Accingi“).

München, BSB, Cgm 686, 15. Jh., fol. 97r–120v. Exzerpte.

München, BSB, Clm 28569, 15. Jh. (2. H.), fol. 1r–266v. Der Text bricht in lib. 24, cap. 5, cons. 3 ab.

München, BSB, Clm 28885, a. <14>46, fol. 1r–35r. Typ I („Accingi“). Autopsie.

Nürnberg, StB, Cent. III. 69, 15. Jh., fol. 184ra–203vb. Auszug.

Stuttgart, WLB, HB I 57, 15. Jh. (a. 1442–1455), fol. 43r–97r. Typ IV („Tres regulae“).

Stuttgart, WLB, HB VII 22a, 15. Jh., 58r–92v. Typ I („Accingi“).

Aus *In principio* (den Angaben der Kataloge ist nicht immer zu entnehmen, ob es sich um die vollständige Fassung oder um einen der Exzerpttypen handelt):

Avignon, Bibliothèque du Musée Calvet, 1100, 15. Jh., fol. 15–93v. Exzerpte.

Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 277, Jh.?

München, BSB, Clm 4365, 15. Jh., fol. 1r–35v. Typ IV („Tres regulae“).

Praescriptio: *Consolatorium Theologie Cancellarii Parisien<sis>*, eine andere Hand hat darüber geschrieben *Alius vult quod sit Joh. Gersonis sed ego non credo quia alio stilo procedit prout patet et suo consolatorio*. Autopsie.

Paris, Bibliothèque de l' Arsenal, 760, 15. Jh., fol. 1–51v.

Paris, BnF, lat. 1010, 15. Jh., fol. 29–75.

Frühdrucke:

Aus Auer (226–232):

Vollständiger Text:

[Straßburg: Georg Reyser] oder [Speyer: Georgius de Spira], [nicht nach 1479]. BSB-Ink I-524, HC 15236.

Typ I („Accingi“):

Consolatorium theologicum, Basel: Johann Amerbach, [14]92. BSB-Ink I-525, HC 15237.

Paris: Georg Mittelhus, 1493. HC 15238.

Typ III („Martyrii palmam“):

Consolatio theologie, [Mainz: Peter Schöffler, ca. 1470–75]. BSB-Ink I-523, HC 15235.

Typ IV („Tres regulae“):

Liber de consolatione theologiae, Haarlem: Johannes Andreae, 1486. HC 2900. Nicht eingesehen.

Typ V („Speculum patientiae“):

Speculum patientie cum theologycis consolationibus fratris Ioannis de Tambaco, Nürnberg: Ulrich Pinder, 1509. VD 16 J 544.

Hinzu kommen (Typ I, dem Druck von Amorbach sehr ähnlich):

Consolatorium Theologicum Johannis de Tambaco, Köln: retro Minores, 1502. VD 16 J 541.

Consolatorium Theologicum Johannis de Tambaco, Köln: Martin von Werden, 1506. VD 16 J 542.

Consolatorium Theologicum Johannis de Tambaco, Köln: Martin von Werden, 1509. VD 16 J 543.

R62. IOHANNES HILDESHEIMENSIS OCARM, UM 1310/20–1375

IOHANNES VON HILDESHEIM

Dialogus inter directorem et detractorem

*Tractatus perutilis obstruens ora detractorum fratrum ordinis gloriosissimae
Dei genitricis Mariae de monte Carmeli / Defensorium ordinis Fratrum
gloriosissimae Dei Genitricis Mariae de monte Carmelo*

Rep.: BibCarm Bd. 2, 4–8 (VII); von Perger 107.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Titel: Der Titel *Dialogus* findet sich nur in der Abschrift von John Bale aus dem 16. Jh., die Brüsseler Handschrift bezeichnet das Werk als *tractatus perutilis*, und der Erstdruck aufgrund einer verschollenen Handschrift als *defensorium*.

Prolog: Incipit: *Vetustae religionis Carmeli montis, et Beatae Dei Genitricis Mariae Virginis...* Explicit: *... et ipsorum per modum dialogi machinamenta frivola confutare.*

Incipit: *Detractor. Tu qui de antiquitate iactas eam proba, fertur enim Aristoteles cum videret libros Moysi dixisse...*

Explicit: *...stat pro signo de subveniando sodali.*

Autor: Geboren zwischen 1310 und 1320, Karmeliter im Kloster Marienau. Er studierte im Generalstudium des Ordens in Avignon und anschließend in Paris, wo er auch unterrichtete. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland 1361 war er Prior und Lektor in den Karmeliterklöstern Kassel, Straßburg und schließlich Marienau, wo er am 5. Mai 1375 verstarb. Johannes ist Autor eines umfangreichen Briefcorpus, in dem mehr als 40 Adressaten vorkommen, führende Männer in der Politik und in der Kirche, aber auch gelehrte Freunde. Unter ihnen sind die zwei Frühhumanisten und Korrespondenten Petrarca's Luca di Penna und Stefano di Colonna. Trotz einiger Spuren dieser Berührung Johannes' mit dem Frühhumanismus (gute Kenntnisse und zahlreiche Zitate antiker Autoren, Annahme der antiken Anrede *tu* statt des mittelalterlichen *vos*), schreibt er jedoch noch ganz in der mittelalterlichen Tradition. Sein bekanntestes Werk ist die *Historia trium regum*.

Datierung: Mit Sicherheit nach 1366, denn in cap. V (Ed. Staring, 350, Ed. Daniel a Virgine Maria, 149), wird der Tod des Petrus Thomas OCarm, Patriarch von Constantinopel, bei Alexandria (1366) geschildert. Es gibt einige Berührungspunkte mit Argumenten in der Polemik zwischen John Stokes OP und John Hornby OCarm in Cambridge, 1374, die Clark (76) und Staring (327–328) vermuten lassen, die beiden Kontrahenten hätten den *Dialogus* gekannt. Die Ähnlichkeiten sind jedoch vage und könnten von gemeinsamen Quellen oder Traditionen herrühren (vgl. Clark Anm. 46, 89; Anm. 51, 90; Anm. 55, 91).

Inhalt: Dialog zwischen zwei Personen: Detractor und Director. Die Fragen des Detractors geben dem Director Gelegenheit, den Karmeliterorden zu verteidigen. Die Fragen sind zahlreich, und die Antworten des Director generell nicht allzu lang. Zuerst wird die Frage nach dem Alter des Karmeliterordens gestellt. Die Karmeliter beanspruchen den Propheten Elias als ihren Gründer und behaupten, die Nachfolger der Eremiten vom Berge Carmel zu sein. Der erste Einwand des Detractor ist, dass dies nicht bewiesen werden könne. Der Director sagt, die Eremiten hätten kein besonderes Interesse gehabt, ihre Geschichte schriftlich zu fixieren. Falls sie etwas geschrieben hätten, sei es mit Sicherheit unter Römern oder Sarazenen verbrannt worden. Es gebe

überhaupt wenig Zeugnisse aus dem Altertum, diese seien aber besonders glaubwürdig. Der Director argumentiert zuerst mit alten Autoren (Titus Livius, Aristoteles, Plato, Cicero, Macrobius), dann mit der Bibel. Der nächste Streitpunkt sind die Fragen, ob Elias der Gründer des Ordens sei und ob der Orden bis zu den jüngsten Zeiten fort dauern wird. Hier werden die Prophezeiungen der Hildegard von Bingen und eine Marienerscheinung des Petrus Thomae herangezogen. Das nächste Thema ist die Farbe der Karmeliterkutte, die ursprünglich bunt und dann nach päpstlicher Entscheidung weiß war. Der Director verteidigt die ursprüngliche Farbe, die allegorisch gedeutet wird, aber auch den Wechsel als Anpassung an die neue Umgebung der Karmeliter nach der Übersiedlung von Galiläa nach Westeuropa. Die Frage, ob Elias der Gründer des Ordens ist, wird erneut aufgegriffen, wobei der Director mit Zitaten aus historischen Werken arbeitet: Vincenz von Beauvais, Isidor, Cassian, die *Historia Tripartita*, Jakob von Vitry. Der Detractor fragt dann, wie es möglich sei, dass ein so alter Orden kein Prestige und keine Privilegien genieße. Der Director meint, das liege daran, dass sie aus einer anderen Gegend, nämlich aus dem Heiligen Land, gekommen und deshalb im Westen neu seien. Dann will der Detractor wissen, warum die Karmeliter sich nach Maria und nicht nach Elias nennen. Der Director führt zuerst Ähnlichkeiten zwischen Maria und Elias auf, dann andere Gründe. Es folgt eine Diskussion der Formel für die Profeß, die Bestätigung der Päpste und die Frage der Ordensregel, bei der der Director behauptet, es gebe nur eine Regel für das Mönchsleben, nämlich die apostolische, von der alle anderen sich ableiten. Zuletzt berichtet der Director von Wundern, die sich in Toulouse und Montpellier zugetragen haben, und beendet den Dialog mit zwei Gedichten. Im ersten betet er, der Detractor möge seine Feindschaft aufgeben, im zweiten deutet er den Namen Carmelus.

Editionen:

Daniel a Virgine Maria, *Speculum Carmelitanum sive historia Eliani ordinis fratrum beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*... Antwerpen 1680, Tomus I, pars II, liber II, 145–159, mit dem Titel *Defensorium ordinis fratrum gloriosissimae Dei genitricis Mariae de monte Carmelo per modum dialogi auctore Ioanne Hildeshemiensi*... Druck nach einer Handschrift im *conventu Mechliniensi* – vermutlich im Karmeliterkloster zu Malines (Mechelen), Belgien – 1484 von Joh. Oudewater geschrieben. Der Text dieser Handschrift wurde nach einer zweiten korrigiert, über die der Herausgeber aber keine Angaben macht. Staring, Adrianus, *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflections on the Nature of the Order*, Roma 1989. Kritische Edition auf der Grundlage der drei bekannten Handschriften. Text 326–388, mit Anmerkungen.

Literatur:

- Clark, John P. H., „A Defence of the Carmelite Order by John Hornby, O Carm., A.D. 1374“, *Carmelus* 32, 1 (1985), 73–106.
- Jotischky, Andrew, „Gerald of Nazareth, John Bale and the Origin of the Carmelite Order“, *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), 214–216.
- Jotischky, Andrew, *The Carmelites and Antiquity. Mendicants and their Past in the Middle Ages*, Oxford 2002, hier 168–176.
- Kreuzer, Georg, „Ein übersehener Schismen traktat des Karmeliten Johannes von Hildesheim“, in: Mordek, Hubert (Hg.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter: Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1991, 347–367. Edition eines bis dahin unbekanntes Traktates.
- Worstbrock, Franz Josef / Harris, Sylvia C., Art. „Johannes von Hildesheim“, VL 4 (1983), 638–647.

Überlieferung:

Staring benutzt für seine Edition:

- Brussel / Bruxelles, KBR, 20046–53 (van den Gheyn 2223), a. 1471, fol. 131r–143r. Praescriptio: *Incipit tractatus perutilis obstruens ora detractorum fratrum ordinis gloriosissimae Dei genitricis Mariae de monte Carmeli editus a fratre Iohanne de Hyldensheim.*
- München, BSB, Clm 3554, ca. 1428, fol. 129r–129v. Nur Exzerpte aus Kapitel 17.
- Oxford, BodL, Selden supra 41, geschrieben 1527 von John Bale, fol. 92r–105r. Titel: *Dialogus inter directorem et detractorem de ordine Carmelitarum* (in der Praescriptio und in der Subscriptio).

R63. MARQUARDUS DE LINDAUGIA OFM?, † 1392

MARCUS DE LINDAUGIA, MARQUARD VON LINDAU, MARQUARD FUNKE

[Descriptio mortis per quatuor philosophos]

Descriptio mortis per tres philosophos / Tractatus de morte

Studie: Kapitel 8.1.

Incipit: *Quaerunt philosophi et magistri, qui convenerunt, ut mortem describerent et ostenderent, quid sit mors ...*

Explicit: *... et quia pretiosissimum omnium est vita, et ideo dixit philosophus Aristoteles terribilissimum omnium est mors, etc. Declara sicut vis etc.*

Titel: Der Text trägt in der Münchner Handschrift den Titel *Descriptio mortis per tres philosophos*. Da vier Philosophen zu Wort kommen, hat von Perger ihn für seine Edition korrigiert. *Tractatus de morte* findet sich im Kolophon der Trierer Handschrift.

Autor: Ein Autor wird in den Handschriften nicht genannt, der Text wird aber zusammen mit Werken Marquards überliefert. Palmer betrachtet seine Autorschaft als „nicht unwahrscheinlich“ (VL, 123). Von Perger schließt sich dieser Meinung an und weist auf Anklänge an Bonaventura hin (Ed. 166–167).

Der Franziskaner Marquard ist 1377 urkundlich als Kustos in Konstanz belegt. Nach Ausbruch des Großen Schismas blieb er Urban VI. treu. Ab 1389 war er Provinzial der oberdeutschen Provinz. Er verstarb am 13.8.1392. Marquard ist Verfasser deutscher und lateinischer, zum großen Teil noch unedierter Werke. Nach Palmers Einschätzung ist er „der produktivste Autor des Franziskanerordens in Deutschland in der 2.Hälfte des 14. Jhs.“ (VL, 81).

Datierung: Keine Hinweise.

Inhalt: Der erste Philosoph beschreibt den Tod als die schmerzhafteste Trennung von Körper und Seele. Da die Seele zu ihrer wahren Heimat im Himmel strebe, stelle sich die Frage, warum sie diese Trennung als schmerzhaft empfinde. Das liege daran, dass der Körper durch seine weltlichen Wünsche und Verfehlungen die Seele ihrer Reinheit und ihres Strebens zu Höherem beraubt. Ausserdem wisse die Seele nicht, was sie nach dem Tod erwartet und was für ein Urteil sie in dem Moment des Todes verdienen wird, und ängstige sich deshalb vor den Peinigungen im Fegefeuer oder in der Hölle. Nur diejenigen (wie der Apostel Paulus und der heilige Hilarion), die sich ihres Heils sicher sind, fürchten sich nicht vor dem Tode. Der zweite Philosoph beschreibt den Tod als das Vergessen. Man lebe in dem Bild, das die Mitmenschen in ihrem Herzen tragen. Nach dem Tod verblasst es und verschwindet schließlich ganz. Deswegen habe sogar Maria die Stätten des Leidens und der Auferstehung ihres Sohnes immer wieder besucht, um sein Bild lebendig zu halten. Für den dritten Philosophen ist der Tod das „Buch der Lebenden“ (*liber vivorum*), da in diesem Buch Lehren für die Lebenden enthalten sind. Die erste Lehre sei, dass das Leben ein unaufhaltsamer Lauf zum Tode sei. Die zweite, dass der Tod einen jeden ereile. Die dritte, dass der Tod ungewiss sei, weil Art, Ort und Zeitpunkt des Todes uns unbekannt seien und weil wir nicht wissen, ob er uns im Zustand der Gnade zuteil wird. Die vierte Lehre sei, der Tod müsse gefürchtet werden, denn der Sterbende werde von den Teufeln heimgesucht und in Versuchung geführt. Der vierte Philosoph sagt nur, der Tod sei eine Entbehrung (*privatio*), da er uns unser größtes Gut, das Leben, entwende. Danach bricht der Text ab.

Edition:

Perger, Mischa von, „Marquard von Lindau OFM?: Descriptio mortis per quatuor philosophos. Edition und Übersetzung“, *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 62 (2003), 163–189.

Literatur:

Bonman, Ottokar, „Marquard von Lindau und sein literarischer Nachlaß“, *Franziskanische Studien* 21 (1934), 315–343.

Palmer, Nigel F., Art. „Marquard von Lindau OFM“, VL 6 (1987), 81–126 und „Marquard von Lindau OFM [Korr./Nachtr.]“, VL 11 (2004), 978.

Überlieferung:

München, BSB, Clm 28845, 15. Jh. (1. H.), fol. 80r–81v. Autopsie.

Trier, StB, 783/828 8°, 15. Jh., 254v–256r. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

R64. EBERHARDUS DE TREMAUGON, † 1386

ÉVRART DE TRÉMAUGON

Somnium viridarii

Rep.: von Perger 104.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Prolog: Incipit: *Audite somnium meum quod vidi, Genesis XXXVII capitulo* [Gn 37, 6]. *Licet scriptum sit non augurabimini...* Explicit: *...ut maior vobis et iustior corrigendi quam mihi scribendi gloria debeatur.*

Incipit: *Clericus. Miror, optime miles, paucis diebus tempora mutata, sepultam iustitiam, eversas leges naturales, theologicas, canonicas et civiles.*

Explicit: *... et credo verum quod ipsa duxit statuendum in una Extravaganti quae incipit Unam sanctam.*

Epilog: Incipit: *Princeps ergo illustrissimus prae caeteris pugil Ecclesiae, cum ut in Prohemio superius recitavi...* Explicit: *... et beatissime iungat Ecclesiae triumphanti. Amen.*

Kolophon: *Hic est finis quem ille imposuit qui est omnium principium atque finis, XXX di., c. Ab exordio et extra. De summa trinitate et fide catholica, c. II., anno Domini MCCCLXXVI, die XVI Maii, qua etiam die illustrissimus princeps Rex Franciae, duobus annis revolutis, inter agentes in rebus domus suae et in consilium me, quamvis indignum, motu proprio duxit eligendum. Quia igitur omnipotens Deus me perduxit ad finem huius operis peroptatum. Infinitas benedictiones gratias*

refero, sicut possum. Cui cum Patre et Spiritu Sancto est honor et gloria, virtus et imperium, ab aeterno et nunc et per infinita saecula saeculorum.

Autor: M. Schnerb-Lièvre konnte die zuerst von Coville formulierte These verifizieren, der Autor des *Somnium* sei der Kanonist Évrart de Trémaugon. Évrart unterrichtete kanonisches Recht an der Sorbonne. 1374 wurde er vom Papst Gregor XI. von seinen Verpflichtungen befreit, damit er in den königlichen Dienst gehen konnte. Im Kolophon, geschrieben 1376, heißt es, der Autor sei bereits zwei Jahre im Dienst des Königs. Schnerb-Lièvre stellte fest, dass in einer von drei bisher unveröffentlichten Vorlesungen des Évrart zwei ganze Kapitel des *Somnium* verbatim benutzt werden und weitere kleinere Übereinstimmungen vorhanden sind (vgl. Ed. Schnerb-Lièvre, Bd. 1, XLVII–LI und Bd. 2, VIII, 545).

Fassungen: Siehe unter „Übersetzungen“.

Datierung: Dem Text des *Somnium* folgt ein Kapitel- und Inhaltsverzeichnis. Nach diesem Verzeichnis findet sich ein Kolophon des Autors, der den Abschluss des Textes im Mai 1376 dokumentiert.

Inhalt: Im Vorwort wird ein Traum des Verfassers geschildert, in dem zwei Königinnen mit den Namen Potentia Spiritualis und Potentia Saecularis den König besuchen und ihm schildern, wie sich ihre jeweiligen Anhänger bekämpfen. Der König will diesen Streit schlichten und für Frieden zwischen beiden Parteien sorgen. Die Königinnen entscheiden, dass zwei Vertreter, ein Clericus und ein Miles, die Argumente beider Parteien vorbringen und diskutieren sollen. Thema des langen, ausführlichen Dialogs zwischen Clericus und Miles ist die königliche und die päpstliche Macht. Der Clericus verteidigt den päpstlichen Vorrang vor dem König, während der Miles den gallikanischen Standpunkt verteidigt, nämlich, dass beide *potestates* verschiedene Wirkungsbereiche hätten und der Papst dem König nur in der Würde überlegen sei. Mit diesem Thema als konstantem Hintergrund werden viele verschiedene konkrete Fragen behandelt: die Beziehung zwischen König und Kaiser, die Weihe des Kaisers durch den Papst, die Judengesetzgebung, die Ehescheidung im weltlichen Recht, das Duell, das Recht des Papstes, Krieg zu führen, der Adel als Erbe oder als eigenes Verdienst, die Erziehung des Thronfolgers, das Recht des Königs, Steuern zu verlangen, das Verhältnis von weltlichem und kirchlichem Recht zueinander und ihre Wirkungsbereiche (mit konkreten Beispielen), die Vereinbarkeit von apostolischem Leben und Besitz (*dominium*), die Frage, wann Wahrsa-

geri, Magie und Astrologie erlaubt und wann sie Werke des Teufels seien. Der Dialog ist in erster Linie Kompendium früherer Schriften zu diesen Themen und zieht, wie Schnerb-Lièvres Edition zeigt, eine beeindruckende Zahl an Quellen heran. Beide Gesprächspartner argumentieren mit Autoritäten und Zitaten. Selten finden sich Wendungen, die den Dialog etwas persönlicher machen. Die Redebeiträge sind ausgewogen, nur in einigen Teilen hat ein Gesprächspartner die führende Rolle (in den Abschnitten über Zauber und Magie z.B. stellt der Miles nur kurze Fragen). In einem Epilog des *Somnium* nimmt der Autor die Rahmenhandlung wieder auf, indem er sagt, bei diesem Punkt sei er aufgewacht, und widmet an dieser Stelle den Text dem Auftraggeber, König Karl V. von Frankreich.

Editionen:

Goldast, Melchior, *Monarchia Sancti Romani Imperii*, Bd. 1, Hannover 1611 (ND Graz 1960). Text des Erstdrucks von 1516.

Chatillon, François / Schnerb, Marion, *Somnium Viridarii = Revue du Moyen Age Latin* 22 (1966). Einführung 7–57, Nachdruck des Textes von Goldast 58–229.

Schnerb-Lièvre, Marion, *Somnium Viridarii*. Bd. 1, Paris 1993, Bd. 2, Paris 1995. Edition auf der Grundlage der Hs. in der Bibliothèque Mazarine, korrigiert nach den zwei Handschriften in der Bibliothèque Nationale, der französischen Übersetzung und den Quellen. Die anderen Handschriften sind nach der Herausgeberin Codices descripti. Der Text wird von einem kritischen Apparat, einem vergleichenden Apparat zur französischen Übersetzung und einem kommentierten Quellenapparat ergänzt. Die Nummerierung der Paragraphen erlaubt den Vergleich mit der französischen Übersetzung.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Das *Somnium viridarii* ist eine Auftragsarbeit für Karl V. von Frankreich. Es entstand zuerst in der lateinischen Fassung und wurde dann, wohl vom Autor selbst, ins Französische übersetzt. Die französische Fassung wurde 1378 fertiggestellt. Die Änderungen gegenüber der Originalfassung sind zahlreich und zeugen von einer Umarbeitung, vielleicht zum Teil nach den Wünschen des Königs. Die Unterschiede der zwei Fassungen wurden von M. Schnerb-Lièvre in der Einführung zu ihrer Edition des lateinischen Textes, XXXV–XLV, aufgelistet. Edition der französischen Fassung:

Schnerb-Lièvre, Marion, *Le Songe du Vergier, édité d'après le Manuscrit Royale 19 C IV de la British Library*, 2 Bde., Paris 1982.

Literatur:

Coville, Alfred, *Évart de Trémaugon et le Songe du Vergier*, Paris 1933.

Lagarde, Georges, „Le Songe du Vergier et les origines du gallicanisme“, *Revue des sciences religieuses* 14 (1934), 1–33, 219–237.

- Lewis, Peter S., „Pouvoir, ‚spéculative‘ et pratique: quelles voix entendre?“, in: Verger, Jacques / Boutet, Dominique, *Penser le pouvoir au Moyen Age. Études d'histoire et de littérature offertes à Françoise Autrand*, Paris 2000, 157–170.
- Merzbacher, Friedrich, „Das *Somnium Viridarii* von 1376 als Spiegel des gallikanischen Staatskirchenrechts“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt.* 73 (1956), 54–72.
- Miethke, Jürgen, Rezension der Ed. Schnerb-Lièvre, *Deutsches Archiv* 51 (1995), 583–4 und 52 (1996), 676.
- Müller, Carl, „Über das *Somnium Viridarii*, Beitrag zur Geschichte der Literatur über Kirche und Staat im 14. Jh.“, *Zeitschrift für Kirchenrecht* 14 (1877), 134–205.
- Quillet, Jeannine, *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Paris 1977.
- Royer, Jean-Pierre, *L'Église et le royaume de France au XIV^e siècle d'après le Songe du Vergier*, Paris 1969.
- Schnerb-Lièvre, Marion, „Évrat de Trémaugon et le *Songe du Vergier*“, *Romania* 404 (1980), 527–530.
- Schnerb-Lièvre, Marion, Art. „*Songe du Vergier*“, *LMA* 7 (1995), 2045–2046.
- Schnerb-Lièvre, Marion / Giordanengo, Gérard, „Le *Songe du Vergier* et le *Traité des Dignités* de Bartole, source des chapitres sur la noblesse“, *Romania* 437–438 (1989), 181–132.

Überlieferung:

Handschriften:

Schnerb-Lièvre benutzt in ihrer Edition folgende Handschriften (Beschreibung XVI–XXIII):

Cambridge (Massachusetts), Harvard UL, Typ. 127 H., aus der Sammlung Phillips N. 253, 15. Jh. (Anfang).

Oxford, BodL, Bodley 339 (S. C. 2400), 1439, fol. 1–235.

Oxford, BodL, Laud. misc. 731 (S. C. 1494), 15. Jh.

Paris, Bibliothèque Mazarine, 3522, 15. Jh., fol. 1–103.

Paris, BnF, lat. 3180 C, 16. Jh., fol. 5v–268.

Paris, BnF, lat. 3459 A, a. 1482, fol. 12r–304v.

Miethke hat in seiner Rezension zu dieser Edition auf eine weitere Handschrift hingewiesen:

Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 447, 15. Jh.

Frühdrucke:

Aus der Ed. Schnerb-Lièvre (XXIV–XXVI, Drucke nicht eingesehen):

Aureus de utraque potestate libellus temporalis scilicet ac spirituali ad hunc usque diem non visus Somnium Viridarii vulgariter nuncupatus: formam tenens dyalogi: ac jamdiu Carolo quinto francorum regi dum viveret dedicatus, Paris: Galliot du Pré, 1516.

Tractatus tractatum o Traité des docteurs du droit. XIII., Lyon: Regnault, 1548.
Text des vorherigen Drucks.

R65. NICOLAUS RADCLYF OSB, † NACH 1396.

NICHOLAS RADCLIFFE

Rep.: Sharpe 1110 (391–392).

Autor: Nicolaus Radclyf wurde in Oxford zum Doktor der Theologie promoviert. Am 5. Februar 1368 wurde er Prior in Wydmonham (Norfolk), einem Priorat von St. Albans, und blieb in diesem Amt bis 1380. Ab 1380 war er Erzdiakon in seinem Heimatkloster St. Albans. 1382 nahm er an der Synode von Blackfriars, die Wyclifs Lehre verurteilte, teil. Wyclif bezeichnete Radcliffe und Peter Stokes OCarm (†1399) in Anspielung auf die Kuttenfarbe ihres jeweiligen Ordens als „den schwarzen und den weißen Hund“. 1396 predigte Nicolaus im Kapitel von St. Albans und beteiligte sich an der Abtwahl. Nach diesem Datum gibt es keine Nachrichten mehr von ihm. Emden vermutet, dass er vor 1401 gestorben ist. Über ein weiteres Werk von Radclyf, einer *Questio de schismate*, vgl. Swanson, 112.

Literatur:

Emden, Alfred B., *A biographical register of the University of Oxford to A.D. 1500*, Bd. 3, Oxford 1959, 1539.

Hudson, Anne, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, hier 93, 98.

Swanson, Robert N., *Universities, Academics and the Great Schism*, Cambridge 1979.

Tait, James, Art. „Radcliffe, Nicholas“, DNB 16 (1896), 576.

R65A. DE DOMINIO SUMMI PONTIFICIS ET ECCLESIAE MILITANTIS
[*Dialogi varii*]

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.2.

Titel: Auf fol. 1v des Codex unicus hat eine spätere Hand ein Inhaltsverzeichnis geschrieben, in dem unter der Bezeichnung *de Ratcliff Nic. Dialogi varii* die sechs Traktate einzeln aufgeführt werden. Diese bilden aber ein einheitliches Werk, wie aus der Entwicklung der Argumentation und den inneren Bezügen zwischen den Traktaten ersichtlich wird. In der Praefatio zu *De viatico salutari* erwähnt Nicolaus dieses Werk mit folgenden Worten: ... *in alio opusculo nostro de dominio summi pontificis et ecclesie militantis contra adversarium ecclesiastice libertatis edito* ... (fol. 144va). Einige Traktate tragen einen eigenen Titel: *Explicit tractatus primus, incipit*

secundus de dominio naturali (fol. 18rb), *Incipit tractatus tertius de obedienciali dominio* (fol. 44vb), *Explicit tractatus tertius de dominio obedienciali* (fol. 57rb), *Incipit tractatus quartus de dominio regali et iudiciali* (fol. 85ra).

Incipit: *Petrus. Reverende magister et domine prout auribus meis crebra relatione, proh dolor...*

Explicit: *...evidenter apparet quod abusus huiusmodi non est haeresis ablatione temporalia [sic] punienda.*

Datierung: Im Werk werden keine datierbaren Ereignisse erwähnt. Die angesprochenen Themen erlauben eine Bestimmung des Terminus a quo nach ca. 1378, als Wyclif seine Ideen zur Herrschaft und zu den Beziehungen zwischen weltlicher und geistlicher Macht formulierte. *De dominio summi pontificis* entstand vor *De viatico salutari*, in dessen Praefatio es erwähnt wird.

Inhalt: Dialog zwischen Petrus und Nicholas. Petrus spricht als erster und beklagt die Lage der Kirche, die durch die Lehren eines *famosus doctor* beeinträchtigt sei. Diese Lehren hätten Anhänger unter den Gelehrten und bei den einfachen Leuten gefunden und seien deshalb zu einer Bedrohung für die Freiheit der Kirche, für die Amtsgewalt des Papstes und für die religiösen Orden geworden. Petrus ruft Nicholas zur Verteidigung der Kirche auf. Nicholas will zuerst nicht auf diese Bitte eingehen, aber schließlich sagt er, er werde zwar die Fragen des Petrus nach seinem besten Wissen beantworten, akzeptiere aber vorab die Korrekturen und Verbesserungen des Erzbischofs von Canterbury und der anderen Prälaten. Diese kleine Szene gibt Nicholas die Rolle des Lehrers und Petrus die Rolle des Fragenden und Lernenden. Dies stimmt jedoch nur zum Teil. Häufig vertritt Petrus einen anderen Standpunkt und argumentiert ausführlich gegen Nicholas' Meinung. Schlussendlich akzeptiert er sie jedoch immer und fragt häufig nach weiteren Argumenten oder nach einer ausführlicheren Darlegung. Die Argumentation basiert auf Vernunftgründen und auf eingehender Interpretation biblischer Texte. Nur selten werden andere Autoren, vor allem Augustinus und gelegentlich Hugo von St. Victor, zitiert.

Nach dem ersten Wortwechsel konzentriert sich das Gespräch im ersten Traktat auf Adam und vor allem auf die Frage, was passiert wäre, wenn er nicht auf die Schlange gehört hätte. Nicholas ist der Meinung, dass Adam in diesem Fall unsterblich gewesen wäre, und muss deshalb beweisen, dass Gott ihm die Unsterblichkeit verliehen hatte. Dies führt zu einer ausführlichen Diskussion der besonderen

Gnade, in der Adam erschaffen wurde (*gratia gratificans*). Die Frage nach der Notwendigkeit der Menschwerdung wird angeschnitten und dann diskutiert, warum Gott durch seinen Sohn nicht alle Menschen gerettet habe. Es sei offensichtlich notwendig, dass es Verdammte als Beweis von Gottes Gerechtigkeit gebe. Deshalb hätte es auch ohne Sündenfall Sünder und Verbrecher unter Adams Nachkommenschaft gegeben. Daran knüpfen Nicholas und Petrus weitere Diskussionen über verwandte Themen, etwa ob Adam auch ohne Sündenfall eine zahlreiche Nachkommenschaft gehabt hätte, ob alle unsterblich gewesen wären, in welcher Form sie hätten sündigen können. Auch die Frage, warum Gott Menschen statt Engel erschaffen habe, um die Reihen der Engel nach Satans Fall wieder aufzufüllen, kommt zur Sprache. Das letzte Thema dieses Traktates ist die Art der Gotteserkenntnis, die Adam vor dem Sündenfall hatte.

Im zweiten Traktat beweist Nicholas zuerst, dass Herrschaft (*dominium*) von Gott gewollt sei und auch den Sündern zukomme. Petrus erkundigt sich nach Nicholas' Meinung über die Thesen FitzRalphs in *De pauperie Salvatoris* (siehe R57b). In seiner Antwort unterscheidet Nicholas zwischen dem *dominium naturale seu originale*, dem *dominium perfectionale seu oboedienciale* und dem *dominium iudiciale seu regale et civile*. Nach dem Sündenfall habe Adam nur das *dominium naturale* verloren. Petrus trägt daraufhin einige Thesen Wyclifs zum Thema der Herrschaft vor: Im Zustand der Sünde verliere der Mensch das Recht auf die göttlichen Gaben und auch auf die Herrschaft; die Machtausübung setze demzufolge die Sündenlosigkeit voraus. Die Kirche dürfe keinen Besitz haben. Mit seiner ausführlichen Gegenargumentation versucht Nicholas vor allem zu beweisen, dass der Zustand der Sünde das Recht auf Besitz oder auf die Ausübung weltlicher oder geistlicher Macht nicht verwirkt. Anschließend wird das *dominium naturale* diskutiert, das den Besitz der für das Leben notwendigen Güter begründet.

Der dritte Traktat behandelt dieses Thema nur kurz, und konzentriert sich dann auf das *dominium oboedienciale*, die Herrschaft Adams über alle Kreaturen und über die niederen Fähigkeiten der Seele (*potentiae*). Er hatte diese Macht von Gott bekommen und nach dem Sündenfall verloren. Solange Adam die Gnade Gottes genoss, fiel sie auf die restliche Schöpfung zurück und bewirkte ihren Gehorsam. Diese Form der Herrschaft ist folglich vom Zustand der Gnade abhängig. Die Fragen des Petrus führen zur Betrachtung einer Reihe von Wundern, die anscheinend auf die Herrschaft der Wundertäter über die Schöpfung zurückzuführen sind. Nicholas erklärt jedoch, dass diese Wunder nur

durch das Eingreifen Gottes oder die Gnade Christi zustande gekommen seien.

Der vierte Traktat behandelt die dritte Form der Herrschaft, das *dominium regale*. Zuerst wird es beschrieben und von den anderen Formen abgegrenzt. Diese Herrschaft teilt sich in weltliche und geistliche Macht, in *regale dominium civile* und *regale dominium spirituale*. Die Ausübung beider Formen sei von der Sündhaftigkeit ihrer Träger unabhängig. Die weltliche Herrschaft wird als erste besprochen. Sie sei notwendig und habe nur in der ersten Zeit nach dem Sündenfall wegen der mangelnden Geistigkeit der Menschen gefehlt. Die Diskussion der geistlichen Macht beginnt mit der Erörterung der Frage nach der Macht Christi. Nicolaus beschreibt sie als *dominium formaliter spirituale et virtualiter temporale*, als eine Macht, die der Wesensform nach geistlich, aber in der Wirkung auch weltlich war.

Am Anfang des fünften Traktates zeigt sich Petrus von der doppelten Macht Christi überzeugt und will wissen, ob er sie Petrus und seinen Nachfolgern übertragen habe. Nachdem Nicolaus diese Frage positiv beantwortet hat, wird die päpstliche Macht detailliert diskutiert. Da sie auf Christus zurückzuführen sei, sei sie sowohl geistlich als auch weltlich. Das heißt, dass der Papst nicht nur die oberste Herrschaft über die anderen Bischöfe hat, sondern auch über die weltlichen Herrscher. Aus diesem Grund dürfe kein König Macht über die Kirche ausüben. Petrus bringt dann die Frage vor, ob die Kirche Besitz haben dürfe. Er zitiert verschiedene Argumente dagegen, die von Nicolaus ausführlich widerlegt werden.

Der sechste Traktat behandelt einige Thesen Wyclifs, die mit den bereits behandelten Themen zusammenhängen: Christus hatte keine weltliche Macht; Mönche dürfen keinen Besitz haben; das Eigentum der Kirche sollte in Anwendung der englischen Gesetze eingezogen werden; kein Mensch, der für die Verdammung vorgesehen ist (*prescitus*), ist Mitglied der Kirche; Könige und Priester verlieren ihre Rechte im Zustand der Sünde; die englische Kirche schuldet dem Papst keine Abgaben; der Papst hat kein Recht auf die Investitur oder die Absetzung von Bischöfen; Priester dürfen keine Abgaben verlangen; die weltlichen Herrscher dürfen bei Verfehlungen der Kirche deren Besitz einziehen.

Editionen: Unediert.

Überlieferung:

London, BL, Royal 6. D. X, 14. Jh. (Ende), fol. 1ra–143va, aus St. Albans.

Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofilm).

R65b. *DE VIATICO SALUTARI ANIMAE IMMORTALIS*

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.3.

Titel: Nicolaus nennt in der Praefatio den Titel des Werkes: *hoc autem opus cuius titulum esse volui de viatico salutari animae immortalis* (fol. 144va).

Prolog: Incipit: *Universis Christi fidelibus praesentis opusculi seriem inspec-turis...* Explicit: *...quod sanctorum doctorum prodit auctoritas et vivae rationis consonantia attestatur.*

Incipit: *Petrus: Cum tortuosus et callidus ille serpens qui primos parentes de paradiso voluptatis...*

Explicit: *...essentialiter et substantialiter nec non integraliter latitans et contentum.*

Datierung: Der Autor nennt sich in der Praefatio *frater Nicholaus de Radeclif monachus de sancto Albano archidiaconus eius loci* (fol. 144ra), das Werk ist daher nach 1380 entstanden.

Inhalt: In der Praefatio stellt sich der Autor als Nicolaus Radclyf, Erzdiakon in St. Albans, vor, und sagt, sein Abt und seine Mitbrüder hätten ihn dazu gedrängt, einen Traktat über die Eucharistie abzufassen. Darin solle er den Irrtümern entgegentreten, die sich in letzter Zeit ausgebreitet hätten. Nicolaus akzeptiert im Voraus Korrekturen des Erzbischofs von Canterbury und beschreibt am Ende der Praefatio die Form des Traktates: *...in quo opere, sicut in alio opusculo nostro de dominio summi pontificis et ecclesie militantis contra adversarium ecclesiastice libertatis edito, intento dialogice procedendo tractare, ut assumpto discipulo Petrus nomine / mihi de sacramento eukaristie opponenti et inquirenti determinando respondeam, quod sanctorum doctorum prodit auctoritas et vive rationis consonancia attestatur* (fol. 144va–b). Der Schüler Petrus stellt Fragen und bringt zahlreiche Argumente und Einwände vor, etliche von ihnen von einem hier namentlich nicht genannten *doctor* und seinen Anhängern (gemeint ist John Wyclif). Auch die Ansichten des Berengar von Tours werden erörtert. Thema des Traktats ist die Transsubstantiationslehre. Ausführlich wird diskutiert, ob nach der Wandlung die Substanz des Leibes und des Blutes Christi in Brot und Wein anwesend sei, ob die Substanz von Brot und Wein erhalten bleibe, ob es in Form und Substanz beider Elemente Veränderungen gebe. Die Argumentation ist logisch aufgebaut. Argumente, Beweise und Einwände werden eingehend in all ihren Aspekten diskutiert. Die Beweisführung basiert auf Vernunftgründen und ausführlichen Zitaten. Unter den Autoren, deren Doktrin zitiert und kommentiert wird, sind

Johannes Damascenus, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregorius Magnus, Hilarius von Poitiers, Anselmus von Canterbury, Balduinus von Canterbury (Baldwin of Ford). Das Werk endet mit einer kurzen Festlegung der orthodoxen Transsubstantiationslehre.

Editionen: Unediert.

Überlieferung:

Aus Sharpe:

Eton, College Library, 47, 15. Jh. (1. H.), fol. 119r–121v. Exzerpte.

London, BL, Harley 635, 15. Jh., fol. 202v–210v. Exzerpte. Diese finden sich in einer Schrift mit dem Titel *Opinio et confessio M. Johannis Wycliff de sacramento eukaristie* (fol. 202v). Am Rand hat eine zweite Hand folgende Erklärung eingetragen: *Opinio et confessio m. J. W. de sacramento altaris ut zitat [sic] eum doctor Nicholaus Radecliff de Sancto Albano in libro edito, qui liber incipit ,universis Christi fidelibus’, contra errores de hoc salutifero sacramento*. Fol. 205v trägt die Überschrift *Inventio doctoris Nicholai Radecliff*. Auf den nächsten Seiten finden sich Auszüge aus älteren Autoren zu diesem Thema, die aus Radcliffes Schrift *De viatico salutari* stammen dürften. Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofilm).

London, BL, Royal 6. D. X, 14. Jh., fol. 144ra–228vb, aus St. Albans. Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofilm).

R66. IOHANNES WYCLIF, UM 1330–1384

JOHN WYCLIF, WYCLYF, WICLIF, WYCLIFFE, WICLEF

Autor: John Wyclif wurde um 1330 geboren. In Oxford wurde er 1360 Magister Artium, studierte ab 1363 Theologie und erlangte 1372/73 den Doktorgrad. Seit dem Ende der 60er Jahre war er in königlichem Dienst. Als Belohnung für eine Gesandtschaft nach Brügge zu Verhandlungen über päpstliche Rechte in der englischen Kirche bekam er 1374 die Pfarrstelle Lutterworth in Leicestershire. 1376–1378 war er in London im Dienst des Herzogs von Lancaster, Johann von Gent, verteidigte öffentlich das Recht der weltlichen Herrscher, sündige Geistliche zu enteignen, und schrieb zwei Traktate, *De dominio divino* und *De civili dominio*, in denen er die Oberherrschaft der weltlichen Gewalt über die Geistlichkeit rechtfertigte. 1377 verurteilte Papst Gregor XI. in fünf Bullen 18 Sätze aus Wyclifs Lehren. Daraufhin befahl der Erzbischof von Canterbury dem Kanzler der Universität Oxford, die Lehre Wyclifs zu überprüfen und ihn zu einer Anhörung in die Londoner Kathedrale St. Paul kommen zu lassen. Wyclif weigerte sich zu erscheinen und wurde von einflussreichen Parteigängern,

darunter der Königinmutter, unterstützt, so dass er nur dazu verurteilt wurde, die Anstoß erregenden Lehrsätze in seiner Lehre und seinen Predigten auszulassen. In Oxford setzte er sich für eine Evangelisierung der Bevölkerung ein; zu diesem Zweck sollte die Bibel ins Englische übersetzt werden. Nach Ausbruch des Schismas 1378 veröffentlichte er mehrere Schriften, die das päpstliche Amt und die Hierarchie scharf kritisieren. Ab 1380 setzte er sich mit der Transsubstantiationslehre kritisch auseinander und verwarf sie. Im Winter 1380/81 beschloss eine Kommission der Universität Oxford, dass jeder, der die Erhaltung der Substanz von Brot in der Eucharistie lehre, exkommuniziert werden sollte, allerdings ohne Wyclifs Namen zu nennen. 1381 erklärte Wyclif seine Sympathie für den Bauernaufstand, was ihn die Unterstützung der einflussreichen Laien kostete. In diesem Jahr zog er sich aus Oxford in seine Pfarrei Lutterworth zurück. 1382 verurteilte die Synode von Blackfriars einstimmig 24 Lehrsätze Wyclifs. Danach verfasste Wyclif in Lutterworth seine radikalsten Schriften gegen die kirchliche Hierarchie und gegen die Mönche. Urban VI. lud ihn nach Rom vor, Wyclif konnte jedoch wegen seiner schlechten Gesundheit nicht reisen. Er verstarb am 31. Dezember 1384. Er ist Autor eines sehr umfangreichen Werkes, das Predigten, Briefe, theologische und philosophische Traktate und Streitschriften umfasst.

Literatur:

- Kenny, Anthony, *Wyclif*, Oxford 1985. Einführung.
- Martin, Geoffrey, „Wyclif, Lollards, and Historians, 1384–1984“, in: Somerset / Havens / Pitard, 237–250. Forschungsbericht.
- McFarlane, Kenneth Bruce, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, London 1953. Biographie.
- Nolcken, Christina von, Art. „Wyclif“, TRE 36 (2004), 415–425.
- Pitard, Derrick G., „A Selected Bibliography for Lollard Studies“, in: Somerset / Havens / Pitard, 251–319. Bibliographie bis 2001, enthält auch Studien zu Wycliff.
- Rashdall, Hastings, Art. „Wycliffe, John“, DNB 21 (1900), 1117–1138.
- Somerset, Fiona / Havens, Jill C. / Pitard, Derrick G. (Hgg.), *Lollards and their Influence in Late Medieval England*, Woodbridge 2003.
- Workman, Herbert B., *John Wyclif: A study of the English Medieval Church*, 2 Bde., Oxford 1926 (ND Hamden 1966). Biographie.

R66A. *DIALOGUS SIVE SPECULUM ECCLESIAE MILITANTIS*

Rep.: Thomson 408. E 4.; Sharpe 986 (352); von Perger 111.1.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Incipit: *Cum identitas sit mater fastidie [sic in Ed. Pollard] et pulchra alteratio delectat animum...*

Explicit: *... ut veritati fructuose consentiant in hac parte.*

Epilog (nicht in allen Handschriften): Incipit: *Restat finaliter perstringere totam istam sententiam cum quodam epilogo...* Explicit: *... ut facilius a populo videantur et veritates eorum ut falsitates facilius cognoscantur.*

Datierung: Terminus post quem ist 1378, denn Wyclif erwähnt mehrmals das Schisma. Der Herausgeber Pollard gibt als Terminus ante quem Mai 1383, das Datum des ‚Kreuzzugs‘ von Bischof Henry Despenser in Flandern, den Wyclif hier nirgends erwähnt, obwohl er in anderen Schriften der Zeit häufig darauf anspielt. Nach Pollard wurde der Dialog 1379 geschrieben (ausführliche Diskussion in Ed. Pollard, xiii–xxi). Thomson hält die erste Hälfte von 1380 auch für möglich (Thomson, 269).

Inhalt: Dialog zwischen Veritas und Mendacium. Zentrales Thema ist die evangelische Armut. Auch wenn andere Fragen angesprochen werden, kommt Veritas immer wieder auf das Thema der Armut zurück. Veritas erklärt in ihrer Anfangsrede, wie Christus seine Kirche in drei Gruppen mit verschiedenen Aufgaben gegliedert habe: den Klerus, der ohne jeglichen Besitz strikt nach Christi Vorbild leben müsse, die weltlichen Herrscher, die Besitz benötigen, um ihren Pflichten nachzukommen, und das Volk, das die beiden anderen Gruppen mit seiner Arbeit ernährt. Mendacium bringt immer wieder Einwände vor, auf die Veritas mit langen Reden reagiert. Der Standpunkt von Veritas: Christus habe mit seinem Beispiel gezeigt, dass der Klerus ohne jeglichen Besitz und ohne Almosen leben muss. Die Vorschriften des Alten Testaments, wonach Priester nur von Gaben und nicht von Besitz leben sollen, haben noch Geltung, sie sind sogar besonders notwendig geworden. Dadurch dass der zeitgenössische Klerus und der Papst Eigentum haben, zeigen sie, dass sie Häretiker geworden sind, und es wäre die Pflicht der weltlichen Herrscher, ihre Besitztümer zu beschlagnahmen. Durch ihr Eigentum haben die Geistlichen Herrschaft errungen und usurpieren auf diese Weise die gottgewollten Pflichten und Rechte der weltlichen Herrscher. Wenn die Mendikanten konsequent wären,

müssten sie gegen den Besitz des Klerus predigen. Der Klerus soll von seiner Arbeit, vom Unterricht und auch von zeitlich begrenzten Gaben der Gläubigen leben. Die Mönche leben nicht nach dem Evangelium, da sie Besitz haben, folglich sind sie Sünder und Häretiker. Ewige Almosen an Klöster seien besonders verwerflich, denn sie seien eigentlich Besitz, der den Mönchen übertragen wurde. Es sei auch verwerflich, durch solche Zuwendungen Gebete zu kaufen. Wirkungsvoll sei nur das Gebet eines wahren Mitglieds der Kirche, das für das ewige Heil bestimmt sei. Nun könne man nicht wissen, wer auserwählt worden sei. Deshalb seien die Gebete eines sündigen Mönches nicht Gebete der Kirche. Ähnliches gelte für die Heiligen, denn die päpstliche Kanonisierung bedeute nicht, dass sie das Heil errungen hätten. Die Heiligenlegenden gehören nicht zum Glauben, sondern zur Meinung (*opinio*). Das Papsttum wird immer wieder kritisiert: es usurpiere auf besonders drastische Weise die Aufgaben der Könige und maße sich weltliche Macht an; es sei eine Erfindung des römischen Kaisers; es sei abwegig zu glauben, dass Kardinäle, die ja Sünder sein können, einen Vikar Christi wählen könnten. In einigen Handschriften werden die Ansichten von Veritas nach dem eigentlichen Dialog in einem Epilog zusammengefasst.

Edition:

Pollard, Alfred W., *Iohannis Wycliffe Dialogus sive Speculum Ecclesie Militantis*, London 1886 (ND New York / London 1966). Text aus der Handschrift Manchester, John Rylands UL, eng. 86 (*olim* Ashburnham 27), fol. 97r–116v, 118r–121v. Der Epilog und Kap. 30, die in diesem Codex fehlen, wurden aus der Hs. Wien, ÖNB, 1387, fol. 150–164, ergänzt. Varianten aus dieser und drei weiteren Wiener Handschriften im Apparat.

Übersetzungen:

Ins Englische, unediert, überliefert in der Handschrift Dublin, TCL, C. 5. 6, fol. 154v–161.

Hudson, Anne, *Lollards and their Books*, London / Ronceverte (West Virginia) 1985, 10, Anm. 49.

Ins Tschechische vom Hussiten Jakoubek von Střibro (Jacobus oder Jacobellus de Misa):

Svoboda, Milan (Hg.), *Mistra Jakoubka ze Střibra Překlad Viklefova Dialogu z Rukopisů Knihovny Musea Království Českého*, Praha 1909.

Literatur:

Thomson, Williell R., *The Latin writings of John Wyclif*, Toronto 1983, hier 268–270.

Überlieferung:

Thomson (268–269) registriert 25 Handschriften des *Dialogus*.

R66B. *TRIALOGUS**Summa summae*

Rep.: Thomson, 47; Sharpe 986 (350); von Perger 111.2.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.4.

Prolog: Incipit: *Cum locutio ad personam multis plus complacet quam locutio generalis...* Explicit: *...theologus et maturus tamquam Phronesis decideret veritatem.*

Incipit: *Alithia: Licet dixit insipiens in corde suo, non est Deus [Ps 13,1; 52,1], tamen videtur supponendum omni homini Deum esse...*

Explicit: *...Christus enim est panis vitae, de quo evangelium, satians quemlibet sensum beatorum.*

Datierung: Terminus post quem ist die Synode in Blackfriars des Jahres 1382, die drei Mal erwähnt wird. Da Wyclif den ‚Kreuzzug‘ des Bischofs von Norwich, Henry Despenser, in Flandern (Mai 1383) nicht erwähnt, was er in anderen Werken der Zeit häufig tut, und dies hier an einigen Stellen passend wäre, vermutet Thomson (80), dass das Werk Ende 1382 oder Anfang 1383 abgefasst wurde.

Inhalt: Dialog zwischen drei Personen, die im Vorwort kurz charakterisiert werden: ein kluger Philosoph namens Alithia, ein schlauer Häretiker (*infidelis*), genannt Pseustis, der ihm widerspricht, und ein reifer Theologe, Phronesis, der die Wahrheit findet. In den sechs ersten Kapiteln des ersten Buches findet sich eine Struktur, die an die Quaestiones erinnert, denn sie besteht aus Rede, Einwänden und magistraler Entscheidung. Im Buch 1 nach dem sechsten Kapitel und in den Büchern 2 und 3 finden sich zahlreiche Dialoge, meistens zwischen Phronesis und Alithia, die gemeinsam die Wahrheit suchen, oder zwischen Phronesis und Pseustis, in polemischem Ton. Im vierten – und längsten – Buch beteiligt sich Pseustis kaum. Es gibt keinen narrativen Rahmen, und die Personen werden nur durch ihre sprechenden Namen (Wahrheit, Lügner und Verstand) und die kurzen Hinweise im Vorwort charakterisiert.

Pseustis verwendet nur logische Argumente. Phronesis wirft ihm vor, eine Logik anzuwenden, die nur versuchte, die Hörer zu beeindrucken. Zur Wahrheitsfindung gehören aber nicht nur die Logik, sondern auch die anderen Artes, der Glaube und vor allem die Schrift. Trotz der zentralen Stellung, die der Bibel eingeräumt wird, argumentiert

Phronesis mit nur ganz wenigen Bibelzitatzen. Nur vereinzelt zieht er Autoritäten heran und betont, ihnen sei nur zu glauben, wenn sie in Übereinstimmung mit der Schrift stehen.

Der umfangreiche Dialog behandelt in vier Büchern alle Aspekte von Wyclifs Denken. Im ersten Buch wird die Existenz Gottes bewiesen und seine Attribute bestimmt. An die Behandlung der Trinitätsdoktrin schließt sich eine Erörterung der Ideenlehre an. Für Phronesis existieren die Ideen in Gott und sind mit ihm ewig. Pseustis versucht, dies zu widerlegen.

Das zweite Buch behandelt die Schöpfung: das Wesen der Zeit, die Materie, aus der alles entstanden ist, und den Menschen. Die Gesprächsteilnehmer diskutieren die Seele und ihre Fähigkeiten, die Sinne und ihre Funktion, die verschiedenen Regionen des Gehirns und ihre Zuständigkeiten, die Unsterblichkeit der Seele, das Wesen und die Fähigkeiten der Engel, was sie sind und was sie können. Ausführlich wird auch erörtert, wie es möglich war, dass einige Engel rebellierten und auf welche Weise sie miteinander kämpften.

Im dritten Buch werden Tugenden und Sünden besprochen, zuerst die Tugenden, mit besonderer Aufmerksamkeit für Glauben, Hoffnung und Liebe. Bei der Behandlung der Sünden erörtert Phronesis die Unmöglichkeit zu bestimmen, ob eine konkrete Sünde lässlich sei oder nicht. Deshalb sei jede Sünde zu vermeiden. Dies führt zum Thema der Gnade: Gnade sei notwendig, sie könne aber nicht verdient werden, sondern werde von Gott geschenkt. Anschließend werden die sieben Todsünden und die entgegengesetzten Tugenden nacheinander erörtert. Bei der Behandlung der Demut und der Pietät (*theosebia*) weist Phronesis darauf hin, dass beide Tugenden der kirchlichen Hierarchie abgehen. Schließlich wird die Natur der Erbsünde diskutiert. Christus sei der einzige Mittler der Gnade, die Praxis der Heiligsprechung wird abgelehnt. Phronesis widerspricht zum Schluss der Praxis, die Bibel anhand der Vernunft zu kritisieren oder zu korrigieren. Sie sei allen anderen Büchern und Autoritäten überlegen und von Gott in ihrer Gestalt gewollt.

Das vierte Buch beginnt mit einer Diskussion der Zeichen. Alles, was existiert, nicht nur die Sakramente, sei ein Zeichen und weise auf Gott hin. Die sieben von der Kirche anerkannten Sakramente werden ausführlich besprochen, wobei die erste Frage immer ist, ob das betreffende Sakrament wirklich in der Bibel begründet ist. Die Eucharistie wird als wichtigstes, von Jesus eingesetztes Sakrament an erster Stelle eingehend erörtert. Es wird argumentiert, dass im Sakrament das Brot

in Form und Substanz Brot bleibe. ‚Leib Christi‘ als Bezeichnung für das Brot sei nur eine *predicatio habitualis* oder *secundum habitudinem*, eine gewohnheitsmäßige Bezeichnung. Pseustis verteidigt die kirchliche Lehre, aber Phronesis weist alle Autoritäten, die mit der Schrift nicht übereinstimmen, ab. Es folgt die Taufe, die durch das Martyrium, durch Wasser oder durch den Geist erfolgen kann. Die Firmung wird als nicht notwendig angesehen. Im Zusammenhang mit der Priesterweihe wird die kirchliche Hierarchie erörtert. Nur Presbyter und Diakone seien in der Schrift belegt. Der Kirchenbesitz und die weltlichen Herrscher, die ihn tolerieren und sogar vermehren, werden kritisiert. Die Pflicht der Herrscher wäre, der Kirche ihren Besitz zu nehmen, da er in Widerspruch zum Evangelium stehe. Die Ehe wird als in der Schrift begründet angesehen. Ehe, Keuschheit, Scheidung werden besprochen. Die Beichte sei unnützlich, denn nur die *praedestinati* (die für die Rettung Auserwählten) sind in der Lage, durch wahre Reue Verzeihung für ihre Sünden zu erlangen. Die letzte Ölung wird kurz angesprochen und abgelehnt. Anschließend werden die Mendikanten ausführlich kritisiert, ihre Lehren (vor allem ihre Eucharistiedoktrin, das Betteln, die Ablässe, die *litterae fraternitatum*) als Irrlehren angeprangert. Auch an dieser Stelle wird das Einschreiten der weltlichen Herrscher gefordert. Als letztes wird die Auferstehung der Toten durch Vernunft und durch die Schrift bewiesen und die Strafen der Verdammten beschrieben. Der Dialog endet unvermittelt.

Editionen:

Ioannis Wiclefi viri undiquaque[sic] piissimi Dialogorum libri quattuor, Frankfurt / Leipzig: Johann Gottlieb Vierling, 1753. Text aus dem Druck des Jahres 1525, mit einer Abhandlung von Ludwig Philipp Wirth ergänzt: *D. Iohannes Wiclefi (...) Wahrhafte und gegründete Nachrichten von seinem Leben, Lehrsätzen und Schriften*, Bayreuth und Hof: Johann Gottlieb Vierling, 1754. Trotz unterschiedlichem Datum und getrennter Paginierung wurden Text und Studie als Teil eines einzelnen Druckes konzipiert und ausgeführt, denn die Studie wird bereits im Titelblatt der Edition angekündigt.

Lechler, Gotthard, *Joannis Wiclif Triologus cum Supplemento Triologi*, Oxford 1869. Kritischer Text auf der Grundlage der Wiener Codices ÖNB, 1387, 3930, 3932, 4505.

Literatur:

Thomson, Williell R., *The Latin writings of John Wyclif*, Toronto 1983, hier 79–83.

Überlieferung:

Handschriften:

Thomson (79) listet folgende acht Handschriften auf:

- Firenze, BML, Plut. XIX. 33, a. 1408, fol. 57v–165v.
 Oxford, BodL, e Musaeo 86 (S.C. 3629), a. 1439, fol. 71v–72r. Fragment
 aus Buch 4, cap. 36, 37, 27.
 Praha, KMK, O 29 (Podlaha 1613), ca. 1430, fol. 162r–166r. Exzerpt.
 Praha, NK, XI. E. 3 (Truhlář 1912), a. 1433, fol. 113rb–146ra.
 Wien, ÖNB, 1387, ca. 1410, fol. 163ra–215ra.
 Wien, ÖNB, 3930, a. 1412, fol. 23ra–124vb.
 Wien, ÖNB, 3932, a. 1418, fol. 1ra–72rb.
 Wien, ÖNB, 4505, a. 1439, fol. 34r–187v.
 Wien, ÖNB, 4516, a. 1440, fol. 88r–203v.

Frühdrucke:

Aus Thomson:

- Io. Wiclefi viri undiquaque [sic] piis. dialogorum libri quattuor ...*, [Basel?, Worms?:
 Peter Schöffer der Jüngere?], 1525. VD 16 W 4688.

R67. IOHANNES DE IENZENSTEIN, 1347/1348–1400.

JOHANN VON JENSTEIN, JAN Z JENŠTEJNA, IOHANNES DE GENZENSTEIN,
 DE EINCZINSTEYN, DE IENSTEIN, DE IENZENSTEIN

Autor: Johannes von Jenstein wurde zwischen Mai 1347 und Mai 1348 als Sohn eines Prager Adligen geboren. Er studierte an der Prager Universität und zwischen 1370 und 1376 an den Universitäten Padua, Bologna, Montpellier und Paris. 1375 wurde er Bischof von Meißen, 1378 setzte ihn der römische Papst Urban VI. als Erzbischof von Prag ein. Johannes, der nach dem Tod Karls IV. Kanzler König Wenzels IV. geworden war, unterstützte Urban VI. mit Entschiedenheit gegen den avignonesischen Papst Clemens VII., was 1384 zu seiner Absetzung als Kanzler führte. Ein besonderes Anliegen des Johannes im pastoralen Bereich war die Einsetzung der *Visitatio Mariae* (Heimsuchung Mariä) als Fest. Sie erfolgte für seine Erzdiözese 1386 und 1389 durch Urban VI. für die Gesamtkirche. Nach seinem Rücktritt als Erzbischof 1395 wurde Johannes 1399 vom Papst zum lateinischen Patriarchen von Alexandrien ernannt. Er starb wenig später in Rom am 17. Juni 1400. Johannes verfasste theologische und asketische Traktate, Predigten und liturgische Dichtung. Es gibt eine Sammelhandschrift seiner Werke, Vaticano, BAV, Vat. lat. 1122, die wohl unter seiner Anleitung geschrieben wurde. Seine Schriften sind nur zum Teil ediert.

Literatur:

Bujnoch, Ludwig, „Johann von Jenstein“, in: *Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder*, Bd. 3, München 1978, 77–90.

Polc, Jaroslav V., Art. „Jean Jenštejn“, *DictSpir* 8 (1972), 558–565.
 Weltsch, Ruben Ernest, *Archbishop John of Jenstein (1348–1400). Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*, Den Haag / Paris 1968.

R67A. LIBER DIALOGORUM

Rep.: Spunar 1, 84; RepFont 6, 340–342.

Studie: Kapitel 7.

Titel: Das Werk trägt in der Vatikanischen Handschrift die Praescriptio: *Incipit liber dyalogorum ad honorem beati Gregorii sic intitulatus* und den Kolophon *Explicit liber dyalogorum*.

Incipit: *Reverendo in Cristo patri domino Iohanni Olomucensi episcopo, sacrae theologiae speculatori profundissimo et consanguineo nostro carissimo, orationum supplices preces cum submissione condigna et salute. Ad asilum currit profugus ...*

Explicit: *... demumque angelico misterio empyreo perducitur sine fine mansura in gaudio coelo, cuius nos participes faciat trinus et unus deus qui sine fine vivit et regnat in saecula saeculorum.*

Datierung: Der *Liber dialogorum* ist Johann von Neumarkt, Bischof von Olmütz, gewidmet, muss daher vor dessen Tod 1380 entstanden sein. Wegen der Widmung *cum divina magnitas me nunc maioribus evexerit honoribus* vermutet Weltsch, dass Johannes das Werk nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Prag 1378 abschloss. Die Einsetzung als Bischof von Meißen 1375 ist ebenfalls ein möglicher Terminus post quem.

Inhalt: Das erste Buch beginnt mit der Widmung an Johann von Neumarkt, auf die ein Gebet folgt. Anschließend rechtfertigt der Autor sein Vorhaben und skizziert den Inhalt seiner Schrift. Ein narrativer Abschnitt gibt den Rahmen für die folgenden Dialoge: ein reicher, frommer Mann, der glücklich mit seiner Familie lebt, verliert seinen Besitz und fällt in Armut. Das treibt ihn in Verzweiflung. Dies ist die Ausgangslage für die Dialoge, die nur von kurzen narrativen Einleitungen oder Übergängen begleitet werden. Der Mann beklagt sich über sein Schicksal, wendet sich an Fortuna und wirft ihr ihre Unbeständigkeit vor. Im zweiten Buch erscheint ihm ein Teufel, der später Belial genannt wird. Er preist seine Macht und verspricht dem Mann seine Hilfe. Der Mann ist zu allem bereit, um das alte Glück wiederzuerlangen. Der Teufel will, dass er seinem Glauben abschwört und sich ihm in einem schriftlichen Vertrag (*cyrographo*) überantwortet, was der Mann auch

tut. Der Teufel verschwindet und ein Engel kommt, der den Teufel als Verführer anprangert, die Wege der Vorsehung preist und den Mann zu seinem christlichen Glauben zurückführen will. Der Mann zögert, denn der Teufel will ihm seinen Reichtum wiedergeben, während der Engel ihm nichts verspricht. Der Teufel erscheint erneut und muss wegen der Anwesenheit des Engels sein wahres, hässliches Gesicht zeigen. Er bezeichnet sich als gleichrangig mit dem Engel und preist seine Macht über diese Welt. Der Engel hingegen wirft ihm vor, dass er von Gott abgefallen sei, und klärt den Mann über die Machenschaften des Teufels auf. Als Belial merkt, dass sein Widersacher sich im Streitgespräch durchsetzt, zeigt er ihm seinen Vertrag mit dem Mann. Der Himmelsbote beruft sich jedoch auf Gottes älteren Besitzanspruch. Daraufhin entschwindet der besiegte Belial unter Lärm und Geschrei. Der Mann betrauert, dass er sich vom Teufel hat verführen lassen und auf diese Weise schuldig geworden ist. Der Engel fordert ihn zur Hoffnung auf: durch Buße könne der Mensch seine Sünde wiedergutmachen. Der Mann zeigt sich bereit und will sich anleiten lassen. Das dritte Buch berichtet von den Belehrungen des Engels, die nur von kurzen Fragen des Mannes unterbrochen werden. In seinen Ausführungen beschreibt der Engel das Jenseits. Er beginnt mit einer Beschreibung der Höllenbewohner und der Mittel, deren sie sich bedienen, um die Menschen zu verführen. Dann schildert er die verschiedenen Stufen der Strafe: das Grab als kleine Hölle, das Fegefeuer, das zeitlich begrenzt ist, und die Hölle. Der Engel erläutert die Beschaffenheit des höllischen Feuers. Der Abschnitt über den Himmel wird von einer Beschreibung der Engel, ihrer Erscheinung und ihrer Hilfe für die Menschen eingeleitet. Der Himmel ist, parallel zur Unterwelt, dreifach gegliedert in Paradies, feurigen Himmel (*caelum empireum*), der von Heiligen und Engeln bewohnt wird, und höchsten Himmel (*caelum celi*), den Aufenthaltsort der Dreifaltigkeit. Der Himmel sei vom Feuer der Liebe durchdrungen. Der Erzähler berichtet am Ende dieses Buches, dass der Mann Buße tut und stirbt. Das vierte Buch schildert die Geschehnisse nach seinem Tod. Körper und Seele führen ein Streitgespräch, in dem sie sich gegenseitig für die Sünden des Mannes verantwortlich machen. Der Streit endet, als der Körper eine Versöhnung bis zur richterlichen Entscheidung Gottes vorschlägt. In diesem Augenblick erscheint erneut Belial und verlangt sein Eigentum. Körper und Seele streiten erneut, keiner will schuld sein an einer Auslieferung an den Teufel. Nun kommt der Engel und ruft beide Kontrahenten zur Versöhnung auf, denn am Tag des Jüngsten Gerichtes müssten sie gemeinsam auferstehen. Die

Seele bedankt sich und bittet den Engel, sie ins Paradies zu führen. Der Engel erwidert, dass sie zuerst ins Fegefeuer müsse, er schildert ihr aber, welche Freuden sie danach erwarten. Mit dieser Schilderung endet das Werk.

Teiledition: Weltsch, 180–185. Buch 1. Text der vatikanischen Handschrift.

Überlieferung:

Vaticano, BAV, Vat. lat. 1122, 14. Jh., fol. 86v–99r. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

Aus Spunar:

Wrocław (Breslau), BUn, I fol. 777, Jh.?, fol. 25ff.

R67B. *LIBELLUS BILOGORUM*

Tractatus bilogorum

Rep.: Spunar, 82; RepFont 6, 340–342.

Studie: Kapitel 4.4.

Titel: In der Praescriptio der Vatikanischen Handschrift wird der Text *Libellus bilogorum ad archidiaconum Gurimensem* genannt. Der Kolophon lautet *Explicit tractatus bilogorum*.

Incipit: *Homo: Usque quo clamabo, Domine, et non exaudies, vociferabor impatiens et non salvabis?* [Hab 1,2] *Si fas est igitur, Dei patris eternum verbum, sermo meus ad te currit...*

Explicit: *... et ne in conspectu tuo delinquam amplius in lingua mea, meo ori digitum superpono.*

Datierung: Im *Libellus* werden zwei datierbare Ereignisse erwähnt: die Einsetzung des Festes der Heimsuchung Mariä und ein Jubeljahr. Das Fest wurde auf Betreiben des Johannes von Jenstein 1386 in Prag ausgerufen und 1389 durch Urban VI. für die ganze Kirche vorgeschrieben. Das erwähnte Jubeljahr muss 1390 sein (vgl. Esch). Da Johannes sagt, beide Ereignisse hätten erst kürzlich stattgefunden, wird der Text mit großer Wahrscheinlichkeit entweder in diesem Jahr oder kurz danach entstanden sein.

Inhalt: Dialog zwischen einem Menschen (Homo) und Christus mit kurzen, ausgewogenen Redebeiträgen beider Gesprächspartner. Der Mensch will wissen, warum Christus das Böse erlaubt und das Schisma

toleriert. Christus antwortet, dass er die Menschen verlasse, wie sie ihn auch verlassen haben, und dass die Kirche leiden soll, wie er gelitten habe. Der Mensch beklagt, dass es wenig Gläubige gebe und dass in der Kirche Gute und Böse miteinander vermischt seien. Christus erwidert, dass es Auserwählte gebe, die die Welt nicht sieht und kennt. Die Leiden der Guten stellten Verdienste für das ewige Leben dar. Der Mensch fragt dann, warum Christus die Bösen nicht aus der Kirche entferne. Dieser betrauert, dass die Christen nicht mehr den wahren Gott, sondern das Geld anbeten. Der Mensch bittet dann Christus mehrmals, Barmherzigkeit zu zeigen und die Ergebenheit seiner Kirche zu sehen, die sich im neuen Fest der Heimsuchung zeige. Christus erklärt in seiner Antwort, dass die Fürsprache seiner Mutter seinen Zorn auf die Menschen besänftige. Deshalb werde er den Frieden schicken, wenn die rechte Zeit gekommen sei. Der Ursprung des Bösen sei nicht Gott, sondern die Menschen. Zum Schluss entschwindet Christus vor dem geistigen Auge des Menschen (*hec cum dixisset a mentis mee intellectualibus oculis evanuit*, Ed. Weltsch, 204), der daraufhin ein Schlussgebet spricht.

Edition:

Weltsch, 189–206.

Literatur:

Esch, Arnold, „I giubilei del 1390 e del 1400“, in: Fossi, Gloria (ed.), *La storia dei Giubilei. 1. 1300–1423*, Roma 1997, 278–293.

Überlieferung:

Weltsch benutzt für seine Edition:

Praha, NK, IX. C. 3 (Truhlář 1714), 14./15. Jh., fol. 210r–212v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 1122, 14. Jh., fol. 63–65.

Aus Spunar:

Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, 1959, 15. Jh. (Anfang), fol. 108r–110v.

**R68. IOHANNES FABRI OSB ABBAS SANCTI VEDASTI EP.
CARNOTENSIS, † 1390.**

JEAN LEFÈVRE

De planctu bonorum

Rep.: RepFont 6, 537 (dieses Werk dort nicht genannt).

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Prolog: Incipit: *Kalodemonum angelorum et bonorum pacem Christifidelium zelantium*... Explicit:... *prohemio finii contentus*.

Incipit: *Rogatus igitur humiliter et deprecans aquam sapientiae salutaris...*

Explicit: ... *Quod nobis praestare dignetur rex ille pacificus qui pia disposuit misera<t>ione sibi subditos fore pudicos, pacificos et modestos. Amen.*

Autor: Die Zeit seiner Geburt ist unbekannt. Johannes stammte wohl aus Paris, wo er Doktor des Rechts wurde. Er trat in die Abtei St. Vaast in Arras ein. 1368 wurde er Abt von Tournus, 1370 Abt von St. Vaast und 1380 Bischof von Chartres. Er war Kanzler der sizilischen Könige Ludwig I. und Ludwig II. und schrieb ein *Diarium* seiner Amtszeit, 1380 bis 1388. Nach Anbruch des Großen Schismas ergriff er entschieden Partei für den avignonesischen Papst Clemens VII. Er verstarb am 11. Januar 1390 (Valois, Michels).

Datierung: In der Hs. Paris, BnF, lat. 1469 lautet die Praescriptio: *Tractatus domini Johannis tunc abbatis Sancti Vedasti nunc episcopi Carnoten<sis>, factus Parisius anno a Nativitate Domini M^oCCC^oLXXIX^o.* Valois präzisiert noch weiter: da das Jahr in Frankreich am 10. April anfang und da Jean Lefèvre zwischen dem 9. März und dem 21. Mai von Paris abwesend war, muss der Traktat nach diesem letzten Datum abgefasst (oder abgeschlossen) worden sein.

Im Vorwort behauptet Johannes Fabri, mit seiner Schrift auf den Traktat *De fletu ecclesiae* eines Professors aus Bologna (gemeint ist Johannes de Lignano) zu reagieren. *De fletu ecclesiae* hat eine komplizierte, noch nicht ganz geklärte Entstehungsgeschichte, die sich über einige Zeit hinzog (dazu McCall, 425 und De Matteis). Er besteht aus *primae* (teilediert bei Raynaldus 318–321), *secundae* und *tertia allegationes* (Ed. Mansi im Anhang an Raynaldus, 631–657). Die *primae allegationes* sind bereits 1378 entstanden. Auf sie reagierte wohl Johannes Fabri, während die *secundae* ihrerseits eine Reaktion auf den Traktat des Fabri darstellen könnten (Johannes de Lignano sagt am Anfang der *secundae*, er reagiere damit auf die Stellungnahme einiger *doctores Gallici*).

Inhalt: Im Vorwort schildert Johannes zuerst die Situation der Kirche als eine der Trauer. Dabei versuchten einige Personen, weitere Konfusion in sie zu tragen. Er nennt einen *tractatus qui edictus [sic] a doctore famoso transmontano quem de flectu [sic] ecclesie nominare decrevit* (fol. 42r), d. h. den Traktat des Johannes de Lignano (vgl. „Datierung“). Johannes Fabri sagt weiter, der König habe ihn damit beauftragt, auf diesen Traktat zu antworten. Zwecks größerer Klarheit führe er die Argumente des italienischen Lehrers unter dem Namen der Universität, in der er lehrte und lehrt, d.h., Bologna, seine eigenen unter dem Namen seiner

Universität, Paris, an. In der konsultierten Handschrift wurde z.T. vor, z.T. nach jedem Absatz *Bonomiensis* bzw. *Parisiensis* nachgetragen.

Coville charakterisierte die Schrift: „Ce n'est pas à proprement parler un dialogue, mais un exposé en partie double“ (Coville, 109). Aufeinander folgen nämlich Abschnitte aus *De fletu ecclesiae* und deren sorgfältige Widerlegung durch Johannes Fabri. Die überprüfbaren Zitate stammen aus den *primae allegationes*. Vor oder nach den jeweiligen Absätzen wurde *Bonomiensis* bzw. *Parisiensis* nachgetragen, es gibt jedoch keinerlei Versuch, diesen „Doppeltraktat“ als Gespräch zu charakterisieren. Die Abschnitte aus Johannes de Lignano werden meistens mit den Worten *sequitur in tractatu* eingeführt, gefolgt von wörtlichen Zitaten. Die Widerlegungen werden mit Wendungen wie *hic ommissit* [sic] *doctor iste* eingeleitet. Es gibt nie persönliche Anreden zwischen *Parisiensis* und *Bonomiensis*.

Der Text des *Bonomiensis* verfolgt Schritt für Schritt die Wahl Urbans VI. von der Ankunft der Kardinäle in Rom bis zur Inthronisierung und argumentiert zugunsten der Legitimität der Wahl. Die Widerlegung ist genauso sorgfältig. Die Argumentation wird mit Hinweisen auf Kanones und Digesten abgesichert. Am Ende seines Traktats fasst Fabri seine Argumente für die Nichtigkeit der Wahl Urbans VI. in vier Punkten zusammen, die allerdings nicht mit den vier Punkten zu Beginn der *secundae allegationes* des Johannes de Lignano übereinstimmen.

Editionen: Unediert.

Literatur:

- Coville, Alfred, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris 1941 (ND Genève 1974), 95–134, zu diesem Text 108–110.
- De Matteis, Maria Consiglia, „Giovanni da Legnano e lo scisma“, in: *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale. Todi, 9–12 ottobre 1988*, Spoleto 1990, 29–46.
- Denifle, Henri, *Chartularium Universitatis Parisiensis. Tomus III. Ab anno 1350 usque ad annum 1394*, Paris 1894.
- McCall, John P., „The Writings of John of Legnano with a List of Manuscripts“, *Traditio* 23 (1967), 415–437.
- Michels, Dom G., Art. „Jean le Fèvre“, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* 27 (Paris 2004), 218.
- Raynaldus, Odoricus / Mansi, Johannes D., *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronijs, auctore Odorico Raynaldo congregationis oratorii presbytero. Accedunt in hac editione notae chronologicae, criticae, historicae (...)* auctore Joanne Dominico Mansi, Bd. 7, Lucca 1752.
- Seidlmayer, Michael, *Die Anfänge des großen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondere der spanischen Staaten und zu den geistigen Kämpfen der Zeit*, Münster 1940, hier 149–150.

Seidlmayer, Michael, „Die spanischen *Libri de schismate* des vatikanischen Archivs“, *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe 1, 8 (1940), 199–262.

Swanson, Robert N., *Universities, Academics and the Great Schism*, Cambridge 1979, 37–38.

Valois, Noël, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Bd. 1, Paris 1896, hier 127, Anm. 2.

Überlieferung:

Die Handschriften aus dem Archivio Segreto Vaticano gehören zu den *Libri de schismate*, einer Sammlung vorwiegend zeitgenössischer Dokumente, die noch unkatalogisiert sind. Dazu vgl. Seidlmayer, „Die spanischen“.

Aus Denifle, n° 1632, 580:

Paris, BnF, lat. 1469, 14. Jh. (Ende), fol. 42–66. Ohne Titel. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

Paris, BnF, lat. 1472, 14./15. Jh., fol. 92–127.

Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Arm. LIV, 18, Jh.?, fol. 203–231.

Fragment, diese Hs. überliefert als einzige, fol. 53–96v, den Traktat *De fletu Ecclesiae* des Johannes de Lignano.

Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Arm. LIV, 31, Jh.?, fol. 116–174.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 4153, Jh.?, fol. 4–22v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 5608, Jh.?, fol. 26–66.

Aus Seidlmayer:

Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Arm. LIV, 30, Jh.?, fol. 139–174.

R69. PERFECTUS DE MALATESTIS OSB, ABBAS SITRIENSIS EP. PATTENSIS, GEB. UM 1337–1347.

PERFETTO MALATESTA

Tractatus de triumpho romano

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Prolog: Incipit: <I>*n*victissimi patres conscripti, in quibus ecclesiastica salus pendet... [*In principio* liest irrtümlich als erstes Wort *sanctissimi*]. Explicit: ... *cui similem non reor produxisse urbem prout fuit Africanus. Amen.*

Incipit: *Roma: Sponsum habeo. Francia: Immo adulterum. Roma: Quare? Francia: Probo.*

Explicit: ... *et merito nam res faciliter deinde [?] in naturam revertitur xxxv di. Ab exordio divinae [irrtümlich für humanae] etc. [Grat., De pen., D. 35, c. 2, „ab exordio“].*

Kolophon: *Explicit tractatus de triumpho romano compositus in civitate Barcline [sic] per vicecancellarium, per dominum Perfectum de Malatestis de Ari<m>ino, provincie Romandiole, Dei gracia abbatis montis Sitriensis, diocesi Nuorum [sic, statt Nuceriae] in ducatu Spoleti, anno a nativitate Domini M^oCCC^{mo} LXXIX, pontificatus sanctissimi domini nostri domini Urbani divina providentia pape VI^{ti} anno secundo, regnorum vero serenissimi principis domini Petri regis Aragonum anno XLVIII, die sanctissima Corporis Christi X^a mensis junii. Amen.*

Autor: Der Autor nennt sich in der Praefatio *Perfectus de Malatestis de prope Rubicundis Undis* (wohl Hinweis auf den Fluß Rubicone, der nördlich von Rimini ins Meer mündet), Abt von Sitria (Santa Maria de Sitria, in der Nähe von Sassoferrato). Diese Angaben werden im Kolophon ergänzt. In der Praefatio erwähnt er sein junges Alter: *... meam non contempnentes etatem XXVIII q. III c. 1.* (fol. 201vb, die Zahlen verweisen auf das *Decretum Gratiani*). Vermutlich spielt Perfectus auf den Altersunterschied zu seinem Gegenspieler, Kardinal Petrus von Luna, an. Da Petrus ca. 1327 geboren wurde, wäre das Geburtsjahr von Perfectus etwa zwischen 1340 und 1350 anzusetzen. Man weiß ansonsten kaum etwas über ihn. Er gehörte wohl zur einflussreichen Familie der Malatesta aus Rimini (Seidlmayer, 71, nimmt ohne Begründung an, er sei ein „illegitimer Abkömmling“ gewesen). Er wurde im Herbst 1378 von Papst Urban VI. als Legat zu König Peter IV. von Aragon, der in der Frage der Kirchenspaltung eine Politik der Indifferenz betrieb, geschickt. Auf seinem Weg dorthin wurde er in Perpignan, bereits auf aragonesischem Staatsgebiet, auf Geheiß des avignonesischen Kardinals von Terouanne festgenommen. Nach einer Intervention des Königs konnte er seine Reise fortsetzen, allerdings ohne sämtliche Schriftstücke, die er mit sich gebracht hatte, und traf Ende November beim König ein, an dessen Hof er ein Jahr lang blieb. Im März traf Petrus de Luna (der spätere avignonesische Papst Benedikt XIII.) als Legat Clemens' VII. in Barcelona ein. Beide Legaten mussten zum Gutachten des Johannes de Legnano, das Urban VI. dem König zugesandt hatte, Stellung nehmen und darüber disputieren (zu Johannes de Legnano siehe R68-Datierung). Es ist nicht klar, wann diese Disputation stattfand, ob bereits im Sommer oder erst im Oktober, als in Barcelona Bischöfe und Theologen des Königreichs Aragon zusammentrafen, um den König in der Schismafrage zu beraten. Ende Oktober 1379 reiste Perfectus nach Italien zurück. Über sein späteres Leben weiß man nur, dass er Bischof von Patti wurde (Seidlmayer 71–72, 135).

Datierung: Der Kolophon, der vom Autor selbst stammen dürfte, datiert das Werk ins Jahr 1379, und gibt als Datum der Fertigstellung den 10. Juni an. Da Perfectus sämtliche Unterlagen, die er mit sich führte, auf der Reise nach Barcelona in Perpignan zurücklassen musste, muss er das Werk in der Zeit seiner Gesandtschaft in Aragon ab November 1378 begonnen und es bis Anfang Juni 1379 fertiggestellt haben (zu den genauen Umständen siehe oben unter „Autor“).

Inhalt: Perfectus spricht in seiner Praefatio die „Patres conscripti“ an, wahrscheinlich die Mitglieder des königlichen Rates. Er warnt sie vor den Versuchen der Franzosen, sie für ihre Seite zu gewinnen, erwähnt auch ausdrücklich den Auftritt des avignonesischen Legaten Petrus von Luna und dessen Polemik gegen Johannes von Legnano. Er erklärt, dass sein Traktat *per modum dialogi* die Auseinandersetzung um das Schisma darlegen will. Roma wird ihre Argumente vorbringen und Francia ihnen widersprechen. Er kündigt ebenfalls an, dass er sich auf die Argumentation des Johannes von Legnano in dessen *De fletu ecclesie* stützen wird. Zuletzt bittet er das *altum consilium*, seinen Traktat anzunehmen und ihn nicht wegen der Jugend seines Autors zu missachten.

Der Dialog beginnt mit einem Ausruf der Roma, die sich freut, endlich einen Ehemann zu haben. Francia meint, er sei aber ein Ehebrecher. Obwohl beide Kontrahentinnen Urban immer *sponsus meus* bzw. *tuus* nennen, wird diese Allegorie nicht weiter ausgeführt. Francia wirft ihm zuerst Simonie vor und Roma argumentiert dagegen. Der nächste Punkt der Diskussion ist, welcher Ort nun der Sitz der Nachfolger Petri sein soll, ob es nur Rom sein kann – wie Roma behauptet – oder ob er versetzt werden darf. Dann werden der Fortgang und die Umstände von Urbans Wahl ausführlich diskutiert. Besondere Aufmerksamkeit wird der Angst der Kardinäle gewidmet und der Frage, ob diese Angst die Wahl ungültig macht. Anschließend werden die Gegebenheiten in den Wochen nach der Wahl Urbans und die zweite Wahl erörtert. Diese Diskussion wird von Roma beendet, die behauptet, da die erste Wahl gültig sei, müsse die zweite zwangsläufig ungültig sein. Die Diskussion kommt dann wieder auf die erste Wahl zurück. Die Argumente sind juristisch, zahlreiche Gesetze aus dem Zivil- und dem kanonischen Recht werden angeführt. Im Kontrast dazu stehen die Einleitungssätze der – mitunter sehr langen – Reden der Roma, in denen Francia scharf angegriffen und als lügnerisch und unehrenhaft abqualifiziert wird. Seidlmayer hat die Schrift treffend charakterisiert: „Abgesehen von

diesem starken antifranzösischen Einschlag bietet dieser große Traktat nichts Besonderes und ist ohne tiefere Probleme“ (Seidlmayer, 136).

Editionen: Unediert.

Literatur:

Seidlmayer, Michael, *Die Anfänge des großen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondere der spanischen Staaten und zu den geistigen Kämpfen der Zeit*, Münster 1940, hier 80, 135–136.

Seidlmayer, Michael, „Die spanischen *Libri de schismate* des vatikanischen Archivs“, *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe 1, 8 (1940), 199–262.

Valois, Noël, *La France et le Grand Schisme d’Occident*. Bd. 1, Paris 1896, hier 214–215, 224.

Überlieferung:

Die Handschrift aus dem Archivio Segreto Vaticano gehört zu den *Libri de schismate*, einer Sammlung vorwiegend zeitgenössischer Dokumente, die noch unkatalogisiert sind. Dazu vgl. Seidlmayer, „Die spanischen“.

Aus Valois, 224, Anm. 3 (vgl. auch Seidlmayer, 135, Anm. 70):

Paris, BnF, lat. 1469, 14. Jh. (Ende), fol. 201rb–215va. Der Text des Traktats ist fol. 201va–215rb zu lesen, auf fol. 201rb befindet sich nur die Praescriptio: *Tractatus abbatis Sitriensis pro Bartholomeo contra dominum nostrum*, auf fol. 215va der oben zitierte Kolophon. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Arm. LIV, 31, Jh.?, fol. 256–287.

R70. HENRICUS DE HASSIA SENIOR, † 1397.

HEINRICH VON LANGENSTEIN, HENRICUS HEINBUCHÉ DE HASSIA,
HEINRICH HEINBUCHÉ VON LANGENSTEIN

Epistola pacis

Rep.: von Perger 112; Hohmann 72; RepFont 5, 430–434 (hier 433).

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Prolog: Incipit: *Genius, magni Iovis vicarius vasta superiorum culmina regnorum...* Explicit: *... datam tenere, nullatenus in hac trepidantes.*

Incipit: *B: Orator secundi electi. Lex iubet, iura sanciunt, ratio testatur ...*

Explicit: *... atque ecclesiam verisimiliter suam temporalitatem, modo ut praemisi, perdituram.*

Autor: Heinrich von Langenstein ist zwischen 1363 und 1382 als Dozent der Universität Paris belegt. Von 1371 bis 1381 war er Vizekanzler der

Universität. In diesem Amt erlebte er 1378 den Ausbruch des Großen Schismas. Er bezog eine neutrale Position und sprach sich für die Einberufung eines Konzils aus. Seine Position begründete er in der *Epistola pacis* und der *Epistola concilii pacis*, deren jeweils erste Fassung wohl aus dieser Zeit stammt. Die Neutralität war ebenfalls die Position der Universität Paris als Institution. Am 20. Mai 1381 sprachen sich alle Fakultäten für die Einberufung eines Konzils aus. Noch in diesem Jahr begann der Regent Ludwig von Anjou Druck auf die Universität auszuüben, um sie zur Anerkennung Clemens' VII. zu zwingen. Einige Professoren verließen daraufhin Paris, darunter Heinrich, der sich 1382 in die Zisterze Eberbach zurückzog. 1384 wurde er an die Universität Wien berufen, wo er Dekan der Theologischen Fakultät (1388–1389) und Rektor (1393–1397) wurde. In der Schismafrage behielt er lange seine neutrale Position, bis er in seiner Wiener Zeit Partei für Urban VI., wenn auch zögerlich, ergriff. Dieser Positionswechsel lässt sich erst ab 1387 feststellen. Trotzdem sprach er sich weiterhin für die *via concilii* als Lösung des Konflikts aus, erst gegen Ende seines Lebens neigte er zur *via cessionis*, d.h., beide amtierenden Päpste sollten zurücktreten, so dass ein neuer, allgemein anerkannter Papst gewählt werden könnte. Heinrich verstarb in Wien 1397.

Heinrich verfasste Traktate zu naturwissenschaftlichen und juristischen Fragen, Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und zu Bibelbüchern, Predigten und mehrere kirchenpolitische Schriften, die sich vor allem mit dem Großen Schisma befassen. Einige deutsche Schriften werden ihm ebenfalls zugeschrieben (vgl. Hohmann / Kreuzer und Kreuzer, *Heinrich*).

Fassungen / Datierung: Im Traktat wird die königliche Versammlung vom 7. Mai 1379 erwähnt, was den Terminus post quem für die Entstehung der Schrift gibt.

Die Überlieferung zeigt zwei Fassungen. Eine erste Fassung ist in zwei Pariser Handschriften überliefert, die sich durch Zusätze und Auslassungen von den restlichen Textzeugen unterscheiden. Insgesamt wird in ihr der clementinische Partner stärker berücksichtigt. Sie ist wohl noch in Paris vor 1382 verfasst worden. Die zweite Fassung entstand vermutlich nach Heinrichs Ankunft in Wien 1384, wo die zwei ältesten Zeugen, die Handschriften aus Erfurt und Heiligenkreuz, geschrieben wurden. Terminus ante quem ist die Niederschrift der Heiligenkreuzer Handschrift, die im Kolophon am 1. Februar 1389 datiert wird (Kreuzer, *Heinrich*, 168–175).

Inhalt: In einem Vorwort beklagt Heinrich das Schisma und den Zustand der Kirche. Er wolle, dass alle Weisen über den Fall entscheiden, und dafür präsentiere er ein Gespräch zwischen A und B, in dem alle Argumente für beide Parteien dargelegt werden. Am Anfang des Gesprächs wird B *orator secundi electi* (Clemens VII.) und A *orator primi electi* (Urban VI.) genannt. Es gibt keine Rahmenhandlung und keinen Versuch, den Dialog durch direkte Anreden o.ä. als Gespräch zu inszenieren. Der Ton ist ruhig. A hat insgesamt einen größeren Anteil am Gespräch, die Argumente beider Parteien werden jedoch gleich ausführlich dargelegt.

Die erste Abteilung (sectio I) diskutiert, ob die Wahl Urbans rechters war. B argumentiert, dass sie unter Bedrohung und durch Angst zustande gekommen und deswegen nichtig sei. Er stützt sich auf das römische Recht und auf biblische Beispiele. Die Angst, argumentiert er, annulliere Intellekt und Wille. A analysiert die verschiedenen Formen und Auswirkungen der Angst. Er ist der Meinung, dass Männer mit der Verantwortung, einen Papst zu wählen, sich eher hätten der Gefahr des Todes aussetzen sollen, als die Kirche in ein Schisma zu führen. Außerdem hätten sie sogar unter der Bedrohung des römischen Volkes, das einen Römer oder Italiener verlangte, die Möglichkeit einer Wahl, nämlich unter den italienischen Bischöfen, gehabt. A weist außerdem darauf hin, dass die Kardinäle den gewählten Papst zwei Monate lang akzeptiert hätten. Erst dann hätten sie gemerkt, dass sie mit ihm nicht auskommen, und nach einem Grund für die Annullierung der Wahl gesucht. B bringt vor, dass ein Kardinal sofort nach der Wahl dem französischen König mitgeteilt hätte, sie sei nicht gültig gewesen. Es könne außerdem sein, dass das, was eine Wahl ungültig macht, eine Zeit lang verborgen bleibe. B schildert die Geschehnisse und unterstreicht, unter welchem Druck die Kardinäle gestanden hätten. A versucht zu beweisen, dass die Wahl an sich frei verlief, und ist der Meinung, der Heilige Geist habe sich auch des römischen Volkes bedienen können. Ein endgültiger Beweis der Richtigkeit der ersten Wahl sei, dass Urban VI. ein besserer Papst als Clemens VII. sei.

Am Anfang des zweiten Teils (sectio II) zitiert A die Meinungen einiger Juristen, wie Johannes Monachus, Johannes Teutonicus und Bernhardus de Botone; er unterscheidet zwischen verschiedenen Formen der Nötigung und vergleicht die Wahl Urbans mit einer erzwungenen Taufe, die jedoch gültig sei. A erkennt trotzdem das Dilemma an: die Umstände der Wahl Urbans waren außergewöhnlich, kein früheres Gesetz hat eine solche Situation vorgesehen. Deshalb schlägt er vor,

ein Konzil darüber befinden zu lassen. B geht auf diesen Vorschlag zuerst nicht ein. Er ist der Meinung, die Wahl Urbans sei nicht mit einer Zwangstaufe zu vergleichen, sondern mit einer Zwangsche, die ungültig sei. Die Themen des ersten Teils kommen wieder zur Sprache: die genauen Umstände der Wahl, die Angst der Kardinäle und wie diese ihre Entscheidung beeinflusst habe. Besonders ausführlich wird diskutiert, ob und warum die Kardinäle in den ersten Monaten Urban anerkannten. Die Vorkommnisse dieser Zeit und die geschriebenen Briefe werden besprochen. B hält die Anerkennung der Kardinäle und die Briefe, in denen einige von ihnen die Wahl als legitim darstellten, für immer noch von der Angst vor den Römern beeinflusst. Dann werden beide Papstwahlen, die Wahl Urbans VI. und die anschließende Wahl Clemens VII., genau verglichen. Beide Kontrahenten versuchen, Anzeichen für die Mitwirkung des Heiligen Geistes an der von ihnen als rechtmäßig anerkannten Wahl zu finden. Am Schluss des zweiten Teils steht die Frage zur Diskussion, wem die Entscheidung über die Gültigkeit der Wahl zustehe. B führt den König von Frankreich und den Kardinalkämmerer ins Feld. A argumentiert gegen beide, und sagt, nur die Kirche als Ganzes könne darüber befinden.

Am Anfang des dritten Teils fasst A die Argumentation zusammen und legt dar, dass die Kardinäle darüber nicht befinden können. Er vergleicht ihr Vorgehen mit der Mutter, die bereit gewesen wäre, ihr vorgebliches Kind auf Befehl von König Salomon teilen zu lassen. Die Kardinäle haben die ihnen anvertraute Kirche teilen lassen und damit das Vertrauen der Gläubigen verspielt. Anschließend kritisiert B die Könige und weltlichen Regenten. A und B beanstanden dann die Reaktion der Gelehrten an der Universität Paris: sie hätten aufgrund ihres Wissens einen Ausweg zeigen können. Stattdessen hätten sie sich selber in zwei Parteien gespalten. B ist der Meinung, genau das würde auch bei einem Konzil passieren. Daraufhin bringt A mehrere Argumente für das Konzil: es sei vorgesehen, dass ein Papst, der unter dem Verdacht der Häresie stehe, ein Konzil einberufen müsse, um sich von diesem Verdacht zu reinigen; ein Konzil sei notwendig, damit das Übel nicht wachse; die Kirche als Ganzes sei vom Schisma betroffen, und deshalb müsse die Kirche als Ganzes darüber befinden. Er schlägt vor, dass Urban und Clemens gemeinsam das Konzil einberufen sollen, damit kein Zweifel über die Legitimität der Einberufung bestehen könne. Wenn das nicht machbar sei, soll jede Partei (Urbanisten, Clementisten und Neutrale) ihre eigenen Vertreter schicken und deren Entscheidung akzeptieren.

Editionen:

Henrici de Hassia de Langenstein... *Epistola pacis scripta 1379 in Schismate inter Urbanum VI. et Clementem VII. pontifices orto pro Urbano Papa ex codice manuscripto vetusto; programma in festo Resurrectionis Christi a. MDCCLXXIX in Academia Iulia Carolina, Helmstedt 1778* (erste Sectio).

Henrici de Hassia de Langenstein... *Epistola pacis. Sectio II. Programma in festo memoriae nativitatis Christi sacro a. c. MDCCLXXVIII in Academia Iulia Carolina, Helmstedt 1778*. In diesem Druck fehlt pars 43, der Text ist zu lesen bei Kreuzer, *Heinrich*, 177.

Henrici de Hassia de Langenstein... *Epistola pacis. Sectio III. Programma festo Michaelis A. MDCCLXXIX in Academia Iulia Carolina, Helmstedt 1779* (zu diesen Drucken vgl. Kreuzer, *Heinrich*, 176–178).

Kritische Edition in Vorbereitung durch Georg Kreuzer für die *Monumenta Germaniae Historica*.

Exzerpte in:

Bulaeus, Caesar Egassius, *Historia universitatis Parisiensis*, IV, Paris 1668, 574–578.

Hohmann registriert folgende Werke, in denen Auszüge aus der *Epistola* gedruckt sind:

Kneer, August, *Die Entstehung der konziliaren Theorie: Zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad von Gelnhausen († 1390) und Heinrich von Langenstein († 1397)*, Rom 1893, hier 65.

Hartwig, Otto, *Henricus de Langenstein, dictus de Hassia: Zwei Untersuchungen über das Leben und die Schriften Heinrichs von Langenstein*, Marburg 1857, hier zweite Untersuchung, 27–28.

Roth, Friedrich Wilhelm Emil, „Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein“, *Centralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 2 (1888), hier 2.

Seifert, Fredy, *Heinrich von Langenstein: Sein Leben, seine Schriften und seine Quellen im besonderen Verhältnis zu Conrad von Gelnhausen*, Dissertation, Leipzig 1914, hier 30–45.

Lang, Justin, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein*, Freiburg / Basel / Wien 1966, hier 29.

Literatur:

Hohmann, Thomas, „Initienregister der Werke des Heinrich von Langenstein“, *Traditio* 32 (1976), 399–426, hier 407.

Hohmann, Thomas / Kreuzer, Georg, Art. „Heinrich von Langenstein“, VL 3 (1981), 763–773.

Kreuzer, Georg, *Heinrich von Langenstein: Studien zur Biographie und zu den Schismentraktaten unter besonderer Berücksichtigung der Epistola pacis und der Epistola concilii pacis*, Paderborn 1987.

Kreuzer, Georg, „Heinrich von Langenstein und seine Wirkung“, in: Eckermann, Willgis / Hucker, Bernd Ulrich (Hgg.), *Hugolin von Orvieto: ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit*, Cloppenburg 1992, 187–197.

Überlieferung:

Aus Kreuzer, *Heinrich*, 151–168.

Mit vollständigem Text:

Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4° 145, 14. Jh. (Ende), fol. 36r(34r)–66v(63v).

Heiligenkreuz, StiftsB, 290, 14. Jh. (Ende), fol. 114ra–137vb.

Klosterneuburg, StiftsB, 700, 15. Jh., fol. 37ra–60va.

München, BSB, Clm 26608, 15. Jh., fol. 59r–87v.

Paris, BnF, lat. 14644, 14./15. Jh., fol. 142r–161v.

Wolfenbüttel, HAB, 678 Helmstedt, 14. Jh. (Ende), fol. 35r–52r.

Wolfenbüttel, HAB, 264.25 Extravagantes, 14. Jh. (Ende).

Mit unvollständigem Text:

Eichstätt, UB, Cod. st 321, 14./15. Jh., fol. 15ra–37vb.

Innsbruck, UB, 129, 15. Jh., fol. 149ra–159va.

Mainz, StB, II 223, 15. Jh., fol. 147r–167r.

Paris, BnF, lat. 1462, 14. Jh. (Ende), fol. 74r–85v.

Rouen, BM, 1355 (O.20), 14. Jh., fol. 132v–133r (pars 88).

R71. IOHANNES CONVERSINUS DE RAVENNA, 1343–1408

IOHANNES RAVENNATENSIS, GIOVANNI CONVERSINI DA RAVENNA,
GIOVANNI CONVERSANO, GIOVANNI DI CONVERSINO, GIOVANNI DA
RAVENNA

Autor: Giovanni Conversini wurde 1343 in Buda geboren. Dort war sein Vater Arzt des ungarischen Königs Ludwig von Anjou. Nach dem frühen Tod der Mutter wurde er nach Ravenna geschickt, wo er unter der Aufsicht seines Onkels Tommaso da Frignano OFM stand. Nach schulischer Bildung in Ravenna studierte er in Bologna, Ferrara und Padova. 1355 heiratete er und ein Jahr später wurde sein erster Sohn, Conversino, geboren. Seine Frau verstarb 1369. 1374 heiratete er zum zweiten Mal in Belluno; 1375 wurde sein Sohn Israele geboren. 1378 wurde sein Onkel Tommaso, inzwischen Patriarch von Grado, zum Kardinal ernannt. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Giovanni wechselnde Stellen als Privatlehrer, Dozent in Florenz oder Lehrer in verschiedenen Städten gehabt und einige kurze philosophische Traktate geschrieben. Mit dem *Dialogus inter Johannem et literam* beglückwünscht er seinen Onkel zu seiner Ernennung und bittet ihn, ihm eine dauerhafte Stelle zu suchen. Sein Onkel konnte ihm zwar nicht helfen, aber kurz darauf engagierte ihn Francesco il Vecchio da Carrara, Herrscher von Padua, als Sekretär. Wegen des Todes seiner zweiten Frau und Auseinandersetzungen mit anderen Höflingen verließ er bereits 1383 Padua und eröffnete eine eigene Schule in Venedig. Noch im selben Jahr

wurde er zum Kanzler der Stadt Ragusa (heute Dubrovnik), die unter ungarischer Herrschaft stand, ernannt. 1387 kehrte er nach Venedig zurück und startete erneut eine eigene Schule. 1389 nahm er eine Stelle als Lehrer in Udine an und wechselte 1392 nach Padua, wo er die nächsten zwölf Jahre blieb. In diesen Jahren unterrichtete er, stand immer wieder im Dienst bei Francesco da Carrara, für den er sogar drei Gesandtschaften übernahm, und verfasste verschiedene Erzählungen, kurze Traktate über das Leben am Hof und eine Autobiographie, das *Rationarium vite*. 1401 verstarb sein Sohn Israele. 1404 wechselte er von Padua nach Venedig, wo er erneut unterrichtete. Dort entstanden seine *Dragmalogia*, die Erzählung *Conventio inter podagram et araneam* und eine Anekdotensammlung, der *Memorandarum rerum liber*. Giovanni Conversino verstarb vor dem 27. September 1408 in Venedig.

Literatur:

- Kohl, Benjamin G., „The Works of Giovanni di Conversino da Ravenna: a Catalogue of Manuscripts and Editions“, *Traditio* 31 (1975), 349–367, auch in: Kohl, *Culture*, Aufsatz IV.
- Kohl, Benjamin G., „The Manuscript Tradition of Some Works of Giovanni da Ravenna“, in: Tuynman, Pierre / Kuiper, Gerdien C. / Keßler, Eckhard, *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, München 1979, 610–619, auch in: Kohl, *Culture*, Aufsatz V.
- Kohl, Benjamin G. „Conversini, Giovanni“, *DBI* 28 (1983), 574–578.
- Kohl, Benjamin G., *Culture and Politics in Early Renaissance Padua*, Aldershot u. a., 2001.
- Leoncini, Letizia, „Forme editoriali del testo e commento figurato. II. Il caso di Giovanni Conversini da Ravenna“, in: *Intorno al testo. Tipologie del corredo esegetico e soluzioni editoriali. Atti del convegno di Urbino 1–3 ottobre 2001*, Roma 2003, 485–495. Über die Hss. Zagreb, Knjižnica Jugoslavenske Akademije, II.C.61; Oxford, Balliol College, 288; Paris, BnF, Lat. 6494, und Venezia, Biblioteca Querini-Stampalia, Classe IX n. 11.
- Sabbadini, Remigio, *Giovanni da Ravenna, insigne figura d'humanista (1343–1408)*, Como 1924 (ND Torino 1961).

R71A. DIALOGUS INTER IOHANNEM ET LITTERAM

Rep.: Kohl 4; von Perger 115.1.

Studie: Kapitel 5.3.2.

Widmung: *Omnis reverentiae et sanctitatis cultu dignissimo patri domino Thomae, titulato Sanctorum Nerei, Archilei atque Pancracii presbytero cardinali beatissimo, integra subiectione devotissimus servus et affectu plenissimus filius.*

Incipit: *Iohannes: Quid agimus, Littera? Merendone tabescemus quod dominum, quod patrem, quod columen unicum spei nostrae procul miserimus?...*

Explicit: *Littera: En pergo. Tu prosperum interim mihi iter, faustum deinde successum ac reditum superos ora. Vale. Anno imperii domini nostri Jesu Christi millesimo trecentesimo septuagesimo nono indictione secunda nonis ianuarii.*

Widmungsverse am Ende des Dialogs: *Vertice purpureo sacro qui in cardine mundi / fulge, Thoma, tui pueri dignare volumen. / Quamquam te resonet totum tua fama per orbem, / hoc quoque venturis nostro discere labore.*

Datierung: Vom Autor am 5. Januar 1379 datiert (vgl. Explicit). Der *Dialogus* wurde nach der Ernennung seines Onkels Tommaso da Frignano zum Kardinal am 18. September 1378 geschrieben (vgl. Kohl, „Conversini“, 575).

Inhalt: Dialog zwischen Johannes und Littera, dem Autor und dem Brief, den er an seinen Onkel Tommaso schickt. Littera hat nur kurze Gesprächseinlagen, die dem Autor die Gelegenheit zu ausführlichen Antworten geben. Der Brief befürchtet, nicht aufgenommen zu werden, da er arm ist und die Kirchenmänner geldgierig und geizig. Johannes antwortet darauf mit Lobreden auf seinen Onkel. Der Brief erkundigt sich nach dem Leben des Kardinals und Johannes antwortet mit einer Schilderung des Werdegangs seines Onkels, in der er immer wieder seine Tugenden lobt und passende Anekdoten erzählt. Eine Klage über die Situation Italiens führt zu der Bitte, der Onkel möge in Rom eine passende Stelle für Johannes suchen. Der Brief agiert jetzt als Ankläger und nennt die Lebensumstände, die Johannes nicht erlauben, in den Genuss einer Pfründe zu kommen: seine zwei Eheschließungen und seine zwei Kinder. Dies veranlasst Johannes zu allgemeinen Betrachtungen über die Ehe, die Beziehung zu den eigenen Kindern und die Kindererziehung. Da Johannes keine Pfründe bekommen kann, möchte er irgendeine Stelle, die ihm genug Zeit für seine Studien lässt. Er beklagt seine aktuellen Umstände und preist seine Kenntnisse und Fähigkeiten. Zuletzt gibt er dem Brief ausführliche Anweisungen, wie er sich bei seinem Onkel vorstellen und benehmen soll.

Edition:

Eaker, Helen Lanneau / Kohl, Benjamin G., *Giovanni Conversini da Ravenna. Dialogue between Giovanni and a Letter*, New York 1989. Kritische Edition mit englischer Übersetzung von H. L. Eaker, der sparsame Apparat steht nicht unter dem Text, sondern im Anhang (170). Einführung und Kommentar von Eaker und Kohl.

Literatur:

Kohl, Benjamin G., „Readers and Owners of an Early Work of Giovanni Conversini da Ravenna: New College, Oxford, ms. D. 155“, *Scriptorium* 40 (1986), 95–100 und Tafeln 6–7, jetzt auch in: Kohl, Benjamin, *Culture*, Aufsatz VI.

Überlieferung:

Aus der Ed. Eaker / Kohl, 14–15:

Oxford, New College, 155 (*olim* ms. D. 155), 14. Jh. (Ende). Exemplar des Tommaso da Frignano (vgl. Kohl, „Readers“).

Vaticano, BAV, Pal. lat. 970, 14. Jh. (Ende). Vielleicht Conversinis Exemplar; später in Besitz seines Schülers Francesco Barbaro, der den Text ergänzte und korrigierte.

Wien, ÖNB, 3449, 15. Jh.

Zagreb, Knjižnica Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti (Akademie der Künste und Wissenschaften), II.C.61, fol. 179v–180r. Fragment aus dem Anfang des Dialogs.

Kohl, „Manuscript tradition...“ erfasst auch die Transkription der Hs. Zagreb, die F. Novati Anfang des 20. Jhs. für Remigio Sabbadini anfertigte. Sie wird aufbewahrt in Milano, Società Storica Lombarda, mit der Signatur 43. Es sind zwei Bände, der *Dialogus* befindet sich in Bd. 2, fol. 125–126.

R71b. DOLOSI ASTUS NARRATIO

*Historia Lugi et Conselicis / Dolosa productio Lugi et Conselicis
domini marchionis*

Rep.: Kohl 8; von Perger 115.2.

Studie: Kapitel 5.3.2.

Prolog: Incipit: *Quo Lugi et Conselicis oppida Marchioni eventu subducta forent...* Explicit: *...et liberiori licentia tractantur.*

Incipit: *Galba: Quod te nunc otium, Cato, sequestrem haec inter frondentia tenet?*

Explicit: *... tempestas hortatur. Eamus.*

Datierung: Der Text basiert auf Vorkommnissen des Jahres 1395 und ist vermutlich nicht viel später entstanden (Sabbadini, 91–93).

Inhalt: Zusammenfassung nach den Angaben bei Sabbadini, 91–93. Dieser Autor gibt die Namen der historischen Personen in der Erzählung nicht an. Dialog zwischen zwei alten Römern, Galba und Cato. Galba erzählt und Cato kommentiert die geschilderten Begebenheiten.

Es werden folgende historische Ereignisse berichtet. Ferrara wurde 1395 von den Vormündern des kleinen Niccolò III. regiert. Der exilierte Azzo d'Este wollte die Stadt mit Hilfe des Grafen Giovanni von Cunio einnehmen und wieder die Regentschaft übernehmen. Die Vormünder, die einen solchen Versuch fürchteten, schmiedeten den Plan, Azzo umzubringen. Ihr Verbündeter Giovanni de Sangiorgio, ein Kaufmann aus Bologna, bestach den Arzt Antonio, damit er und ein Verwandter des Grafen namens Conselice Azzo d'Este töteten. Als Belohnung würde der Graf einen großen Geldbetrag und zwei Städte, Lugo und Conselice, bekommen. Conselice täuschte Einverständnis vor, setzte aber Azzo und den Grafen vom geplanten Attentat in Kenntnis. Diese ließen einen Diener von Azzo, der seinem Meister ähnelte, die Kleidung Azzos tragen. Conselice tötete ihn und verkündete die Ermordung Azzos. Daraufhin bekam der Graf die versprochenen Städte.

Editionen

Unediert.

Eine kritische Edition wurde angekündigt:

Albanese, Gabriella / Leoncini, Letizia (Hgg.), *Giovanni Conversini da Ravenna. Le novelle della corte Carrarese.*

Die Vorrede und der Beginn des Dialogs wurden von Angelo Maria Querini aus der Hs. Vat. lat. 1666 transkribiert und in einem Brief zitiert: „Epistula LXXV ad Joannem Chrysostomum Trombelli“ in: Coleti, Nicolaus (Hg.), *Epistolae eminentiss. et reverendiss. D. D. Angeli Mariae Quirini (...) quotquot Latino sermone is edidit, quaeque seu seorsim, seu in decades distributae antea vagabantur, Venezia 1761, 565–570, hier 569.*

Überlieferung:

Aus Kohl, „Works of Giovanni“, hier 352–354:

Modena, Biblioteca Capitolare, O. I. 15, 15. Jh., fol. 13r–19r. Titel: *Dolosa predictio Lugi et Conselicis domini marchionis.*

Oxford, Balliol College, 288, 15. Jh. (Anfang), fol. 171v–180v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 1666, hier 14. Jh., fol. 28v–38r.

R71c. *VIOLATAE PUDICITIAE NARRATIO*

Historia moralis Elysiae

Rep.: Kohl 9; von Perger 115.3.

Studie: Kapitel 5.3.2.

Prolog: Incipit: *Quamquam illustribus iamdudum pateat exemplis...*

Explicit: *... Damone Pithiaque notis nominibus tractatur ipsa narratio.*

Incipit: *Damon. Interfuisses historiae, quam nuper audiui, ita pudicitiae pretio affectus esses...*

Explicit: ... *Coniugii foedus oratione elegantissima sancit, una repatrient iubet.*

Datierung: Sabbadini, 93, datiert diesen Text in den zweiten Aufenthalt Conversinis in Padua, 1392–1404. Die *Historia* ist vermutlich um dieselbe Zeit entstanden wie die *Dolosi astus narratio*, um 1396 (Sabbadini, 93).

Inhalt: Dialog zwischen Damon und Pithias, Damon berichtet, Pithias stellt Fragen, damit Details präzisiert und Hintergründe erklärt werden, und kommentiert die Geschehnisse. Folgende Geschichte wird erzählt: Der französische Ritter Henricus will in das Heilige Land reisen. Bevor er aufbricht, vertraut er sein Haus und seine Frau Elysia seinem Freund Arnaldus an. Arnaldus verliebt sich in Elysia, sucht eine Gelegenheit, mit ihr allein zu sein, und vergewaltigt sie. Elysia vertraut sich niemandem an. Um ihren Kummer zu erklären, erzählt sie, sie habe vom Tod ihres Mannes geträumt. Als ihr Mann zurückkommt, erzählt sie ihm die Wahrheit. Henricus klagt Arnaldus vor dem König an, aber Arnaldus streitet die Anschuldigung ab. Es kommt zu einem Gottesgericht, bei dem es zuerst so aussieht, als würde Arnaldus siegen, er fällt jedoch auf Henricus' Messer hin, verletzt sich schwer und stirbt. Henricus und Elysia werden am Hof erneut vermählt.

Editionen

Korelin, Michail S., *Rannij ital'janskij gumanizm i ego istoriografija*, Moskva 1892, appendix vi, 16–26, unvollständiger Text nach der Handschrift in der BAV (nur in dieser Auflage, nicht mehr in der zweiten Auflage, St. Petersburg 1914).

Wolfer, Isabel, „Giovanni Conversini da Ravenna (1343–1408): *Violate pudicitie narratio sive Historia Elysiæ*“, *Neulateinisches Jahrbuch* 8 (2006), 313–365. Kritische Edition mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen.

Eine weitere kritische Edition wurde angekündigt (vgl. Leoncini, „La novella“):

Albanese, Gabriella / Leoncini, Letizia (Hgg.), *Giovanni Conversini da Ravenna. Le novelle della corte Carrarese*.

Die Vorrede und ersten Zeilen des Dialogs wurden aus der Hs. Vat. lat. 1666 von Angelo Maria Querini transkribiert und in einem Brief zitiert: „Epistula LXXV ad Joannem Chrysostomum Trombelli“ in: Coleti, Nicolaus (Hg.), *Epistolae eminentiss. et reverendiss. D. D. Angeli Mariae Quirini (...) quotquot Latino sermone is edidit, quaeque seu seorsim, seu in decades distributae antea vagabantur*, Venezia 1761, 565–570, hier 568–569.

Literatur:

Leoncini, Letizia, „La novella a corte: Giovanni Conversini da Ravenna“, in: Albanese, Gabriella / Battaglia Ricci, Lucia / Bessi, Rossella (Hgg.), *Favole, parabole, istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno di Pisa 26–28 ottobre 1998*, Roma 2000, 189–222.

Überlieferung:

Aus Kohl, „Works of Giovanni“, 351–354 (Beschreibungen der Hss. in Ed. Wolfer, 323–326):

Oxford, Balliol College, 288, 15. Jh. (Anfang), fol. 165v–171v. Titel: *Violate pudicicie narracio Johannis da Ravenna collocutores Damon et Pithias*.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 1666, hier 14. Jh., fol. 23r–28v. Praescriptio: *Johannis de Ravenna historici et moralis Elysie incipit historia*.

Venezia, BNM, Lat. XIV. 224 (= 4341), 15. Jh. (Anfang), fol. 129ra–132vb. Titel: *Violate pudicicie narracio Jo. de Ra. collocutores Pithias: Damon*.

Aus Ed. Wolfer, 321–323:

Firenze, BNC, II. I. 64, 15. Jh., fol. 64r–67r.

R71d. DE CONSOLATIONE DE OBITU FILII

Rep.: Kohl 15.

Studie: Kapitel 5.3.2.

Incipit: *Immo contumacies [sic] non possint...* [Angabe bei Kohl]; *Maestus: Heu, heu me fili miserum morte tua...* [Hs. Oxford].

Explicit: *...dolens retinens meliora. M CCCCI VIII kalendarum Octobrium Patavii* [Hs. Oxford].

Datierung: In der Oxforder Handschrift, fol. 71v, ist das Werk auf den 24. September 1401 datiert. Der erwähnte Tod seines Sohnes Israele ereignete sich im Sommer dieses Jahres.

Inhalt: Zusammenfassung nach den Angaben bei Sabbadini, 87–88. Dialog zwischen Mestus, der den Tod des Sohnes betrauert, und Solator. Mestus erzählt die Lebensgeschichte seines Sohnes Israele, der 1375 geboren wurde. Israele war lebhaft und unruhig. Mehrmals floh er von der Schule, was ihn in Schwierigkeiten brachte. Bei einem Fluchtversuch stieß er in den Bergen auf Wölfe. Bei einem anderen Fluchtunternehmen versuchte er, über die Berge zu kommen, und lief Gefahr, von den Wallachen gefangen und als Sklave verkauft zu werden. Er wurde noch rechtzeitig von Kaufleuten gefunden. Als er in Padua die Dialektik-Kurse besuchte, flohen alle Schüler gemeinsam und kamen bis Treviso, wo sie von Paolo Rugulo festgenommen wurden.

Das war allerdings der letzte Ausbruch von Israele, der danach seine Einstellung änderte, woraufhin der Vater ihn nach Padua zur Artistenfakultät schickte. Solator versucht Mestus mit zahlreichen Zitaten und Beispielen aus klassischer und christlicher Literatur zu trösten.

McClure, der den Text in der Oxforder Handschrift gelesen hat, gibt weitere Informationen zum Inhalt und zur Dialogform:

Like Manetti, Conversini used the dialogue to define and resolve grief. His interlocutors, however, do not have the focused and sustained „adversarial“ exchange found in the debate between Salutati and Zabarella or in that between „Manetti“ and „Acciaiuoli“. In fact, the speakers Mestus (the bereaved) and Solator (the consoler) do not exclusively perform the roles their names would suggest. Although Solator often attempts to console Mestus, sometimes the reverse occurs. The principal function of the dialogue is to provide a framework for Conversini’s attempt to express, dispute, and resolve certain aspects of his bereavement. The literary speakers give voice to an inward colloquy of emotional, philosophical, and spiritual issues – among them, the legitimacy of grief; the character and history of the child; the irreparability and particular pain, frustration, and disappointment of losing a child; the nature of life and death; the loss of a continuator and heir; the acceptance of divine will; the nature of heavenly beatitude; the continuation of „ties“ between the living and the dead. In its structure the work illustrates again the humanists’ experimental use of rhetoric to deal with emotional experience. Through a regimen of debate, remembrance, and rumination, Conversini too gave quarter to his sorrow by fashioning a literary framework for mourning. (McClure, *Sorrow*, 104).

Editionen:

Unediert bis auf Exzerpte bei:

Sabbadini, Remigio, *Giovanni da Ravenna, insigne figura d’humanista (1343–1408)*, Como 1924, 174–176.

Literatur:

McClure, George W., „The Art of Mourning: Autobiographical Writings on the Loss of a Son in Italian Humanist Thought (1400–1461)“, *Renaissance Quarterly* 39 (1986), 440–475.

McClure, George W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1990, hier 93–115.

Überlieferung:

Aus Kohl, „Works of Giovanni“, 351–353:

Oxford, Balliol College, 288, 15. Jh. (Anfang), fol. 54v–71v.

Venezia, BNM, Lat. XIV. 224 (= 4341), 15. Jh. (Anfang), fol. 134–138.

Unvollständig, nur der Schluss.

R71E. *DRAGMALOGIA DE ELIGIBILE VITAE GENERE***Rep.:** Kohl 17; RepFont 5, 138; von Perger 115.4.**Studie:** Kapitel 5.3.2.**Incipit:** *Venetus: Advenire te sospitem, Paduane exoptate dudum atque amate, plurimum grator.***Explicit:** *Paduanus: Tuo parerem arbitrato nisi procedere iuberet. Bene vale. Venetiis anno Domini MCCCCIII.***Datierung:** 1404 (vgl. Explicit).

Inhalt: Dialog zwischen Venetianus und Paduanus. Der Dialog beginnt mit der freundschaftlichen Begrüßung beider. Einigen Aussagen im Dialog ist zu entnehmen, dass beide gemeinsam auf Reisen sind. Nach dem kurzen Gruß kommen sie sofort auf den Krieg zwischen Padua und Venedig zu sprechen. Sie unterhalten sich über den neuen Fürsten von Padua, Francesco Novello da Carrara und seine Einstellung gegenüber Literaten, wobei ein *Ravennas* (Giovanni Conversino) erwähnt wird. Sie besprechen das Schicksal des Giovanni bei Hof und die Eigenschaften, die ein Höfling braucht, um zu bestehen. Die Gesprächspartner diskutieren anschließend, ob Monarchie oder Republik die überlegene Regierungsform sei. Das nächste Thema ist der Unterschied zwischen den Anreden *dominus* und *magister*, und welche der beiden vorzuziehen sei, wobei der Gegensatz zwischen einem aktiven und einem kontemplativen Leben diskutiert wird. Das bringt die Freunde dazu, das Leben in der Stadt und das Leben auf dem Lande zu vergleichen. Da der Paduaner bei seinem Lobpreis des Landes die Armut rühmt, überlegt er, dass manchmal ein scheinbares Übel gut sein kann. Das Gespräch wird zu einer Reflexion über das Böse und seine Rechtfertigung, in dem auch die sieben Todsünden analysiert werden, um aufzuzeigen, dass sogar sie manchmal positive Folgen haben können. Der Paduaner kritisiert die Stadt Venedig. Der Venezianer verteidigt seine Landsleute, indem er erklärt, dass sie die Freiheit über alles lieben. Die Diskussion kreist dann um die Freiheit und ihre Bedeutung, vor allem über ihre moralische Dimension, als Unabhängigkeit von Materiellem. Das bringt das Gespräch auf Kardinal Tommaso da Frignano, den Onkel Conversinis, mit dessen Lob der Dialog endet. Im Dialog hat der Paduaner eindeutig eine überlegene Stellung, er lenkt das Gespräch und hält ausführliche Reden, auf die der Venezianer meistens nur kurz reagiert. In der Diskussion kann der Paduaner seine Ansichten durchsetzen:

Überlegenheit des kontemplativen Lebens, des Lebens auf dem Lande, der Monarchie, der Stadt Padua. In den Themen, die nicht kontrovers diskutiert werden, belehrt er seinen Freund. Im Dialog werden häufig antike Autoren und die Bibel zitiert.

Editionen:

Sabbadini, Remigio, *Giovanni da Ravenna, insigne figura d'humanista (1343–1408)*, Como 1924 (ND Torino 1961), 189–195. Exzerpte.

Eaker, Helen Lanneau / Kohl, Benjamin Gibbs, *Giovanni di Conversino da Ravenna. Dragmalogia de eligibile vite genere*, Lewisburg (Pennsylvania) 1980. Kritische Edition und englische Übersetzung von Eaker, Einführung und Noten von Kohl (vgl. den Aufsatz von Nason).

Literatur:

Baron, Hans, *The Crisis of the Early Renaissance*, zweite Edition, Princeton 1966, 134–145.

Nason, Vittore, „Note sulla *Dragmalogia de elegibili vite genere* di Giovanni Conversini da Ravenna“, *Maia. Rivista di letterature classiche* 39 (1987), 43–55. Kritische Anmerkungen zur Ed. Eaker/Kohl.

Zaccaria, Vittorio, „Il *Memorandum rerum liber* di Giovanni di Conversino da Ravenna“, *Atti dell'Istituto Veneto. Classe di scienze morali e lettere* 106, pt. 2 (1947–1948), 221–250, hier 232.

Überlieferung:

Aus Ed. Eaker / Kohl, 40–41 (vgl. ebenfalls Zaccaria, 231–232).

Paris, BnF, Lat. 6494, 15. Jh. (Anfang), fol. 1v–40v.

Venezia, Biblioteca Querini-Stampalia, Classe IX n. 11, 15. Jh. (Anfang), fol. 10v–34v.

R72. GUILLELMUS REMINGTONUS OCIST, UM 1325 – NACH 1385

GUILLELMUS RYMSTON, WILLIAM OF RIMINGTON, RYMINGTON,
RYMYNGTON, REMINGTON

Dialogus inter catholicam veritatem et haeticam pravitatem

Rep.: Sharpe 2157 (804); von Perger 110; De Visch 136; DCist 315–316.

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.5.

Prolog: Incipit: *Quadraginta quinque conclusionibus meis catholicis nuper scriptis et prout materia fidei...* Explicit: *...hic inspicere poterunt christiani fideles ne per doctrinas erroneas inficiantur.*

Incipit: *Catholica veritas dicit quod valde reprehensibiles sunt et puniendi pseudopraedicatores moderni qui sine auctoritate...*

Explicit: ... *qualiter tu fateris de sectis <ali>quas reprobas, quod ex gratia primi abbatis ad religionem Christi finaliter sunt acceptae.*

Autor: William von Rimington (Yorkshire) wurde um 1325 Mönch in der nahen Zisterze Salley. 1372 wurde er Kanzler der Universität Oxford, anderthalb Jahre später trat er von diesem Amt zurück. Er wurde dann Prior in Salley und verstarb nach 1385. Von ihm sind folgende Werke erhalten: *Meditationes*, zwei Predigten, in denen er die Laster des Klerus anprangert, und zwei polemische Traktate gegen Wyclif, nämlich die *Quadraginta quinque conclusiones* (überliefert in demselben Codex, fol. 199–216, ed. McNulty, „A Hammer“, 174–176) und der *Dialogus*.

Datierung: Auf Williams *Quadraginta quinque conclusiones* reagierte Wyclif Ende 1383 mit seinen *Responsiones ad xlv conclusiones* (Thomson 384, ed. Loserth, 201–257). William antwortete darauf mit dem *Dialogus*, allerdings erst nach dem Tod Wyclifs, wie er in der Praefatio anmerkt: *quia tamen doctor iste mortuus est* (fol. 188r, vgl. Hudson, *Premature Reformation*, 45–46). Dies ergibt als Terminus post quem den 29. Dezember 1384, Wyclifs Todestag. Der *Dialogus* ist wohl bereits im Laufe des Jahres 1385 entstanden.

Inhalt: Der Text wurde mit Wyclifs *Responsiones* (s.o. unter „Datierung“) verglichen. In der Praefatio erwähnt William die Antwort Wyclifs (dessen Namen er jedoch nicht nennt) auf seine Verteidigung des christlichen Glaubens. Der häretische Lehrer sei jetzt tot, aber seine Jünger halten noch an seinen falschen Doktrinen fest und deswegen habe er beschlossen, die häretischen und die christlichen Lehren nebeneinander zu stellen, als Gespräch zwischen Veritas und Pravitas, damit man sie vergleichen und beurteilen könne.

Zuerst wirft Veritas der Pravitas vor, dass ihre Anhänger die Christen zum Aufruhr gegen die rechtmäßige Macht und zur Apostasie verführen. Danach folgt das Werk einer gleichmäßigen Struktur: eine These Williams (*conclusio*) wird zitiert. Pravitas ergreift dann das Wort und berichtet Wyclifs Antwort. Der Vergleich des Textes mit Wyclifs *Responsiones* (ed. Loserth) ergibt, dass Williams *Conclusiones* fast wortgleich in beiden Traktaten zitiert werden. Wyclifs Position wird hingegen knapp zusammengefasst. Die Länge der Redeanteile variiert, meistens sind sie kurz, wenn auch bei Veritas länger als bei Pravitas. Auf die Einwände der Pravitas gegen die neunte These, nämlich dass die Substanz des Brotes in der Eucharistie gewandelt wird, reagiert

Veritas jedoch ausführlich. Die elfte und die zwölfte These werden wie bei Wyclif zusammen behandelt. Williams fünfzehnte Conclusio, die von Wyclif übersehen wurde, wird hier mit dem Kommentar zitiert: *Hanc ut estimo non vidisti et sic evasit tuam callumpniam venenosam* (fol. 196r). Der Text bricht bei der Rede der Veritas nach der achtzehnten These (siebzehnte bei Wyclif) abrupt ab. Es folgen vier leere Seiten. In den ersten sieben Thesen werden die päpstliche und die königliche Autorität behandelt, acht bis zehn diskutieren die Eucharistie, elf bis siebzehn die religiösen Orden, ihre Gelübde und ihre Rechtmäßigkeit.

Editionen: Unediert.

Literatur:

- Emden, Alfred B., *A biographical register of the University of Oxford to A. D. 1500*, Bd. 3, Oxford 1959, 1617.
- Hudson, Anne, „Contributions to a bibliography of Wycliffite writings“, *Notes and Queries* 20,12 (1973), 443–453, hier 449–450.
- Hudson, Anne, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, bes. 45–46 und 83–84.
- Loserth, Johann (Hg.), *Johannis Wyclif Opera minora*, London 1913.
- McNulty, Joseph, „William of Rymyngton, Prior of Salley Valley, Chancellor of Oxford, 1372–3“, *The Yorkshire Archaeological Journal* 30 (1930–31), 231–247; 31(1932–34), 62–64.
- McNulty, Joseph, „A Hammer of the Wycliffites, William of Rymyngton“, *The Clergy Review* 28 (1948), 160–176.
- O’Brien, Robert, Art. „Guillaume de Rymyngton“, *DictSpir* 6 (1967), 1235–1237.
- Somerset, Fiona, „„As just as is a squyre“: The Politics of ‚Lewed Translacion‘ in Chaucer’s *Summoners Tale*“, *Studies in the Age of Chaucer* 21 (1999), 187–207, hier 192–193.
- Somerset, Fiona, „Here, There, and Everywhere? Wycliffite Conceptions of the Eucharist and Chaucer’s ‚Other‘ Lollard Joke“, in: Somerset, Fiona / Havens, Jill C. / Pitard, Derrick G., *Lollards and their Influence in Late Medieval England*, Woodbridge 2003, 127–138, hier 129–131 und 135.

Überlieferung:

Oxford, BodL, Bodley 158, 15. Jh., fol. 188r–198v. Praescriptio: *Incipit dialogus inter catholicam veritatem et hereticam pravitatem*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).

R73. JOHANNES MURETUS, CA. 1345/50 – CA. 1419/20

JEAN MURET

*De contemptu mortis***Studie:** Kapitel 2.5.**Incipit:** *JOH: Cur, o caelites, in foedissima parte temporum sub adverso sidere...***Explicit:** *...conquestionibus et quaestionibus quibus tuam adeo vexavi benignitatem hactenus finem pono.*

Autor: Über Kindheit und Ausbildung des Jean Muret ist nichts bekannt, das Geburtsdatum um 1345 / 1350 wird nur vermutet, als sicher gilt lediglich, dass er aus der Region Maine stammte. Ab 1380 war er in Avignon Sekretär des Kardinals Pierre Ameil († 1389) und des Papstes Clemens VII. Als der französische König 1398 Clemens' Nachfolger Benedikt XIII. seine Unterstützung entzog, verließ Muret Avignon und ging nach Le Mans, wo er Kanoniker war. 1400–1401 war er Sekretär bei einem nicht identifizierten französischen Fürsten. Nach der erneuten Anerkennung Benedikts XIII. durch den französischen König 1403 wurde er wieder in der päpstlichen Kanzlei beschäftigt, verließ jedoch den päpstlichen Dienst zu einem unbekanntem Zeitpunkt vor dem erneuten – und endgültigen – Bruch zwischen dem französischen König und dem avignonesischen Papst (1408). Über sein Leben danach ist nichts bekannt. Er starb vor Juni 1420, als seine Pfründe in Le Mans wieder vergeben wurde (Ornato, *Jean Muret*).

Jean Muret gehört zum Kreis der ersten französischen Humanisten in Avignon, und stand ebenfalls im engen Kontakt mit den Humanisten in Paris. Von ihm sind nur *De contemptu mortis* und Briefe erhalten.

Datum: Geschrieben nach dem 27. Februar 1386, Datum des Todes von Carlo di Durazzo (Charles de Duras). Dieses Ereignis wird im Dialog (l. 111–112) erwähnt. Die direkten und indirekten Anspielungen auf die politische Situation in Italien lassen vermuten, dass der Dialog nicht viel später abgeschlossen wurde (Ornato, „L'umanista“ 254–258).

Inhalt: Gespräch zwischen Joh. und H. Die Abkürzung Joh. und die Erwähnung seiner Abstammung aus Maine lassen vermuten, dass diese Figur den Autor darstellt. Wer H. sein könnte, ist weniger klar. Einige Anspielungen legen nahe, dass er ein Italiener ist. Ornato vermutet, es handele sich um Ugo di San Severino, Graf von Potenza. Dies würde

den Exkurs am Anfang des Werkes erklären, in dem der Autor Partei für Louis d'Anjou bezieht. Ugo di San Severino war ein gebildeter, eloquenter Mann und ein Beschützer des Boccaccio (Ornato, „L'umanista“, 258–269 und *Jean Muret*, 2).

Der Dialog beginnt mit einer Klage des Johannes über die trostlose Situation in seinem von Krieg, Pest und schlechtem Wetter heimgesuchten Land und über den Tod seiner Freunde und Bekannten. In einem kurzen, lebhaften Austausch führt H. ihn zum Geständnis, dass er deren Tod beweint, weil sie die Annehmlichkeiten des Lebens (*vitae commoda*) verloren haben. Anschließend nimmt H. eine führende Rolle im Gespräch ein: er hält lange Reden und wird von Joh. befragt und respektvoll angeredet, nur selten widerspricht Joh. offen. Der Dialog behandelt die bedauernswerten Umstände des menschlichen Lebens. Zuerst werden Empfängnis, Geburt und Kindheit besprochen. In diesem Rahmen wird dargelegt, wie der menschliche Geist sich formt und entfaltet, woher die Leidenschaften kommen und wie die Erbsünde den Menschen prägt. Die Jugend wird mit ihren Schwierigkeiten und Fallen geschildert, anschließend das Erwachsenenalter (*iuventus*). Als H. die menschliche Gier nach Macht und Besitz beklagt, führt Joh. die frommen Menschen als Vorbild für Verzicht an. H. widerspricht und beklagt den Niedergang der wahren Religion, denn freiwillige Armut gehöre der Vergangenheit an. Das Thema Alter (*senectus*) führt zur Diskussion darüber, was ein gutes Leben sei. Nur die Weisheit verhilft dazu, weil sie das unvermeidliche Unglück erträglich macht. So kommt das Gespräch zu seinem Ende: Joh. hatte am Anfang den Tod von Freunden und Bekannten beklagt, jetzt kommt er zur Einsicht, dass der Tod eine Befreiung bedeutet. Es werden Beispiele aus der Antike, die den Tod als Befreiung erscheinen lassen, angeführt (Scipio, Cato, Socrates). Dabei wird die Lehre der Epikureer diskutiert und die Unsterblichkeit der Seele behauptet. Ein freiwilliger Tod sei jedoch unannehmbar, man solle sich vielmehr im christlichen Sinne auf den Tod vorbereiten.

Im Gespräch werden zahlreiche, zum Teil auch sehr lange Zitate angeführt, meistens mit Nennung des Autors. Besonders häufig werden Innozenz III., Cassiodor, Augustinus, Cicero und Seneca zitiert. Insgesamt überwiegen leicht die antiken Autoren.

Edition:

Ornato, Ezio, „L'umanista Jean Muret ed il suo dialogo *De contemptu mortis*“, in: Simone, Franco (Hg.), *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, Torino 1967, 241–355 (Text 297–341).

Literatur:

Hanly, Michael, „Courtiers and poets: an international system of literary exchange in late fourteenth century Italy, France and England“, *Viator* 28, 1997, 306–332, hier 324–330.

Ornato, Ezio, *Jean Muret et ses amis Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil. Contribution à l'étude des rapports entre les humanistes de Paris et ceux d'Avignon (1394–1420)*, Genève – Paris 1969.

Überlieferung:

Paris, BnF, lat. 10210, 14./15. Jh.

Angers, BM, 258, 15. Jh. (Mitte).

R74. MICHAEL DE PRAGA OCARTH, † 1401

Autor: Über Michaels Herkunft ist nichts bekannt. Er ist 1356 urkundlich belegt als Prior der Kartause Mariengarten bei Prag, 1382 als Vikar der Prager Kartause und zweiter Visitator der oberdeutschen Ordensprovinz. 1385 bis 1387 war Michael Prior der Kartause Aggsbach. Danach war er wieder in Prag, bis er 1391 als Prior nach Geirach ging. Ab diesem Jahr war er ebenfalls Visitator der oberdeutschen Provinz. Michael von Prag ist am 27. September 1401 gestorben.

Literatur:

Hogg, James, „Michael of Prague“, in: *Die Kartäuser in Österreich* 3 (Analecta Carthusiana 83, 3), Salzburg 1981, 118–130.

Worstbrock, Franz Josef, Art. „Michael von Prag“, VL 6 (1987), 509–513.

R74A. DE QUATUOR VIRTUTIBUS CARDINALIBUS PRO ERUDITIONE PRINCIPUM

Rep.: Gruys, 134; von Perger 113.1; Spunar 1, 151.

Studie: Kapitel 2.5.

Prolog: Incipit: *Cum sit beati Hieronymi sententia dicentis: Multi iuxta vetus elogium cum loqui nesciant* [epist. 130,10]... Explicit:... *qui utique scripturas quas docuerunt alto ingenio intellexerunt.*

Incipit: *Multas frequenter, princeps illustrissime, vestrae magnificentiae tam humilis devotaque conversatio cordi meo intulit...*

Explicit: ... *ut iste labor vobis et aliis prosit ut potui devotius exoravi* [Hss. Berlin und München, Clm 11478: *exoravi*; Hs. Vaticano: *eroravi*; Hs. München, Clm 14347: *exorari*; Hs. Praha: *exaravi*].

Datierung: Die Hs. München, BSB, Clm 11478, aus dem Jahr 1424, datiert im Kolophon das Werk in das Jahr 1387 und sagt, es sei im Kartäuser-Marienkloster bei Prag abgefasst und von den Theologen Nicolaus de Gubyn und Johannes Ysneri korrigiert worden. Diese Angaben sind mit den restlichen Informationen aus Michaels Leben zu vereinbaren (vgl. Ed. Storey, 20–22, Herrmann 29).

Inhalt: Zusammenfassung der drei unedierten Bücher nach den Angaben in Ed. Storey, 57–103. Dialog zwischen Michael und Ropertus. Laut Vorwort sei das Werk auf Anregung von Herzog Ruprecht dem Jüngeren von Bayern (*dominus Ropertus iunior, dux Bavarie*) entstanden. Damit ist wohl Ruprecht II., 1325–1398, gemeint, hier der Jüngere genannt, da sein Onkel Ruprecht I., 1309–1390, noch am Leben war. Ropertus ist im Dialog der Ratsuchende, der Michael zum Reden animiert, seine langen Vorträge bündig kommentiert und kurze Einwände und Fragen einbringt. Michael stützt sich in seinen Vorträgen auf Autoritäten (vor allem Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und christliche Autoren der Spätantike) und Exempel, vor allem aus der Bibel. Das Werk ist in vier Bücher gegliedert, die die vier Kardinaltugenden behandeln. Das erste beschäftigt sich mit der Klugheit (*prudentia*), einer praxisbezogenen Tugend und Grundlage der anderen. Die menschliche Klugheit müsse durch die von Gott gegebene Weisheit ergänzt werden. Die Weisheit könne nur durch Gebete erreicht werden. Die Klugheit erreicht der Fürst, wenn er die Bibel liest und auf seine Ratgeber hört. Allerdings soll er diesen Rat immer kritisch prüfen und erst dann seinen Entschluss fassen. Michael unterscheidet drei verschiedene Typen von Klugheit: *prudentia cordis*, die den Fürsten als Richter leiten soll, *prudentia oris*, die sein Redeverhalten leitet, und *prudentia operis*, die ihm dabei hilft, den Frieden mit anderen Fürsten und innerhalb seines Landes zu erhalten. Michael betrachtet die Gewinnsucht der Geschäftsleute als Ursache der inneren Unruhe. Es sei deshalb notwendig, dass der Fürst durch Gesetze das wirtschaftliche Leben organisiert und kontrolliert. Im zweiten Buch wird die Mäßigung (*temperantia*) unter drei Aspekten behandelt: Selbstbeherrschung (*continentia*), Milde (*clementia*) und Bescheidenheit (*modestia*). Der Fürst müsse Selbstbeherrschung im Genuss von Speisen und Getränken und in seinen Beziehungen zum anderen Geschlecht zeigen. Michael warnt eindringlich vor dem Ehebruch. In seiner Behandlung der Milde beschreibt er zuerst die Negativfigur des Tyrannen. Der Tyrann sei habgierig und grausam, während der christliche Fürst sich durch seine Hilfsbereitschaft bei den

Schutzbedürftigen, seine Bereitschaft zur Vergebung und sein Mitleid auszeichne. Die Bescheidenheit zeige sich in der Kleidung, in Mimik und Gestik und in seinem ganzen Verhalten, auch in der Ausübung der Tugenden. Die Gerechtigkeit (*iustitia*) wird in Anlehnung an den Eingang der *Institutiones* Justinians als die Tugend definiert, die jedem das Seine gibt. Bei der Besprechung der *iustitia distributiva* warnt er vor jeder Günstlingswirtschaft. Die *iustitia commutativa* leitet den Fürsten, mittels Gesetzgebung für Gerechtigkeit in den Beziehungen unter seinen Untertanen zu sorgen. Anschließend behandelt Michael die Tugenden, die von der Gerechtigkeit abhängen: die Frömmigkeit, das häufige Gebet (mit ausführlicher Kommentierung des Vaterunsers), die Sorge für das Wohlergehen der Kirche, die Ehrfurcht vor den Vorgesetzten (mit Behandlung der Vorrangstellung des Papstes gegenüber den weltlichen Fürsten), die Dankbarkeit, der Schutz des Rechtes (*vindicatio*), die Ehrlichkeit. Die Tapferkeit (*fortitudo*) wird als letzte Tugend relativ kurz behandelt. Sie zeige sich beim Fürsten vor allem im Krieg. Daran knüpfen Überlegungen über den gerechten Krieg und seine Voraussetzungen an. Vier Tugenden, die von der Tapferkeit abhängen, werden zuletzt besprochen: stolzer Mut, der den Mittelweg zwischen Tollkühnheit und Angst zeigt, Großzügigkeit, Geduld und Ausdauer. Der Autor zitiert vor allem aus der Bibel und aus der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin (Ed. Storey, 48).

Editionen:

Storey, William George (Hg.), *The „De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum“ of Michael the Carthusian of Prague. A critical text and study*, Analecta Cartusiana 6, Salzburg 1972. Kritische Edition des ersten Buches. Der Text basiert auf der Vatikanischen Hs., mit Lesarten der Hss. in München und Prag im Apparat.

Witkowski, Raphael (Hg.), *Michael of Prague OCarth. De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum (Books II–IV)*, Analecta Cartusiana, Salzburg 2007 (in Druck).

Literatur:

Herrmann, Erwin, „Der Fürstenspiegel des Michael von Prag“, *Historisches Jahrbuch* 91 (1971), 22–45.

Überlieferung:

Aus der Ed. Storey (beschrieben 105–108):

Berlin, SBB-PK, lat. qu. 30 (Rose 943), 15. Jh. (Anfang), fol. 1–183. Titel (auf dem Umschlag): *Liber de regimine principum Aristotelis*.

München, BSB, Clm 11478, a. 1424, fol. 250r–337v. Praescriptio: *Incipit prologus sequentis operis compositi de quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum*. Kolophon: *Est autem hoc opus compilatum in domo Sancte Marie ordinis*

Carthusiensium prope Pragam per fratrem Michaelem vicarium eiusdem domus ac per eum traditum correctioni honorabilis viri Magistri Nicolay de Gubyn professoris sacre theologie, qui ipsum ad preces compilatoris de verbo ad verbum perlegit, iuvante eum reverendo viro magistro Johanne Ysneri baccalario sacre theologie. Ad quorum etiam iudicium compilator quedam in dicto opusculo correxit et mutavit anno Domini m^o ccc lxxxvii etc. Qui scriptus est et excopiatus in Ratispona anno Domini m^o cccc^o xxxiii^o, in vigilia beatorum apostolorum Symonis et Iude completus. Est hic liber magistri Rudolffi Volkardi de Heringen m^o agistri artium et medicine doctoris pro tunc ibidem morantis sallariatus stipendio communitatis loci eiusdem ut supra.
Autopsie.

München, BSB, Clm 14347, a. 1431, fol. 1–150. Praescriptio: *Incipit prologus sequentis operis compositi de quatuor virtutibus cardinalibus pro erudicione principum.*
Autopsie.

Praha, KMK, G 12 (Podlaha 1003), 14. Jh. (Ende), fol. 1–119. Ohne Titel.

Vaticano, BAV, Pal. lat. 725, a. 1387, fol. 344. Praescriptio: *Incipit prologus sequentis operis compositi de quatuor virtutibus cardinalibus pro erudicione principum.*

Herrmann, 29, weist auf eine verschollene Handschrift hin. Sie wird erwähnt im alten Bibliothekskatalog aus Reichenbach mit den Worten: *Tractatus de Regimine Principum sive de 4. virtutibus Cardinalibus pro eruditione Principum – compositus per fratrem Michaelem Carthusiensem. Ms. Ao. 1387. Perg.*

R74B. *DIALOGUS DE CUSTODIA VIRGINITATIS VEL CASTITATIS*

Dialogus de virginitate / Dialogus de virginitate et castitate / Dialogus de custodia virginitatis / Dialogus de custodia thesauri castitatis / Liber de custodia virginitatis / Liber de custodia virginitatis et castitatis / Tractatulus de custodia castitatis / Tractatus de virginitate et castitate / Ad amicum volentem nubere

Rep.: Gruys, 134; von Perger 113.2; Spunar 153; Bloomfield 5403 (dort wird als Autor „Hugo“ angegeben).

Studie: Kapitel 2.4.

Titel: Der Autor nennt im Prolog sein Werk mit folgenden Worten: *...in hoc opusculo de custodia virginitatis uel castitatis per modum dialogi uel colloquii edito* (München, BSB, Clm 18638, fol. 1r). In der Überlieferung wird das Werk sehr häufig *Liber de custodia virginitatis* (manchmal mit dem Zusatz *et castitatis*) genannt, was auf die Einteilung in zwei Bücher mit eigenen Praescriptiones und Kolophones zurückgehen dürfte. Die Bezeichnung *dialogus* kommt relativ häufig vor (fünf Mal), aber mit unterschiedlicher Formulierung des Themas. Die restlichen Titel sind nur je einmal belegt.

Prolog: Incipit: *Virorum dinoscitur sapientum hunc esse morem...* Explicit: ... *pu-dore reticendi dictare quicumque in buccina venerit haec illa.* [Nach Spunars Angaben zu urteilen, ist dieser Prolog nur in den zwei Handschriften zu lesen, die die Zuschreibung an Michael enthalten, München, Clm 18638 und Wien, ÖNB, 3711].

Incipit: *Magister: Semper quidem, frater dulcissime, ut nosti, delectatus sum cum tua dilectione...* [Variante: *dilectissime* statt *dulcissime*].

Explicit: ... *Quod si adhuc reprehendat adhuc utique virginitatem nuptiis praeferam, quam diu vivam.*

Autor: Der *Liber de custodia virginitatis* wird nur in zwei Handschriften Michael zugeschrieben, diese Zuschreibung lässt sich jedoch anhand von Sprache, Stil und Auswahl der Zitate bestätigen, zumal ein Brief über dieses Thema aus derselben Zeit von ihm erhalten ist (vgl. Worstbrock, 512). Die Zuschreibung an Hugo von Folieto in der Budapester Hs. entstammt mit großer Wahrscheinlichkeit einer Verwechslung mit einer Schrift Hugos ähnlichen Themas, *De nuptiis* (Migne PL 176, 1201–1218).

Datierung: Die Handschriften München Clm 18638 und Wien ÖNB 3711 bezeugen den Dialog als geschrieben *a quondam fratre docto Michaelae vicario in spiritualibus ordinis carthusiensium in Praga*. Wenn diese Angabe korrekt ist, muss die Schrift zwischen 1387 und 1391, Michaels Zeit als Vikar in Prag, entstanden sein. Die Schrift ist nach *De quatuor virtutibus cardinalibus* entstanden, das im Prolog als *confabulationem meam cum duce Bavarie de regimine principum* (Clm 18638, fol. 1r) genannt wird.

Inhalt: Dialog zwischen Magister und Virgo, ohne Rahmenhandlung. Der Magister untermauert seine Argumentation mit Zitaten aus den Klassikern (Seneca), der Bibel und den Kirchenvätern, vor allem Augustinus und Hieronymus (insbesondere aus *Contra Iovinianum*).

Im ersten Buch sagt der Magister zur Eröffnung, er fürchte, dass sein Freund in Gefahr stehe, seine Jungfräulichkeit zu verlieren. Daraus entwickelt sich ein Gespräch über die Jungfräulichkeit, in dem Virgo Fragen stellt und um Erklärungen bittet. Zuerst legt der Magister dar, dass ein jeglicher Umgang mit Frauen, auch mit den besten unter ihnen, eine Gefahr darstelle. Es folgt ein Lobpreis der Jungfräulichkeit, die zum Himmel führe und es ermögliche, in diesem Leben sich ganz der Gottesliebe zu widmen. Die Enthaltensamkeit sei allerdings nur mit Gottes Hilfe möglich. Besonders wichtig sei es, alles zu vermeiden, was

zum Verlust der Jungfräulichkeit führen könnte: übermäßiges Essen und Trinken, Luxus in der Kleidung, die Gesellschaft von Frauen und von ausschweifenden Männern, die Gefahren des Sehens und der Rede, Feiern und Tänze. Demut sei unbedingt notwendig, niemand soll mit der eigenen Enthaltbarkeit prahlen. Im zweiten Buch sagt der Magister am Anfang, ihm sei zu Ohren gekommen, dass der Freund heiraten wolle. Er sei bereit, alles zu versuchen, ihn von dieser Absicht abzubringen. Zuerst erklärt er, dass es nur möglich sei zu heiraten, wenn kein Keuschheitsgelübde abgelegt wurde. Auch private, nicht feierliche Gelübde seien bindend. Aber sogar in dem Fall, dass keine Gelübde vorliegen, sei die Keuschheit der Ehe vorzuziehen. Obwohl der Magister beteuert, die Ehe gutzuheißen und die Jungfräulichkeit nur als höheres Gut zu empfehlen, warnt er doch eindringlich vor der Ehe. Die Ehe halte den Einzelnen vom Dienst an Gott fern. Man hoffe, durch die Heirat eine Stütze zu gewinnen, erhöhe jedoch die eigene Trübsal durch die Forderungen und Probleme der Frau. Die Empfehlung der Ehe – sogar der Polygamie – im Alten Testament beruhe nur auf der Notwendigkeit, die Zahl der Menschen zu erhöhen, um die Reihen der Engel nach dem Fall Satans und seiner Gefährten wieder aufzufüllen. Die Zeiten haben sich jedoch geändert, denn nun gebe es genug Menschen. Außerdem habe das alte Gesetz durch die Ankunft des Messias seine Gültigkeit verloren. Wenn man genau hinsehe, könne man sogar im Alten Testament Hinweise auf den Wert der Enthaltbarkeit finden. Diese werden vom Magister angeführt. Zum Schluss werden die Vorbilder, Beispiele und Empfehlungen aus dem Neuen Testament dargelegt.

Edition:

Pez, Bernhard, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*. Band 2, Regensburg 1723 (ND Farnborough, Hants. 1967), 96–170. Nach Angabe des Herausgebers stammt der Text aus einer Handschrift der Kartause Geirach.

Literatur:

Grabmann, Martin, „Der Dialog *De custodia virginitatis* des Kartäusers Michael von Prag († 1401)“, in: *Miscellanea Vermeersch. Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch S.J. Volume 1. Studi di teologia morale e diritto canonico*, Roma 1935, 133–143.

Überlieferung:

Aus Spunar:

Berlin, SBB-PK, Ms. Magdeb. 36, 15. Jh., fol. 256r. Laut Katalog „verbrannte Reste“.

- Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár, lat. 59, 15. Jh., fol. 270r–291r. Hugo de Folieto zugeschrieben, mit dem Titel *Ad amicum volentem nubere*. Kolophon: *Explicit liber secundus de custodia virginitatis*.
- Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, Mar. O 20, Jh.?, fol. 144r–206v. Einem Magister Matthaëus (wohl Matthaëus de Cracovia) zugeschrieben. Kolophon: *Explicit liber secundus de custodia virginitatis magistri Mathei*.
- Leipzig, UB, 1091, Jh.?, fol. 26r–53v. Titel: *Dialogus de virginitate*.
- München, BSB, Clm 14243, a. 1415/1424, fol. 258rv–273v. Ohne Titel. Kolophon: *Explicit liber secundus de custodia virginitatis*. Autopsie.
- München, BSB, Clm 18638, 15. Jh., fol. 1r–36r. Praescriptio: *Incipit prologus in librum de custodia virginitatis editum a quodam fratre dicto Michaelae vicario in spiritualibus ordinis Carthusiensium in Praga*. Kolophon: *Explicit de custodia virginitatis et castitatis liber secundus per me fratrem Oswaldum Nott de Tittmaning, professum in Tegernsee, amen*. Die letzten Worte ab *per me* mit roter Linie gehöht. Mit Prolog. Autopsie.
- Olomouc (Olmütz), Státní archiv v Opavě (fond Kapitulní knihovna), Kapit. 63, Jh.?, fol. 338v–348r. Kolophon: *Explicit tractatus de custodia castitatis*.
- Praha, KMK, A 86 (Podlaha 161), 15. Jh., fol. 119r–136v. Kolophon: *Explicit liber de custodia virginitatis*.
- Praha, NK, V. B. 21 (Truhlář 838), 14./15. Jh., fol. 79r–95v.
- Wien, ÖNB, 1352, 14. Jh., fol. 81r–119v.
- Wien, ÖNB, 3711, 15. Jh., fol. 148r–167v. Praescriptio: *Incipit prologus in librum de custodia virginitatis editus a quodam fratre dicto Michaelae vicario in spiritualibus ordinis Carthusiensis in Praga et doctori in theologia*. Text unvollständig. Mit Prolog.
- Wrocław (Breslau), BUn, I fol. 285, Jh.?, fol. 257r–272r. Titel: *Duo libri de custodia virginitatis*.
- Wrocław (Breslau), BUn, I qu. 94, a. 1426, fol. 198r–231r. Praescriptio: *Incipit dialogus de custodia virginitatis*.
- Wrocław (Breslau), BUn, I qu. 138, Jh.?, fol. 1r–25r. Praescriptio: *Incipit dialogus de custodia thesauri castitatis*. Kolophon: *Explicit liber de custodia [sic] virginitatis etc*.
- Zusätzlich aus Hogg, „Michael“, 129:
- Marburg, UB, ms. 60 (D 23), 15. Jh., fol. 63r–80v. Praescriptio: *Incipit prologus de custodia castitatis fratris m[ichaelis? minoris?] quod habuit cum amico inter puellas perichitante*.
- München, BSB, Clm 4687, a. 1460, fol. 243r–263r. Praescriptio: *Sequitur dialogus de virginitate et castitate qualiter castitas debet repugnari carne [sic] et est supernus status*. Kolophon: *Explicit de custodia virginitatis et castitatis*. Autopsie.
- München, BSB, Clm 7567, 15. Jh., fol. 29r–44r. Titel im Verzeichnis und vor dem Text: *Tractatus de virginitate et castitate*. Kolophon: *Explicit de custodia virginitatis et castitatis liber secundus*. Autopsie.
- Aus *In principio*:
- St. Pölten, Diözesanbibliothek, 83, 15. Jh., fol. 28–52v.
- Ottobeuren, StiftsB, O 22 (II 353), Jh.?, fol. 49v–67.
- Schlägl, StiftsB, 69 (816b.167), 15. Jh., fol. 92–95.
- Aus *MssMed*:
- Wrocław (Breslau), Biblioteka Kapitulna, 114, Jh.?, fol. 21va–29v.

R75. MATTHAEUS CRACOVIENSIS EP., UM 1345–1410

MATTHÄUS VON KRAKAU

Autor: Matthäus wurde um 1345 in Krakau geboren. Er studierte in Prag bei Heinrich Totting von Oyta, wurde dort 1365 Baccalaureus und 1367 Magister artium. Bis ca. 1380 unterrichtete er an der Artes-Fakultät, ab diesem Jahr an der theologischen Fakultät. 1384 wurde er zum Doktor und Professor Theologiae promoviert. 1379 und 1385 war er Gesandter der Prager Universität bei Urban VI. Er war ein Vertrauter des Prager Erzbischofs Johannes von Jenstein, der ihn mehrmals mit Predigten auf Diözesansynoden beauftragte. Aus ungeklärten Gründen wechselte er 1394 an die Universität Heidelberg, deren Rektor er 1396/97 war. Neben seiner universitären Tätigkeit erfüllte er politische Aufgaben bei Kurfürst Ruprecht II. und wirkte später im Rat Königs Ruprechts I. (als Kurfürst: III.), als dessen Gesandter er nach Frankreich, Rom und zum Pisaner Konzil reiste. 1405 wurde er Bischof von Worms, 1408 lehnte er die Kardinalswürde ab. Er verstarb am 5. März 1410 in Heidelberg. Matthäus ist Autor von Predigten, theologischen Traktaten und einer Schrift, in der er die römische Kurie kritisiert, *De praxi curiae Romanae*.

Literatur:

Worstbrock, Franz Josef, Art. „Matthäus von Krakau“, VL 6 (1987), 172–182.

Wünsch, Thomas, *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn et al. 1998, 36–37 (mit weiterer Literatur).

R75A. DIALOGUS (TRACTATUS) RATIONIS ET CONSCIENTIAE

Dialogus (Tractatus) rationis et conscientiae de communione / Tractatus rationis et conscientiae de sumptione corporis Domini / Dialogus de accedendo ad sacramentum altaris / De celebratione missae / Tractatus de frequenti celebratione et salubri communione

Rep.: Bloomfield 3136; RepFont 7, 514–515; von Perger 116.1.

Studie: Kapitel 4.4.

Titel: Der häufigste Titel in der Überlieferung ist *Dialogus / Tractatus rationis et conscientiae*, mit einer stark variierenden Formulierung des Themas (vgl. Ed. Seńko / Szafranski, 354).

Prolog: Incipit: *Multorum tam clericorum quam laicorum querela est...* Explicit: *... quae earum triumphet, et ex hoc eligens quid sit agendum.*

Incipit: *Aggrediatur ergo ratio conscientiam utpote minus iuste agentem vel nimis timidam...*

Explicit: *... ad quam consequendam pro viatico datum est nobis corpus Domini nostri Iesu Christi, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in saeculorum saecula benedictus. Amen.*

Datierung: Im Prolog charakterisiert Matthäus sein Werk ausdrücklich als Reaktion auf den zeitgenössischen Streit um die tägliche Kommunion. Dieser Streit wurde von Matthias von Janov angefacht, der in seinem Werk *De regulis Veteris et Novi Testamenti*, verfasst in Prag, 1388–1393 (vgl. Kadlec, Krupa), die tägliche Kommunion für Laien forderte. Der Terminus ante quem ergibt sich aus der ältesten Handschrift, Koblenz, Landeshauptarchiv 1, Best. 701, 169, geschrieben um 1395. Der Traktat des Matthäus ist demzufolge zwischen 1390 und 1395 zu datieren.

Inhalt: Ratio stellt Conscientia zur Rede und will wissen, warum diese nicht häufiger zur Kommunion gehe. Conscientia möchte zwar häufig kommunizieren, sie wagt es aber nicht. Ratio versucht, sie von den Vorteilen einer häufigen Kommunion zu überzeugen. Conscientia zeigt sich zögerlich, stellt immer wieder Fragen und bringt Einwände vor, sie ist aber bereit, sich von Ratio belehren und überzeugen zu lassen. Die Rede wechselt oft, das Gespräch hat mitunter einen lebhaften Ablauf. Zuerst führt Ratio vor, dass die häufige Kommunion für Geistliche notwendig sei. Als Conscientia zustimmt, zeigt sie ihr, dass dies auch für Laien zutreffe, sogar für laue oder häufig von Versuchungen geplagte Christen. Da Gemütsbewegungen trügerisch sein können, erörtert Ratio ausführlich die Zeichen der Gnade Gottes, deren wichtigstes der Wunsch nach Abkehr von der Sünde sei. Als Nächstes zeigt Ratio, dass die Enthaltung von der Kommunion keine Vorteile mit sich bringe, sondern sogar schädlich sein könne. Nur die fehlende Reue oder der Wunsch zu sündigen seien triftige Gründe, sich von der Kommunion fernzuhalten. Zuletzt erläutert Ratio, wie sich Anfänger, Fortgeschrittene und Perfecti auf die Kommunion vorbereiten sollen.

Edition:

Seńko, Władysław / Szafranski, Adam L., *Mateusza z Krakowa. Opuscula theologica*, Warszawa 1974, 367–409. Edition auf der Grundlage zweier Handschriften (Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 182 (220), fol. 1–20 und Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, 1975, fol. 146r–155v), mit

kleinem kritischen Apparat, in dem vor allem die Eingriffe der Editoren vermerkt werden.

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Ins Deutsche im 14. Jh.:

Franke, Franz, *Matthäus von Krakau: Bischof von Worms 1405–1410; sein Leben, Charakter und seine Schriften zur Kirchenreform*, Greifswald 1910, 127–131.

Worstbrock, 180–182.

Ins Tschechische im 14. Jh.:

Szafránski, Adam L., „Mateusz z Krakowa“, *Materiały i Studia Żakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej* 8 (1967), 32, 37–38, 47.

Ins Französische im 15. Jh.:

Bozzolo, Carla, „Une traduction médiévale française du *Dialogus rationis et conscientiae* de Matthieu de Cracovie“, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 20 (1974), 141–177. Edition.

Literatur:

Kadlec, Jaroslav, Art. „Matthias von Janov“, VL 6 (1987), 183–186.

Krupa, Paweł, „La communion fréquente à Prague au XIV^e siècle. *Malogranatum* III, 1, 26: ses précurseurs et ses continuateurs“, in: *Crisi „mendicante“ e crisi della chiesa. „Encomia sancti Thomae“ e riforma savonaroliana (= Memorie domenicane 30)*, Pistoia 1990, 219–258, hier 241–243.

Überlieferung:

Handschriften:

Seńko / Szafránski (Ed. 356–362) listen 231 Handschriften auf.

Bloomfield listet zusätzlich zu Seńko / Szafránski folgende Handschriften auf:

Herzogenburg, StiftsB, 329, Jh.?, fol. 34–50

København, Det Kongelige Bibliotek, Gl. kongel. Saml. 3308 oct., Jh.?, fol. 136–189.

Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 2220, Jh.?, fol.?

Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 2614, Jh.?, fol.?

Leipzig, UB, 487, Jh.?, fol. 2–12.

Leipzig, UB, 595, 15. Jh. (Mitte), fol. 170r–199r.

Osek, Klášterní knihovna, 20, Jh.?, fol. 156ff.

Paris, BnF, lat. 3088, hier 15. Jh., fol. 70v–77v.

Paris, BnF, lat. 18111, 15. Jh., fol. 186–207.

Bloomfield listet außerdem eine Handschrift „Wien, Nat. 4659“, ohne weitere Angaben, auf, aber der Codex Wien, ÖNB, lat. 4659, der hier wohl gemeint ist, überliefert dieses Werk nicht.

Worstbrock, 178, fügt hinzu:

Biberach, Spitalarchiv, cod. B 3539, a. 1393, fol. 22r–38v.

Berlin, SBB-PK, theol. lat. 167, Jh.?, fol. 97r–114v.

Hinzu kommen aus MssMed:

Ansbach, Staatliche Bibliothek (Schlossbibliothek), Ms. lat. 1, 15. Jh. (1. Drittel), fol. 56v–66v.

Ansbach, Staatliche Bibliothek (Schlossbibliothek), Ms. lat. 72, 15. Jh. (1. Drittel), fol. 42vb–57rb.

- Augsburg, Staats- und StB, 4° Cod. 24, fol. 58v. Verschollen.
 Berlin, SBB-PK, theol. lat. fol. 710, 15. Jh., fol. 231r–240v.
 Bad Windsheim, StB, 84, 15. Jh., fol. 378ra–388vb.
 Dessau, StB, BB 3944, ca 1454, fol. 27v–41r.
 Eichstätt, UB, Cod. st 112, 15. Jh. (2. H.), fol. 107r–109r. Exzerpte.
 Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 140, 15. Jh. (1. H.), fol. 109r–127r.
 Koblenz, Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 164, um 1460–1470, fol. 108r–124r.
 Koblenz, Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 169, um 1395, fol. 18r–37v.
 Köln, HASTK, GB oct. 8, 15. Jh. (1. H.), fol. 142r–173r.
 Köln, HASTK, GB oct. 40, 15. Jh. (1. H.), fol. 158v. Exzerpte.
 Köln, HASTK, GB oct. 60, 15. Jh. (2. oder 3. Viertel), fol. 60v–61v. Cap. 12–14.
 Mainz, StB, I 33, 15. Jh. (1. Viertel), fol. 240 v–249r.
 Mainz, StB, I 150, 14./15. Jh., fol. 58v–74r.
 Mainz, StB, I 164, 14. Jh. (Ende), fol. 14r–28v.
 Mainz, StB, I 174, 14. Jh. (Ende), fol. 223r–230v.
 Mainz, StB, I 175, 15. Jh. (Ende), fol. 164r–v. Exzerpte.
 München, BSB, Clm 28493, 15. Jh. (1. H.), fol. 81r–84r. Fragment.
 Paderborn, Erzbischöfliche Akademiebibliothek, Theodoriana Ba 11, fol. XXIr, Jh.?, fol.? (Beschreibung im Handschriftenarchiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften: Kasten 224)
 Schwabach, Kirchenbibliothek, Bd. 7/25, Jh.?, fol. 225ra–232vb.
 Tübingen, UB, Mc 127, um 1437–1451, fol. 131ra–140vb.
 Uppsala, UnB, C 634, a. 1446–1460, fol. 23v–24v. Exzerpte.

Frühdrucke:

- Dialogus rationis et conscientiae de frequenti usu communionis*, [Mainz: Drucker des Catholicon (Johannes Gutenberg?, Peter Schöffer?), zwischen 1466–68?]. H 5803, BSB-Ink. M–267.
Dialogus Magistri Matthaei de Cracovia de sacramento Eukaristae, s.l. s.a. H 5804. Nicht eingesehen.
Dialogus rationis et consciencie, [Köln: Ulrich Zell, nicht nach 1470]. HC 5805 + 8389, BSB-Ink. M–268.
Dyalogus seu disceptatio perutilis...magistri Matthaei de Cracovia inter Racionem et Conscientiam exorta, [Speyer: Johann und Konrad Hist, c. 1483]. HC 5806, BSB-Ink. M–269.
Dialogus inter racionem et conscienciam exorta, [Speyer: Konrad Hist, ca. 1495] [Deventer: Jakob von Breda, ca. 1500]. HC 5807*, BSB-Ink. M–271.
Thomae de Cracovia Dialogus de accedendo ad altaris sacramentum, Paris: Guido Mercatoris, 1497. H 5808. Nicht eingesehen.
Tractatus de eo utrum expediat et deceat sacerdotes missas continuare... Memmingen: Albrecht Kunne, 1491. H 5809, BSB-Ink. M–270.

R75B. *RATIONALE OPERUM DIVINORUM***Rep.:** von Perger 116.2.**Studie:** Kapitel 5.3.1.**Titel:** Am Ende des Widmungsbriefes nennt Matthaeus den Titel der Schrift: ... *De reliquo paternitatis vestrae est, collectum ex quaestionibus vestris et meis responsionibus libellum appellare vel tractaculum et sive rationale operum divinorum, sive quod Deus omnia bene fecit, seu quovis alio nomine placito baptizare.***Widmungsbrief:** Incipit: *Reverendo in Christo patri domino Henrico episcopo Wormiensi [sic] suus Matthaeus facere bona et recipere mala bene. Magni sudoris plenam periculis...* Explicit: ... *seu quovis alio nomine placito baptizare.***Incipit:** *Pater examinans filium quaerit: Vellem declarari, quomodo Deus omnia bene fecerit et qualiter omnia...***Explicit:** ... *et ideo quaestiones et instantias filiali, responsiones vero paterna dignetur recipere pietate.***Fassungen:** Der Herausgeber unterscheidet zwei große Gruppen in den Handschriften. Die erste Gruppe überliefere eine erste Fassung (in drei verschiedenen Redaktionen), die zweite eine spätere, endgültige Fassung, die dem Adressaten zugesandt worden sei. Die Leithandschrift der Edition überliefert diese zweite Fassung. Diese Scheidung in zwei Fassungen basiert auf den Ergebnissen der Rezension, die der Herausgeber allerdings nicht ausführlich darlegt (vgl. Ed. Rubczyński, LVI–LVIII).**Datierung:** Um 1393/94 vollendet (Worstbrock 178).**Inhalt:** Im Widmungsbrief sagt Matthaeus, der Pater agiere als Vertreter des Auftraggebers Heinrich von Worms, der den Autor als seinen geistigen Sohn prüfe. Der Pater bringt Fragen und Einwände, die begründet werden und durchaus ernst gemeint scheinen, und der Filius redet und argumentiert selbstbewusst. Zum Teil folgt der Filius der sokratischen Methode und stellt Fragen, die den Vater zur richtigen Antwort leiten. Die Diskussion basiert auf Vernunftgründen, es werden kaum Autoritäten zitiert, fast ausschließlich die Bibel. Es gibt keinen narrativen Rahmen. Das Werk behandelt das Problem des Bösen. Seine Kernthese ist, dass Gott als Höchstes Gut alles gut gemacht habe und deshalb auch die Existenz des Bösen gut sei. Da Gott ebenfalls die

höchste Vernunft sei, sind seine Handlungen durch die menschliche Vernunft zu verstehen. Trotzdem wird der Leser wiederholt gewarnt, dass der Glaube Voraussetzung für das Verständnis sei und dass Gottes Entscheidungen zu respektieren und zu akzeptieren seien, ohne über andere Möglichkeiten zu spekulieren.

Im ersten Traktat wird dargelegt, dass Gottes Schöpfung gut sei. Viele Menschen können dies nicht glauben, weil ihr Gefühl (*affectus*) verdorben oder ihr Intellekt verdunkelt sei. Wenn die Kreaturen unvollkommen sind, liege das an der unvollkommenen Materie, aus der sie erschaffen wurden, und nicht am Werk des Schöpfers. Der zweite Traktat diskutiert die Frage, warum das Böse von Gott toleriert wird: Gutes könne zum Teil nur als Kontrast oder Gegenmittel zum Bösen existieren; die Unvollkommenheit des Menschen erlaube ihm, sich zum Besseren zu entwickeln, und lehre ihn Demut; das Böse sei das Gegenteil von Gott und gebe so ex negativo Zeugnis von ihm. Im dritten Traktat wird die Frage diskutiert, warum es gerecht sei, dass Gott die Sünden der Bösen bestraft, obwohl ihre Natur unvollkommen ist. Diese Unvollkommenheit befreie sie nicht von ihren Pflichten Gott gegenüber. Außerdem sei sogar im verworfensten Menschen etwas Gutes, das er von Gott bekommen habe, und für dieses Gute müsse er Gott Rechenschaft ablegen. Am Anfang des vierten Traktates stellt der Pater die Frage, warum die Bösen bestraft werden müssten, obwohl sie doch zur Schöpfung gehörten. Der Filius beweist, dass es den Guten gegenüber ungerecht wäre, die Bösen nicht zu bestrafen, und dass die Existenz der ewigen Bestrafung die Guten ansporne. Es folgt die Erörterung einiger Fragen in Bezug auf die Natur der Sünde und auf die Art der ewigen Bestrafung. Der fünfte Traktat behandelt das Thema der Auserwählung. Es sei notwendig, dass nur wenige unter den Menschen ins Himmelreich kommen. Die Unsicherheit darüber, wer sich retten wird, und das Wissen, dass es nur wenige sind, veranlasse die Besseren, auf dem guten Weg zu bleiben, und die Schwächeren, Besserung zu suchen. Es wird außerdem dargelegt, dass die Präsenz Gottes nicht der Grund für Heil oder Verderbnis ist. Der sechste Traktat legt dar, warum die Existenz der Versuchungen (durch den Teufel, die Verlockungen der Welt, die Schwäche des Fleisches) von Gott toleriert werde. Es wird in jedem einzelnen Fall genau argumentiert, z.B., Gott habe den Frauen Schönheit, Sanftheit und Anmut gegeben, um sie für ihre Schwäche zu trösten und sie vor den Männern zu schützen, um die Männer von den Lastern gegen die Natur abzubringen und damit es jemanden gibt, der sich um die Kleinen und Schwachen

kümmert. Der siebte Traktat besteht aus einem einzigen Kapitel und zeigt die Notwendigkeit des Heilsgeschehens: So, wie es Gottes Justiz entsprach, die Sünde zu bestrafen, entspreche es seinem Erbarmen, für die Versöhnung zu sorgen. Die Frage wird nur ganz kurz behandelt, da der Filius sagt, dieses Problem sei oft von weisen Männern behandelt worden und ein eigenes Werk sei notwendig, um es zu diskutieren.

Edition:

Rubczyński, Vitoldus, *Matthaei de Cracovia Rationale operum divinatorum (Theodicea)*, Archiwum Komisji do badania historii Filozofji w Polsce. Bd. 3, Kraków 1930. Kritische Edition auf der Grundlage der Danziger Handschrift mit Lesungen aus 19 weiteren Handschriften im Apparat.

Literatur:

Worstbrock, Franz Josef, „Matthäus von Krakau“, VL 6 (1987), 172–182, hier 178.

Überlieferung:

Rubczyński benützt für seine Edition folgende Handschriften (Beschreibung Ed., X–LVI):

Augsburg, Staats- und StB, 2° Cod. 67, a. 1456, fol. 37r–73v. Praescriptio: *Incipit libellum [sic] qui intitulum rationale operum divinatorum Mathei de Cracovia.*

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 104, 15. Jh. (Anfang), fol. 1–62v (im Katalog fol. 1–64). Praescriptio: *Incipit liber intytulatus quod Deus omnia bene fecit editus per magistrum Matheum de Cracovia Episcopum Wormaciensem.*

Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska PAN, 1959, 15. Jh. (Anfang), fol. 76–107. Titel: *Rationale operum divinatorum*. Signatur bei Rubczyński irrtümlicherweise 1949.

Gießen, UB, 771, a. 1438/39, fol. 260ra–286rb. Ohne Titel.

Königsberg (Kaliningrad), Staats- und Universitätsbibliothek, 1240 (*olim* Yy fol. 23.I), 15. Jh. (Anfang), fol. 229–264. Die Hs. gilt als verschollen (Mitteilung von Ralf Päsler). Ohne Titel.

Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 325, 15. Jh., fol. 286–302 (im Katalog fol. 144r–151v). Unvollständig, bis Kap. 8, Mitte, ... *per eos ad laudes*. Ohne Titel.

Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 1623, 15. Jh. (Anfang), fol. 37–98. Ohne Titel.

Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 2186, 15. Jh., fol. 118–174v. Ohne Titel.

Kraków (Krakau), Biblioteka Jagiellońska, 2294, 15. Jh., fol. 155–213. Ohne Titel.

München, BSB, Clm 499, a. 1481, fol. 119–152. Praescriptio: *Incipit tractatus qui intitulum rationale divinatorum operum Magistri Mathei de Cracovia.* Autopsie.

- München, BSB, Clm 18937, 15. Jh. (2. H.), fol. 7v–48. Praescriptio: *Incipit prologus in sequens opusculum, quod compilatum est more dialogi de rationali divinorum operum Mathei de Cracovia doctoris egregii*. Autopsie.
- Nürnberg, StB, Cent. I. 53, 15. Jh. (1. H.), fol. 207vb–234vb. Praescriptio: *Incipit libellus qui rationale operum divinorum intitulatur compilatus per sacrae theologiae magistrum Matheum de Kracovia*.
- Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 182 (220), 15. Jh. (Anfang), fol. 24–42. Praescriptio: *Tractatus de ratione electionis et reprobationis creaturarum rationabilium Magistri Mathaei de Cracovia*. Kolophon: *Explicunt tractatus conscripti ex libro qui intitulatur rationale operum divinorum*.
- Praha, KMK, O 32 (Podlaha 1616), 15. Jh. (Mitte), fol. 61v–97v. Kolophon: *Finis tractatuli dicti rationale operum divinorum*. Bei Rubczyński irrümlicherweise O 31.
- Praha, NK, IX. C. 3. (Truhlář 1714), 15. Jh., fol. 271–293. Praescriptio: *Incipit tractatus magistri Mathei de Cracovia qui dicitur rationale divinorum operum*.
- Praha, NK, XII. D. 16. (Truhlář 2162), 15. Jh. (Anfang), fol. 1r–87v. Unvollständig.
- Utrecht, BR, 218, 15. Jh., fol. 111–156v.
- Wien, ÖNB, 3600, 15. Jh., fol. 45v–94v. Ohne Titel.
- Warszawa, BUn, Signatur?, 15. Jh., fol. 1–47. Ohne Titel.
- Aus *In principio*:
 Košice, Biskupska knižnica, Dd IV 54, 15. Jh., fol. 6v–56v.
- Aus MssMed:
 Ansbach, Staatliche Bibliothek (Schlossbibliothek), ms. lat. 22, 15. Jh. (2. H.), fol. 103rb–113rb (tract. I, cap. I–tract. II, cap. 12), 217ra–234ra (tract. II, cap. 13 – tract. VII, cap. 1).
- Aschaffenburg, Stiftsb, Pap. 25, 15. Jh. (Anfang), fol. 217va–257vb.
- Mainz, StB, I 16, ca. 1400, fol. 1ra–25rb.
- Mainz, StB, I 150, hier 15. Jh. (Anfang), fol. 245r–319v.

R76. NICOLAUS EYMERICI OP, VOR 1320–1399

NICOLAUS EYMERICH / NICOLAU EIMERIC / NICOLÁS EYMERICH /
 NICOLAUS AYMERICH

Dialogus contra Lullistas

Rep.: SOPMA 3080 (3, 163); Heimann 21.

Studie: Kapitel 3.3.

Widmungsbrief: *Incipit: Sanctissimo et beatissimo in Christo patri et domino, domino nostro, domino Clementi, ... Sacrae theologiae doctorum et utriusque iuris professorum sententiis veridicis. ... Explicit: ... Si autem nihil talium, ut confido, immensas laudes summo refero Creatori, bonorum omnium largitori. Cui est laus et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

Prolog: Incipit: *O insensati, quis vos fascinavit non credere veritati! Cedrus alta Libani conformatur hyssopo...*

Incipit (nach der Auflistung der Artikel): *Primus articulus: quod Raimundus Lul dogma suum non habuit per hominem...*

Explicit: ... *Obsecro genu flexo quod det vobis Deus spiritum consilii sanioris.*

Autor: Nicolaus Eimeric wurde in Gerona (Spanien) geboren und trat 1334 in das dortige Dominikanerkloster ein. Von 1345 bis 1348 studierte er Theologie in Barcelona und Lérida, von 1351 bis 1353 in Paris. 1357 wurde er als Inquisitor berufen, aber bereits 1360 von diesem Amt auf Betreiben König Peters IV. von Aragon wieder abgesetzt. 1362 ernannte das Generalkapitel der Dominikaner Eimeric zum Generalvikar der aragonesischen Provinz. Der Widerstand gegen diese Ernennung führte zu einer Spaltung der aragonesischen Dominikaner, die ein Jahr lang dauerte. 1365 wurde Eimeric erneut als Inquisitor eingesetzt. Anfang der 70er Jahre kam es zu einem Streit zwischen König und Kirche in der Stadt Tarragona. Eimeric vertrat entschieden die kirchliche Position, bis er 1375 vom König des Landes verwiesen wurde. Er begab sich nach Avignon und verfasste dort theologische Traktate, Kommentare zu den Evangelien und sein wichtigstes Werk, das *Directorium inquisitorum*, ein Handbuch für die inquisitorische Praxis. In dieser Zeit begann er auch, sich mit Lulls volkssprachlichen (katalanischen) Werken zu beschäftigen. Eimerics Informationen darüber an Papst Gregor XI. bewegten diesen 1376 zur Veröffentlichung der Bulle *Conservatione puritatis catholice*, in der er die Übergabe aller Werke Lulls zu ihrer Überprüfung anordnet. Eimeric war 1378 bei der Papstwahl in Rom anwesend und schilderte in seinen *Dicta de origine schismatis* die Vorgänge, die zum Großen Schisma führten. Er unterstützte den avignonesischen Papst. Wohl noch vor dem Tod Peters IV. im Januar 1387 kehrte Eimeric nach Aragon zurück. Johann I., der Sohn und Nachfolger König Peters, setzte ihn – nun zum dritten Mal – als Inquisitor ein. In dieser Funktion ging Eimeric entschieden gegen die Lullisten vor und begann, sämtliche Ausgaben von Lulls Werken zu konfiszieren. Sein rigoroses Vorgehen erweckte jedoch den Widerstand der katalanischen Städte, der schließlich zur zweiten Verbannung Eimerics führte. In den Jahren des zweiten Exils, 1393–1396, entstanden Kommentare zu den paulinischen Episteln und eine Reihe Streitschriften und theologische Abhandlungen. Nach dem Tod Johanns I. (1397) kehrte er zurück und starb am 4. Januar 1399 in seinem Heimatkonvent in Gerona (Biographie: Heimann).

Datierung und Fassungen: Datiert in Avignon am 31.12.1389. Der Dialog ist nach Eimerics Verbannung aus dem Königreich Aragon entstanden. Dort hatten die Lullisten, die er als Inquisitor mit großem Eifer bekämpfte, die Gunst des Königs gewonnen.

Die Vermutung von Roura Roca, 24, Eymeric habe vor 1370 eine erste Fassung des Dialogs verfasst, erwies sich als unbegründet (vgl. Ehrle, 558, Pelzer, 86 und die Zusammenfassung Heimann, 75–76).

Inhalt: Dem *Dialogus* ist ein Widmungsbrief an den avignonesischen Papst Clemens VII. vorangestellt, in dem Eimeric dieses Werk und den Traktat *Expurgate vetus fermentum* vorstellt und die Häresie und Widerspenstigkeit der Lullisten hervorhebt. Danach folgt ein Prolog, der mit einem Lob Jesu beginnt. Er habe die Apostel ausgesandt, um den wahren Glauben zu verkünden, aber dieser apostolische Glaube werde nun von den Lullisten abgelehnt. Anschließend findet sich eine Auflistung der zwölf Artikel (Glaubenssätze der Lullisten), die in dem *Dialogus* diskutiert werden. Der darauffolgende Text ist in zwölf Dialoge zwischen I (Inquisitor) und L (Lullisten) gegliedert. In jedem Dialog wird ein Artikel behandelt. Die Dialoge finden nicht in einem narrativen Rahmen statt. Allerdings sind sie so angeordnet, dass ein inhaltlicher Übergang und eine thematische Verzahnung durchaus vorhanden sind. Dem ersten Dialog ist eine kleine Rede des Inquisitors vorangestellt, ansonsten sind die Dialoge lebhaft, mit kurzen Redanteilen der Gesprächsteilnehmer. Beide Parteien kommen gleich oft und ausführlich zu Wort, immer wieder wird der Inquisitor in die Rolle des Angeklagten gedrängt. Vor der Diskussion des ersten Artikels stellt der Inquisitor in seiner Rede Leben und Werk des Raimundus Lullus und seines Nachfolgers, Petrus Rosselli (Pere Rossell), vor. Im Dialog selber bestreitet der Inquisitor, dass Lullus seine Doktrin von Jesus persönlich in einer Offenbarung bekommen habe, und suggeriert, er sei vom Teufel inspiriert worden. Der zweite Artikel der Lullisten besagt, dass die Doktrin des Lullus der Lehre aller anderen Theologen, sogar der des Augustinus, überlegen sei. Thema des dritten Dialogs ist die Einstellung der Lullisten zur Theologie und zum Schisma zwischen Rom und Avignon. Sie sprächen der zeitgenössischen Theologie jede wahre Erkenntnis ab und betrachteten den avignonesischen Papst (dem der Dialog gewidmet ist) als Schismatiker. Der nächste Artikel schließt thematisch daran an: Nach Meinung der Lullisten hat Gott den Theologen wegen ihrer Sünden die Fähigkeit zur Erkenntnis vorenthalten und sie stattdessen den Anhängern des Lullus verliehen. Bei der Diskussion

gehen beide Kontrahenten auf die Figur des Petrus Rosselli und die Rolle des Inquisitors ein. Der fünfte Artikel besagt, dass alle Lehren bis auf die des Lullus verschwinden werden. Das gibt Anlass zu einer erneuten Verdammung des Petrus Rosselli und zu einer Diskussion der Ideen der Lullisten in Bezug auf den Antichrist und die Endzeit. Diese werden dann im sechsten Dialog ausführlich besprochen. Die Lullisten glauben, dass die Theologen unter dem Antichrist ihrem Glauben abschwören und die Lullisten dann die Kirche zum wahren Glauben zurückführen werden. Der siebte Artikel besagt, dass Gottvater das Alte Testament, der Sohn das Neue Testament und der Heilige Geist die Lehren des Lullus offenbart haben. Die drei verschiedenen Teile dieses Artikels werden diskutiert. Im nächsten Artikel wird behauptet, dass die Lehre des Lullus nicht gelernt werden kann, denn man kann sie nur vom Heiligen Geist empfangen. Dies führt zu einer Diskussion über Wahrheiten und Irrtümer im Werk des Lullus. Die Lullisten möchten, dass der Inquisitor sich als Censor betätigt, und die Irrtümer tilgt, ohne deswegen das ganze Werk zu verdammen. Der neunte Artikel besagt erneut, dass die Lullisten die Lehre des Lullus durch Offenbarung in einer kurzen Zeitspanne lernen können, was erneut zu einer Diskussion über die Rolle des Teufels bei angeblichen Offenbarungen führt. Der zehnte Artikel besagt, dass nur die Lullisten in der Lage sind, die Lehre des Lullus zu verstehen, da er sich einer Begrifflichkeit bedient, die vom theologischen Sprachgebrauch stark abweicht. Dies leitet zum nächsten Artikel über: Papst Gregor XI., der Kardinal von Ostia und die zwanzig Theologen, die bei der Abfassung der Bulle *Conservationi puritatis catholice* mitgewirkt haben, hätten die Lehren des Lullus nicht verstanden. Der letzte Artikel behauptet, dass Lullus heilig sei. Bei der Diskussion wird erneut auf den Text der Bulle eingegangen.

Edition:

Puig i Oliver, Jaume de, „El *Dialogus contra lullistas* de Nicolau Eimeric, O. P. Edició i estudi“, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 19 (2000), 7–296, Text 141–296. Kritische Edition.

Literatur:

Ehrle, Franz, *Historia bibliothecae romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis enarrata et antiquis earum indicibus aliisque documentis*, Vaticano 1890 (ND Modena 1981).

Heimann, Claudia, *Nicolaus Eymeric (vor 1320–1399) – „praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius“: Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster 2001.

Madre, Alois, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*, Münster 1973, hier 75–76.

Pelzer, August, *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae bibliothecae romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis Tomum I*, Vaticano 1947 (ND Modena 1981).

Puig i Oliver, Jaume de, *Nicolau Eimeric. Diàleg contra els lul·listes*, Barcelona 2002. Einführung und katalanische Übersetzung.

Roura Roca, Jaime, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymereich OP en la polémica luliana*, Gerona 1959.

Überlieferung:

Paris, BnF, lat.1464, 14./15. Jh., fol. 73r–96r (vgl. Heimann, 163–164).

Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 141–23–15, 14. Jh. (Ende), fol. 220–238 (vgl. Heimann, 166).

R77. FRATER NICOLAUS DE SPINA?

Legatio prophetarum ad Deum pro incarnatione Filii Dei

Disputatio sanctae Trinitatis super redemptione humani generis

Studie: Kapitel 7.

Incipit: *Propter iniquitatem corripuit Deus hominem et quasi de limo [sic] in infernum dimersit...* [Hs. Frankfurt]; *Propter iniquitatem corripuisti hominem et quasi de sublimo in inferno dimersisti...* [Drucke und Hs. Wolfenbüttel].

Explicit: *... sicut novellae olivarum in circuitu mensae Domini saciabimur, appa-
rente nobis gloria fructus ventris virginis benedictae, quod nobis ipse concedat, qui
nos de nihilo creavit et suo sanguine pretioso redemit.*

Autor: Der Titel der Frankfurter Handschrift schreibt den Dialog einem gewissen Frater Nicolaus de Spina zu. Ein Autor dieses Namens ist unbekannt.

Fassungen: Zwischen Drucken und Handschriften gibt es nur geringe Unterschiede. Meistens handelt es sich um kleine Verkürzungen oder stilistische Änderungen. Allerdings ist der Text in den Drucken um eine vollständige Szene, nämlich den Streit der Töchter Gottes, erweitert (zu diesem Motiv vgl. Mäder).

Datierung: Die Frankfurter Handschrift datiert den Text im Kolo-
phon: *Factus est tractatus iste anno domini M° cccxc.* Diese Datierung ins
Jahr 1390 scheint sich auf den Text selber zu beziehen und nicht auf
die Niederschrift, die wohl etwas später entstanden ist. Es gibt keine
Hinweise im Text, die eine Verifizierung dieses Datums erlauben, aber

die allgemeine Ähnlichkeit mit den (allerdings viel knapperen) Schilderungen der Heilsgeschichte in den Eingangskapiteln der *Meditationes de vita Christi* und der *Vita Christi* des Ludolphs von Sachsen machen die Datierung in die 2. Hälfte des 14. Jhs. wahrscheinlich.

Inhalt: Der Text ist zum größten Teil als Dialog geschrieben, wird aber häufig von narrativen Abschnitten unterbrochen, die die Handlung voranbringen. Der Weg zur Erlösung wird geschildert, wobei Motive aus der Bibel, theologische Reflexion und sagenhafte Elemente vermischt werden.

In einer narrativen Einführung wird geschildert, wie der Teufel den Menschen zur Sünde verführt und dadurch Macht und Besitzrecht über ihn gewinnt. In der babylonischen Gefangenschaft (hier wohl eine Metapher für die Vorhölle) beklagen die Gerechten ihr Schicksal, während der Teufel sie, seines Sieges sicher, auslacht. Die Gerechten beschließen, nacheinander vier Botschafter in den Himmel zu schicken, um in ihrem Namen Gott anzuflehen, sie zu erlösen. Als Gesandte werden Isaias, Jeremias, Hiob und Daniel gewählt. Die Kapitel über diese vier Gesandtschaften sind alle nach dem gleichen Muster aufgebaut: zuerst hält der Botschafter eine Rede, die von Gott ablehnend erwidert wird, dann kehrt er in die Vorhölle zurück und beklagt seinen Misserfolg. In einer neuen Versammlung beschließen die Gerechten, eine Jungfrau zu suchen, für deren Liebe Gott bereit wäre, der Menschheit wieder wohlgesonnen zu sein. David geht in den Himmel und wird von einem Engel aufgehalten, den er um Beistand anfleht. Der Engel ersucht Gott darum, David zu empfangen. David bittet um Hilfe und Gott erwidert, sein Volk müsse Heim und Synagoge zuerst verlassen, er zeigt sich aber dem Anliegen der Gerechten wohlgesonnen. [An dieser Stelle wird in den Drucken der Streit der Gottestöchter Justitia, Veritas, Misericordia und Pax geschildert. Die Verbindung zwischen beiden Motiven, dem Rat der Trinität über die Erlösung der Menschheit und dem Streit der Töchter Gottes, ist seit dem 12. Jh. belegt, vgl. Ohly. Zuerst spricht Misericordia für die Menschheit und Veritas dagegen. Als Veritas dann schwach wird, schaltet sich Justitia ein und verlangt die Strafe der Menschheit. Ein Judex meldet sich zu Wort und sagt, nur ein guter Tod, das heißt, der freiwillige, unverdiente Tod eines Gerechten, könne die Menschheit befreien und den Gottestöchtern Genüge tun. Misericordia und Veritas suchen in der ganzen Welt nach einem Gerechten und finden keinen. Pax sagt, der Judex selbst müsse das Opfer sein. Als er das hört, bestätigt er, den Menschen geschaffen

zu haben und deswegen für seine Verfehlung mitverantwortlich zu sein]. David überbringt die gute Nachricht, ruft die gewählte Jungfrau zu sich und ermahnt sie. Sie wird zu Gott geschickt und findet sein Gefallen. Gott entsendet den zweifelnden Gabriel zu Maria. Nach der Ankündigung Gabriels schwankt Maria, sie wird jedoch von den Patriarchen ermutigt und akzeptiert schließlich ihre Mission. Die Dreifaltigkeit berät darüber, welche der drei Personen Fleisch werden soll, der Sohn bietet sich an und wird geboren. Dann kommen die Patriarchen zum Kind. Als sie es so klein sehen, werden sie unsicher, ob es seinen Auftrag wird erfüllen können. Jesus beruhigt sie und sagt, er sei imstande, den Teufel zu besiegen. Sein Volk, die Juden, hält ihn deswegen für hochmütig und wendet sich von ihm ab. Deswegen lässt er den Sündern und Fremden seine Gnade zukommen. Als der Teufel davon erfährt, wird er unruhig. Die anderen Teufel äußern die Vermutung, Jesus könne Gott sein, die Idee wird aber als zu abwegig abgelehnt. Lazarus verlässt die Hölle, als er von Jesus gerufen wird. Der Teufel geht zum Himmel und beschwert sich darüber. Der Sohn setzt sich jedoch für Lazarus ein und der Teufel willigt ein, eine Ausnahme zu machen. Er ist jedoch so verblendet, dass er Jesu wahre Identität immer noch nicht erkennen kann. Mit dessen Tod verliert der Teufel seine Macht über die Gerechten, die daraufhin die Vorhölle verlassen. Die Teufel beklagen den Verlust ihrer Macht. Maria sucht indessen ihren Sohn, und als der Auferstandene ihr erscheint, bittet sie ihn um die Vergebung der Sünden für alle, die sie lieben und ehren. Jesus befiehlt seinen Jüngern, weiterhin gegen den Teufel zu kämpfen. Dann steigt er zum Himmel auf, wo er vom Vater aufgenommen wird, während der Heilige Geist auf die Jünger herabkommt. Jesus bittet den Vater um einen neuen Versuch, die Juden zu retten. Die Apostel werden deswegen ausgesandt, sie werden aber von den Juden getötet. Daraufhin beschließt der Vater, die Heiden in das Gottesvolk aufzunehmen. Das Werk endet mit einer Schilderung des Jüngsten Gerichts, der Wehklage der Verdammten und der Freude der Gerechten.

Literatur:

- Mäder, Eduard Johann, *Der Streit der „Töchter Gottes“*. *Zur Geschichte eines allegorischen Motivs*, Bern – Frankfurt 1971.
- Ohly, Friedrich, „Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung“, *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 116 (1994), 242–284 (die *Legatio prophetarum* wird nicht berücksichtigt).

Edition: Unediert.

Überlieferung:

Handschriften:

Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 72, 15. Jh. (1. Viertel), fol. 67v–72r, Titel: *Tractatus quidam fratris Nycolai de Spina continens lega<cionem> prophetarum ad deum pro incarnatione Filii dei*. Kolophon: *Factus est tractatus iste anno domini M° cccxc et sic est finis istius*. Konsultiert in Reproduktionen (Reader-Printer-Kopien).
 Wolfenbüttel, HAB, 33.1. Aug. fol., 15. Jh. (a. 1491–1497), fol. 3r–13v. Mit demselben Incipit wie die Drucke, vielleicht aus einem Druck abgeschrieben.

Frühdrucke:

Disputatio sanctae Trinitatis super redemptione humani generis, [Köln: Arnold ter Hoernen, um 1475]. GW 8479.
Disputatio sanctae Trinitatis super redemptione humani generis, [Köln: Arnold ter Hoernen, um 1475]. GW 8480.
Tractatulus brevis et perutilis in quo se exercens luce clarius intelliget modum redemptionis humani lapsus. Idcirco etiam disputatio sancte trinitatis super redemptione humani generis recte dinoscitur intitulus, [Leipzig: Wolfgang Stöckel, um 1500]. GW 8481.

**R78. IOHANNES DE MONTESONO VALENTINUS OP,
 1355/6 – NACH 1412.**

JUAN DE MONZÓN, JOAN MONTSÓN

Dyalogus scismatis

De scismate / [*Dialogus ad card. Reatinum super schismate ecclesiae orto tempore Urbani VI papae*]

Rep.: SOPMA 2506 (2, 489 u. 4, 163).

Studie: Kapitel 3.4.2., 3.4.3.

Widmungsbrief: Incipit: *Reverendissimo in Christo patri et d. d. B<artolomaeo Mezzavacca> tit. S. Martini in Montibus*. [Angabe in SOPMA]; *Hinc est quod cum...* [Hs. Paris]. Dieser Brief fehlt in der Hs. Sevilla.

Prolog [Hs. Sevilla]: Incipit: *Hortor autem unumquemque legentem ut non abhorreat asperitate et durtiis verborum...* Explicit: *...cum effusione sanguinis pro viribus confutarunt*.

Incipit: *Cum apostolus dicat I Cor. XII c. [I Cor 12, 15] quod ad hoc quod in corpore ecclesie non sit scisma...* [Hs. Sevilla; in SOPMA erscheint dieser Text hingegen als Incipit eines Prologs, als Incipit des Traktates wird folgendes angegeben: *Ut attestatur b. Gregorius lib. Pastoral. c. 3, nemo amplius in ecclesia nocet...*].

Explicit: *...et isti quinque libri erunt quinque lapides limpidissimi, quibus intereat cum Dei adiutorio Philisteus* [Hs. Paris nach Coville]; *...pro mercede quam*

nobis et vobis in vinea Domini laborantibus concedere dignaretur qui in trinitate personarum est unus Deus per infinita saecula saeculorum. Amen [Hs. Sevilla].

Kolophon: *Explicit dyalogus scismatis orti tempore felicitis recordationis Urbani papae sexti, et fuit completus in vigilia Assumptionis Beatissimae et intemeratae virginis M<ariae> Matris dei, Deo gratias et eidem virgini gloriosae totique curiae et ecclesiae triumphanti, a. M° CCC° nonagesimo primo, Pontificis domini Bonifacii papae noni anno secundo* [Hs. Sevilla].

Autor: Juan de Monzón studierte in den Studia der Dominikaner in Xátiva und Lérida zwischen 1355 und 1358, anschließend (1358 bis 1371) unterrichtete er in verschiedenen Studia des Ordens im Königreich Aragón. 1375 bekam er ein Stipendium der Stadt Valencia, das ihm erlaubte, in Paris Theologie zu studieren. 1379 wurde er dort Baccalaureus, unterrichtete dann in Valencia und wurde schließlich Magister in Paris 1387, wo es zum Eklat wegen seiner Ansichten in Bezug auf die Unbefleckte Empfängnis Mariens kam (siehe unter „Datierung“). Über sein späteres Leben weiß man nur wenig: 1391 war er in Sizilien, 1412 wieder in Valencia. Er schrieb zwei unedierte Traktate zur Verteidigung Urbans VI. (siehe unter „ Fassungen“).

Datierung: Nach der Angabe im Kolophon wurde der Dialog am Tag vor Mariä Himmelfahrt des Jahres 1391 abgeschlossen, Monzón dürfte aber an dem sehr umfangreichen Werk schon länger gearbeitet haben. Ein Terminus post quem für den Beginn der Abfassung kann in Anbetracht der biographischen Umstände des Autors festgestellt werden. Im Jahr 1376 kam Monzón mit einer Empfehlung des avignonesischen Papstes Gregor XI. nach Paris, wo er 1387 Magister der Theologie wurde. Bei seiner ersten Magistralvorlesung sprach sich Monzón gegen die unbefleckte Empfängnis Mariens aus und beschuldigte die Befürworter der Häresie. Dies führte zum Eklat, da die Pariser Universität dieses Fest bereits eingeführt hatte. Monzón musste aus Paris fliehen und suchte den Schutz des Papstes in Avignon. Allerdings empfing dieser nicht nur Monzón, sondern auch eine Kommission der Pariser Universität, und nach Anhörung beider Parteien exkommunizierte er Monzón im Januar 1389. Daraufhin bezog der Dominikaner Partei für den römischen Papst Urban VI. Erst dann kann er begonnen haben, an einem Traktat für den römischen und gegen den avignonesischen Papst zu arbeiten.

Fassungen: Im Jahr 1389, nach seiner Exkommunizierung durch den avignonesischen Papst, schrieb Monzón einen *Tractatus brevis de*

electione Pape quoad materiam schismatis nunc currentis qui dicitur Informatorium (unediert, überliefert in denselben Handschriften wie der *Dialogus* – siehe unten – und in Vaticano, BAV, Barb. lat. 872, fol. 141–155). Laut Coville (452–454) werden in beiden Schriften, *Informatorium* und *Dialogus*, dieselben Argumente für die Legitimität der römischen Wahl ausgebreitet. Im *Informatorium* sagt Monzón ferner, dieser Traktat sei die Zusammenfassung eines viel ausführlicheren (Coville 453). Der *Dialogus* ist wiederum nach dem *Informatorium* entstanden: in der Handschrift Sevilla datiert der Autor den Abschluss seiner Arbeit ins Jahr 1391, zwei Jahre nach dem *Informatorium*, außerdem nimmt er lib. 4, cap. 13 ausdrücklich Bezug darauf. Da der *Dialogus* sehr umfangreich ist, kann Monzón bereits zur Abfassungszeit des *Informatorium* daran gearbeitet haben. Es bleibt außerdem die Möglichkeit, dass der frühere, längere Traktat, den Johannes im *Informatorium* erwähnt und der ansonsten unbekannt ist, eine frühere Fassung des *Dialogus* war.

Es gibt einige Hinweise auf die Existenz verschiedener Fassungen oder Redaktionen. Die Handschrift Sevilla hat anstatt des Widmungsbriefes der anderen Handschriften einen Prolog, der sich an den Leser wendet. Anhand der Angaben in den Katalogen, bei Coville und in SOPMA scheint es andere Unterschiede zwischen den Handschriften zu geben. Aber erst bei einem Vergleich aller Handschriften wird man feststellen können, ob es sich dabei um kleine redaktionelle Unterschiede oder um unterschiedliche Fassungen handelt.

Inhalt: Der Traktat ist als Dialog zwischen D<iscipulus> und M<agister> gestaltet. Ein narrativer Rahmen fehlt. Der Discipulus stellt Fragen oder bringt Einwände vor, er ist allerdings willig, sich eines Besseren belehren zu lassen. Der Autor bemüht sich, den Text durch Ausrufe und etwas persönlichere Anmerkungen (die Sorge um das eigene Seelenheil, kleine Spitzen wie „jetzt findest du aber keine weiteren Argumente“ u.ä.) als Gespräch zu gestalten.

Der Traktat ist in fünf Bücher gegliedert, die wiederum in Kapitel unterteilt sind. Das erste Buch beginnt mit der Begründung, warum jedes Schisma zu vermeiden und zu beenden sei. In einer Auslegung der vier apokalyptischen Reiter wird erklärt, dass sich in der Kirche vier Gruppen finden: die treuen Gläubigen, die ungerechten Herrscher, die Häretiker und die Schismatiker. Diese drei letzten Gruppen verursachen ständig Kriege und Unglück. Dagegen hilft der Glaube, der mit einem Schild verglichen wird. Dies führt zu einer Erörterung über das Wesen des Glaubens. Der Glaube lehrt uns, dass es nur eine unteilbare

Kirche gebe, daher müsse jedes Schisma beseitigt werden. Im zweiten Buch beweist der Autor zuerst, dass jeder Theologe verpflichtet sei, die Wahrheit, im Notfall gegen die Kardinäle, zu verteidigen, und dass die weltlichen Gesetze in kirchlichen Fragen nicht entscheiden können. Es folgt eine lange Diskussion über die Kirche, ihre Sakramente und ihr Wesen, in der erneut die Notwendigkeit ihrer Einheit gezeigt wird. Wenn das Schisma beendet werden soll, muss zuerst entschieden werden, welche der beiden Parteien schismatisch ist. Nun müsse und dürfe der Papst die Kirche regieren, während die Kardinäle den Papst wählen können, aber keine weitere Macht besitzen. Ihre Entscheidung gegen Urban sei demzufolge nicht rechtens gewesen. Außerdem zeige die Kirche unter Urban alle Eigenschaften und Qualitäten, die vorher ausführlich behandelt worden seien. Ferner seien mehrere Widersacher Urbans auf wundersame Weise umgekommen. Im dritten Buch wird die Frage eingehend diskutiert, ob die Angst der Kardinäle vor den Römern die Wahl ungültig mache. Johannes verneint die Frage mit Nachdruck: Die Wahl sei trotzdem frei und gültig gewesen. Er argumentiert mit Zitaten aus der Schrift, den Kirchenvätern und den Kirchenlehrern und vor allem mit einer logischen Beweisführung: Die Kardinäle seien immer noch frei gewesen, es gebe verschiedene Formen der Angst, der Heilige Geist habe auch unter diesen Umständen gewirkt, so wie er auch bei einer erzwungenen Taufe wirke. Monzón führt außerdem andere Papstwahlen an, die unter ähnlichen Umständen stattgefunden haben und deren Gültigkeit nie angezweifelt worden sei. Außerdem haben die Kardinäle Urban in den ersten Wochen nach der Wahl als den rechtmäßigen Papst behandelt. Im vierten Buch zeigt der Autor, dass die kirchliche Macht nicht vom Volk oder von den Kardinälen, sondern von Christus selbst kommt. Christus habe sie Petrus übertragen und Petrus seinen Nachfolgern. Der Bischof von Rom sei deshalb der einzige, der Autorität habe, und es stehe den Kardinälen nicht zu, gegen den gewählten Papst vorzugehen. Im fünften Buch wird die Frage, wer die Autorität habe, über die Gültigkeit dieser Wahl zu entscheiden, ausführlich diskutiert. Es wird nacheinander bewiesen, dass weder Bischöfe für ihre Diözese noch Kardinäle, Richter oder weltliche Herrscher für ihr Herrschaftsgebiet diese Frage entscheiden können. Die Situation scheint ausweglos, man müsse in den alten Chroniken überprüfen, wie frühere Schismen beendet wurden. Er zitiert als Beispiele Symmachus und Laurentius, Leo (V.?) und Clemens (Christophorus?), Alexander (III.?) und „Cadulus“ (Calixtus III.?). In all diesen Fällen habe erst ein Konzil das Schisma beenden können. Der Magister erklärt anschließend

die Vorteile eines allgemeinen Konzils und ruft die weltlichen Herrscher auf, die Abhaltung eines Konzils zu erwirken.

Editionen

Unediert.

Raynaldus edierte kurze Exzerpte aus lib. 2, c. 17 und 22 nach dem Codex Vat. Barb. und gab eine kurze Inhaltsangabe in:

Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius, auctore Odorico Raynaldo congregationis oratorii presbytero. Accedunt in hac editione notae chronologicae, criticae, historicae (...) auctore Joanne Dominico Mansi. Bd. 7, Lucca 1752, hier 553–554.

Literatur:

Aubert, Roger, Art. „Jean de Monzón“, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* 27 (2004), 318–319.

Coville, Alfred, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris 1941 (ND Genève 1974), hier 448–455.

Goñi Gaztambide, José, „Fray Juan de Monzón, O.P., su vida y sus obras (c. 1340–1412)“, *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 56 (1980), 506–523.

Überlieferung:

Aus SOPMA:

Paris, BnF, lat. 1466, 17. Jh., 1–610 (*Informatorium* 611–707).

Sevilla, Biblioteca Capitulare y Colombina, 56–2–17 (*olim* 82–1–10), 15. Jh., fol. 1–126 (*Informatorium* fol. 129–145). Titel: *De scismate*. Im Verzeichnis auf fol. 1r, von einer wesentlich späteren Hand geschrieben, wird die Schrift als *Dialogus de schismate tempore Urbani VI. scriptus anno Dni. 1391* bezeichnet. Konsultiert in Reproduktionen (Mikrofiche).

Vaticano, BAV, Barb. lat. 1211, 17. Jh., fol. 1–194v (*Informatorium* fol. 199–236).

Goñi, „Fray Juan...“, 518, Anm. 24, gibt außerdem Vaticano, BAV, Borgh. 102, an. Diese Hs. aus dem 14./15. Jh. überliefert jedoch nicht den *Dialogus*, sondern Schriften im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Juan de Monzón und der Pariser Universität (fol. 3r–21r).

R79. RAYMUNDUS ASTRUCH DE CORTYELLES?, 14. JH.

(ZWEITE HÄLFTE)

RAMÓN ASTRUC DE CORTIELLES

De conceptione beatae Mariae virginis

Disputatio saecularis et Iacobitae

Rep.: Bonner FD II.22; Llull-DB ConcVirg

Studie: Kapitel 3.3.

Gebet: Incipit: *Iesu Christe gloriose in quo universi creati nobilitas ac perfectio...* Explicit: *...ut te amando et diligendo disputationem incipiat saecularis et Iacobitae.*

Prolog: Incipit: *Contigit quod sedens in choro fratrum praedicatorum Avinione septima mensis decembris ...* Explicit: *...cum correctione et emendatione Ecclesiae Sacrosanctae.*

Incipit: *Cum saecularis voluisset ad quaestionem procedere, opposuit se Canonista dicens: Iacobita et saecularis...*

Explicit: *... et sic in benedictione divina alter alterius recipiens comeatum, Canonista solus peregrinus recessit.*

Autor: Nach Angaben von Nicolás Antonio wurde das Werk in der verschwundenen Handschrift aus El Escorial einem Raymundus de Astruch de Cortyelles, Kanoniker in Vic zugeschrieben (vgl. Antonio, 136). Jaume de Oliver edierte ein Dokument, datiert am 12. Juni 1395 in Avignon, in dem der Kanoniker aus Elna Raymundus de Cortiliis den Inquisitor Franciscus Aussurre OFM dazu anhält, wegen seiner Anzeige gegen Nicolaus Eimeric OP etwas zu unternehmen. Inhalt der Anzeige sind fünf Sätze des Dominikaners und Anti-Lullianers Eimeric (siehe R76) gegen die Unbefleckte Empfängnis. Diese historische Situation entspricht der im Dialog geschilderten, in der ein Kanoniker gegen einen Dominikaner die Unbefleckte Empfängnis verteidigt. Aufgrund dieses Dokuments und der Zuschreibung im Codex ist die Autorschaft des Ramón Astruc de Cortielles wahrscheinlich.

Es gibt keine Hinweise für die Autorschaft des Theologen aus Salamanca Diego Moxena OFM. Ebenso wenig fehlen die Anhaltspunkte, um den im Dialog auftretenden Dominikaner mit Juan de Monzón OP zu identifizieren (beides Vermutungen von Vázquez Janeiro, „Disputatio“, vgl. die Rezension durch Perarnau).

Der Autor benutzt als Quelle den *Liber super Psalmum quicumque vult* des Raimundus Lullus, der zum Teil wörtlich zitiert wird. Dies erklärt die Zuschreibung an Lullus in den älteren Drucken (Vázquez Janeiro, „Tártaro“).

Datierung: Der Prolog datiert das Gespräch genau. Es soll am Vorabend des Festes der Unbefleckten Empfängnis (am Abend des 7. Dezembers) des Jahres, in dem der König von Aragón die Feier dieses Tages in seinem Königreich anordnete, stattgefunden haben. Damit bezieht sich der Verfasser wohl auf das Edikt Königs Johann I. von

Aragón vom 14. März 1394. Da die Anfrage an den Inquisitor im Juni 1395 (siehe oben unter „Autor“) datiert wurde, liegt die Annahme nahe, das Werk sei ebenfalls um diese Zeit verfasst worden, wahrscheinlich noch, bevor Nicolaus Eimeric 1399 starb.

Die Datierung von Vázquez Janeiro auf das Jahr 1415 beruht nur auf der Annahme, Diego Moxena sei der Autor.

Inhalt: Ort und Zeit des Gesprächs sind im Dialog klar definiert. Es beginnt während der Vesper im Dominikanerkloster zu Avignon. Im Laufe des Gesprächs wird in Abständen darauf hingewiesen, dass die Vesper vorbei, dann die Komplet zu Ende gebetet sei und schließlich, dass das Klostertor für die Nacht geschlossen werde.

Während der Vesper spricht ein Laie einen der Mönche an, den Jacobita (so wurden die Dominikaner nach ihrem Kloster St. Jacques in Paris genannt), und klagt darüber, dass es keine Einigkeit unter den Christen über das Thema der Unbefleckten Empfängnis Mariens gebe. Der Jacobita merkt, dass der Laie Aragonese ist, aus einem Land, in dem der König den Glauben an diesen Lehrsatz erzwungen hatte. Der Jacobita ist aber anderer Ansicht, nämlich, dass Maria die Erbsünde von Anfang an getragen habe, und ruft einen Kanonisten herbei, der ihn unterstützen soll. Der Kanonist schlägt vor, alle drei sollten einen Disput über dieses Thema führen. Sie einigen sich ferner darauf, dass sie nicht mit Autoritäten, sondern mit zwingenden Vernunftgründen (*necessariae rationes*) argumentieren werden. Der Laie hält lange Reden, er wird nur selten von dem Kanonisten und dem Jacobita unterbrochen, die kurze Einwände erheben. Auf diese Einwände reagiert wiederum der Laie mit eingehenden Antworten. Zuerst beweist der Laie, dass die Erbsünde Akzidenz ist, und nicht Substanz, und somit nicht zwingend notwendig. Im Anschluss diskutiert er die Bedingungen der unbefleckten Empfängnis, indem er zuerst vier Gründe dafür eruiert und anschließend mit ihnen argumentiert. Es folgen vier Vergleiche aus der Natur (*metaphorae*) und achtzehn Begründungen für seinen Glauben (*rationes*). Danach darf der Jacobita seine Argumente gegen die Unbefleckte Empfängnis vorbringen. Dabei kommt es zu einer Diskussion zwischen dem Kanonisten, der sich vom Laien hat überzeugen lassen, und dem Jacobita. Von dieser Diskussion wird aber nur kurz berichtet, sie wird nicht in Dialogform dargestellt. Der Jacobita muss schließlich zur *collatio* in sein Kloster gehen, überlässt aber den beiden anderen Gesprächsteilnehmern einen Text, in dem die Autoritäten, die seine Position unterstützen, zitiert sind. Nach dem Abgang des

Jacobita betet der Kanonist zu Maria und bittet sie um Vergebung für seinen bisherigen Irrglauben, sie habe die Erbsünde getragen. Dann liest er die erste Autorität vor, die der Laie ausführlich diskutiert. Für die Diskussion weiterer Zitate bleibt keine Zeit, da das Kloster die Tore bereits schließt. Bevor sie gehen, richten der Laie und der Kanonist ein gemeinsames Gebet an Maria.

Editionen

Libro de la concepción virginal (...) por el iluminado maestro Raymundo Lullio y traducido en Español por el teniente de Maestro de Campo general Don Alonso de Zepeda, Governador en el Fuerte de Tholhuys y dependientes, Brussel 1664. Lateinischer Text und spanische Übersetzung. Rogent / Duran 251.

Alva y Astorga, Pedro de, *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae ex variis auctoribus...*, Leuven 1665, 441–463 (vgl. Domínguez Reboiras, „Els apòcrifs“, 32).

Bové, Salvador, *Beati Raimundi Lulli... Liber de Immaculata B. V. Conceptione noviter impressus una cum versione in linguam cathalaunicam*, Barcelona 1901. Lateinischer Text und katalanische Übersetzung (vgl. Domínguez Reboiras, „Els apòcrifs“, 32).

Übersetzungen / Bearbeitungen:

Es gibt eine spanische Übersetzung aus dem 17. Jh. von Alonso de Cepeda, die zusammen mit dem lateinischen Text gedruckt wurde (vgl. unter „Editionen“). Sie wurde ohne den lateinischen Text ediert:

Manresa, Ruperto María de (Hg.), *Libro de la concepción virginal atribuido al Beato Raimundo Lull, versión castellana por D. Alonso de Cepeda*, s.l. s.a. [Barcelona 1906].

Domínguez Reboiras, „Els apòcrifs“, registriert eine Handschrift aus dem 18. Jh., die eine weitere kastilische Übersetzung überliefert:

Palma de Mallorca, Archivo de la Curia, Causa Pía Luliana 2, 18. Jh., fol. 1r–55r.

Literatur:

Antonio, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Vetus*, Bd. 3, Madrid 1788 (ND Torino 1963).

Domínguez Reboiras, Fernando, „Els apòcrifs lul lians sobre la Immaculada. La seva importància en la història del lullisme“, *Randa* 27 (1990), 11–43.

Friedlein, Roger, „El diàleg en el lullisme ibèric medieval, una proposta de sistematització“, in: Arnau Segarra, Pilar / Bover i Font, August (Hgg.), *La literatura i l'art en el seu context social*, Barcelona 2003, 105–119, hier 112–114.

Friedlein, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, Tübingen 2004, hier 252–253.

Perarnau i Espelt, Josep, Rez. Vázquez Janeiro, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 18 (1999), 838–844.

- Puig i Oliver, Jaume de, „Nicolau Eimeric i Raimon Astruc de Cortielles. Noves dades a propòsit de la controvèrsia entorn de 1395“, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 25 (1979–80), 309–331.
- Vázquez Janeiro, Isaac, „Tártaro y Blanquerna. Fortuna de dos personajes Lulianos en el siglo XV“, *Verdad y Vida* 51 (1993), 315–324.
- Vázquez Janeiro, Isaac, „Disputatio saecularis et iacobitae. Actores y autor de un tratado immaculista seudoluliano del siglo XV“, *Salmanticensis* 44 (1997), 25–87.

Überlieferung:

Handschriften

Aus Domínguez Reboiras, „Els apòcrifs“:

Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, 2. G. 6. Verschollen, wahrscheinlich im Brand des Jahres 1671 zerstört.

Lyon, BM, fonds général 258, 14./15. Jh., fol. 39r–57v. Der *saecularis* wird durch einen *frater minor* ersetzt. Text mit zahlreichen Streichungen. Titel: *Disputatio saecularis et iacobitae*.

Milano, BA, D. 369 inf., 16. Jh., fol. 55r–64v. Abschrift des Drucks Sevilla 1491.

Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, mit der Inkunabel 463 zusammen gebunden, Int. II, fol. 1–35.

Roma, Biblioteca Casanatense, 1022 (D. III. 17), 15. Jh., fol. 45r–56r.

Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1278, 15. Jh., fol. 82v–94v.

Vaticano, BAV, Vat. lat. 9832, 15. Jh., fol. 80r–107v. Unvollständiger Text. Explicit: ... *a fine creationis qui concepti sunt extra lineam iustitiae naturalis originalis iustitiae, quae quidam linea...*

Vaticano, BAV, Vat. lat. 10275, 15. Jh., fol. 1r–24v.

Hinzu kommt (Auskunft von Fernando Domínguez Reboiras, Raimundus-Lullus-Institut, Freiburg im Br.):

Pavia, BU, Aldini 120, Jh.?, fol. 71r–97v.

Frühdrukke (nicht eingesehen):

Ad laudem et honorem intemerate virginis Marie liber de eius conceptu... ab egregio viro magistro Raymundo Lull doctore illuminato compilatus, Sevilla: Paulus de Colonia et socii für Martín Almodóvar, 1491. Rogent / Duran, 16.

Liber de conceptu virginali, Valencia: Juan Vinyau, 1518. Rogent / Duran, 66.

Anhang

Latinisierungen – Irrtümlich als Dialog bezeichnete Texte – Irrtümlich in den Zeitraum 1200–1400 datierte Texte – Verschollene Dialoge

Die hier behandelten Texte sind innerhalb jeder Kategorie chronologisch geordnet. Sie werden durchgängig nummeriert.

Latinisierungen

A1. CATHARINA SENENSIS (CATERINA BENINCASA, KATHARINA VON SIENA), 1347–1380

a. [*Dialogo della Divina Provvidenza*] / *Libro della divina dottrina*

Rep.: RepFont 3, 206; RepFont 5, 274 (Cristoforo Guidini); RepFont 7, 388–389 (Stefano Maconi).

Katharina führte bereits als Kind ein kontemplatives Leben, 1364/65 trat sie in den Orden der Dominikanertertiarinnen ein. Bald versammelte sich um sie ein Kreis von Laien und Ordensleuten, den sie geistlich führte. Ab 1374 nahm sie unter Anleitung ihres Beichtvaters Raimund von Capua OP Kontakt mit Papst Gregor XI. auf, den sie in Avignon besuchte. Sie rief ihn zur Rückkehr nach Rom und zur Reform der Kurie auf. Nach Ausbruch des Schismas unterstützte und beriet sie Urban VI. im November 1378 ließ sie sich in Rom nieder, wo sie am 29. April 1380 starb.

Katharina diktierte 1377/78 in italienischer Sprache den *Libro della divina dottrina*, einen Dialog zwischen der Seele und Gott. Er wurde von ihren Sekretären Barduccio Canigiani, Stefano Maconi und Neri di Landoccio niedergeschrieben. Ihr Beichtvater Raimund von Capua OP (um 1330–1399) sagt in seiner Biographie Katharinas, der *Legenda maior* (fertiggestellt 1395), dass er an einer Übersetzung ins Lateinische arbeite (prol. pr. 8). Sein Vertrauter Tomasso Caffarini (1350–1434) behauptet in *Supplementum*, Raimund habe diese Arbeit nicht abschließen können. Einige Kapitel des *Libro* sind jedoch in seiner Übersetzung

erhalten: Cap. 166–167 sind in der *Legenda maior* §§ 351–359 zu lesen, fünf weitere sind in zwei Handschriften überliefert (Fawtier, 340–341, SOPMA 3420 – 3, 289–290).

Vor 1389 fertigte Cristoforo Guidini eine vollständige Übersetzung an, die in der Handschrift Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, AD IX 36 überliefert ist (Fawtier 341–342, Foà).

Stefano Maconi OCarth (1346–1424), der an der Niederschrift des italienischen Originals beteiligt war, übersetzte ebenfalls den *Libro* vollständig ins Lateinische. Seine Latinisierung ist handschriftlich überliefert und wurde mehrmals gedruckt (vgl. Devaux und „Editionen“), in den Drucken wird sie allerdings Raimund von Capua zugeschrieben. Sie wurde im 15. Jh. ins Mittelenglische übertragen (Mary Denise, Ed. Hodgson / Liegey).

Editionen: Lateinische Übersetzungen unediert. Frühdrucke der Übersetzung Maconis (mit Zuschreibung an Raimund von Capua): Brescia: Bernardinus Misinta, 1496 (GW 6226), Ingolstadt: David Sartorius, 1583 (VD 16 C 1571) und Köln: Birckmann für Arnold Mylius, 1601. Edition der mittelenglischen Übertragung: Hodgson, Phyllis / Liegey, Gabriel M., *The orchard of Syon*, Oxford 1966.

Literatur: Devaux, Augustin, Art. „Maconi (Étienne)“, *DictSpir* 10 (1977), 55–56; Duprè Thescider, Eugenio, Art. „Caterina da Siena, santa“, *DBI* 22 (1979), 361–379; Fawtier, Robert, *Sainte Catherine de Sienna. Essai de critique des sources. 2. Les œuvres de sainte Catherine de Sienna*, Paris 1930, 338–342; Foà, Simona, Art. „Guidini, Cristoforo (Cristofano)“, *DBI* 61 (2003), 350–352; Gaffuri, Laura, Art. „Raimund von Capua OP“, *LMA* 7 (1995), 414; Sr. Mary Denise, „The Orchard of Syon: An Introduction“, *Traditio* 14 (1958), 269–293; Pásztor, Edith, Art. „Katharina von Siena“, *LMA* 5 (1991), 1072–1074.

b. *Dialogus brevis / Devota revelazione*

Rep.: RepFont 3, 207.

Katharinas Autorschaft ist unsicher. Das Werklein, das ein Gespräch zwischen Gott und der Seele über die Gottesliebe inszeniert, ist in einer lateinischen und einer italienischen Fassung erhalten. Die lateinische Fassung wurde von Marco Civile da Brescia herausgegeben, zum ersten Mal 1537 in Brixen gedruckt und mehrmals nachgedruckt (vgl. Valli 3–10, 31–37). Die italienische Fassung, die nur ein Codex aus dem 15. Jh. überliefert, ist nach Einschätzung des Herausgebers Valli eine Übersetzung aus dem Lateinischen, ihre Vorlage dürfte sich jedoch von Civiles Text unterscheiden. Valli ist der Meinung, dass beide erhaltene

Fassungen auf einen älteren lateinischen Text zurückgehen. Da er dazu neigt, die Autorschaft Katharinas zu akzeptieren, vermutet er ferner, dass diese verlorene lateinische Fassung die Übersetzung eines italienischen Originals war.

Edition: Valli, Francesco, *La „Devota revelazione“ o „Dialogus brevis“ di Santa Caterina da Siena*, Siena 1928.

A2. ANONYMUS

Turba philosophorum / Codex veritatis

Rep.: Thorndike / Kibre 134; Singer 1–10 (1, 1–11).

Das arabische Originalwerk mit dem Titel *Muṣḥaf al ġamā'a* (Buch der Versammlung) ist um 900 entstanden und nur fragmentarisch erhalten. Inhaltlich versammelt es alchemistisches Lehrgut, vorsokratische Elemente und kosmologische Lehren aus der *Refutatio omnium haeresium* des Hyppolitos (Rudolph). Ab dem 13. Jh. entstanden lateinische Fassungen, die in unterschiedlichen Bearbeitungen und Exzerpierungen überliefert sind. Sie sind noch nicht umfassend erforscht, auch die Überlieferung ist nicht vollständig erfasst (Telle, VL, 1152). Der Text gibt sich als Protokoll einer von Pythagoras einberufenen Alchemistenversammlung, von Arisleus (Archelaos) verfasst. Die anwesenden Philosophen (Alchemisten) diskutieren Fragen der Alchemie, zum Teil halten sie Reden, zum Teil werden sie von einzelnen Teilnehmern oder von der Gruppe (*turba*) befragt. Das Werk wurde mehrmals ins Englische (Singer 1, 5 u. 7), Französische (Ed. Ruska, 94–97) und Deutsche (Telle, VL) übersetzt. Auch in diesen Sprachen gibt es verschiedene Bearbeitungen und Exzerpierungen, die kaum erforscht sind.

Editionen: *Artis auriferae, quam Chemiam vocant, antiquissimi auctores sive turba philosophorum*, Basel: Petrus Perna 1561, 1–88; Zetzner, Lazarus, *Theatrum chemicum* Bd. 5, Straßburg 1622, 1–52; Manget, Jean Jacques, *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchimiam pertinentium thesaurus instructissimus...* Bd. 1, Genève 1702, 445–467; Ruska, Julius, *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin 1931 (kritische Edition).

Literatur: Rudolph, Ulrich, „Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der *Turba philosophorum*“, *Oriens* 32 (1990), 97–123; Telle, Joachim, Art. „*Turba philosophorum*“, VL 9 (1995), 1151–1157; Telle, Joachim, Art. „*Turba philosophorum*“, LMA 8 (1997), 1098.

**A3. Ps. ARISTOTELES / AL-KINDI? (UM 805–UM 873) / MANFREDUS
REX SICILIAE (MANFRED VON SIZILIEN), 1232–1266**

Liber de pomo / De morte Aristotilis

Rep.: von Perger 48; RepFont 7, 433.

Die Schrift inszeniert ein Gespräch zwischen dem sterbenden Aristoteles und seinen Schülern über die richtige Einstellung zum Tod und über den Wert der Philosophie. Der im Lateinischen am meisten verbreitete Titel bezieht sich auf den Apfel, dessen Geruch Aristoteles am Leben hält.

Das Werk ist in mehreren Sprachen erhalten. Die Originalfassung dürfte die arabische sein, die allerdings nur in späten Handschriften überliefert ist. Die Zuschreibung an den Philosophen Al Kindi ist nicht gesichert (Kraemer, 505–506). Die persische Fassung ist der arabischen sehr ähnlich. Um 1235–1240 übersetzte Abraham ibn Chasdai in Barcelona den *Liber* aus dem Arabischen ins Hebräische. Diese hebräische Fassung verkürzt den Text und verändert ihn mit Interpolationen und neuem Gedankengut. In ihr wird die Dialogform vereinfacht: die Zahl der Sprecher wird von neun auf fünf reduziert, die Schüler beteiligen sich kaum am Gespräch. (Zu den Unterschieden zwischen den Fassungen vgl. Kraemer, 486–499 und Rousseau, 21–27). Aus dem Hebräischen wurde der *Liber* ins Lateinische übersetzt. Manfred von Sizilien gibt sich in einer Praefatio als Übersetzer zu erkennen und nennt sich mit der Titulatur, die er zwischen 1250 und 1257 benutzte. Seine Autorschaft lässt sich für die Praefatio aufgrund von Sprache und Stil bestätigen (Ed. Plezia 21–24, Rousseau, 38–39). Er könnte sich ebenfalls an der Übersetzung beteiligt haben, hat sie aber jedenfalls veranlasst. Die lateinische Fassung ist in mehr als 90 Hss. erhalten (vgl. Ed. Plezia, 72–78; über die Rezeption vgl. Rousseau, 38–47). Sie wurde im 15. Jh. ins Katalanische übersetzt.

Edition: Lateinische Fassung, vollständiger Text: Plezia, Marian (Hg.), *Aristotelis qui ferebatur liber de pomo, versio latina Manfredi*, Warszawa 1960; Nardi, Bruno / Mazzantini, Paolo, *Il canto di Manfredi e il „Liber de pomo sive de morte Aristotilis“*, Torino 1964, 37–51. Lateinische Fassung, nur der Prolog: Huillard-Bréholles, Jean-Louis-Alphonse, *Recherches sur les monuments et l'histoire méridionale*, Paris 1844, 169–170; Schirrmacher, Friedrich-Wilhelm, *Die letzten Hohenstauffer*, Göttingen 1871, 622–624. Persische Fassung: Margoliouth, David S., „The Book of the Apple ascribed to Aristotle edited in Persian and English“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n.s. 25 (1892),

187–252. Katalanische Fassung: Heusch, Charles, „La version catalane du *Liber de pomo seu de morte Aristotelis* (Madrid, B.N 1474, fols. 105 à 112“, *Atalaya* 3 (1992), 139–153. Drucke der hebräischen Fassung bei Steinschneider, 268. Arabische Fassung: Exzerpte bei Kraemer, 497.

Literatur: Anawati, Georges, Art. „Al-Kindi“, LMA 5 (1991), 1155–1156; Cardini, Franco, Art. „Manfred“, LMA 6 (1993), 192; Kraemer, Jörg, „Das arabische Original des pseudo-aristotelischen *Liber de pomo*“, *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Bd. 1, Roma 1956, 484–506; Rousseau, Mary F., *The Apple or Aristotle's Death (De Pomo sive de morte Aristotelis)*, Milwaukee (Wisconsin) 1968, mit englischer Übersetzung der lateinischen und der persischen Fassung; Steinschneider, Moritz, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Bd. 1, Berlin 1893, 267–270.

A4. MARGARETA PORETE (MARGUERITE PORETE), † 1310

Speculum simplicium animarum / Le miroir des simples ames

Rep.: von Perger 97.

Der Bischof von Cambrai Guido de Collemedio (siehe R5a-Autor) verurteilte 1306 ein Buch der Begine Marguerite Porete als häretisch. Das Buch wurde verbrannt und die Verfasserin ermahnt, ihre Irrlehren weder schriftlich noch mündlich zu verbreiten. Drei Jahre später, am 11. April 1309, anathematisierte eine Kommission unter Vorsitz des Inquisitors Wilhelm von Paris das Buch erneut und verurteilte Marguerite als rückfällige Ketzerin (*relapsa*). Sie starb am 1. Juni 1310 auf dem Scheiterhaufen (Ruh, 371–2).

Nach den Angaben in den Prozessakten identifizierte Romana Guarnieri ein anonym und unikal überliefertes Werk mit dem Titel *Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour* als Marguerites verurteiltes Buch. Der Text ist in 139 Kapitel mit Titeln eingeteilt. Ein thematischer Aufbau ist nicht zu erkennen, die Lehre, die immer wieder angesprochen wird, ist die Auflösung („Vernichtung“) der Seele in der Gottesliebe. Die Abschnitte sind als Dialoge zwischen Amour und L'Ame einerseits und Raison andererseits gestaltet. Andere allegorische Figuren kommen vor: Foy, Esperance, Charité, Sainte Eglise la grande, Sainte Eglise la petite. Immer wieder werden Verse eingefügt.

Fünf Handschriften (drei aus dem 14. Jh., zwei aus dem 15. Jh.) überliefern eine lateinische Übersetzung, allerdings mit zahlreichen

Unterschieden untereinander. Der Herausgeber Verdeyen ist der Meinung, dass es sich um verschiedene Redaktionsstufen handelt (vgl. Ed., vii) und dass die ursprüngliche Übersetzung als Vorlage für die Theologenkommission 1310 entstand (vgl. Verdeyen, „La première“). Doch dürften die Theologen eher mit einer Auflistung der im Text vorkommenden Irrlehren gearbeitet haben (vgl. Colledge, „The New Latin...“). In der lateinischen Fassung werden die Zuweisungen an die verschiedenen Sprecher häufig weggelassen.

Eine englische Übersetzung aus dem Französischen ist in drei Handschriften aus dem 15. Jh. überliefert. Der Übersetzer nennt sich M. N. (Michael of Northbrook OCarth?, vgl. Ed. Kirchberger, xxxv, Ed. Doiron, 245–6; dagegen Colledge / Guarnieri 373). Diese Übersetzung wurde von Richard Firth of Methley OCarth (1451–1528) ins Lateinische übertragen (Sharpe, 1355, 493, Ruh, 367, Colledge / Guarnieri 373–381).

Editionen: Corberon, M. de, *Le miroir des simples âmes (chapitres 1 à 31), Études traditionnelles* 1955–58 (französischer Text); Guarnieri, Romana, „Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti“, *Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965), 353–708, Text 513–635 (französischer Text); Guarnieri, Romana / Verdeyen, Paul, *Marguerite Porete. Le mirouer des simples âmes / Margaretæ Porete. Speculum simplicium animarum*, CC CM 69, Turnhout 1986 (französischer Text und lateinische Übersetzung); Kirchberger, Clare, *The Mirror of Simple Souls by an Unknown French Mystic of the Thirteenth Century translated into English*, London / New York 1927 (neuenglische Übertragung der mittenglischen Übersetzung); Doiron, Marilyn, „Margaret Porete: The Mirroure of Simple Soules, a Middle English Translation“, *Archivio italiano per la storia della pietà* 5 (1968), 241–355 (mittenglische Übersetzung).

Literatur: Colledge, Edmund, „The New Latin *Mirror of Simple Souls*“, *Ons Geestelijk Erf* 63 (1989), 279–287; Colledge, Edmund / Guarnieri, Romana, „The Glosses by ‚M. N.‘ and Richard Methley to ‚The Mirror of Simple Souls‘“, *Archivio italiano per la storia della pietà* 5 (1968), 357–382; Pereira, Michela, „Margherita Porete nello specchio degli studi recenti“, *Mediaevistik* 11 (1998), 71–96 (Forschungsbericht); Ruh, Kurt, „Le miroir des simples âmes‘ der Marguerite Porete“, in: Fromm, Hans / Harms, Wolfgang / Ruberg, Uwe (Hgg.), *Verbum et signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter* (FS Friedrich Ohly), München 1975, 365–387; Verdeyen, Paul, „La première traduction latine du Miroir de Marguerite Porete“, *Ons Geestelijk Erf* 58 (1984), 388–389.

A5. ANONYMUS (14. JH.?)***Tractatus Micreris***

Rep.: Thorndike/Kibre 876.

Der Dialog zwischen Micreris und Mirnefindus oder Mirnesindus über Alchemie ist eine Übersetzung aus dem Arabischen. Fehler und Missverständnisse bei der Übersetzung erschweren mitunter das Verständnis (vgl. Steinschneider, *Die europäischen Übers.*, 2, 25; Ruska, 320–323). Das arabische Original ist verloren, kann aber frühestens im 10. Jh. entstanden sein, da es die *Turba philosophorum* als Quelle benutzt. Die lateinische Fassung ist in vier Handschriften überliefert, eine davon aus dem 14. Jh. Steinschneider ist der Meinung, dass der Name Micreris (mit zahlreichen Varianten) sich von Mercurius ableitet (Steinschneider, *Die arabischen Übers.*, § 109, 16, 185–186; zu dem Namen Mirnesindus Ruska, 320).

Edition: Zetzner, Lazarus, *Theatrum chemicum* 5, Straßburg 1660, 90–101.

Literatur: Ruska, Julius, *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin 1931; Steinschneider, Moritz, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1960 (ND von vier Aufsätzen, zuerst erschienen in: *Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen* 5 (1889), 51–80 und 12 (1893), 129–239; *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50 (1896), 161–219, 337–417; *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* 124, Folge 12, Bd. 4 (1891), 115–136, 268–296, 455–487); Steinschneider, Moritz, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. 1. Teil. Schriften bekannter Übersetzer*, Wien 1904, 2. Teil. *Übersetzungen von Werken bekannter Autoren, deren Übersetzer unbekannt oder unsicher sind*, Wien 1905 (ND beider Teile in einem Band, Graz 1956).

**A6. MARQUARDUS DE LINDAUGIA OFM (MARCUS DE LINDAUGIA,
MARQUARD VON LINDAU, MARQUARD FUNKE), † 1392**

Der Franziskaner Marquard ist 1377 urkundlich als Kustos in Konstanz belegt, ab 1389 war er Provinzial der oberdeutschen Provinz und verstarb am 13.8.1392. Er ist Verfasser deutscher und lateinischer, zum großen Teil noch unedierter Werke (siehe R63). Einige davon sind sowohl in deutschen als auch in lateinischen Fassungen überliefert, darunter die drei folgenden Dialoge. Deren lateinische Fassungen haben zwei gemeinsame Merkmale, die straffere Strukturierung des Textes (zum Teil mit Ausschluss der Dialogform) und die Übernahme einzelner Wörter

oder sogar ganzer Sätze aus der deutschen Fassung. Palmer interpretiert diesen Befund als Hinweis auf eine Verwendung durch Prediger. Die deutsche Glossierung sollte die Ausformulierung der volkssprachlichen Predigten, die genauer ausgeführte Strukturierung das Nachschlagen erleichtern (Palmer, „Latein“, 89–99, und „Hiob-Traktat“, 50, 63–65). Palmer ist der Meinung, dass die älteren lateinischen Fassungen als Übersetzungen des deutschen Originals „im engeren franziskanischen Umkreis im Südwesten“ entstanden sind (Palmer, „Latein“, 88).

a. Dekalogklärung / Auszug der Kinder Israel

Beide Texte inszenieren ein Gespräch zwischen Meister und Jünger und sind wohl ursprünglich als einheitliches Werk konzipiert, jedoch zum Teil separat überliefert. Es gibt mehrere deutsche Fassungen und Redaktionen. „Die ‚Dekalogklärung‘ ist eine ausführliche christliche Lebenslehre auf scholastischer Grundlage, die durch mariologische und mystische Lehren erweitert wurde“ (Palmer, VL, 89). Der *Auszug der Kinder Israel* legt den Auszug aus Ägypten und die Wanderung zum Gelobten Land allegorisch aus. Von beiden Texten gibt es zwei lateinische Fassungen, die in verschiedenen Kombinationen überliefert sind, von der *Dekalogklärung* gibt es ferner eine mischsprachige Fassung (vgl. Palmer, „Latein“, 74–77, Palmer, VL, 85–93, mit Überlieferung 87). Palmer konnte zeigen, dass die jüngere lateinische Fassung die Übersetzung einer späten deutschen Redaktion darstellt, während die ältere lateinische Fassung im Umkreis Marquards entstanden sein dürfte (Palmer, „Latein“, 79, 86).

b. De Nabuchodonosor

Allegorische Auslegung von Dn 1–3 in der Form eines Meister-Jünger-Gesprächs. Der Dialog zwischen Meister und Jünger ist in zwei deutschen Fassungen überliefert, von denen die *Trahe me* – Fassung in einer lateinischen Übersetzung, die die Dialogform aufgibt, vorliegt (Ed. Horwege, 56–60, Palmer, VL, 95–96; Palmer hat gezeigt, dass es sich um eine Übersetzung handelt, „Latein“, 81).

c. Eucharistie-Traktat

Meister-Jünger-Gespräch, „... eine Art Handbuch über die Kommunion, in dem auch praktische Fragen ihren Platz haben“ (Palmer, VL, 101). Der Traktat ist in mehreren deutschen Fassungen überliefert. Vier Hss.

überliefern einen lateinischen Text, es ist noch ungeklärt, ob es sich um verschiedene Übersetzungen handelt (Hofmann, 7 und Palmer, VL, 99–103, zur Überlieferung 100 und [Korr./Nachtr.]). Eine mischsprachige Fassung, die die Dialogform aufgibt, wurde von Hofmann untersucht und in die erste Hälfte des 15. Jhs. datiert (Ed. Hofmann, 326–331).

Editionen: Alle lateinischen Fassungen unediert. Deutsche Fassungen: *Dekalog-erklärung*, keine kritische Ausgabe, Leseausgaben einziger Fassungen bei Palmer, VL, 89; *Auszug der Kinder Israel*, unediert; Horwege, Ronald E., *Marquard von Lindau: De Nabuchodonosor (kritische Ausgabe)*, Diss. Indiana University 1971; Hofmann, Annelies Julia, *Der Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau*, Tübingen 1960.

Literatur: Palmer, Nigel F., „Der Hiob-Traktat Marquards von Lindau in lateinischer Überlieferung“, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 104 (1982), 48–83; Palmer, Nigel F., „Latein, Volkssprache, Mischsprache. Zum Sprachproblem bei Marquard von Lindau, mit einem Handschriftenverzeichnis der ‚Dekalogerklärung‘ und des ‚Auszugs der Kinder Israels‘“, in: *Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache*. Bd. 1 (Analecta Cartusiana 106, 1), Salzburg 1983, 70–110; Palmer, Nigel F., Art. „Marquard von Lindau OFM“, VL 6 (1987), 81–126 und [Korr./Nachtr.], VL 11 (2004), 978.

Irrtümlich als Dialog bezeichnete Texte

A7. OGERIUS DE LOCEDIO ABBAS (OGERIUS DE TRINO, OGLERIUS DE LUCEDIO, OGLERIUS DE TRIDINO) OCIST, 1136–1214

[Bernhardstraktat] / [Quis dabit]

Rep.: DCist 534.

Nach einem kurzen Dialog zwischen dem Erzähler und Maria, in dem er sie um eine Schilderung der Passion Christi bittet, beschreibt Maria ihren Schmerz unter dem Kreuz. Anschließend werden der Tod Jesu und seine Grablegung in dritter Person erzählt.

Der Text trägt in der zahlreichen Überlieferung unterschiedliche Titel (*Planctus* oder *Lamentatio Beatae Mariae*, *Contemplatio* oder *Meditatio de passione Domini*, *Liber de dolore Mariae*, *Liber de passione Domini et compassione Beatae Mariae* etc.) und weist zahlreiche Variationen in Umfang und Wortlaut auf. Barré hat beweisen können, dass es sich ursprünglich um

einen Abschnitt aus einer Predigtreihe des Ogerius de Trino, Abt der Zisterze Locedio 1205–1214, handelt. Die Predigten sind in die Zeit vor seiner Abtswahl zu datieren.

Eine Untersuchung der Überlieferung steht noch aus; bei Barré und in den Datenbanken *In principio* und *MssMed* finden sich über 100 Handschriften. Die Predigtreihe des Ogerio wurde von Adriani komplett ediert, der Planctus-Abschnitt separat von Marx (Neuedition) und de Vries (Text der Ed. Adriani). Es gibt keine kritische Edition der späteren Redaktionen, aber mehrere Leseausgaben: die *Patrologia Latina* druckt eine Ausgabe des 18. Jhs. nach, Kribel und Mushacke basieren auf Frühdrucken.

Es gibt mittelalterliche Übersetzungen ins Deutsche (vgl. Eggers und Bergmann, Nr. M3a, M11, M73, M79, M101), ins Englische (vgl. Peterson und Marx, „Middle English“), ins Italienische, Provenzalische, Katalanische und Kastilische (vgl. Wechssler).

Editionen: PL 182, 1133–1142; Adriani, Giovanni Battista, *Beati Oglerii de Tridino monasterii Locediensis (...) opera quae supersunt*, Torino 1873, hier 75–98; Mushacke, Wilhelm, *Altprovenzalische Marienklage des XIII. Jhs.*, Halle an der Saale 1890, 41–50; Kribel, Gustav, „Studien zu Richard Rolle de Hampole, II, Lamentatio St. Bernardi de compassione Mariae“, *Englische Studien* 8 (1884), 85–114; De Vries, Karel Ch. J. W., *De Mariaklachten*, Zwolle 1964, 277–292; Marx, Carl W., „The *Quis dabit* of Oglerius de Tridino, Monk and Abbot of Locedio“, *Journal of Medieval Studies* 4 (1994), 118–129.

Literatur: Barré, Henri, „Le ‚Planctus Mariae‘ attribué à St. Bernard“, *Révue de mystique et d'ascétique* 28 (1952), 243–266; Bergmann, Rolf, *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters*, unter Mitarbeit von Eva P. Diedrichs und Christoph Treutwein, München 1986; Eggers, Hans, Art. „Bernhardstraktat“, VL 1 (1978), 793–794 und Nachtrag VL 11 (2004), 245–246; Marx, Carl W., „The Middle English Verse ‚Lamentation of Saint Mary to Saint Bernard‘ and the ‚Quis dabit‘“, in: Pearsall, Derek (Hg.), *Studies in the Vernon Manuscript*, Cambridge 1990, 137–146; Peterson, Ingrid J., *William of Nassington. Canon, Mystic, and Poet of the Speculum Vitae*, New York et al., 1986, hier 158–159; Wechssler, Eduard, *Die romanischen Marienklagen. Ein Beitrag zur Geschichte des Dramas im Mittelalter*, Halle 1893, hier 17–22.

**A8. RODERICUS XIMENII DE RADA (RODERICUS TOLETANUS
ARCHIEP., RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA)?, CA. 1170–1247**

Dialogus libri vitae

Rodericus studierte in Bologna und Paris, wurde 1208 Bischof von Osma und 1209 Erzbischof von Toledo. Als solcher behauptete er mit Entschiedenheit die Primatialstellung seines Bischofssitzes und erweiterte dessen Gebiet um neue Suffraganbistümer und Herrschaftsgebiete durch seine aktive Unterstützung der Eroberungspolitik Ferdinands III. Er ist Autor eines umfangreichen historiographischen Werkes (vgl. Ladero Quesada).

Der *Dialogus libri vite* adressiert in diatribischer Form einen Juden, der von der Erfüllung der messianischen Prophezeiungen überzeugt werden soll. Der Text ist wohl 1214 entstanden (vgl. Ed. 155–157) und nur in einer fehlerhaften Handschrift aus dem 15. Jh. überliefert. Obwohl der Autor sich in der Praef. 24/25 *Ego Rodericus sacerdos indignus cathedre toletane* nennt, sind Zweifel an der Authentizität des Werkes entstanden, denn ein Interesse des Erzbischofs für die antijüdische Polemik ist ansonsten nicht bezeugt und intertextuelle Bezüge zu anderen Werken des Autors sind nicht nachweisbar. Die Editoren konnten seine Autorschaft für den Prolog beweisen und für den Haupttext als sehr wahrscheinlich erscheinen lassen (vgl. Ed. 154–172). Der Titel ergibt sich aus dem letzten Satz des Prologs: *Intitulavi Dialogum libri vite* (prol. 196). Eine solche Titelgebung im Prolog ist für Ximénez de Rada untypisch, weshalb die Editoren vermuten, sie sei später von einem Schreiber eingefügt worden (vgl. Ed., 170).

Editionen: Fernández Valverde, Juan / Estévez Sola, Juan Antonio (Hgg.), *Roderici Ximenii de Rada. Historia minores. Dialogus libri vite (Roderici Ximenii de Rada. Opera omnia. Pars III)*, CCCM 72C, Turnhout 1999, hier 151–508.

Literatur: Ladero Quesada, Miguel Ángel, Art. „R. Jiménez de Rada“, LMA 7 (1995), 930–931.

A9. ANONYMUS

[*Tractatus contra Iudaeos*]

Rep.: Díaz 1214.

Der Traktat beginnt mit einem sehr kurzen Wortwechsel zwischen einem *Judaeus vel hereticus* und einem *Christianus* und mündet dann in eine ununterbrochene Rede des Christen mit diatribischem Charakter. Dieser erläutert die Dreifaltigkeit mit Vergleichen aus der Natur und argumentiert mit zahlreichen Bibelzitate, Jesus sei der erwartete Messias. Er wirft dem Juden vor, sein Volk befolge nur noch drei Gebote aus dem Gesetz, die Beschneidung, die Einhaltung des Sabbat und die Feier der Pascha, von denen die zwei ersteren durch das Kommen des Messias außer Kraft gesetzt worden seien. Beschneidung und Speisegesetze werden als historisch bedingte Erscheinungen erklärt. In der Handschrift aus Uncastillo schließt sich eine *Vita Mahometi* an, die wohl von demselben Autor stammt (vgl. Valcárcel, 234–241).

Der Text ist in zwei Fassungen überliefert: eine ist in einer noch unedierten *Vita ss. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis* (BHL 4810, zwischen 1243–1271/72 verfasst, vgl. Martín, 640) integriert, die andere ist selbstständig in zwei Handschriften (Uncastillo, Colegiata de Santa María, códice 10, 13. Jh., und Burgo de Osma, Archivo Biblioteca de la Catedral, 35, 14. Jh.) überliefert. Der Verfasser nennt seinen Namen und erwähnt ein Abfassungsdatum, aber diese Informationen sind in beiden Fassungen unterschiedlich. In der ersten heißt es *Ergo ego sum qui eri fui vocatus Habraam, hodie Johannes* und das Datum wird mit 766 angegeben (Mitteilung von J. C. Martín an die Verfasserin, E-Mail am 16.01.2006), in der zweiten lautet der Satz *Ergo ego sum qui eri fui vocatus hebraeus, hodie Petrus* (Ed. Millás, 17) und das Datum lautet 1222. Wegen inhaltlicher Kriterien ist von einer Datierung ins 13. Jh. auszugehen (Mitteilung von José Carlos Martín vom 28.11.2006).

Edition: Millás Vallicrosa, José María, „Un tratado anónimo de polémica contra los judíos“, *Sefarad* 13 (1953), 1–34, Text 10–34 (nur der antijüdische Teil, Text der Handschrift Uncastillo); Hernando, Josep, „*Tractatus aduersus Iudaeos*. Un tratado anónimo de polémica antijudía (s. XIII)“, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 7–8 (1986–1987), 9–77, Text 26–76 (Text der Handschrift in Burgo de Osma); kritische Edition beider Fassungen von José Carlos Martín, „Problemas planteados por la tradición indirecta del *Tractatus contra Iudaeos* (Díaz 1214). Estudio y edición crítica del texto“, *Revue des études juives* (baldige Erscheinung).

Literatur: Martín, José Carlos, „Las composiciones en honor de san Braulio y de la basílica del Pilar del códice Paris, BnF, lat. 2277: autoría, datación y finalidad“, in: Nascimento, Aires A. / Alberto, Paulo F. (Hgg.), *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico. Lisboa, 12–15 de Outubro de 2005. Actas*, Lisboa 2006, 639–649; Valcárcel, Vitalino, „La *Vita Mahometi* del códice 10 de Uncastillo (s. XIII): estudio y edición“, in: Pérez González, Maurilio (Hg.), *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26–29 de Septiembre de 2001)*, Bd. 1, León 2002, 211–245 (Edition der *Vita Mahometi*).

A10. NICHOLAS DONIN?, 13. JH. (1. H.)

Protokoll der jüdisch-christlichen Disputation von Paris (1240)

Diese Disputation war vielmehr eine Anhörung mehrerer jüdischer Rabbiner über den Talmud, die vom Konvertiten Nicholas Donin durchgeführt wurde. In der Handschrift Paris, BnF, lat. 16558, einer Exzerptsammlung aus dem Talmud, die 1242 unter Anleitung des Theobaldus de Sexannia OP (siehe R26–Autor, Literatur) entstand, findet sich als Anhang eine Liste mit 35 Artikeln gegen den Talmud und eine Zusammenfassung der Aussagen von Rabbi Yehiel und Rabbi Judah in der Anhörung. Sie stammt von Nicholas Donin oder aus seinem engeren Umfeld. Etwa zwanzig Jahre später verfasste Rabbi Joseph ben Nathan Official einen hebräischen Dialog, der den Verlauf der Disputation wiedergeben soll (Ed. Grünbaum, englische Zusammenfassung Maccoby, 153–162).

Edition: Loeb, Isidore, „La controverse de 1240 sur le Talmud“, *Revue des études juives* 1 (1880), 247–261; 2 (1881), 248–270; 3 (1881), 39–57 (im dritten Teil Textedition).

Literatur: Blumenkranz, Bernhard, „Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters“, *Miscellanea Medievalia* 4 (1966), 264–282 (jetzt auch in Blumenkranz, Bernhard, *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age*, London 1977, Aufsatz XIV); Grünbaum, Samuel, *Vikuh Rabbenu Yehiel mi-Paris*, Thorn 1873; Maccoby, Hyam, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London / Toronto 1982, hier 19–38 und 163–167 (englische Übersetzung).

**A11. RICHARDUS RUFUS CORNUBIENSIS OFM (RICHARDUS
CORNUBIENSIS, RICHARD RUFUS OF CORNWALL, RICARDUS LE RUYS),
† NACH 1259**

Speculum animae

Rep.: Sharpe 1372 (505); Wadding 204; Sbaralea MMMCCCLXIX.1759.

Das Werk wurde bereits von Doucet Richard Rufus zugeschrieben (Doucet, cXLI). Raedts untermauerte diese Zuschreibung mit stilistischen Argumenten (Raedts, 69). Rega Wood („Richard Rufus’ *Speculum*“, 86–88) unterstützte sie weiter mit inhaltlichen Kriterien. Richard Rufus, der aus Cornwall stammte, machte in Paris einen Abschluss als Magister Artium. Dort kommentierte er die *Physika* des Aristoteles, wahrscheinlich schon bevor er um 1238 dem Franziskanerorden beiträt. Ab 1250 unterrichtete er Theologie in Oxford und Paris und verstarb nach 1259 (vgl. Raedts 1–14, Wood, „Richard Rufus’ *Speculum*“, 86–88, mit weiterer Literatur). Das *Speculum* ist in die Zeit zwischen 1238 und 1250 zu datieren („Richard Rufus’ *Speculum*“, 87–88). Wood beschreibt dieses Werk als „dialogue in the second person singular“ („Richard Rufus’ *Speculum*“, 86). Es handelt sich jedoch um einen Traktat in diatribischer Form, in dem der Verfasser sich immer wieder an einen Vir Dei wendet, dessen Fragen und Einwände vorweggenommen werden. Thema ist die Auslegung des aristotelischen Satzes *anima quodammodo est omnia*. Zuerst werden einige ältere Interpretationen kurz abgehandelt und abgelehnt. Dann diskutiert der Autor ausführlich folgende Auslegung: Der *sensus* sei ein Medium für das wahrgenommene Objekt, und insofern könne man sagen, dass der *sensus* potenziell das sei, was das Objekt aktuell ist. Der Verfasser bejaht diese Interpretation, allerdings unter der Bedingung, dass man unter *sensus* nur die Sinnesorgane versteht. Die zweite Frage lautet, wie der Intellekt und das Wahrgenommene eine Verbindung eingehen können, um so das Verständnis zu ermöglichen. Um diese Frage zu beantworten, muss der Autor zuerst das Wesen der Spezies diskutieren und zwischen wahrnehmbaren und externen Spezies unterscheiden. An dritter Stelle erörtert Ricardus die Frage, wie eine Form als Prädikat einer Materie ausgesagt werden kann, konkreter, wie Formen das Prädikat der Seele (die materiell ist) im Satz *anima quodammodo est omnia* sein können. Er erklärt dies durch die Mechanismen der Perzeption. Die vierte Frage betrifft den Unterschied zwischen wahrnehmbaren und denkbaren Spezies. Zuletzt behandelt er averroistische Einwände gegen die Unsterblichkeit der Seele.

Editionen: Unediert.

Handschriften: Assisi, Biblioteca Comunale, 138, 13. Jh. (Mitte), fol. 281C–285A (vgl. Raedts, 64, 86 und Doucet CXXXVIII–CXLI, es ist fraglich, ob die drei letzten Spalten zum *Speculum* gehören, vgl. Wood, „Richard Rufus‘ *Speculum*“, 96, Anm. 37); Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4° 312, hier um 1250, fol. 107v–110r (vgl. Donati und Wood, „Richard Rufus and Aristotle“, konsultiert in Reader-Printer-Kopien).

Literatur: Donati, Silvia, „Il commento alla *Fisica* di Adamo di Bocfeld e un commento anonimo della sua scola“, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 9 (1998), 111–178; Doucet, Victorinus, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa Theologica (...) Tomus IV. Liber tertius (Prolegomena)*, studio et cura Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1948; Raedts, Peter, *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology*, Oxford 1987, hier 69; Wood, Rega, „Richard Rufus of Cornwall and Aristotle’s Physics“, *Franciscan Studies* 52 (1992), 247–281; Wood, Rega, „Richard Rufus’ *Speculum animae*: Epistemology and the Introduction of Aristotle in the West“, in: Speer, Andreas (Hg.), *Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus*, Berlin – New York 1995, 86–109.

A12. ANONYMUS

Protokoll der jüdisch-christlichen Disputation von Barcelona (20.07.–27.07.1263)

Rep.: von Perger 85.

Von der öffentlichen Disputation zwischen Paulus Christiani OP und dem Rabbiner Moses Nachmanides wurde ein offizielles Protokoll angefertigt, das sich im Kronarchiv von Aragón befindet. Im selben Jahr wurde eine beglaubigte Kopie angefertigt, die in Girona erhalten ist. Das Protokoll berichtet über die Inhalte der Disputation in indirekter Rede. Nachmanides schrieb einen Bericht auf Hebräisch, der die Disputation teils in direkter, teils in indirekter Rede wiedergibt.

Editionen: Villanueva, Joaquín Lorenzo, *Viaje literario a las iglesias de España*, Bd. 13, Madrid 1850, 332–335 (Text der Abschrift in Girona); Girbal, Enrique C., *Los judíos en Gerona*, Gerona 1870, 66–68 (Text der Abschrift in Girona); Denifle, Heinrich, „Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263“, *Historisches Jahrbuch* 8 (1887), 225–244, hier 231–234 (Text des Protokolls im Kronarchiv); Baer, Yitzhak, „Über die Disputationen von Rabbi Yechiel von Paris und Rabbi Moses ben Nachman“ (hebräisch), *Tarbiz* 2 (1931), 172–217, Text 185–187 (kritische Edition).

Literatur: Mutius, Hans-Georg von, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona: nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides*, Frankfurt a. M. / Bern 1982; Maccoby, Hyam, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London / Toronto 1982, hier 39–75 und 147–150 (englische Übersetzung).

A13. ANONYMUS, 13. JH. (ZWEITE HÄLFTE)

De anima

Rep.: von Perger 102.

Garrigues erwähnte diese vermeintlich unedierte, in mehreren Handschriften des 14. Jhs. überlieferte Schrift unter dem Titel *De anima quaedam excerpta in forma dialogi* (Garrigues, 213–215, mit Edition des Prologs). Von Perger listet sie unter dem Namen „Honorius Monachus“ auf. Diese Zuschreibung beruht auf einem Missverständnis: Der Prolog beginnt mit den Worten *Honorius Monachus quaedam de anima et eius potentia dicit*, die ein Zitat aus Honorius Augustodunensis einleiten. Der Text trägt in der Überlieferung die Titel *De anima* oder *Tractatus de cognitione animae* und fasst die Doktrin Alberts des Großen zu diesem Thema zusammen. Er ist von Grabmann ediert und in die zweite Hälfte des 13. Jhs. datiert worden. Der Traktat ist nicht in Dialogform gestaltet, der irreführende Titel *De anima quaedam excerpta in forma dialogi* findet sich erst im Katalog von Denis. Garrigues listet 213–214 fünf Handschriften auf, hinzu kommt Würzburg, UB, M. ch. f. 141, 15. Jh. (1. H.), fol. 124r–140r.

Edition: Grabmann, Martin, „Un inédit du XIII^e siècle. Le tractatus *De anima* du Cod. Vindob. 597“, *Mélanges Joseph Maréchal. Tome II. Hommages*, Paris-Bruxelles 1950, 316–344. Der Prolog aus der Hs. Praha, NK, B. 15. 38 (Truhlář 2625), fol. 168r wurde von Garrigues, 214, ediert.

Literatur: Denis, Michael, *Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis Latini aliarum Occidentis linguarum*, Bd. 2, 2, Wien 1794, 1306; Garrigues, Marie-Odile, „Honorius Augustodunensis, *De anima et de Deo, quaedam ex Augustino excerpta, sub dialogo exarata*“, *Recherches augustiniennes* 12 (1977), 212–278.

**A14. PROKLOS (412–485) / GUILLELMUS DE MOERBEKE OP
(UM 1215–1286)**

Expositio Procli in Parmenidem Platonis

Rep.: von Perger 87; SOPMA 1609 (2, 127–8 und 4, 104).

Der flämische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke war Missionar im griechischsprachigen Osten, Poenitentiar an der römischen Kurie und Erzbischof von Korinth. Er übersetzte fast das gesamte Corpus Aristotelicum und etliche Aristoteles-Kommentare ins Lateinische. In seiner Zeit als Erzbischof von Korinth (1278–1286) entstand seine Übersetzung von Proklos' Kommentar zum platonischen Dialog *Parmenides*. Der Kommentar ist nicht in Dialogform geschrieben.

Edition: Steel, Carlos, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Bd. 1 und 2, Leuven / Leiden 1982, 1985. Teiledition: Klibansky, Raymond / Labowsky, Carlotta, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka (Plato Latinus. Bd. 3)*, London 1953 (ND Nendeln, Liechtenstein, 1973 u. 1979), XII–XLII, 25–78 (Buch 7, Lemmata 141E7–142A9).

Literatur: Aris, Marc-Aeilko, Art. „Wilhelm von Moerbeke“, LMA 9 (1998), 175–176; Sturlese, Loris, Art. „Proklos“, VL 7 (1987), 857–862; Vanhamel, Willy, „Bibliographie de Guillaume de Moerbeke“, in: Brams, Jozef / Vanhamel, Willy (Hgg.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven 1989, 301–383, Bibliographie zu dieser Übersetzung, 359–460.

**A15. ANONYMUS (14. JH.) / AELREDUS RIEVALLENSIS ABBAS OCIST
(AELRED OF RIEVAULX), 1110–1167**

Dialogus inter Aelredum et discipulum

Rep.: von Perger 108.

Die Exzerptsammlung aus dem dritten Buch des Dialogs *De spiritali amicitia* des Aelred von Rievaulx ist nicht in Dialogform gehalten: nur jeweils zwei Absätze werden Aelredus und Discipulus zugeordnet. Die zwei Handschriften aus dem 14. Jh., die den Text überliefern, tragen die Titel *Sanctus Aelredus in libro de amicitia* und *Sanctus Aelredus de vera amicitia*. Die Bezeichnung *Dialogus* ist lediglich im Katalog von Trinity College (Dublin) zu lesen und wurde vom Herausgeber übernommen.

Edition: Hoste, Anselm, „*Dialogus inter Aelredum et discipulum*. An Adaptation of Aelred of Rievaulx' *De spiritali amicitia*“, *Cîteaux* 10 (1959), 268–276. Der Text dieser Edition erscheint auch in Paralleldruck mit anderen Exzerptsammlungen aus Aelreds Dialog in: Hoste, Anselm / Talbot Charles H., *Aelredi Rievallensis opera omnia. 1. Opera ascetica*, CC CM 1, Turnholt 1971, 352–634.

A16. ANONYMUS (14. JH., 1. H.?)

De familiaritate Dei cum anima

Die Handschrift Basel, UB, B. VII. 29, hier 14. Jh., überliefert fol. 96vb–99vb einen kurzen Traktat mit dem Incipit *Promissi mei non immemor, videlicet disserere de familiaritate Dei cum anima...*, dessen Form vom Katalog als „fiktiver Dialog“ (788) angegeben wird. In den Handschriften Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, 1980, um 1430, fol. 140r–144r (konsultiert in Reader-Printer-Kopien), Mainz, StB, I 174, 14. Jh. (2. H.), fol. 132r–135r (konsultiert in Reader-Printer-Kopien) und I 132, 15. Jh. (Mitte), fol. 17r–22r, wird dieser Text zusammen mit einem zweiten überliefert (jeweils fol. 144r–186r, fol. 135v–159r, fol. 22v–64r), der die Titel *de contemplacionis essencia* (Mainzer Hss.) und *de contemplacione Dei magis speciale* (Darmstadt) trägt. Die Kataloge betrachten beide Texte als zusammengehörig. Beide Traktate sind in diatribischer Form geschrieben.

A17. IACOBUS DE THERAMO (IACOBUS AB ANCHARANO, IACOBUS PALLADINUS, IACOBUS DE TERAMO, GIACOMO PALLADINI), UM 1350–1417

De monarchia mundi ecclesiastica et temporalis

Jacobus de Theramo studierte das Kirchenrecht in Padua und bekleidete verschiedene kirchliche Ämter: Erzdiakon in Aversa (Abruzzen) ab 1382, Bischof von Monopoli (Apulien) ab 1391, Erzbischof von Tarent ab 1400, Bischof von Florenz ab 1401 und Bischof von Spoleto ab 1410. Er verstarb 1417. Sein bekanntestes Werk ist der *Belial* (1382), der den Satansprozessen zuzurechnen ist (Ott, VL und *Rechtspraxis*, 16–26).

Der von Trithemius und Fabricius genannte Traktat *Monarchialis id est de pontificis Romani monarchia dialogus* wird in der Handschrift Praha, NK,

adlig. 44 D 2 (Truhlář 2811), 15. Jh. (Beginn), fol. 1r–19r (konsultiert in Mikrofilm) mit dem Titel *De monarchia mundi ecclesiastica et temporali* überliefert. Exzerpte finden sich in Praha, NK, I. E. 37 (Truhlář 222), um 1472, fol. 80–82 (Burdach, 505–506). Der Autor nennt sich im Widmungsbrief an den Erzbischof von Tarent und Beichtvater Urbans VI. (Petrus Amelii OESA?) *Jacobus de Terano canonicus Aprutini eiusdem sanctissimi patris cubicularius*. Als amtierender Papst wird Urban VI. (1378–1389) genannt. Jacobus wurde demnach nicht erst 1399 zum Cubicularius ernannt, wie bisher angenommen, sondern bereits vor 1389. Der Traktat ist in diatribischer Form geschrieben. Der Verfasser diskutiert die Machtbefugnisse des Papstes, legt verschiedene Bibelstellen aus, darunter die Prophezeiungen aus dem Buch Daniel, und geht auf eschatologische Fragen ein. Dieses Werk könnte mit dem verloren geglaubten *opusculum sive libellum (...) somnium Nabugodonosor sive statua Danielis vel alio quovis nomine intitulatum* identisch sein (Erwähnung in einer Bulle des Jahres 1410, in der Jacobus von dem Häresieverdacht freigesprochen wurde, vgl. Ott, *Rechtspraxis*, 17). Das von Burdach angegebene Abfassungsdatum, 13. Januar 1387, findet sich im Kolophon, allerdings zusammen mit der widersprüchlichen Angabe, dies sei das dritte Jahr des Pontifikats Bonifaz' IX. (1398–1404): *Scriptum Rome anno Domini nostri Jesu Christi millesimo trecentesimo octogesimo septimo, tredecima die mensis Januarii, Pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Bonifacii divina providencia Pape noni anno tertio*. 1387 ist als Abfassungsdatum glaubhaft, die zweite Datierung könnte sich auf die Niederschrift beziehen.

Editionen: Unediert.

Literatur: Burdach, Konrad, *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Dritter Band. Zweiter Teil)*, Berlin 1926–1932; Ott, Norbert, Art. „Jacobus de Theramo“, VL 4 (1983), 441–447; Ott, Norbert, *Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Zu Überlieferung, Ikonographie und Gebrauchssituation des deutschen ‚Belial‘*, München 1983.

Irrtümlich in den Zeitraum 1200–1400 datierte Texte

A18. Ps. ROBERTUS GROSSETESTE / HUGO DE SANCTO VICTORE (UM 1096–1141)

De contemptu mundi

Als Nr. 87 in Thomsons Repertorium der Werke von Robert Grosseteste (ca. 1168–1253) findet sich ein *Dialogus de contemptu mundi*, der von der Hs. Cambridge, Trinity College, B. 15. 38 (James 373), 13. Jh. (Mitte), fol. 77r–79v unikal überliefert wird. Die Schrift trägt die Praescriptio: *Incipit tractatus sancti Roberti Lincolnensis episcopi de contemptu mundi. Utitur enim quasi quodam dialogo inter corpus et animam.* King hat gezeigt, dass es sich um eine gekürzte, unvollständige Fassung von Hugo von St. Victor *De vanitate mundi* (Buch I und etwa drei Viertel von Buch II) handelt. Die Gesprächspartner sind gekennzeichnet als R<atio> und A<nima>, der Schreiber der Cambridge Hs. deutete wohl R als Robertus.

Edition: Edition von *De vanitate mundi* PL 176, 703A–759 C. Exzerpt aus der Hs. Cambridge bei King, 725, Anm. 7.

Literatur: King, Edward B., „The *De contemptu mundi* attributed to Grosseteste“, *Speculum* 58 (1983), 724–726; Thomson, Samuel Harrison, *The writings of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln 1235–1253*, Cambridge 1940, hier 129–130.

A19. ANONYMUS

Altercatio Divinitatis et Humanitatis

Dieser kurze Text inszeniert einen Wortwechsel zwischen Divinitas und Humanitas. Beide stellen sich kontrastierend vor, Divinitas fordert Humanitas zum Glauben auf. Die *Altercatio* wird nur in der Hs. München, BSB, Clm 7785, fol. 60v–62r überliefert. Der alte Katalog datiert die Handschrift ins 13. Jh., ihm folgt Walther (*Streitgedicht*, 109). Der neue Katalog von Klemm datiert den Codex hingegen auf Grund von Stil und Schrift um 1180 und vermutet eine Entstehung in Indersdorf (Kat. 94, 80).

Editionen: Unediert.

Literatur: Klemm, Elisabeth, *Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Teil 2. Die Bistümer Freising und Augsburg. Verschiedene deutsche Provenienzen* (Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München. 3, 2), Wiesbaden 1988, hier 80; Walther, Hans, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (Neudruck mit Vorwort, Nachträgen und Register von P. G. Schmidt, Hildesheim 1984).

A20. PETRUS OP

Tractatus per modum dialogi inter Latinum et Graecum contra errores Graecorum

Rep.: SOPMA 3197 (3, 213).

In SOPMA wird dieser Text, dessen Autor sich im Prolog *frater Petrus ordine Praedicatorum* nennt, in die erste Hälfte des 14. Jhs. datiert. Delacroix-Besnier hat jedoch gezeigt, dass er erst in der ersten Hälfte des 15. Jhs., wohl im Umkreis des Basler Konzils, entstanden ist (260, Anm. 200).

Editionen: Unediert.

Literatur: Delacroix-Besnier, Claudine, *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Roma 1997, 251–261.

Verschollene Dialoge

A21. SERVASANCTUS DE FAVENTIA OFM (SERVASANTO DA FAENZA),

† UM 1300

Dyalogus

Rep.: Sbaralea Bd. 3, 98–99.

Aus Oriolo in der Nähe von Faenza, Prediger in Florenz, Autor einer Exempelsammlung (*Liber de exemplis naturalibus*), eines verbreiteten *Mariale* und moraltheologischer Traktate (*Liber de virtutibus et vitiis*, *Summa de poenitentia*). Seine Werke sind zum Teil noch unediert. An drei Stellen seines *Liber de virtutibus et vitiis*, die Olinger aus der Hs. Firenze, BNC, Conv. sopr., E. 6. 1046, zitiert, erwähnt er seinen *Dyalogus*: in Dist. II,

cap. 12 (über Gott als Schöpfer) heißt es *Plato planissime scripsit librum, in quo fatetur Deum fecisse mundum, sicut in nostro Dyalogo est probatum* (fol. 11ra); in Dist. II, cap. 20 (über die Unsterblichkeit der Seele) *sunt et alie plures auctoritates quas posui in Dyalogo nostro, primo libro ca. [sic] quasi in principio, hoc ipsum aperte probantes* (fo. 14va); in Dist. VIII, cap. 10, über die Wollust: *Si pulcra quedam et plura quam ista vis habere de ista materia, de malis que olim fecit luxuria et de mulierum malitia, quere in Dyalogo nostro, secundum tabulam in fine positam* (Oliger, 162). Bisher konnte keine Handschrift dieses Werkes identifiziert werden.

Literatur: Oliger, Livario, „Servasanto da Faenza, OFM e il suo *Liber de virtutibus et vitiis*“, in: *Miscellanea Francesco Ehrle*, Bd. 1, Roma 1924, 148–139; Schmitt, Clément, Art. „Servasactus de Faenza“, *DictSpir* 14 (1990), 671–672.

A22. PETRUS DE VINEA (PETRUS DE VINEIS, PIETRO DELLA VIGNA), VOR 1300–1349

Liber de consolatione

Rep.: RepFont 9, 189–191.

Der italienische Humanist Raphael Volaterranus (Raffaello Maffei, 1451–1522) sagt in seinen *Commentariorum urbanorum octo et triginta libri* (lib. 23, fol. 251v): *Petrus de Vineis ex urbe Capua iurisperitissimus Federico praedicto familiarissimus, a quo demum ob coniurationis suspicionem in exilium missus, doloris impatiens capite parieti saepe illiso expirasse dicitur composito prius de Consolatione libello*. Fabricius übernimmt die Information und fügt hinzu, das Buch sei nach Boethius' Vorbild geschrieben: *Libellum de Consolatione quem Boetii exemplo scripsisse Petrum tradit Volaterranus, nemo adhuc in lucem protulit* (Bd. 5, 270).

Nach Huillard-Bréholles beruht diese Mitteilung auf einem Missverständnis. Damit sei ein Brief gemeint, der unter dem Titel *Lamentatio* oder *Conquestio miseriae* zirkulierte (Incipit: *Aperi labia mea*). Petrus soll ihn im Kerker an den Papst geschrieben haben, nachdem er geblendet worden war (Editionen: Huillard-Bréholles, Nr. 14, 309–314, Denholm-Young, Nr. 42, 228–231). Huillard-Bréholles betrachtet ihn als apokryph (58–66). Schaller registriert 22 Handschriften.

Literatur: Denholm-Young, Noel, *The Liber epistolaris of Richard of Bury*, Oxford 1950; Fabricius, Johannes Albertus, *Bibliotheca Latina mediae et infimae Latinitatis*, Bd. 5, Firenze 1858; Huillard-Bréholles, Jean-Louis-Alphonse, *Vie et*

correspondance de Pierre de la Vigne, Paris 1865 (ND Aalen 1966); Schaller, Hans Martin, *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vineia*, Hannover 2002; Volaterranus, Raphael, *Commentariorum urbanorum octo et triginta libri*, Paris: Jehan Petit und Jodocus Badius Ascensius, 1511.

A23. BONROMEUS BASACOMATRIUS BONONIENSIS OP
(BONROMEUS DE BASACOMATRIBUS, BORROMEO DI BOLOGNA),
14. JH. (1. H.)

Dyalogi de quinque universalibus

Rep.: SOPMA 703 (1, 254–255).

Lektor in Venedig 1322–1323 und in Nicosia 1337–1338. In einer am 13. August 1347 datierten Urkunde nennt Francesco da Belluno OP unter den Büchern, die er dem Kloster S. Nicolò in Treviso schenkt, *dyalogi de quinque universalibus secundum fratrem Bonromeum ordinis praedicatorum in uno volumine* (Grimaldo 152). Der Text konnte bisher nicht identifiziert werden.

Literatur: Grimaldo, Carlo, „Due inventari domenicani del sec. XIV tratti dall’Archivio di S. Nicolò di Treviso presso l’Archivio di Stato in Venezia“, *Nuovo Archivio Veneto*, nuova serie, a. 19, t. 36 (1918), 129–180; Luna, Concetta, „Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso *De potentia domini pape* de Egidio Romano (con un’appendice su Borromeo di Bologna e la *Eger cui lenia*)“, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), 167–243, über Bonromeus 204–219.

VERZEICHNIS DER VERWENDETEN LITERATUR

Im Repertorium nicht aufgeführte Quellen

Die Werke sind nach den mittelalterlichen Autoren geordnet. Es wird die Namensform aus *Medioevo Latino* verwendet, mit anderen geläufigen Namensformen in Klammern.

Abaelardus Petrus:

Orlandi, Giovanni (Hg.) / Marenbon, John (Einl.), *Peter Abelard. Collationes*, Oxford 2001.

Burnett, Charles, „Peter Abelard *Soliloquium*. A Critical Edition“, *Studi medievali* 25, 2 (1984), 857–894.

Accessus zu Ciceros *De amicitia*:

Pellegrin, Elisabeth, „Quelques accessus au *De amicitia* de Cicéron“, in: Cambier, Guy (Hg.), *Hommages à André Boutemy*, Bruxelles 1976, 274–298.

Adam Scotus (von Dryburgh), *Soliloquium*:

Bouvet, Jean, „Le *Soliloquium* d'Adam de Perseigne“, *Collectanea Cisterciensia* 50 (1988) 113–171 (mit falscher Zuschreibung).

Pez, Bernhard, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 1, 2, Augsburg 1721, 337–372 (ND in PL 198, 843–872).

Adelardus Bathoniensis (Adelard von Bath):

Burnett, Charles (Hg., Übers.), *Adelard of Bath, Conversations with his Nephew. On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, unter Mitarbeit von Italo Ronca, Pedro Mantas España und Baudouin van den Abeele, Cambridge 1998.

Aelfricus Bata:

Gwara, Scott (Hg.) / Porter, David (Übers.), *Anglo-Saxon Conversations. The Colloquies of Aelfric Bata*, Woodbridge 1997.

Aelredus Rievallensis abbas (Aelred von Rievaulx), *De spiritali amicitia*:

Hoste, Anselm (Hg.), „De spiritali amicitia“ in: Hoste, Anselm / Talbot, Charles H. (Hgg.), *Aelredi Rievallensis Opera omnia. I. Opera ascetica*, CC CM 1, Turnhout 1971, 281–350.

Alanus ab Insulis (Alain de Lille), *De fide catholica*:

PL 210, 305–430.

Albertinus Mussatus:

Padrin, Luigi (Hg.) / Carducci, Giosue (Einl.), *Albertino Mussato. Ecerinide: tragedia*, Bologna 1900, ND Bologna 1969.

Berrigan, Joseph R. (Hg.), *Mussato's Ecerinis and Loschi's Achilles*, München 1975, ND der Editionen Padrin bzw. Schio mit englischer Übers. von Berrigan.

Müller, Hubert, *Früher Humanismus in Oberitalien. Albertino Mussato: Ecerinis*, Frankfurt a. Main et al. 1987, ND der Ed. Padrin mit Studie, deutscher Übersetzung und Kommentar von Müller.

Megas, Anastasios Ch. (Hg.), Οἱ ὑποθέσεις τῶν τραγωδιῶν τοῦ Σενέκα. Αποσπάσματα ἀγνόστου ὑπομήματος στὶς τραγωδίαις τοῦ Σενέκα. *Argumenta tragoediarum Senecae. Commentarii in L. A. Senecae Tragoedias fragmenta nuper reperta*, Thessalonica 1969.

Alcuinus:

Disputatio de vera philosophia, PL 101, 849–454.

De grammatica, PL 101, 854–902.

Dialogus de rhetorica et virtutibus, PL 101, 919–949.

De dialectica, PL 101, 949–976.

Altercatio Aecclesie contra Synagoram:

Blumenkranz, Bernhard, „*Altercatio Aecclesie contra Synagoram*. Texte inédit du X^e siècle“, *Revue du Moyen Age Latin* 10 (1954), 5–159.

Altercatio duorum geometricorum de figuris, numeris et mensuris:

Folkerts, Menso, „Die *Altercatio* in der Geometrie I des Pseudo-Boethius. Ein Beitrag zur Geometrie im mittelalterlichen Quadrivium“, in: Keil, Gundolf (Hg.), *Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, Berlin 1982, 84–114.

Altercatio Ecclesiae et Synagogae:

Hillgarth, Jocelyn N. (Hg.), *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* / Conti, Marco (Hg.), *Potamii episcopi Olisiponensis opera omnia*, CC SL 69A, Turnhout 1999.

Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi:

Daly, Lloyd William / Suchier, Walther (Hgg.), *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, Urbana (Illinois) 1939.

Siehe auch unter *Ioca monachorum*.

Anselmus Cantuariensis (Anselm von Canterbury):

Schmitt, Franciscus Salesius (Hg.), *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, 6 Bde., Edinburgh 1946–1961.

Southern, Richard W. / Schmitt, Franz S. (Hgg.) *Memorials of St. Anselm*, Auctores Britannici Medii Aevi 1, Oxford 1969.

Anselmus Havelbergensis (Anselm von Havelberg):

Salet, Gaston (Hg.), *Anselme de Havelberg. Dialogues. Livre I*, Paris 1966.

Arnoldus Sancti Emmerami praepositus (Arnold von St. Emmeram):

Waitz, Georg (Hg.), „*Ex Arnoldi libris de S. Emmeramo*“, MGH script. in fol. 4, Hannover 1841, ND Stuttgart 1982, 543–574 (liber II, 555–574).

Augustinus:

Skutella, Martin (Hg.), *Sancti Aureli Augustini Confessionum libri XIII*, 2. von Wiebke Schaub und Heiko Jürgens korr. Auflage, Stuttgart 1981.

Hörmann, Wolfgang (Hg.), *Sancti Aureli Augustini Opera. I, IV. Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*, CSEL 89, Wien 1986.

Mutzenbecher, Almut (Hg.), *Sancti Aureli Augustini retractationum libri II*, CC SL 57, Turnhout 1984.

Auxilius, *Tractatus qui Infensor et Defensor dicitur:*

PL 129, 1077–1102.

Beda Venerabilis:

Jones, Charles W. u. a. (Hgg.), *Beda Venerabilis Opera. VI. Opera didascalica*, 3 Bde., CC SL 122-A, B und C, Turnhout 1975.

Benedictus Cassinensis abbas, *Regula:*

Hanslik, Rudolph (Hg.), *Benedicti Regula*, CSEL 75, Wien 1960.

Berengarius Turonensis (Berengar von Tours):

Beekenkamp, Willem H. (Hg.), *Berengarii Turonensis De sacra coena adversus Lanfrancum*, 's-Gravenhage 1941.

Bernardus Claraevallensis (Bernhard von Clairvaux):

Leclercq, Jean (Hg.), *Bernardi Opera*, 8 Bd., Roma 1957–1977.

Bernardus Claraevallensis?, *Disputatio cuiusdam iusti cum Deo:*

PL 184, 1155–1158.

Boethius:

Moreschini, Claudio (Hg.), *Boethius. De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, 2. Edition, München / Leipzig 2005.

Bridlington-Dialog:

A Religious of C. S. M.V. [Sister Penelope Lawson] (Hg.), *Robert of Bridlington, The Bridlington Dialogue: an Exposition of the Rule of St. Augustine for the Life of the Clergy Given through a Dialogue between Master and Disciple*, London 1960.

Cassian (Johannes Cassianus), *Collationes*:

Petschenig, Michael, *Iohannis Cassiani Conlationes XXIII*, CSEL 13, Wien 1886.

Clemens Scotus, *Ars grammatica*:

Tolkiehn, Joannes (Hg.), *Clementis Ars grammatica*, Philologi supplement. 20, 3, Leipzig 1928.

Conradus Hirsaugiensis mag. (Konrad von Hirsau):

Huygens, Robert B. C. (Hg.), *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht. Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores*, Leiden 1970.

Bultot, Robert (Hg.), *Dialogus de mundi contemptu uel amore attribué à Conrad d'Hirsau. Extraits de l'Allocutio ad Deum et du De veritatis inquisitione*, Analecta Mediaevalia Namurcensia 19, Louvain / Lille 1966.

Conradus de Monte Puellarum (Konrad von Megenberg), *Planctus ecclesiae in Germania*:

Scholz, Richard (Hg.), *Die Werke des Konrad von Megenberg. 1. Planctus ecclesiae in Germania*, MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 2, 1, Stuttgart 1941 (ND Stuttgart 1977).

De vita vere apostolica:

PL 170, 610–664.

Desiderius Casinensis abbas (Desiderius de Montecassino), *Dialogi*:

Schwartz, Gerhard / Hofmeister, Adolf (Hgg.), „Dialogi de miraculis sancti Benedicti auctore Desiderio abbate Casinensi“, MGH script. in fol. 30, 2, Leipzig 1934, ND Stuttgart 1976, 1116–1151.

Dialog zwischen einem Säkular- und einem Regularkanoniker:

Fuchs, Franz / Märtl, Claudia, „Ein neuer Text zur Auseinandersetzung zwischen Säkular- und Regularkanonikern im 12. Jahrhundert“, in: Mordek, Hubert (Hg.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter: Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1991, 277–302.

Dialogus de pontificatu sanctae Romanae ecclesiae:

Böhmer, Heinrich (Hg.), *Dialogus de pontificatu sanctae Romanae ecclesiae*, MGH Libelli de lite 3, Hannover 1897, 526–546. Ergänzungen bei Deutinger, *Rahewin*, 219–222.

Dialogus de vita vere apostolica (Rupert von Deutz?):

PL 170, 609–664.

Dialogus inter Christianum et Iudaeum (anonym, Alexander von Lincoln gewidmet):

PL 163, 1045–1072.

Disputatio cuiusdam iusti cum Deo:

PL 184, 1155–1158.

Donatus Orthigraphus:

Chittenden, John (Hg.), *Donatus orthigraphus. Ars grammatica*, Grammatici Hibernici Carolini aevi pars IV, CC CM 40D, Turnhout 1982.

Eberhardus Yprensis (Eberhard von Ypern), *Dialogus*:

Haring, Nicholas M., „A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers“, *Medieval Studies* 15 (1953), 243–289.

Ermenricus Ellwangerensis (Ermenrich von Ellwangen), *Vita Hariolfi*:

Pertz, Georg Heinrich (Hg.), „Vita Hariolfi fundatoris monasterii Ellwangerensis auctore Ermenrico“, MGH script. in fol. 10, Hannover 1852, ND 1987, 11–14.

Burr, Viktor (Hg.), „Vita Hariolfi“, in: Burr, Viktor (Hg.), *Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahrfeier*, Bd. 1, Ellwangen 1964, 14–31.

Eugenius Vulgarius, *Liber cuiusdam requirentis et respondentis*:

PL 129, 1103–1112 (hier Auxilius zugeschrieben).

Galandus Regniacensis (Galand von Reigny), *Parabolarium*:

Friedlander, Colette / Leclercq, Jean / Raciti, Gaetano (Hgg.), *Galand de Reigny. Parabolaire*, Sources Chrétiennes 378, Paris 1992.

Gerhohus Reicherspergensis (Gerhoch von Reichersberg), *Epistola ad Innocentium papam*:

Sackur, Ernst (Hg.), *Epistola ad Innocentium papam missa quid distet inter clericos seculares et*

- regulares*, MGH Libelli de lite 3, Hannover 1897, ND Hannover 1956, 202–239 (Ergänzungen aus der Wiener Hs. bei Van den Eynde, *Læwre*, 333–339).
- Gervasius Melkeleius (Gervasius von Melkley), *Ars poetica*:
 Gräbener, Hans-Jürgen (Hg.), *Gervais von Melkley. Ars poetica*, Münster 1065.
- Gilbertus Crispinus:
 Abulafia, Anna Sapir / Evans, G. R., *The Works of Gilbert Crispin Abbot of Westminster*, Auctores Britannici Medii Aevi 8, London 1986.
- Glossaria*:
 Goetz, Georg (Hg.), *Corpus Glossariorum Latinorum*, Bd. 1–7, Leipzig 1888–1923, ND Amsterdam 1965.
Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae editae. Bd. 1. Glossarium Ansileubi sive librum glossarum, ed. Wallace M. Lindsay, J.-F. Mountford, J. Whatmough, etiam F. Rees, R. Weir, M. Laistner, Paris 1926, ND Hildesheim 1965.
Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae editae. Bd. 2. Arma, Abavus, Philoxenus, edd. Wallace M. Lindsay, R.-G. Austin, M. Laistner, J. F. Mountford, Paris 1926, ND Hildesheim 1965.
Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae editae. Bd. 3. Abstrusa, Abolita, ed. Wallace M. Lindsay, H.-J. Thomson, Paris 1926, ND Hildesheim 1965.
Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae editae. Bd. 4. Placidus, Festus, edd. J. W. Pirie / Wallace M. Lindsay, Paris 1930, ND Hildesheim 1965.
Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae editae. Bd. 5. Abba, AA, edd. Theander, Carl / M. Inguanez, C.-J. Fordyce, Paris 1931, ND Hildesheim 1965.
- Gregorius Magnus:
 Moricca, Umberto (Hg.), *Gregorii Magni Dialogi libri IV*, Roma 1924.
 Mauristen (Dom Denys de Sainte-Marthe), *Sancti Gregorii Papae I... Opera omnia*, Paris 1705, abgedruckt in Migne PL 77, 149–430.
 De Vogüé, Adalbert (Hg.), *Grégoire le Grand. Dialogues*, 3 Bde., Paris 1978–1980.
- Guido Ferrariensis ep. (Wido von Ferrara), *De scismate Hildebrandi*:
 Dümmler, Ernst (Hg.), *De scismate Hildebrandi. Pro illo et contra illum*, Libelli de lite 1, Hannover 1891, ND Hannover 1956, 529–567 (Ergänzungen in MGH Libelli de lite 3, Hannover 1897, 731–733).
- Guillelmus Alfachinus Ianuensis (Guglielmo Alfachino):
 Limor, Ora, *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15, München 1994.
- Guillelmus de Aragonia (Wilhelm von Aragon):
 Crespo, Roberto, „Il prologo alla traduzione della ‚Consolatio Philosophiae‘ di Jean de Meun e il commento di Guglielmo d’Aragona“, in: den Boer, Willem / van der Nat, Pieter G. / Sicking, Christiaan M. J. / van Winden, J. C. M. (Hgg.), *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink A. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata*, Amsterdam / London 1973, 55–70.
- Guillelmus de Conchis (Wilhelm von Conches):
 Jeuneau, Édouard (Hg.), *Guillaume de Conches. Glosae super Platonem*, Paris 1965.
 Nauta, Lodi (Hg.), *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, CC CM 158, Turnhout 1999.
 Ronca, Italo (Hg.), *Guillelmi de Conchis Dragmaticon Philosophiae*, CC CM 152, Turnhout 1997.
- Guillelmus de Sarzano (Wilhelm von Sarzano), *Tractatus de potestate summi pontificis*:
 Del Ponte, Renato (Hg.) / Capitani, Ovidio (Einf.), „Il *Tractatus de potestate Summi Pontificis* die Guglielmo da Sarzano“, *Studi medievali* 3, 12 (1971), 997–1094.
 Miethke, Jürgen (Hg.), „Ein neuer Text zur Geschichte der politischen Theorie im 14. Jahrhundert: Der *Tractatus de potestate summi pontificis* des Guillelmus de Sarzano aus Genua“, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 4 (1974), 509–538.

Guillelmus Hirsaugiensis abbas (Wilhelm von Hirsau):

Astronomica, in: Pez, Bernhard (Hg.), *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Bd. 6, 1, Augsburg 1729, 259–264, danach PL 150, 1639–1642 (an beiden Orten nur die Praefatio).

Harbinson, Denis (Hg.), *Wilhelmi Hirsaugiensis Musica*, Corpus scriptorum de musica 23, Roma 1975.

Guillelmus Sancti Dionisii monachus (Wilhelm von Saint-Denis):

Wilmart, André, „Le dialogue apologétique du moine Guillaume, biographe de Suger“, *Revue Mabillon* 32 (1942), 80–118.

Henricus Septimellensis (Heinrich von Settimello), *Elegia*:

Cremaschi, Giovanni (Hg.), *Enrico da Settimello. Elegia*, Bergamo 1949.

Herbordus Montis Sancti Michaelis Bambergensis scholasticus (Herbord von Michelsberg), *Dialogus de vita Ottonis*:

Köpke, Rudolf (Hg.), „Dialogus de vita Ottonis episcopus Babenbergensis“, MGH script. in fol. 20, Hannover 1868, ND Stuttgart 1989, 697–771.

Köpke, Rudolf (Hg.), *Herbordi Dialogus de vita Ottonis episcopus Babenbergensis*, MGH script. in us. schol. [33], Hannover 1868, 13–228.

Wikarjak, Ioannes (Hg.) / Liman, Casimirus (Einf., Komm.), *Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, Monumenta Poloniae historica 7, 3, Warszawa 1974.

Hildebertus Cenomanensis ep. (Hildebert von Lavardin), *De querimonia*:

Orth, Peter (Hg.), *Hildeberts Prosimetrum De Querimonia und die Gedichte eines Anonymus. Untersuchungen und kritische Editionen*, Wien 2000.

Honorius Augustodunensis:

Garrigues, Marie-Odile, „Honorius Augustodunensis. *De esu volatiliū*“, *Studia monastica* 28 (1986), 75–130.

Lefèvre, Yves, *L'Elucidarium und les Lucidaires: contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris 1954.

Lucentini, Paolo (Hg.), *Honorius Augustodunensis. Clavis physicae*, Roma 1974.

Hrabanus Maurus, *De computo*:

Stevens, Wesley M., *Rabani Mogontiacensis episcopi De computo*, in: *Rabani Mauri Martyrologium. De computo*, CC CM 44, Turnhout 1979, 165–331.

Hugo de Sancto Victore:

Baron, Roger (Hg.), *Hugonis de Sancto Victore Opera propaedeutica. Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam*, Notre Dame (Indiana) 1966.

Buttimer, Charles Henry (Hg.), *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi. A critical text*, Washington 1939.

Feiss, Hugh B. / Sicard, Patrice / Poirel, Dominique / Rochais, Henri, *L'œuvre d'Hugues de Saint-Victor. I. De institutione novitiorum. De virtute orandi. De laude caritatis. De arrha animae*, Turnhout 1997.

Müller, Karl, *Hugo von St. Victor. Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi*, Bonn 1913.

Sicard, Patrice (Hg.), *Hugonis de Sancto Victore De archa Noe. Libellus de formatione arche*, CC CM 176, Turnhout 2001.

PL 176.

Iacobus de Thermo, *Belial*:

M. G. H. (Melchior Goldast Hamesfeldiensis?), *Processus iuris ioco-serius*, Hanoviae 1611.

Idungus monachus:

Huygens, Robert B. C., *Le moine Idung et ses deux ouvrages*, „*Argumentum super quatuor questionibus*“ et „*Dialogus duorum monachorum*“, Spoleto 1980 (erweiterte Einführung und Text der Erstveröffentlichung: „*Le moine Idung et ses deux ouvrages, Argumentum super quatuor questionibus et Dialogus duorum monachorum*“, *Studi Medievali* 13, 1 (1972), 291–470).

Ioachim de Flore, *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*:

Potestà, Gian Luca (Hg.), *Ioachim abbas Florensis. Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*, Ioachim abbas Florensis. Opera omnia. IV, 1, Roma 1995.

Ioca monachorum:

Suchier, Walther (Hg.), *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictetus nebst verwandten Texten (Ioca Monachorum)*, Tübingen 1955.

Iohannes Burgundi (Joan Burgunyó):

Madurell Marimón, José María, „Juan Burgunyó, embajador de Jaime II“, *Analecta Sacra Tarraconensia* 15 (1942), 265–289, Text 282–289.

Iohannes Ianuensis de Balbis (Johannes Balbus), *Catholicon*:

Catholicon, unveränd. ND der Ausgabe Mainz 1460 (Hain *2254), Peterborough 1971.

Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*:

Jeuneau, Édouard A. (Hg.), *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*, 5 Bde., CC CM 161–165, Turnhout 1996–2003.

Isidorus Hispalensis ep. (Isidor von Sevilla), *Origines*:

Lindsay, Wallace M. (Hg.), *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, Oxford 1911.

Lanfrancus Cantuariensis archiep., *Liber de corpore et sanguine Domini*:

Martello, Concetto (Hg.), *Lanfranco contro Berengario nel Liber de corpore et sanguine Domini*, Catania 2001.

Huygens, Robert B. C. (Hg.), „Bérenger, Lanfranc, Bernold“, *Sacris erudiri* 16 (1965), 355–403 (Exzerpte, 370–377, zur Überlieferung 358–368). ND in Huygens, Robert B. C. (Hg.), *Serta Mediaevalia. Textus varii saeculorum X–XIII in unum collecti*, CC CM 171, Turnhout 2000 (Exzerpte 239–246, zur Überlieferung 227–238).

Liber Quare:

Götz, Georg Polycarp (Hg.), *Liber Quare*, CC CM 60, Turnhout 1983.

Liutprandus Cremonensis ep.:

Chiesa, Paolo (Hg.), *Liutprandi Cremonensis opera omnia*, CC CM 156, Turnhout 1998

Malcalanus, *Dialogus de statu sanctae ecclesiae*:

Löwe, Heinz, „*Dialogus de statu sanctae ecclesiae*. Das Werk eines Iren im Laon des 10. Jahrhunderts“, *Deutsches Archiv* 17 (1961), 12–90.

Martinus de Leibitz, *Triologi*:

Jellouschek, Carolus Johannes (Hg.), *Triologi ascetici, quibus accedunt Sermo in monasteriorum visitatione factus et Caeremonialia et Quotlibetarum*, Padova 1932.

Nicolaus Cusanus, *Triologus de possesset*:

Steiger, Renata (Hg.), *Nicolai de Cusa. Triologus de possesset*, Nicolai de Cusa Opera Omnia 11, 2, Hamburg 1973.

Nicolaus Dresdensis, *De purgatorio*:

De Vooght, Paul (Hg.), „Le dialogue *De purgatorio* (1415) de Nicolas de Dresde“, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 42 (1975), 132–223.

Odo Cameracensis ep. (Odo von Cambrai):

PL 160, 1103–1112, ND mit deutscher Übersetzung in: Bunte, Wolfgang, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500)*, Frankfurt am Main et al. 1990, 17–49.

Papias:

Papias, *Vocabulista*, Venedig 1496, ND Torino 1966.

Paschalis Romanus, *Disputatio contra Iudeos*:

Dahan, Gilbert, „Paschalis Romanus. *Disputatio contra Iudeos*“, *Recherches augustinienes* 10 (1975), 161–213.

Paulus Burgensis, *Scrutinium scripturarum*:

Scrutinium scripturarum, Druck Mainz: Peter Schöffler, 1478 (HC 10766), konsultiert in dem Exemplar München, BSB, 2° Inc.c.a. 765.

Petrus Alphonsi:

Mieth, Klaus Peter, *Der Dialog des Petrus Alfonsi, seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften; Textedition*, Diss. Freie Universität Berlin, Berlin 1982.

Mieth, Klaus Peter (Hg.) / Ducay, Esperanza (Übers.) / Tolan, John (Einf.), *Pedro Alfonso de Huesca. Diálogo contra Judíos*, Huesca 1996.

Hilka, Alfons / Söderhjelm, Werner (Hgg.), *Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters)*, Sammlung mittellateinischer Texte 1, Heidelberg 1911.

Hilka, Alfons / Söderhjelm, Werner (Hgg.), *Petri Alfonsi Disciplina clericalis*, Helsingfors 1911.

Petrus Blesensis (Petrus von Blois), *Dialogus inter regem Henricum et abbatem Bonevallis*:

Huygens, Robert B. C., „Pierre de Blois. *Dialogus inter regem Henricum et abbatem Bonevallis*“, *Revue bénédictine* 68 (1958), 87–112. Jetzt in: Huygens, Robert B. C., *Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum x–xiii in unum collecti. Tractatus et epistulae*, CC CM 171, Turnhout 2000, 374–408.

Petrus Damiani:

Antilogus contra judaeos, PL 145, col. 41–57.

Heinemann, Lothar von (Hg.), *Disceptatio sinodalis*, MGH Libelli de lite 1, Hannover 1891, ND Hannover 1956, 77–94.

Reindel, Kurt, *Die Briefe des Petrus Damiani. Teil 2*, MGH Epp. Briefe der deutschen Kaiserzeit 4, 2, München 1988, Nr. 89, 531–572.

Petrus Helias, *Summa super Priscianum*:

Reilly, Leo (Hg.), *Petrus Helias. Summa super Priscianum*, Bd. 1 und 2, Toronto 1993.

Pius II papa (Enea Silvio Piccolomini), *Pentalogus de rebus ecclesiae et imperii*:

Pez, Bernhard (Hg.), *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, Bd. 4, 3, 637–744.

Kritische Edition von Christoph Schingnitz in Vorbereitung für MGH.

Plato Latinus, *Timaeus*:

Waszink, Jan Hendrik (Hg.), *Plato Latinus. Vol. IV. Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London 1962.

Ps. Augustinus, *Soliloquia animae ad Deum*:

PL 40, 863–898.

Ps. Bernhard, *Soliloquium*:

PL 184, 1158–1168.

Quaestiones de iuris subtilitatibus:

Zanetti, Ginevra (Hg.), *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, Firenze 1958.

Ratherius Veronensis, *Dialogus confessionalis*:

Reed, Peter L. D., *Ratherii Veronensis Opera*, CC CM 46A, Turnhout 1984, 219–265.

Radulphus Sancti Trudonis abbas (Rudolf von St. Trond), *De virginitate beatae Mariae*:

Boutemy, André, „Carmina Trudonensia“, *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J. Tome II. Moyen Âge, Époques moderne et contemporaine*, Gembloux 1951, 583–601.

Richardus filius Nigelli (FitzNigel, von Ely), *Dialogus de scaccario*:

Johnson, Charles (Hg., Übers.), *Dialogus de Scaccario. The Course of the Exchequer by Richard FitzNigel and Constitutio Domus Regiae. The Establishment of the Royal Household*, with corrections by F. E. L. Carter and Diana E. Greenway, Oxford 1983.

Richardus de Sancto Victore, *De Emmanuele*:

De Emmanuele libri II, PL 196, 601–666.

Rogerius:

Kantorowicz, Hermann, *Studies in the Glossators of the Roman Law. Newly discovered writings of the twelfth century*, unter Mitarbeit von William Warwick Buckland, Cambridge 1938, ND mit Addenda et Corrigenenda von Peter Weimar, Aalen 1969.

Rupertus Tuitiensis abbas (Rupert von Deutz):

Altercatio monachi et clerici quod liceat monacho praedicare, PL 170, 537–542.

- Arduini, Maria Lodovica / Haacke, Rhabanus, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII. Con testo critico dell'Anulus seu dialogus inter Christianum et Judaeum a cura di Rhabanus Haacke*, Roma 1979. Lateinischer Text abgedruckt mit deutscher Übersetzung in: Bunte, Wolfgang, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500)*, Frankfurt am Main et al. 1990, 103–262.
- Salomon et Marcolfus*:
Benary, Walter (Hg.), *Salomon et Marcolfus*, Heidelberg 1914.
- Seneca:
Vottero, Dionigi (Hg.), *Lucio Anneo Seneca. I Frammenti*, Bologna 1998.
Newman, Robert Joseph, *Lucii Annaei Senecae De remediis fortuitorum liber ad Gallionem fratrem*, Diss. The Johns Hopkins University (Baltimore, Maryland) 1984.
- Speculum virginum*:
Seyfarth, Jutta (Hg.), *Speculum virginum*, CC CM 5, Turnhout 1990.
Seyfarth, Jutta (Hg., Übers.), *Jungfrauenpiegel*, 4 Bde., Fontes cristiani 30, Freiburg et al. 2001.
- Stephan von Olmütz, *Dialogus volatilis inter aucam et passerem adversus Hussum*:
Pez, Bernhard, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Bd. 4, Augsburg 1723, 431–502.
- Sulpicius Severus:
Halm, Carolus (Hg.), *Sulpicii Severi Libri qui supersunt*, CSEL 1, Wien 1866.
- Thomas de Chobham:
Morenzoni, Franco (Hg.), *Thomas de Chobham. Sermones*, CC CM 82°, Turnhout 1993.
- Varro (M. Terentius Varro Reatinus), *Saturarum Menippearum fragmenta*:
Cèbe, Jean-Pierre, *Varron. Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, Bd. 1–13, Roma 1972–1999.
- Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*:
Vöglin, Adolf (Hg.), *Vita beatae virginis mariae et salvatoris rhythmica*, Tübingen 1988.
- Vocabularius Ex quo*:
Grubmüller, Klaus / Schnell, Bernhard / Stahl, Hans-Jürgen / Auer, Erltraud / Pawis, Reinhard (Hgg.), *„Vocabularius Ex quo“: Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe*, 6 Bde., Tübingen 1988–2001.
- Warnerius Basiliensis clericus:
Hoogterp, Pierre (Hg.), „Warnerii Basiliensis Paracitus et Synodus“, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 8 (1933), 261–433.
- Wernher von Regensburg, *Liber soliloquiorum*:
Pez, Bernhard, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*. Bd. 4, Regensburg 1724 (ND Farnborough, Hants. 1967), 41–84.
- Wipo, *Tetralogus*:
Bresslau, Harry (Hg.), *Die Werke Wīpos*, MGH script. in us. schol. [61], Hannover / Leipzig 1915 (ND 1977), 75–86.

Sekundärliteratur

Hier wird die Sekundärliteratur aufgelistet, die in der Studie zitiert wurde, nicht jedoch diejenige, die nur im Repertorium verwendet wurde. Diese findet sich separat in jedem Repertoriumseintrag unter „Literatur“.

Da die Sekundärliteratur in abgekürzter Form mit den ersten Worten des Titels zitiert wird, sind die Werke eines Autors nicht nach dem Erscheinungsjahr, sondern alphabetisch nach dem Titel geordnet.

- Abulafia, Anna Sapir, „Christians and Jews in the High Middle Ages: Christian Views of Jews“, in: Cluse, Christoph (Hg.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (tenth to fifteenth centuries)*, Turnhout 2004, 19–28.

- , *Christians and Jews in the twelfth-century renaissance*, London / New York 1995.
- , „Twelfth-Century Humanism and the Jews“, in: Limor, Ora / Stroumsa, Guy (Hgg.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996, 161–175, jetzt auch in: Abulafia, *Christians and Jews in Dispute*, Aldershot 1998, art. XIV.
- Adamzik, Kirsten, *Textsorten-Texttypologie. Eine kommentierte Bibliographie*, Münster 1995.
- Albert, Mary, „The Better Paths of Wisdom. Alcuin's Monastic *True Philosophy* and the Worldly Court“, *Speculum* 76, 2 (2001), 896–910.
- Anton, Hans Hubert, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968.
- , „Petrarca und die Tradition der Herrscher- und Fürstenspiegel“, in: Giebmeier, Angela / Schnabel-Schüle, Helga (Hgg.), „Das Wichtigste ist der Mensch.“ *Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag*, Mainz 2000, 229–251.
- Arduini, Maria Lodovica, „Sola ratione“. Le fonti, II. Il ricorrere del segno semantico ‚sola ratione‘ in alcuni Autori della Cristianità latina: da Prudenzio ad Aelredo di Rievaulx. Per la conclusione dei ‚Prolegomena‘ alla Edizione del ‚Dialogus quae sit vita vere apostolica‘“, *Sacris erudiri* 37 (1997), 203–331.
- , „Un testo ancora da scoprire: il *de vita vere apostolica*. Prolegomena a l'edizione critica per il Corpus Christianorum e ipotesi interpretativa per l'attribuzione dell'opera“, in: *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura* (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 12, Milano 1990), 305–377.
- Auer, Albert, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, Münster 1928.
- Aygon, Jean-Pierre, „Le dialogue comme genre dans la rhétorique antique“, *Pallas* 59 (2002) = *Mélanges Jean Soubiran*, 197–208.
- Bachtin, Michail M., „Aus der Vorgeschichte des Romanwortes“, in: Bachtin, *Die Ästhetik*, 301–337 (deutsche Übersetzung, russisch 1940 erschienen).
- , „Das Wort im Roman“, in: Bachtin, *Die Ästhetik*, 154–300 (deutsche Übersetzung, russisch 1934/35 erschienen).
- , *Die Ästhetik des Wortes*, hg. und eingeleitet von Rainer Grübel, Frankfurt a. M. 1979.
- , *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1985.
- , „The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis“, in: Bachtin, Michail, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin 1986 (russisch 1976).
- Badia, Lola, „A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica“, in: Badia, *Teoria i practica*, 173–194 (zuerst erschienen in: *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 18 (1989), 157–182).
- , „Estudi del *Phantasticus* de Ramon Llull“, in: Badia, *Teoria i practica* 31–53 (zuerst erschienen in: *Estudios Lulianos* 26 (1986), 5–22).
- , „La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerafons de la literatura lul·liana“, in: Badia, *Teoria i practica*, 97–119 (jetzt auch in: *Catalan Review* 4 (1990), 127–154).
- , „Ramon Llull i la tradició literaria“, in: Badia, *Teoria i practica*, 73–95 (zuerst erschienen in: *Estudios Lulianos* 28 (1988), 121–138).
- , *Teoria i practica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona 1991.
- Badilita, Christian, „Les *Apophthegmata Patrum*“, in: *Comunicazione e ricezione*, 573–584.
- Baldus, Gisela, *Die Gestalt des „dieners“ im Werke Heinrich Seuses*, Diss. Köln 1966.
- Baldwin, John W., „Philippe Auguste, Pierre le Chantre et Étienne de Gallardon: la conjoncture de *regnum, studium* et *cancellaria* au tournant des XII^e et XIII^e siècles“, *Académie des Inscriptions & Belles Lettres. Comptes rendus des séances*, 2000, fasc. 1, Janvier-Mars, 437–457.
- Baldzuhn, Michael, „Schulunterricht und Verschriftlichungsprozess. Forschungsansätze und Forschungsergebnisse“, in: Meier, Christel / Honemann, Volker / Keller, Hagen / Suntrup, Rudolf (Hgg.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Akten des Internationalen Kolloquiums 26.–29. Mai 1999)*, München 2002, 161–175.

- Bardy, Gustave, Art. „Dialog. B. Christlich“, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 3 (1957), 945–955.
- , „La littérature patristique des *quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte“, *Revue biblique* 41 (1932), 210–236, 341–369, 515–537 und 42 (1933), 14–30, 211–229, 328–352.
- Baron, Hans, *Petrarch's Secretum. Its Making and its Meaning*, Cambridge (Mass.) 1985.
- Bauer, Renate, *Adversus Judaeos. Juden und Judentum im Spiegel alt- und mittellenglischer Texte*, Frankfurt a. M. u. a. 2003.
- Bayless, Martha, „Alcuin's *Disputatio Pippini* and the early medieval riddle tradition“, in: Halsall, *Humour*, 157–178.
- Bazàn, Bernardo C. / Wippel, John W. / Fransen, Gérard / Jacquart, Danielle, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, Turnhout 1985.
- Beatrice, Pier Franco, Art. „Dialogo“, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Bd. 1 (1983), 939–942.
- Berger, David, „Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben. A Study in the Transmission of medieval Polemic“, *Speculum* 49 (1974), 34–47.
- Berges, Wilhelm, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938.
- Berlioz, Jacques / Polo de Beaulieu, Marie-Anne, *Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, Carcassonne 1992.
- , „Les recueils d'exempla et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval“, in: Picone, Michelangelo (Hg.), *L'enciclopedia medievale*, Ravenna 1994, 179–212.
- Berlioz, Jacques, Rezension von Ruelle, *Le Dialogue in Romania* 106 (1985), 273–285.
- Bernabei, Richard, *The Treatment of Sources in Macrobius' Saturnalia, and the Influence of the Saturnalia during the Middle Ages*, Diss. Cornell University 1970.
- Bernardo, Aldo S., „Dramatic Dialogue and Monologue in Petrarch's Works – II“, *Symposion* 7, 1 (1953), 92–119.
- , „Dramatic Dialogue in the Prose Letters of Petrarch“, *Symposion* 5, 2 (1951), 302–316.
- Bernt, Günter, Art. „Dialog. IV. Lateinisches Mittelalter“, *LMA* 3 (1986), 951–955.
- , „Trostbücher. I. Mittellateinische Literatur“, *LMA* 8 (1997), 1048–1049.
- Berschlin, Walter, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. 5 Bde., Stuttgart 1986–2004.
- Bertaud, Émile, Art. „Dialogues spirituels“, *DictSpir* 3 (1957), 834–850.
- , „Entretiens spirituels“, *DictSpir* 4 (1961), 763–774.
- Betten, Anne, „Analyse literarischer Dialoge“, in: Fritz / Hundsnurscher 1994, 519–544.
- Billanovich, Guido, „Abbozzi e postille del Mussato nel Vaticano lat. 1769“, *Italia Medioevale e Umanistica* 28 (1985), 7–35.
- Billanovich, Guido / Travaglia, Guglielmo, „Per l'edizione del *De lite inter Natwam et Fortunam* e del *Contra casus fortuitos* di Albertino Mussato“, *Bollettino del Museo Civico di Padova* 31–43 (1942–1954), 279–296.
- Binkley, Peter, „Debates and Dialogues“, in: Mantello / Rigg, 677–681.
- Blumenkranz, Bernard / Châtillon, Jean, „De la polémique antijuive à la catéchèse chrétienne. L'objet, le contenu et les sources d'une anonyme *Altercatio Synagogae et Ecclesiae* du XII^e siècle“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 23 (1956), 40–60.
- Bobes Naves, María del Carmen, *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*, Madrid 1992.
- Bodemann, Ulrike / Grubmüller, Klaus, „Schriftliche Anleitung zu mündlicher Kommunikation: die Schülergesprächsbüchlein des späten Mittelalters“, in: Keller, Hagen / Grubmüller, Klaus / Staubach, Nikolaus (Hgg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, München 1992, 177–193.

- Boesch Gajano, Sofia, „La proposta agiografica dei *Dialogi* di Gregorio Magno, *Studi medievali* III, 21 (1980), 623–664.
- , „*Narratio e expositio* nei Dialoghi di Gregorio Magno“, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 88 (1979), 1–33.
- Bolzoni, Lina, „Petrarca e le tecniche della memoria (a proposito del *De remediis*)“, in: Meroi, Fabrizio / Scapparone, Elisabetta (Hgg.), *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, Firenze 2004, 41–60.
- Bonman, Ottokar, „Wernher von Regensburg und sein *Liber soliloquiorum*“, *Zeitschrift für Askese und Mystik* 12 (1937), 294–405.
- Bonner, Anthony / Badia, Lola, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literaria*, Barcelona 1988.
- Borst, Arno, *Die Katharer*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12, Stuttgart, 1953.
- Boschung, Peter, „Boethius and the early medieval *Quaestio*“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 71 (2004), 233–259.
- Bremond, Claude / Le Goff, Jacques / Schmitt, Jean-Claude, *L'exemplum*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 40, Turnhout 1982.
- Briesemeister, Dietrich, „Humanistische Dialoge in Spanien im Übergang zur Frühen Neuzeit“, in: Guthmüller / Müller, 183–202.
- Brinker, Klaus / Antos, Gerd / Heinemann, Wolfgang / Sager, Sven F., *Text- und Gesprächslinguistik. Linguistics of Text and Conversation*, Bd. 1, Berlin 2000.
- Brückner, Annemarie, Art. „Dialogus creaturarum“, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1979), 601–604.
- Brunhölzl, Franz, „Der Bildungsauftrag der Hofschule“, in: Bischoff, Bernhard (Hg.), *Karl der Große. Band 2: Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, 28–41.
- , „Die lateinische Literatur“, in: Erzgräber, Willi (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 6. Europäisches Spätmittelalter*, Wiesbaden 1978, 519–563.
- , *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1 u. 2, München 1975–1992.
- Buck, August (Hg.), *Petrarca*, Darmstadt 1976.
- Bürkle, Horst, Art. „Dialog der Religionen“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (1995), 196–197.
- Bussières, Marie-Pierre, „Conclusions: Questions (encore) sans réponses“, in: Volgers / Zamagni, 181–189.
- Camerer, Luitgard, *Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Braunschweig*, Braunschweig 1982.
- Cameron, Averil, „Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period“, in: Reinink / Vanstiphout, 91–108.
- Campbell, Jackson J. „To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the *Descensus ad inferos*“, *Viator* 13 (1982), 107–158.
- Cárcel Ortí, María Milagros / Boscá Codina, José Vicente, *Vísitas pastorales de Valencia (Siglos XIV–XV)*, Valencia 1996.
- Cardelle de Hartmann, Carmen, „Der *Dyalogus Agnetis* des Gutolf von Heiligenkreuz“, in: Díaz y Díaz / Díaz de Bustamante, 425–435.
- , „Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900–1400)“, in: Alberte González, Antonio / Macías Villalobos, Cristóbal (Hgg.), *Actas del Congreso Internacional Cristianismo y tradición latina. Málaga, 25 a 28 de abril de 2000*, Málaga 2001, 103–123.
- , „Die Allgegenwart des Dialogs“ (Rezension über Henkel / Jones / Palmer), in: IASLonline [27.03.2004], URL: <http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/CardelledeHartmann3484640235_835.html>
- , „Die *Processus Sathanae* und die Tradition der Satansprozesse“, *Mittellateinisches Jahrbuch* 40 (2005), 417–430.

- , „El desafío de la literatura latina bajomedieval“, *Euphrosyne* 31 (2003), 475–482.
- , „Problemfeld Renaissance-Dialog“, (Rezension über: Guthmüller / Müller, in: IASLonline [14.07.2005], URL: <http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/CardelledeHartmann3447050861_1201.html>
- , „Satan vor Gericht. Die ‚Processus Satanae‘ als Inszenierung juristischer Rhetorik“, in: Kofler, Wolfgang / Töchterle, Karlheinz (Hgg.), *Pontes III. Die antike Rhetorik in der europäischen Geistesgeschichte*, Innsbruck 2005, 191–202.
- Carnicelli, Thomas A., *King Alfred's Version of St. Augustine's Soliloquies*, Cambridge (Massachusetts) 1969.
- Carozza, Davy A. / Shey, H. James, *Petrarch's Secretum with introduction, notes and critical anthology*, New York u. a. 1989.
- Casey, Robert P. / Thomson, Robert W., „A Dialogue between Christ and the Devil“, *The Journal of Theological Studies* NS 6 (1955), 49–65.
- Casper, Bernhard / Kruttschnitt, Elke / Beinert, Wolfgang / Hunold, Gerfried / Stadler, Anton Paul / Spendel, Stefanie, Art. „Dialog, Dialogik“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (1995), 191–196.
- Cataudella, Quintino, „I Soliloqui di Agostino e il libro delle Tuscolane“, *Aevum* 40 (1966), 550–552.
- Cenci, Cesare, *Manoscritti francescani della BN di Napoli*, Bd. 1, Quaracchi 1971.
- Cenni, Annamaria, Art. „Auxilius“, in: Chiesa / Castaldi, *TE.TRA.2*, 129–132.
- , „Eugenius Vulgarius“, in: Chiesa / Castaldi, *TE.TRA.2*, 174–180.
- Chaparro Gómez, César, „Isidoro de Sevilla y los géneros literarios“, *Excerpta philologica* 1, 1 (1991), 175–188.
- , „Observaciones sobre el título y capitulación del libro sexto de las ‚Etimologías‘ de Isidoro de Sevilla“, *Anuario de estudios filológicos* 8 (1985), 61–66.
- Châtillon, Jean, Art. „Prière. III. La tradition chrétienne. C. Prière au Moyen Âge“, *DictSpir* 12, 2 (1986), 2271–2288.
- Chazan, Robert, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley/Los Angeles 1997.
- Chiecchi, Giuseppe, *La parola del dolore. Primi studi sulla letteratura consolatoria tra Medioevo e Umanesimo*, Padova 2005.
- Chiesa, Paolo / Castaldi, Lucia (Hgg.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission. TE.TRA.1*, Firenze 2004.
- , *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission. TE.TRA.2*, Firenze 2005.
- Cizek, Alexandru, *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994.
- , „Zur literarischen und rhetorischen Bestimmung der Schrift *Collatio Alexandri Magni, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta*“, *Rhetorica* 4 (1986), 111–136.
- Clark, Francis, *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden / Boston 2003.
- , *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden 1987.
- Codoñer Merino, Carmen, „Evolución de la lexicografía latina medieval“, in: Pérez González, Maurilio (Hg.), *Actas del II Congreso Hispánico de Latin Medieval (León, 11–14 de Noviembre de 1997)*, Bd. 1, León 1998, 39–50.
- , „Isidorus Hispalensis ep. 1. Etymologiae“, in: Chiesa / Castaldi, *TE.TRA.2*, 274–299.
- Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca / London 1982.
- Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8–10 maggio 2003*, Roma 2004.
- Constable, Giles, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.

- Cottier, Jean-François, *Anima mea: Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin*, Turnhout 2003.
- Courcelle, Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967.
- , *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- Courcelles, Dominique de, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris 1993.
- Crisciani, Chiara, „Esperienza, comunicazione e scrittura in alchimia (secoli XIII–XIV)“, in: Galuzzi, Massimo / Micheli, Gianni / Monti, Maria Teresa (Hgg.), *Le forme della comunicazione scientifica*, Milano 1998, 85–110.
- , „La Quaestio de alchimia fra ‚200 e ‚300“, *Medioevo* 2 (1976), 119–168.
- Crisciani, Chiara / Pereira, Michela, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e Filosofia nel Medioevo*, Spoleto 1996.
- Cupaiuolo, Giovanni, *Introduzione al De ira di Seneca*, Napoli 1975.
- Curschmann, Michael, Art. „Dialogus Salomonis et Marcolfi“, VL 2 (1978), 80–86.
- , „Marcolfus deutsch. Mit einem Faksimile des Prosa-Drucks von M. Ayre (1487)“, in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart (Hgg.), *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993, 151–255.
- Dahan, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le Judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991.
- , (Hg.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–44*, Paris 1999.
- , *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990.
- , „Les traductions latines de Thibaud de Sézanne“, in: Dahan, *Le brûlement*, 95–120.
- , *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e–XIV^e siècle*, Paris 1999.
- , „Saint Anselme, les Juifs, le Judaïsme“, in: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e–XII^e siècles. Etudes Anselmiennes (IV^e session)*, Paris 1984, 521–534.
- Daiber, Hans, „Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*“, in: Lutz-Bachmann / Fidora, 136–172.
- D'Alverny, Marie-Thérèse, *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1965.
- Daly, Lloyd William, „The Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi and the Question-and-Answer Dialogue“, in: Daly, Lloyd William / Suchier, Walther, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana 1939, 5–94.
- Dammann, Günter, „Textsorten und literarische Gattungen“, in: Brinker et al. 2000, 546–561.
- Dawson, James D., „Richard FitzRalph and the Fourteenth-Century Poverty Controversies“, *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), 315–344.
- Dazzi, Manlio, *Il Mussato preumanista (1261–1329). L'ambiente e l'opera*, Vicenza 1964.
- De Ghellinck, Joseph, *Littérature latine au Moyen Âge*, Paris 1939.
- De Robertis, Teresa / Resta, Gianvito (Hgg.), *Seneca: una vicenda testuale*, Firenze 2004.
- De Vogüé, Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: le monachisme latin*, (bisher 9 Bde.), Paris 1991–2005.
- Delhaye, Philippe, Art. „Florilèges spirituels. II. Florilèges médiévaux d'étiq̄ue“, *DictSpir* 5 (1964), 460–475.
- Deutinger, Roman, *Rahewin von Freising. Ein Gelehrter des 12. Jahrhunderts*, Hannover 1999.
- Díaz y Díaz, Manuel C. / Díaz de Bustamante, José M. (Hgg.), *Poesía Latina Medieval (siglos V–XV). Actas del IV Congreso del „Internationales Mittellateinerkomitee“*. Santiago de Compostela, 12–15 de septiembre de 2002, Firenze 2005.
- Dicke, Gerd, „Aus der Seele gesprochen. Zur Semantik und Pragmatik der Gottesdialoge im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg“, in: Henkel / Jones / Palmer, 267–278.

- Diekstra, Frans N. M., *A Dialogue between Reason and Adversity*, Assen 1968.
- Dionisotti, Anna Carlotta, „Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe“, in: Herren, Michael (Hg.), *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, unter Mitarbeit von Shirley Ann Brown, London 1988, 1–56.
- Doignon, Jean, „État des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin“, in: Mayer / Chelius, 47–86.
- Dolbeau, François, „Critique d’attribution, critique d’authenticité. Réflexions préliminaires“, *Filologia mediolatina* 6–7 (1999–2000), 33–61.
- Domínguez, Fernando, „Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 263–290.
- Douie, Decima L., *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century*, London 1954.
- Drews, Wolfram, „Dogmatischer oder emergenter Dialog? Überlegungen zur Konzeptualisierung theologischer und philosophischer Erkenntnis im Hochmittelalter“, *Mittellateinisches Jahrbuch* 39 (2004), 371–388.
- Dronke, Peter, „Laments of the Maries: From the Beginnings to the Mystery Plays“, in: Dronke, Peter, *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1992, 457–489 (Erstveröffentlichung in: Weber, G., *Idee – Gestalt – Geschichte*, 89–116).
- , *Verse with prose from Petronius to Dante: the art and scope of the mixed form*, Cambridge (Ma.) 1994.
- Dufner, Georg, *Die Dialoge Gregors des Großen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padova 1968.
- Dümmler, Ernst, *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttums im Anfange des zehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1866.
- Elfassi, Jacques, „Los centones de los *Synonyma* de Isidoro de Sevilla“, in: Nascimento, Aires A. / Alberto, Paulo F. (Hgg.), *IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico. Lisboa, 12–15 de Outubro de 2005. Actas*, Lisboa 2006, 393–402.
- , Art. „Isidorus Hispalensis ep. 4. *Synonyma*“, in: Chiesa / Castaldi, *TE.TRA.1*, 218–226.
- Emerson, Caryl (Hg.), *Critical Essays on Mikhail Bakhtin*, New York 1999.
- Enders, Markus, „Von der Wahrheits- zur Weisheitssuche im Dialog. Anmerkungen zur Entwicklung der Form des Dialogs im Werk Heinrich Seuses“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 359–378.
- Enenkel, Karl A. E., „*Lucilius redivivus*. Zur Seneca-Rezeption des Frühhumanismus: Lombardo della Setas Briefdialog *De dispositione vite sue*“, in: Leonardi, Claudio (Hg.), *Gli umanesimi medievali. Atti del II Congresso dell’ „Internationale Mittellateinerkomitee“ (Firenze, Certosa del Galluzzo 11–15 settembre 1993)*, Firenze 1998, 111–120.
- Erler, Adalbert, *Das Straßburger Münster im Rechtsleben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1954.
- Erzgräber, Willi (Hg.), *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes*, Sigmaringen 1989.
- Esnos, Geneviève, „Les traductions médiévales françaises et italiennes des *Soliloques* attribués à Saint Augustin“, *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire* 79 (1967), 299–370.
- Farrell, Thomas J., (Hg.) *Bakhtin and Medieval Voices*, Gainesville (Florida) 1996.
- Felten, Franz J. / Jaspert, Nikolas (unter Mitarbeit von Stephanie Haarländer), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin 1999.
- Flint, Valerie, „Heinricus of Augsburg and Honorius Augustodunensis: are they the same person?“, *Revue bénédictine* 92 (1982), 148–158.
- Föcking, Marc, „*Dyalogum quendam*: Petrarca’s *Secretum* und die Arbeit am Dialog im Trecento“, in: Hempfer, *Möglichkeiten*, 75–114.
- Foley, Michael P., „Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues“, *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), 51–77.
- Fontaine, Jacques, „Isidore de Séville auteur ‚ascétique‘: les énigmes des *Synonyma*“, *Studi medievali* 6, 1 (1965), 163–195.

- , *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2. überarb. Auflage, Paris 1983.
- , „Le genre littéraire du dialogue monastique dans l'Occident latin des V^e et VI^e siècles“, in: Starowiczski, Marek (Hg.), *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium Cracow-Tymiec, 16–19.11.1994*, Krakau 1995, 227–250.
- Förster, Max, „Das älteste mittellateinische Gesprächsbüchlein“, *Romanische Forschungen* 27, 2 (1910), 342–348.
- Franchini, Enzo, *Los debates literarios en la Edad Media*, Madrid 2001.
- Frank, Barbara / Haye, Thomas / Tophinke, Doris (Hgg.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, Tübingen 1997.
- Frank, Karl Suso, „Fiktive Mündlichkeit als Grundstruktur der monastischen Literatur“, in: Kasper / Schreiner, 51–74 (Erstveröffentlichung: *Studia Patristica* 25 (1993), 356–375).
- Friedlein, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, Tübingen 2004.
- , „El diàleg en el lul·lisme ibèric medieval, una proposta de sistematització“, in: Arnau Segarra, Pilar / Bover i Font, August (Hgg.), *La literatura i l'art en el seu context social*, Barcelona 2003, 105–119.
- , „Geleit auf dem Weg zur Wahrheit. Dialoge im Duecento“, in: Hempfer, *Möglichkeiten*, 39–73.
- Friedlein, Roger / Traninger, Anita, Art. „Lullismus“, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 5 (2001), 654–661.
- Fries, Thomas, „Dialog: Begriff und Geschichte der Gattung“, in: Goetschel, Willi (Hg.), *Perspektiven der Dialogik. Zürcher Kolloquium zum 80. Geburtstag von Hermann Levin Goldschmidt*, Wien 1994, 29–48.
- Fritz, Gerd / Hundsnerscher, Franz (Hgg.), *Handbuch der Dialoganalyse*, Tübingen 1994.
- Fuchs, Franz / Märkl, Claudia, „Ein neuer Text zur Auseinandersetzung zwischen Säkular- und Regularkanonikern im 12. Jahrhundert“, in: Mordek, Hubert (Hg.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1991, 277–302.
- Fuhrer, Therese, „Augustin: un homme du dialogue“, in: Fux, Pierre-Yves / Roessli, Jean-Michel / Wermelinger, Otto (Hgg.), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1–7 avril 2001*, Fribourg 2003, 183–191.
- , Art. „Disputatio“, *Augustinus-Lexikon* 2 (1996–2002), 503–508.
- Funkenstein, Amos, „Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages“, *Viator* 2 (1971), 373–382.
- Gargan, Luciano, „Per la biblioteca di Giovanni Conversini“, in: Avesani, Rino / Ferrari, Mirella / Foffano, Tino / Frasso, Giuseppe / Sottili, Agostino (Hgg.), *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, Bd. 1, Roma 1984, 365–385.
- Gärtner, Kurt, Art. „Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica“, VL 10 (1999), 436–443.
- Gauss, Julia, „Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm“, in: Kohlenberger, Helmut (Hg.), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury*, Bd. 2, Analecta Anselmiana 4, 2, Frankfurt a. M. 1975, 101–110.
- Geiß, Jürgen, *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525). Rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden 2002.
- Giordano, Carmela, „Die *Elucidarium*-Rezeption in den germanischen Literaturen des Mittelalters. Ein Überblick“, *Mittellateinisches Jahrbuch* 38, 1 (2003), 171–187.
- Glaser, Hubert, „Wilhelm von Saint-Denis. Ein Humanist aus der Umgebung des Abtes Suger und die Krise seiner Abtei von 1151 bis 1153“, *Historisches Jahrbuch* 85 (1965), 257–322.
- Godding, Robert, „Tra due anniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991–2003)“, in: *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22–25 ottobre 2003)*, Roma 2004, 89–106.

- Goering, Joseph, *William de Montibus (c. 1140–1213). The Schools and the Literature of Pastoral Care*, Toronto 1992.
- Görgemanns, Herwig, Art. „Dialog“, *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 3 (1997), 517–521.
- Gottschall, Dagmar, *Das Elucidarium des Honorius Augustodunensis. Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung*, Tübingen 1992.
- Graham, Angus A., „Who read Albertanus? Insight from the manuscript transmission“, in: Spinelli, *Albertano da Brescia*, 69–82.
- Grégoire, Reginald, Art. „Sermo“, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Bd. 2 (1984), 3157–3163.
- Griese, Sabine, *Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1999.
- Gröber, Gustav, *Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des VI. Jahrhunderts bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, Straßburg 1902, ND München 1962.
- Gruber, Joachim, Art. „Dialog. I. Allgemeines. II. Spätantike. 2. Lateinische Literatur“, *LMA* 3 (1986), 946–948.
- Grubmüller, Klaus, „Gattungskonstitution im Mittelalter“, in: Palmer, Nigel / Schiewer, Hans-Jochen (Hgg.), *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, Tübingen 1999, 193–210.
- , Art. „Vocabularius Ex quo“, *VL* 10 (1999), 469–473.
- Gurjewitsch, Aaron J., *Mittelalterliche Volkskultur*, deutsche Übers. von Matthias Springer, 2. Auflage, München 1992 (russisch 1981).
- Guthmüller, Bodo / Müller, Wolfgang G. (Hgg.), *Dialog und Gesprächskultur in der Renaissance*, Wiesbaden 2004.
- Haacke, Rhaban, „Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz“, *Deutsches Archiv* 16 (1960), 397–436.
- , „Nachlese zur Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz“, *Deutsches Archiv* 26 (1970), 528–540.
- Hadot, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- Hadot, Pierre, „Exercices spirituels antiques et ‚philosophie chrétienne‘“, in: Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2. erw. Auflage Paris 2002 (1. Ed. Paris 1993), 75–98.
- , „La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l’Antiquité“, in: *Les genres littéraires*, 1–9.
- Halleux, Roger, *Les textes alchimiques*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental 32, Turnhout 1979.
- Halsall, Guy (Hg.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge 2002.
- Hamesse, Jacqueline, „Les florilèges philosophiques du XIII^e au XV^e siècle“, in: *Les genres littéraires*, 181–191.
- Harmening, Dieter, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubenliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- Häsner, Bernd, „Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung“, in: Hempfer, *Poetik*, 13–65.
- Haug, Walter, „Der Ackermann und der Tod“, in: Stierle / Warning, *Das Gespräch*, 281–286.
- Haverkamp, Alfred (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999.
- Haye, Thomas, *Das Lehrgedicht im Mittelalter. Analyse einer Gattung*, Leiden u. a. 1997.
- Hehle, Christine, *Boethius in St. Gallen. Die Bearbeitung der „Consolatio Philosophiae“ durch Notker Teutonicus zwischen Tradition und Innovation*, Tübingen 2002.
- Heimann, Claudia, *Nicolaus Eymerich (vor 1320–1399) – praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster 2001.

- Heinemann, Wolfgang, „Aspekte der Textsortendifferenzierung“, in: Brinker u. a., 523–546.
- , „Textsorte – Textmuster – Texttyp“, in: Brinker u. a., 507–523.
- Heitmann, Klaus, „Augustins Lehre in Petrarcas *Secretum*“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 12 (1960), 34–53. Auch in: Buck, 282–307. Italienische Übersetzung: „L'insegnamento agostiniano nel *Secretum* del Petrarca“, in: *Petrarca e il Petrarachismo*, Bologna 1961, 187–193.
- , *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*, Köln-Graz 1958.
- , „La genesi del *De remediis utriusque fortunae* del Petrarca“, *Convivium* NF 25, 1 (1957), 9–30.
- Hempfer, Klaus W., „Einleitung“, in: ders., *Poetik*, 7–12.
- , *Gattungstheorie. Information und Synthese*, München 1973.
- , „Lektüren von Dialogen“, in: ders., *Möglichkeiten*, 1–38.
- (Hg.), *Möglichkeiten des Dialogs: Struktur und Funktion einer literarischen Gattung*, Stuttgart 2002.
- (Hg.), *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, Stuttgart 2004.
- , „Sinnrelationen zwischen Texten. Petrarcas *Secretum* und *Canzoniere*“, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 45 (1995), 156–176.
- , „Vorwort“, in: ders., *Möglichkeiten*, VII–XV.
- Henkel, Nikolaus, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1988.
- Henkel, Nikolaus / Jones, Martin H. / Palmer, Nigel F. (Hgg.): *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999*, Tübingen 2003.
- Herbers, Klaus, Art. „Formosus, Papst“, *LMA* 4 (1989), 655–656.
- Herrmann, Erwin, „Der Fürstenspiegel des Michael von Prag“, *Historisches Jahrbuch* 91 (1971), 22–45.
- Hess-Lüttich, Ernest W. B., Art. „Dialog“, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 2 (1994), 606–621.
- , „Gesprächsanalyse in der Literaturwissenschaft“, in: Brinker u. a., 1640–1655.
- , „Gesprächsformen in der Literatur“, in: Brinker u. a., 1619–1632.
- Hill, Joyce, „Learning Latin in Anglo-Saxon England: Traditions, Texts and Techniques“, in: Jones, Sarah Rees, *Learning and literacy in Medieval England and abroad*, Turnhout 2003, 7–29.
- Hillgarth, Jocelyn N., „The Disputation of Majorca (1286): two new editions“, *Euphrosyne* 22 (1994) – *In honorem Prof. Manuel C. Díaz y Díaz*, 403–413.
- Hilsenbeck, Renate, *Lehrdialog und Laienunterweisung. Der deutsche „Lucidarius“ im Kontext lateinischer Dialogtradition*, Diss. Eichstätt 1990 (Mikrofiche).
- Hirzel, Rudolf, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. 1 u. 2, Leipzig 1895.
- Hödl, Ludwig, Art. „Quaestio, Quaestionenliteratur“, *LMA* 7 (1995), 349–350.
- Hoffmann, Manfred, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966.
- Holtz, Louis, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'Arts Donati et sa diffusion (IV^e–IX^e siècle) et édition critique*, Paris 1981.
- Honemann, Volker, „Formen symbolischer Kommunikation in deutscher Literatur des Mittelalters“, in: Röckelein, Hedwig (Hg.), *Kommunikation = Das Mittelalter* 6, 1 (2001), 19–30.
- Honnacker, Hans, *Der literarische Dialog des Primo Cinquecento. Inszenierungsstrategien und „Spielraum“*, Baden-Baden 2002.
- Hopkins, Jasper, „Anselm's Debate with Gaunilo“, in: Kohlenberger, Helmut (Hg.), *Saint Anselme, ses Précurseurs et ses Contemporains*, Analecta Anselmiana 5, Frankfurt a. M. 1976, 25–53.

- Horst, Ulrich, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin 1992.
- Hösle, Vittorio, *Der philosophische Dialog*, München 2006.
- Höyer, Werner, Art. „Johann von Neumarkt“, VL 4 (1982), 686–695.
- Hudson, Anne, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988.
- Hudson, John, „Administration, Family and Perceptions of the Past in Late Twelfth-Century England: Richard FitzNigel and the Dialogue of the Exchequer“, in: Magdalino, Paul (Hg.), *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London / Rio Grande (Ohio) 1992, 75–98.
- Huglo, Michel, *Les Tonaires. Inventaire, Analyse, Comparaison*, Paris 1971.
- , „Un nouveau manuscrit du *Dialogue sur la musique* du pseudo-Odon (Troyes, Bibliothèque Municipale 2142)“, *Revue d'histoire des textes* 9 (1979), 299–314.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, dt. Übers. von H. Nachod, 2. mit einem Nachwort von Andreas Flitner ergänzten Ausgabe, Hamburg 1997 (niederländ. Original *Homo ludens* erschienen 1938).
- Hunt, Richard W., „The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew“, in: Hunt, Richard W. / Pantin, William A. / Southern, Richard W. (Hgg.), *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford 1948, 143–156.
- Hüpper, Dagmar, „*Buoh* und *schrift*. Gattungen und Textsorten in frühmittelalterlichen volkssprachigen Schriftzeugnissen. Zur Ausbildung einer Begrifflichkeit“, *Frühmittelalterliche Studien* 20 (1986), 93–122.
- Iadanza, Mario, „Il tema della paternità gregoriana dei *Dialogi* in la tradizione manoscritta nei secoli VII e VIII“, *Benedictina* 42 (1995), 315–334.
- Ianucci, Amilcare, „The Gospel of *Nicodemus* in Medieval Italian Literature: A Preliminary Assessment“, in: Izydorczyk, *The Medieval Gospel*, 165–205.
- Illmer, Detlef, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter*, München 1971.
- Imbach, Ruedi, „Lulle face aux Averroïstes parisiens“, in: *Raymond Lulle et le Pays d'Oc (Cahiers de Fanjeaux 22)*, Toulouse 1987, 261–282.
- Inguanez, Maurus, *Catalogi codicum Casinensium antiqui (saec. VIII–XV)*, Montecassino 1941.
- Izydorczyk, Zbigniew, *Manuscripts of the Evangelium Nicodemi: a census*, Toronto 1993.
- , „The *Evangelium Nicodemi* in the Latin Middle Ages“, in: Izydorczyk, *The Medieval Gospel*, 43–101.
- (Hg.), *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe (Arizona) 1997.
- Jacob, Christian, „Questions sur les questions: Archéologie d'une pratique intellectuelle et d'une forme discursive“, in: Völgers / Zamagni, 25–54.
- Jacobi, Klaus, „Alkuin – Dialoge aus dem Schulunterricht“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 55–61.
- , „Dialogus Ratii et Everardi. Gründliche Gedanken unterhaltsam in Gesprächsform gebracht“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 243–263.
- , „Einleitung“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 9–22.
- (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999.
- Janota, Johannes, „Grundriss zu einer Geschichte der deutschen Literatur im Spätmittelalter 1220/30–1500/20“, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 123 (2001), 397–427.
- Jeady, Colette, *Marsile de Padoue. Œuvres mineures*, Paris 1979.
- Jones, David, *An early witness to the nature of the canonical order in the twelfth century. A study in the life and writings of Adam Scot, with particular reference to his understanding of the rule of St. Augustine*, Analecta Cartusiana 151, Salzburg 1999.
- Jotischky, Andrew, *The Carmelites and Antiquity. Mendicants and their Past in the Middle Ages*, Oxford 2002.

- Kadlec, Jaroslav, Art. „Nikolaus von Jauer“, VL 6 (1987), 1078–1081.
- Kampe, Jürgen, *Problem „Reformationsdialog“: Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit*, Tübingen 1997.
- Kantorowicz, Hermann, *Studies in the Glossators of the Roman Law. Newly discovered writings of the twelfth century*, unter Mitarbeit von William Warwick Buckland, Cambridge 1938, (ND ergänzt und korrigiert von Peter Weimar, Aalen 1969).
- Karnein, Alfred, „Petrarca in Deutschland. Zur Rezeption seiner lateinischen Werke im 15. und 16. Jahrhundert“, in: Weber, G., *Idee – Gestalt – Geschichte*, 159–186.
- Kasper, Clemens, Art. „Salonius“, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. vollst. neu bearb. und erw. Auflage, Freiburg u. a. 2002, 620.
- Kasper, Clemens M. / Schreiner, Klaus (Hgg.), *Viva vox und ratio scripta: Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster 1997.
- Kasten, Ingrid, „Bachtin und der höfische Roman“, in: Lindemann, Dorothee / Volkmann, Berndt / Wegera, Klaus-Peter (Hgg.), *bickelwort und wildiu maere. Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag*, Göppingen 1995, 51–70.
- , *Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts*, Diss. Hamburg 1973.
- Kästner, Hannes, *Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention*, Berlin 1978.
- Kendall, Ritchie D., *The Drama of Dissent. The Radical Poetics of Nonconformity, 1380–1590*, Chapel Hill (North Carolina) / London 1986.
- Kienzler, Klaus, „Prosligion 1: Form und Gestalt“, in: Luscombe / Evans, 38–55.
- Kilian, Jörg, *Lehrgespräch und Sprachgeschichte. Untersuchungen zur historischen Dialogforschung*, Tübingen 2002.
- Kindermann, Udo, „Gattungssysteme im Mittelalter“, in: Erzgräber, *Kontinuität und Transformation*, 303–313.
- Kintzinger, Martin, „*Viri religiosi et literati*. Kleriker am Fürstenhof im späten Mittelalter“, in: Felten / Jaspert, 543–562.
- Kleihues, Alexandra, *Der Dialog als Form. Analysen zu Shaftesbury, Diderot, Madame d'Épinay und Voltaire*, Würzburg 2002.
- Klopsch, Paul, *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1980.
- Knoche, Ulrich, *Die römische Satire*, 4. Auflage, Göttingen 1982.
- Knysh, George, *Political Ockhamism*, Winnipeg 1996.
- Kock, Thomas, *Die Buchkultur der Devotio moderna: Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Frankfurt a. M. u. a. 1999.
- Koehler, Théodore, Art. „Planctus Mariae“, *DictSpir* 12, 2 (1986), 1795–1800.
- Krause, Wolf-Dieter, „Zum Begriff der Textsorte“, in: Krause, Wolf-Dieter (Hg.), *Textsorten. Kommunikationslinguistische und konfrontative Aspekte*, Frankfurt a.M. et al., 2000, 11–33.
- Kristeller, Paul Oskar, „Das moralische Denken des Renaissance-Humanismus“, in: ders., *Humanismus und Renaissance II*, 30–84.
- , „Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance“, in: ders., *Humanismus und Renaissance II*, München 1976, 223–243.
- , *Latin Manuscript Books before 1600. A List of the Printed Catalogues and Unpublished Inventories of Extant Collections*, 4. von Sigrid Krämer erweiterte Auflage, München 1993.
- Kristeller, Paul Oskar / Brown, Virginia / Cranz, Ferdinand E. (Hgg.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, bisher 8 Bde., Washington 1960ff.
- Külzer, Andreas, *Disputationes Graecae contra Iudaeos: Untersuchungen zur byzantinischen anti-jüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart / Leipzig 1999.
- Kunzmann, Peter, „Aelred von Rievaulx: *De spiritali amicitia*. Ein unfreundlicher Dialog über Freundschaft“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 231–242.

- Kushner, Eva, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève 2004.
- , „Le dialogue en France au XVI^e siècle: quelques critères“, in: Kushner, *Le dialogue à la Renaissance*, 39–53 (zuerst erschienen in: *Revue canadienne de littérature comparée*, printemps 1978, 485–501).
- Kuttner, Stephan / Rathbone, Eleanor, „Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century: An Introductory Study“, *Traditio* 7 (1949–1951), 279–358.
- Lachmann, Renate (Hg.), *Dialogizität*, München 1982.
- Lambert, Malcolm D., *Povertà francescana*, Milano 1995 (2. aktualisierte Auflage von: *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323*, London 1961).
- Lampe, Geoffrey W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lapidge, Michael, „Three Latin poems from Aethelwold's school at Winchester“, *Anglo-Saxon England* 1 (1972), 85–123.
- Lausberg, Marion, „Senecae operum fragmenta: Überblick und Forschungsbericht“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.3 (1989), 1879–1961.
- Lawn, Brian, *The Rise and Decline of the Scholastic Quaestio Disputata. With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, Leiden u. a. 1993.
- , *The Salernitan Questions. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford 1963.
- Lazzari, Loredana, „I colloquia nelle scuole monastiche anglosassoni tra la fine del X^e la prima metà dell'XI secolo“, *Studi Medievali* 3. s., 44 (2003), 147–177.
- Leclercq, Jean, „Introduction. I. L'auteur et l'œuvre“, in: Friedlander, Colette / Leclercq, Jean / Raciti, Gaetano, *Galand de Reigny. Parabolaire*, Sources Chrétiennes 378, Paris 1992, 13–37.
- , *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957 [deutsche Übersetzung von Johannes und Nicole Stöber: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963].
- , „La plus ancienne collection d'œuvres complètes de Saint Bernard“, in: ders., *Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits = Analecta sacri ordinis Cisterciensis* 9 (1953), 124–136.
- Leff, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–1450*, 2. Auflage Manchester 1999 (1. Auflage in 2 Bde. Manchester 1967).
- Lehmann, Paul, „Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters“, in: ders., *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 1, Leipzig 1941, 1–46 (erste Veröffentlichung: *Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse*, München 1918, 8. Abh.).
- , *Die Parodie im Mittelalter*, 2. neu bearb. und erw. Auflage, Stuttgart 1963.
- Leonardi, Claudio, Art. „Claudius von Turin“, *LMA* 2 (1983), 2132–2133.
- (Hg.), *Gli umanissimi medievali. Atti del II Congresso dell' „Internationale Mittellateiner Komitee“ (Firenze, Certosa del Galluzzo 11–15 settembre 1993)*, Firenze 1998.
- u. a., *Letteratura latina medievale (secoli VI–XV). Un manuale*, Firenze 2002.
- Leoncini, Letizia, „Forme editoriali del testo e commento figurato. II. Il caso di Giovanni Conversini da Ravenna“, in: *Intorno al testo. Tipologie del corredo esegetico e soluzioni editoriali. Atti del convegno di Urbino 1–3 ottobre 2001*, Roma 2003, 485–495.
- , „La novella a corte: Giovanni Conversini da Ravenna“, in: Albanese, Gabriella / Battaglia Ricci, Lucia / Bessi, Rossella (Hgg.), *Favole, parabole, storie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno di Pisa 26–28 ottobre 1998*, Roma 2000, 189–222.
- Leppin, Volker, „Die Aufwertung theologischer Laienkompetenz bei Wilhelm von Ockham“, in: Strauß, Elisabeth (Hg.), *Dilettanten und Wissenschaft. Zur Geschichte und Aktualität eines wechselvollen Verhältnisses*, Amsterdam / Atlanta 1996, 35–48.
- Lerer, Seth, *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton 1985.

- Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve 25–27 mai 1981*, Louvain-la-Neuve 1982.
- Lévy, Carlos, „La conversation à Rome à la fin de la République: des pratiques sans théorie?“, *Rhetorica* 11 (1993), 399–420.
- Lewis, Bernhard / Niewöhner, Friedrich (Hgg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992.
- Liebermann, Felix, *Einleitung in den Dialogus de scaccario*, Göttingen 1875.
- Lüddecke, Dirk, „*Veritas exagitata*. Überlegungen zu Ockhams politischer Lehre und ihrer Darbietung im *Dialogus*“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 323–347.
- Ludwig, Walther, „Formen und Bezüge frühneuzeitlicher lateinischer Dialoge“, in: Guthmüller / Müller, 59–103.
- Luscombe, David / Evans, Gillian (Hgg.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield 1996.
- Lütcke, Karl-Heinrich, Art. „Auctoritas“, *Augustinus-Lexikon* 1 (1986–1994), 498–510.
- Lutz-Bachmann, Matthias / Fidora, Alexander (Hgg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.
- Maas, Wilhelm, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979.
- Maccoby, Hyam, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London / Toronto 1982.
- Madec, Goulven, „Le néoplatonisme dans la conversion d’Augustin. État d’une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)“, in: Mayer / Chelius, 9–25.
- Manitius, Max, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1–3, München 1911–1931.
- Mann, Nicholas, „La fortune de Pétrarque en France: Recherches sur le *De remediis*“, *Studi Francesi* 39 (1969), 1–15.
- , „Petrarch and the Transmission of Classical Elements“, in: Bolgar, R. R. (Hg.), *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500*, Cambridge 1971, 217–224.
- , „Recherches sur l’influence et la diffusion du ‚De remediis‘ de Pétrarque aux Pays-Bas“, in: Verbeke, Gérard / Ijsewijn, Jozef, *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, Leuven 1972, 78–88.
- Manselli, Raoul, „La polémique contre les juifs dans la polémique antihérétique“, in: Vicaire, / Blumenkranz, *Juifs et judaïsme*, 251–267.
- Mantello, Frank A. C. / Rigg, Arthur G. (Hgg.) *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington D.C. 1996.
- Marone, Paola, „Le *Quaestiones et Responsiones* sulla Bibbia nella letteratura cristiana di IV–VI secolo“, in: *Comunicazione e ricezione*, 43–73.
- Marsh, David, *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor (Michigan) 1998.
- Martin, Josef, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn 1931.
- Martinez, Matias, „Dialogizität, Intertextualität, Gedächtnis“, in: Arnold, Heinz Ludwig / Detering, Heinrich (Hgg.), *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, München 1996, 430–445.
- Marx, Carl W., „The *Gospel of Nicodemus* in Old English and Middle English“, in: Izydorczyk, *The Medieval Gospel*, 207–259.
- Matter, E. Ann, „Alcuin’s Question-and-Answer Texts“, *Rivista di storia della filosofia* 45 (1990), 645–656.
- Mattoli, Emilio, *Luciano e l’Umanesimo*, Napoli 1980.
- Mayer, Cornelius / Chelius, Karl Heinz (Hgg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989.
- McCarthy, T. J. H., „The identity of Master Henry of Augsburg (d. 1083)“, *Revue bénédictine* 114 (2004), 140–157.
- McClure, George W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1990.
- McGregor, Alexander, „Mussato’s Commentary on Seneca’s Tragedies. New Fragments“, *Illinois Classical Studies* 5 (1980), 149–162.

- McNally, Robert, „The Pseudo-Isidorian *De vetere et novo testamento quaestiones*“, *Traditio* 14 (1963), 37–50.
- Meersseman, Gilles Gerard, „Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo“, *Italia Medioevale e Umanistica* 16 (1973), 43–135.
- Megas, Anastasios Ch., „Ὁ προουμανιστικός κύκλος τῆς Πάδουας (*Lovato Lovati – Albertino Mussato*) καὶ οἱ τραγωδίες τοῦ *L. A. Seneca*, Thessalonike 1967.
- Meier, Christel, „Das Autorbild als Kommunikationsmittel zwischen Text und Leser“, in: *Communicare e significare nell'Alto Medioevo*, Bd. 1, Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 52,1, Spoleto 2005, 499–538.
- Mentzel-Reuters, Arno, „Literaturbericht Handschriftenkataloge“, *Deutsches Archiv* 51 (1995), 169–194; 53 (1997), 179–203; 54 (1998), 583–611; 57 (2001), 583–611; 60 (2004), 201–231.
- Meuthen, Erich, „Der Quellenwandel vom Mittelalter zur Neuzeit und seine Folgen für die Kunst der Publikation“, in: Gall, Lothar / Schieffer, Rudolf (Hgg.), *Quelleneditionen und kein Ende?*, Beihefte der Historischen Zeitschrift 28, München 1999, 17–36.
- Mews, Constant J., „St. Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. I. The *De incarnatione verbi* and the *Disputatio inter Christianum et Gentilem*“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 58 (1991), 55–98.
- Meyvaert, Paul, „The Authentic *Dialogues* of Gregory the Great“, *Sacris Erudiri* 43 (2004), 55–129.
- Miethke, Jürgen, „Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung“, in: ders. (Hg.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von Arnold Bühler, München 1992, 1–23.
- , *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000.
- , „Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter“, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 6 (1980), 543–567.
- , *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
- , „Paradiesischer Zustand – Apostolisches Zeitalter – Franziskanische Armut. Religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert“, in: Felten / Jaspert, 503–532.
- , „Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung. Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers“, *Viator* 6 (1975), 87–116.
- , „Verschriftlichte Mönchstheologie und Zensur“, in: Kasper / Schreiner, 177–204.
- , „Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt“, in: Vossenkuhl, Wilhelm / Schönberger, Rolf, *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 305–324.
- Minnis, Alastair J. (Hg.), *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of De Consolatione Philosophiae*, Cambridge 1987.
- Minnis, Alastair J. / Scott, Alexander B., *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100–c. 1375. The Commentary Tradition*, 2. Auflage, Oxford 1991.
- Mohrmann, Christine, „Praedicare – tractare – sermo“, in: dies., *Études sur le latin des chrétiens. II. Latin chrétien et médiéval*, Roma 1961, 63–72 (zuerst erschienen in *La Maison-Dieu* 39 (1954), 97–107).
- Mollat du Jourdin, Michel / Vauchez, André, *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 6. Die Zeit der Zerreiẞproben (1274–1449)*, Deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. von Bernhard Schimmelpfennig, Freiburg / Basel / Wien 1991 (französische Originalausgabe: *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome VI: Un temps d'épreuves (1274–1449)*, Paris 1990).
- Montclos, Jean de, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven 1971.
- Moore, Elizabeth, „The long and the short of the *Contemptus sublimitatis*: A Medieval Text in the Making“, *Manuscripta* 34 (1990), 216–232.

- Moos, Peter von, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München 1971.
- , „Das argumentative Exemplum und die wächserne Nase der Autorität im Mittelalter“, in: ders. *Rhetorik*, 45–67 (zuerst erschienen in: Aerts, Willem J. / Gosman, Martin (Hgg.), *Exemplum et similitudo. Alexander the Great and other heroes as points of reference in medieval literature*, Groningen 1988, 55–84).
- , „Die *Epistolae duorum amantium* und die säkulare Religion der Liebe. Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur“, *Studi Medievali* 44 (2003), 1–115.
- , „Die italienische *ars arengandi* des 13. Jahrhunderts als Schule der Kommunikation“, in: ders. *Rhetorik*, 127–152 (zuerst erschienen in: Brunner, Horst / Wolf, Norbert Richard (Hgg.), *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*, Wiesbaden 1993, 67–90).
- , „Die Kunst der Antwort. *Exempla* und *dicta* im lateinischen Mittelalter“, in: ders. *Rhetorik*, 69–106 (zuerst erschienen in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart (Hgg.), *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991, 24–58).
- , *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Firenze 2005.
- , *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus“ Johanns von Salisbury*, 2. Auflage, Hildesheim / Zürich / New York 1996.
- , „Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie“, in: ders. *Rhetorik*, 205–228 (zuerst erschienen in: Frank / Haye / Tophinke 1997, 235–259).
- , „L’ars arengandi italienne du XIII^e siècle. Une école de la communication“, in: ders., *Entre histoire et littérature*, 389–415.
- , „Le dialogue latin au Moyen Âge: l’exemple d’Évrard d’Ypres“, in: ders., *Entre histoire et littérature*, 343–387 (erweiterte Fassung des gleichnamigen Aufsatzes in *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 44.4 (1989), 993–1028).
- , „Les *Collationes* d’Abélard et la ‚question juive‘ au XII^e siècle“, in: ders., *Entre histoire et littérature*, 45–86 (aktualisierte Fassung des gleichnamigen Aufsatzes in *Journal des Savants*, Juillet-Décembre 1999, 449–489).
- , „L’*exemplum* et les *exempla* des prêchers“, in: ders., *Entre histoire et littérature*, 277–290 (zuerst erschienen in: Berlioz, Jacques / Polo de Beaulieu, Marie-Anne (Hgg.), *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris 1998, 67–83).
- , „Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der *Dialogus Rati* des Eberhard von Ypern zwischen theologischer *disputatio* und Scholaren-Komödie“, in: ders. *Rhetorik*, 3–43 (zuerst erschienen in: Bernt, Günter / Rädle, Fidel / Silagi, Gabriel (Hgg.), *Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1989, 165–205).
- , „Rhetorik, Dialektik und *civilis scientia* im Hochmittelalter“, in: ders. *Rhetorik*, 239–264 (zuerst erschienen in: Fried, Johannes (Hg.), *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, München 1992, 133–155).
- , *Rhetorik, Kommunikation und Medialität. Gesammelte Studien zum Mittelalter, Band II*, hg. von Gert Melville, Berlin 2006.
- , „Sulla retorica dell’*exemplum* nel Medioevo“, in: Ders., *Entre histoire et littérature*, 257–276 (zuerst erschienen in: Leonardi, Claudio / Menestò, Enrico (Hgg.), *Retorica e poetica tra i secoli XIII e XIV*, Firenze 1988, 53–79).
- , „Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit: Dialogische Interaktion im lateinischen Hochmittelalter“, *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), 300–314.
- , *Hildegard von Lavardin 1056–1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, Stuttgart 1965.
- Moulinier, Laurence, „Unterhaltungen mit dem Teufel: Eine französische Hildegardvita des 15. Jahrhunderts und ihre Quellen“, in: Haverkamp, Alfred (Hg.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998*, Bingen am Rhein, Mainz 2000, 519–547.

- Müller, Hubert, *Früher Humanismus in Oberitalien. Albertino Mussato: Ecerinis*, Frankfurt a. Main u. a. 1987.
- Müller, Wolfgang, „Dialog und Dialogizität in der Renaissance“, in: Guthmüller / Müller, 17–31.
- Munk Olsen, Birger, „Les florilèges d’auteurs classiques“, in: *Les genres littéraires*, 151–164.
- , „Les florilèges et les abrégés de Sénèque au Moyen Age“, *Giornale italiano di Filologia* 52 (2000), 163–183.
- Nason, Vittore, „Note sulla *Dragmalogia de elegibili vite genere* di Giovanni Conversini da Ravenna“, *Maia. Rivista di letterature classiche* 39 (1987), 43–55.
- Neumeister, Sebastian, *Das Spiel mit der höfischen Liebe. Das altprovenzalische Partimen*, München 1969.
- Newman, Robert J., „Rediscovering the *De remediis fortuitarum*“, *American Journal of Philology* 109 (1988), 92–107.
- Nies, Fritz, „Frage und Antwort als dialogische Struktur im Verhältnis von Autor zu Autor (Werk zu Werk)“, in: Lachmann, 185–189.
- Niesner, Manuela, „*Wer mit juden well disputiren*“. *Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 2005.
- Nimmo, Duncan, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1987.
- , „The Franciscan Regular Observance: The Culmination of Medieval Franciscan Reform“, in: Elm, Kaspar (Hg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989, 189–205.
- Nothdurft, Klaus-Dieter, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden-Köln 1963.
- O’Daly, Gerald., Art. „Cassiacum“, *Augustinus-Lexikon* 1 (1986–1994), 771–781.
- , *The Poetry of Boethius*, Chapel Hill / London 1991.
- Oesterreicher, Wulf, „Zur Fundierung von Diskurstaditionen“, in: Frank / Hays / Topfink, 19–41.
- Ohly, Friedrich, „Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung“, *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 116 (1994), 242–284.
- Olphe-Galliard, Michel, Art. „Conférences spirituelles“, *DictSpir* 2 (1953), 1389–1405.
- Ornato, Ezio, *Jean Muret et ses amis Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil. Contribution à l’étude des rapports entre les humanistes de Paris et ceux d’Avignon (1394–1420)*, Genève – Paris 1969.
- , „L’umanista Jean Muret ed il suo dialogo *De contemptu mortis*“, in: Simone, Franco (Hg.), *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, Torino 1967, 241–355.
- Ott, Norbert, Art. „Jacobus de Theramo“, *VL* 4 (1983), 441–447.
- , *Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Zu Überlieferung, Ikonographie und Gebrauchssituation des deutschen ‚Beial‘*, München 1983.
- Ourliac, Paul, „Das Schisma und die Konzilien (1378–1449)“, in: Mollat du Jourdin / Vauchez, 75–131.
- Pabst, Bernhard, Art. „Prosimetrum“, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 7 (2005), 349–355.
- , *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, 2. Bde., Köln / Weimar / Wien 1994.
- Päpke, Max, *Das Marienleben des Schweizers Wernher. Mit Nachträgen zu Vöglins Ausgabe der Vita Marie Rhythmica*, Berlin 1913.
- Palmer, Nigel F., Art. „Visio Philiberti“, *VL* 10 (1999), 412–418.
- Patschovsky, Alexander, „Der ‚Talmudjude‘. Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas“, in: Haverkamp, Alfred / Ziwes, Franz-Josef (Hgg.), *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin 1992, 13–27.

- , „Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzler im Vergleich (11.–13. Jahrhundert)“, in: Haverkamp, *Juden und Christen*, 327–357.
- Pedroni, Matteo / Stäuble, Antonio (Hgg.), *Il genere „tenzone“ nelle letterature romanze delle origini*, Ravenna 1999.
- Perarnau i Espelt, Josep, „El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval“, *Estudios Lulianos* 22 (1978), 241–259.
- Pereira, Michela, „Filosofia naturale lulliana e alchimia. Con l'inedito epilogo del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*“, *Rivista di storia della filosofia* 41 (1986), 747–780.
- , *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*, London 1989.
- Perelman, Chaim, „Dialectique et dialogue“, *Hermeneutik und Dialektik* 2 (1970), 77–83, jetzt auch in: Perelman, *Rhétoriques*, 9–18.
- , „La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1955), 26–31, jetzt auch in: ders., *Rhétoriques*, Bruxelles 1989, 53–60.
- Perelman, Chaim / Olbrechts-Tyteca, Lucie, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris 1958.
- Pérez González, Maurilio, „Poesía satírica en torno a las investiduras: la *Altercatio inter Vrbanum et Clementem* y el *Certamen regis cum papa*“, in: Díaz y Díaz / Díaz de Bustamante, 385–398.
- Perger, Mischa von, „*Deliberativa theoria*. Eriugenas dialogische Kunst der Erwägung“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 63–99.
- , „Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 435–494.
- Perrone, Lorenzo, „Sulla preistoria delle *quaestiones* nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.“, *Annali di storia dell'esegesi* 8,2 (1991), 485–505.
- Petersohn, Jürgen, „Apostolus Pomeranorum. Studien zur Geschichte und Bedeutung des Apostelepithetons Bischof Ottos I. von Bamberg“, *Historisches Jahrbuch* 86 (1966), 257–294.
- , „Bemerkungen zu einer neuen Ausgabe der Viten Ottos von Bamberg 2. Herbords Dialog“, *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 33 (1977), 546–569.
- Pfister, Manfred, *Das Drama: Theorie und Analyse*, 11. Aufl., erw. und bibliograf. aktualisierter ND der durchges. und erg. Aufl. 1988, München 2001.
- Pflaum, Hiram (später Peri, Hiram), *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters. I: Der allegorische Streit zwischen Synagoge und Kirche*, Genève / Firenze 1935.
- Pignatti, Franco, „Il dialogo del Rinascimento. Rassegna della critica“, *Giornale storico della letteratura italiana* 176 (1999), 408–443.
- Pittaluga, Stefano, „Modelli classici e filologia nell' *Ecerinis* di Albertino Mussato“, *Studi medievali* 29, 1 (1988), 267–276.
- , „Seneca tragicus nel X secolo. Eugenio Vulgario e la ricezione provocatoria“, in: ders., *La scena interdetta. Teatro e letteratura fra Medioevo e Umanesimo*, Napoli 2002, 217–228 (zuerst erschienen in *Mittellateinisches Jahrbuch* 24–25 (1989–1999) [= Berschin, Walter (Hg.), *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses*, Heidelberg 12.–15. Sept. 1988], 383–391).
- Platzeck, Erhard, *Das Leben des seligen Raimund Lull. Die „Vita coëtanæ“ und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten*, Düsseldorf 1964.
- Plezia, Marian, „L'histoire dialoguée: procédé d'origine patristique dans l'historiographie médiévale“, *Studia Patristica* 4 (1961), Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 79, 490–496.
- Poirel, Dominique / Jedy, Colette / Lescuyer, Matthieu / Szerwiniack, Olivier, „Auteurs et genres littéraires“, in: Vauchez, André / Caby, Cécile (Hgg.), *L'Histoire des moines, chanoines et religieux du Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, Turnhout 2003, 229–289.

- Polizzi, Carlo F., „Nuovi documenti e ricerche sul cenacolo preumanista padovano“, *Italia Medioevale e Umanistica* 28 (1985), 137–187.
- Polock, Marlene, „Der Prozeß von 1194 zwischen Orvieto und Savona um das Val di Lago. Mit Edition der Akten und der Bischofsliste von Savona bis zum Ende des 12. Jahrhunderts“, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 70 (1990), 46–150.
- Pontes, José Maria da Cruz, „Raimundo Lulo e o lulismo português“, *Biblos* 62 (1986), 51–76.
- Poole, Reginald L., *The Exchequer in the Twelfth Century*, Oxford 1912.
- Pourrat, Pierre, „Colloque“, *DictSpir* 2 (1953), 1123–1130.
- Powell, James M., „Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato“, in: Spinelli, *Albertano da Brescia*, 83–93.
- Preisendanz, Wolfgang, „Zum Beitrag von R. Lachmann, ‚Dialogizität und poetische Sprache‘“, in: Lachmann, 25–28.
- Quillen, Carol E., „Petrarch and Augustine“, *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), 179–207.
- , *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Ann Arbor 1998.
- Quillet, Jeannine, „Remarques sur l’usage de l’allégorie dans l’œuvre d’A. Mussato“, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 11 (1985), 163–172.
- Rädle, Fidel, „Literatur gegen Literaturtheorie? Überlegungen zu Gattungsgehorsam und Gattungsverweigerung bei lateinischen Autoren des Mittelalters“, in: Frank / Haye / Tophinke, 221–234.
- Rapp, Claudia, „Hagiography and monastic literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity“, in: *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente (secoli VI–XI)*, Bd. 2, Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo 51, Spoleto 2004, 1221–1281.
- Rawski, Conrad H., „Petrarch’s Scholarship in His *De remediis utriusque fortune*: A Preliminary Inquiry“, in: Bernardo, Aldo S. / Levin, Saul (Hgg.), *The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Binghamton NY 1990, 283–314.
- Reed, Thomas L. Jr., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution*, Columbia (Missouri) / London 1990.
- Reeves, Marjorie, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976.
- , *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969 (2. Auflage, Notre Dame 1993).
- Regn, Gerhard / Huss, Bernhard, „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum: Petrarca’s *Secretum*“, in: dies. (Hgg.), *Francesco Petrarca. Secretum meum*, Mainz 2004, 493–539.
- Reinink, Gerrit J. / Vanstiphout, Herman L. J. (Hgg.), *Dispute Poems and Dialogues. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Leuven 1991.
- Reinink, Gerrit J., „Ein syrisches Streitgespräch zwischen Tod und Satan“, in: Reinink / Vanstiphout, 135–152.
- Reiss, Edmund, „Conflict and its resolution in Medieval dialogues“, in: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième congrès international de Philosophie médiévale. Montréal 27 août–2 septembre 1967*, Montréal / Paris 1969, 863–872.
- Rentsch, Thomas, „Die Kultur der *quaestio*. Zur literarischen Formgeschichte der Philosophie im Mittelalter“, in: Gabriel, Gottfried / Schildknecht, Christiane (Hgg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, 73–91.
- Reynolds, Leighton D., „The medieval tradition of Seneca’s Dialogues“, *The Classical Quarterly* 62 (NS 18) (1968), 355–372.
- Ricklin, Thomas, „Der *Dialogus* des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 139–156.
- Rico, Francisco, „„Ubi puer, ibi senex“: Hans Baron y el *Secretum* de 1353“, in: *Il Petrarca*

- latino e le origini dell'umanesimo. Atti del Convegno internazionale Firenze 19–22 maggio 1991* = *Quaderni Petrarqueschi* 9–10 (1992–1993), Bd. 1, 165–238.
- , *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padua und Chapel Hill-Barcelona 1974.
- , „Volontà e grazia nel *Secretum*“, in: Cardini, Roberto / Coppini, Donatella (Hgg.), *Petrarca e Agostino*, Roma 2004, 39–50.
- Robson, Michael, „The Impact of the *Cur Deus homo* on the Early Franciscan School“, in: Luscombe / Evans, 334–347.
- Rochais, Henri-Marie, Art. „Florilèges spirituels. I. Florilèges latins“, *DictSpir* 5 (1964), 435–460.
- Röcke, Werner, Art. „Salomon und Markolf“, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004), 1078–1085.
- Roesch, Sophie, „Les emplois de *verbum* et *sermo* dans les expressions à verbe support *verba facere, verba habere* et *sermonem habere*“, in: Moussy, Claude (Hg.), *De lingua latina novae quaestiones. Actes du Xè Colloque International de Linguistique Latine. Paris-Sèvres, 19–23 avril 1999*, Leuven 2001, 859–874.
- Ronquist, Eyvind C., „Learning and Teaching in Twelfth-Century Dialogues“, *Res publica litterarum* 13 (1990), 239–256.
- Rouse, Mary A. / Rouse, Richard H., „Florilegia of Patristic Texts“, in: *Les genres littéraires*, 165–180.
- Ruelle, Pierre, *Le Dialogue des Créatures. Traduction par Colart Mansion (1482) du Dialogus creaturarum (XIV^e siècle)*, Bruxelles 1985.
- Ruhe, Ernestpeter (Hg.), *Elucidarium und Lucidaives. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England*, Wiesbaden 1993.
- , „*Praedicatio et translatio*. Das *Elucidarium* in der altfranzösischen Predigt“, in: Ruhe, *Elucidarium*, 9–28.
- Rühl, Marco, *Arguing and Communicative Asymmetry. The Analysis of the Interactive Process of Arguing in Non-Ideal Situations*, Frankfurt a. M. u. a. 2002.
- Santagata, Marco, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel „Canzoniere“ di Petrarca*, Bologna 1992.
- Santiago-Otero, Horacio (Hg.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout 1994.
- Santiago-Otero, Horacio / Reinhardt, Klaus, „Los *Dialogi* de Pedro Alfonso: tradición manuscrita e impresa“, *Azaféa* 1 (1985), 33–43.
- Schaller, Dieter, „Das mittelalterliche Epos im Gattungssystem“, in: Erzgräber, *Kontinuität und Transformation*, 355–371 (jetzt auch in: Schaller, *Studien*, 296–312 und Nachtrag 428–429).
- , „Gattungs- und Formtypen in den ‚Carmina Burana amatoria‘“, *Mittelalterliches Jahrbuch* 36 (2001), 77–93.
- , „Vergil und die Wiederentdeckung des Epos im frühen Mittelalter“, *Medioevo e Rinascimento* 1 (1987), 75–100, ND in: Schaller, *Studien*, 270–295 und Nachtrag 428.
- , *Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters*, Stuttgart 1995.
- Schimmelpfennig, Bernhard, „Fragen an Maria. Überlegungen zu einem bemerkenswerten Text aus S. Maria in Trastevere“, in: Felten / Jaspert, 857–864.
- Schindel, Ulrich, „Wechselwirkungen zwischen Autoren-Kommentar und systematischem Lehrbuch“, in: Geerlings, Wilhelm / Schulze, Christian (Hgg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden u. a. 2002, 103–118.
- Schmidt, Paul Gerhard, „Die Erscheinung der toten Geliebten“, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 105 (1976), 99–111.
- , „I conflictus“, in: Cavallo, Guglielmo / Leonardi, Claudio / Menestò, Enrico (Hgg.), *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino. Volume I. La produzione del testo. Tomo II*, Roma 1993, 157–169.
- , „Jubel und Resignation. Amtsjubiläen und Amtsniederlegungen von Bischöfen

- und Äbten in literarischen Texten des Mittelalters“, *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 541–557.
- , „Schreiben als monastische Konfliktbewältigung“, in: Fludernik, Monika / Gehrke, Hans-Joachim (Hgg.), *Grenzgänger zwischen den Kulturen*, Würzburg 1999, 157–162.
- , „Von der Allgegenwart der Dämonen. Die Lebensängste des Zisterziensers Richalm von Schöntal“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 36 (1995), 339–346.
- Schmidt, Peter Lebrecht, „Die Rezeption des römischen Freundschaftsbriefes (Cicero – Plinius) im frühen Humanismus (Petrarca – Coluccio Salutati)“, in: Worstbrock, Franz Josef (Hg.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, DFG Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung 9, Weinheim 1983, 25–50 (jetzt auch in: Schmidt, Peter Lebrecht, *Traditio latinitatis. Studien zur Rezeption und Überlieferung der lateinischen Literatur*, Stuttgart 2000, 142–165).
- , „Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs“, in: Fuhrmann, Manfred (Hg.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Genève 1976, 101–190.
- Schmitt, Jean-Claude, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris 2003.
- Schmitz, Wolfgang, „Die Kölner Ausgaben des *Dialogus inter clericum et militem* in buchgeschichtlicher Sicht“, *Gutenberg-Jahrbuch* 74 (1996), 106–112.
- Schönbach, Anton, *Über Gutolf von Heiligenkreuz. Untersuchungen und Texte*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse 150, Wien, 1904.
- Schreckenberg, Heinz, *Die Juden in der Kunst Europas, ein historischer Bildatlas*, Göttingen / Freiburg u. a. 1996.
- Schrimpf, Gangolf, Art. „Johannes Scottus Eriugena“, *TRE* 17 (1988), 156–172.
- Schürer, Markus, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*, Münster u. a. 2005.
- Seelhorst, Jörg, *Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Tübingen / Basel 2003.
- Seidensticker, Bernd, *Die Gesprächsverdichtung in den Tragödien Senecas*, Heidelberg 1969.
- Seiferth, Wolfgang, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964.
- Seit, Stefan, „Abaelards Gespräch und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre“, in: Lutz-Bachmann / Fidora, 40–95
- Serper, Arié, „Le Débat entre Synagogue et Église au XIII^e siècle“, *Revue des études juives* 4 ser. 3 (1964), 307–333.
- Severus, Emmanuel von / Solignac, Aimé, Art. „Méditation. I. De l'Écriture aux auteurs médiévaux“, *DictSpir* 10 (1980), 906–914.
- Shanzer, Danuta, „Laughter and humour in the early medieval Latin west“, in: Halsall, *Humour*, 25–47.
- Sharpe, Richard, *Titulus. Identifying Medieval Latin Texts. An Evidence-Based Approach*, Turnhout 2003.
- Silagi, Gabriel, Art. „Clemens Scotus“, *LMA* 2 (1983), 2149.
- Siniscalco, Paolo, Art. „Tractatus“, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Bd. 2 (1984), 3491.
- Smet, Joachim, *The Carmelites. A History of the Brothers of our Lady of Mount Carmel. Ca. 1200 until the Council of Trent*, Roma 1975.
- Soler i Llopart, Albert, „El *Liber super psalmum quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars“, *Studia Lulliana* 32 (1992), 3–19.
- Solignac, Aimé, Art. „Werner de Ratisbonne“, *DictSpir* 16 (1994), 1369–1371.
- Southern, Richard W., *Saint Anselm: a portrait in a landscape*, Cambridge 1990 (6. unver. Auflage 2004).
- , „St. Anselm and his English pupils“, *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941/43, ND 1975), 3–34.

- Southern, Richard W. / Schmitt, Franz S., *Memorials of St. Anselm*, Auctores Britannici Medii Aevi 1, Oxford 1969.
- Spanneut, Michel, Art. „Sénèque“, *DictSpir* 14 (1990), 570–598.
- Speer, Andreas, *Die entdeckte Natur: Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert*, Leiden u. a. 2005.
- , „Ratione duce. Die naturphilosophischen Dialoge des Adelard von Bath und des Wilhelm von Conches“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 199–229.
- Speyer, Augustin, *Kommunikationsstrukturen in Senecas Dramen. Eine pragmatisch-linguistische Analyse mit statistischer Auswertung als Grundlage neuer Ansätze zur Interpretation*, Göttingen 2003.
- Spinelli, Franco (Hg.), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, Brescia 1996.
- Stacey, Robert C., „Crusades, Martyrdoms and the Jews of Norman England, 1096–1190“, in: Haverkamp, *Juden und Christen*, 233–251.
- Stelzer, Winfried, *Gelehrtes Recht in Österreich. Von den Anfängen bis zum frühen 14. Jh.*, Wien / Köln / Graz 1982.
- Stierle, Karlheinz / Warning, Rainer (Hgg.), *Das Gespräch*, München 1984.
- Stirnimann, Heinrich, „Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978), 233–303.
- Störmer-Caysa, Uta, „Heldendialoge in *Biterolf und Dietleib*“, in: Henkel / Jones / Palmer, 21–39.
- Stotz, Peter, „*Conflictus*. Il contrasto poetico nella letteratura latina medievale“, in: Pedroni / Stäuble, 165–187.
- , „Dichten als Schulfach – Aspekte mittelalterlicher Schuldichtung“, *Mittelaltinisches Jahrbuch* 16 (1981), 1–16.
- , *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, Bd. 1–5, München 1996–2004.
- Strothmann, Friedrich Wilhelm, *Die Gerichtsverhandlung als literarisches Motiv in der deutschen Literatur des ausgehenden Mittelalters*, Jena 1930.
- Sturges, Robert S., „A Middle English Version of the Pseudo-Augustinian *Soliloquies*“, *Manuscripta* 29 (1985), 73–79.
- Suchier, Walther, *L'Enfant Sage (Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitius)*, Dresden 1910.
- Suerbaum, Almut, „Dialogische Identitätskonzeptionen bei Mechthild von Magdeburg“, in: Henkel / Jones / Palmer, 239–255.
- Sweeney, Eileen, „Anselm und der Dialog. Distanz und Versöhnung“, in: Jacobi, *Gespräche lesen*, 101–124.
- Szittyá, Penn R., *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton 1986.
- Szövérfy, Joseph, *Marianische Motive der Hymnen. Ein Beitrag zur Geschichte der marianischen Lyrik im Mittelalter*, Leiden 1985.
- Tagliaferro, Eleonora, „Gli *Hermeneumata*. Testi scolastici di età imperiale tra innovazione e conservazione“, in: Celentano, Maria Silvana (Hg.), *Ars / Technè. Il manuale tecnico nelle civiltà greca e romana. Atti del Convegno Internazionale Università „G. d'Annunzio“ die Chieti-Pescara 29–30 ottobre 2001*, Alessandria 2003, 51–77.
- Teeuwen, Mariken, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age 10, Turnhout 2003.
- Telle, Joachim, Art. „Alchemie“, *LMA* 1 (1980), 329–342.
- Teske, Roland J., „Augustine of Hippo and the *Quaestiones et Responsiones Literature*“, in: Volgers / Zamagni, 127–144.
- Testard, Maurice, Art. „Cicero“, *Augustinus-Lexikon* 1 (1986–1994), 913–930.
- , *Saint Augustin et Cicéron*, 2 Bde., Paris 1958.
- Thilo, Hans-Joachim, Art. „Gespräch“, *TRE* 13 (1984), 147–151.
- Tinkler, John F., „Humanism and Dialogue“, *Parergon* NS 6 (1988), 197–214.
- Toch, Michael, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, Enzyklopädie deutscher Geschichte 44, München 1998.

- Tolan, John, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville (Florida) 1993.
- Tophinke, Doris, „Zum Problem der Gattungsgrenze – Möglichkeiten einer prototypen-theoretischen Lösung“, in: Frank / Haye / Tophinke, 161–182.
- Tovar Paz, Francisco-Javier, „Empleo léxico de *tractatus, sermo* y *homilia* en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón“, *Excerpta philologica* 4–5 (1994–1995), 439–446.
- Troncarelli, Fabio, *Cogitatio mentis. L'eredità di Boezio nell'Alto Medioevo*, Napoli 2005.
- , *Boethiana aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della „Consolatio Philosophiae“ tra IX e XII secolo*, Alessandria 1987.
- Tuilier, A., „La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens. Ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques“, in: Dahan, *Le brûlement*, 7–20.
- Tunberg, Terence O., „Conrad of Hirsau and His Approach to the *Auctores*“, *Medievalia et Humanistica* 15 (1987), 65–94.
- Turner, Ralph V., „*Descendit Ad Inferos*: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just“, *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), 173–194.
- Utley, Francis Lee, „VII. Dialogues, Debates and Catechisms“, in: Hartung, Albert E. (Hg.), *A Manual of the Writings in Middle English*, Bd. 3, New Haven (Connecticut) 1972.
- Utz Tremp, Kathrin, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399–1439)*, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 18, Hannover 2000.
- Valle Cintra, Maria Adelaide (Hg.), *Livro de soliloquio de sancto Agostinho (Cód. Alcob. CCLXXIII 198)*, Lisboa 1957.
- Valois, Noël, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 Bde., Paris 1896–1902.
- Van den Eynde, Damien, *L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg*, Roma 1957.
- Van der Horst, Pieter W., „Philo and the Rabbis on Genesis: Similar Questions, Different Answers“, in: Volgers / Zamagni, 55–70.
- Van der Toorn, Karel, „The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection“, in: Reinink / Vanstiphout, 59–75.
- Van Fleteren, Frederick, „Augustine's Influence on Anselm's *Proslogion*“, in: Luscombe / Evans, 56–69.
- Vandenbroucke, François, *Pour l'histoire de la théologie morale. La morale monastique du XI au XVI siècle*, Analecta mediaevalia namurcensia 20, Louvain / Lille 1966.
- Vauchez, André, „Die Bettelorden und ihr Wirken in der städtischen Gesellschaft“, in: Vauchez, André (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 5. Machtvolle des Papsttums (1054–1274)*, deutsche Ausgabe bearb. und hrsg. von Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones, Freiburg / Basel / Wien 1994, 833–860 (französische Originalausgabe: *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome V: Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054–1274)*, Paris 1993).
- Vennebusch, Joachim, „Unbekannte *Miracula* des Caesarius von Heisterbach“, *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 184 (1981), 7–19.
- Vernant, Denis, „Dialectique, forme dialogale et dialogique“, in: Luzzati, Daniel / Beacco, Jean-Claude / Mir-Samii, Reza / Murat, Michel / Vivet, Martial (Hgg.), *Le Dialogique. Colloque international sur les formes philosophiques, linguistiques, littéraires, et cognitives du dialogue. Université du Maine, 15–16 septembre 1994*, Bern u. a. 1997, 11–27.
- Vicaire, Marie-Humbert, „*Contra Iudaeos* meridionaux au début du XIII^e siècle. Alain de Lille, Évrard de Béthune, Guillaume de Bourges“, in: Vicaire / Blumenkranz, *Juifs et judaïsme*, 269–293.
- Vicaire, Marie-Humbert / Blumenkranz, Bernhard (Hgg.), *Juifs et judaïsme au Languedoc*, Toulouse 1977.
- Villa, Claudia, „I Classici“, in: Cavallo, Guglielmo / Leonardi, Claudio / Menestò, Enrico (Hgg.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino. 1.1 La produzione del testo*, Roma 1992, 479–522.

- Villa, Claudia, „Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia“, in: Spinelli, *Albertano da Brescia*, 57–67.
- Viola, Coloman, „Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème: saint Augustin et le XII^e siècle. Contribution à l'histoire de la *quaestio*“, in: *Les genres littéraires*, 11–30.
- Volgers, Annelie / Zamagni, Claudio (Hgg.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13–14 October 2003*, Leuven u. a. 2004.
- Volkmann, Laurenz, Art. „Dialogizität“, in: Nünning, Ansgar (Hg.), *Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart-Weimar 1998, 92–93.
- Vollmann, Benedikt Konrad, „Die Wiederentdeckung des Subjekts im Hochmittelalter“, in: Fetz, Reto Luzius / Hagenbüchle, Roland / Schulz, Peter (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Berlin / New York 1998, 380–393.
- , „Lateinisches Schauspiel des Mittelalters?“, in: Ziegeler, Hans-Joachim (Hg.), *Ritual und Inszenierung Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2004, 1–8.
- , „Stil und Anspruch des *Horologium sapientiae*“, in: Blumrich / Kaiser, 84–93.
- Voss, Bernd R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970.
- Waardenburg, Jacques / Limor, Ora / Dingel, Irene, Art. „Religionsgespräche“, *TRE* 28 (1997), 631–681.
- Wachinger, Burghart, Art. „Secundus“, *VL* 11 (2004), 1402–1408.
- Walsh, Katherine, *A Fourteenth-Century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford 1981.
- Walther, Hans, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (Neudruck mit Vorwort, Nachträgen und Register von Paul Gerhard Schmidt, Hildesheim 1984).
- Weber, Dorothea, Art. „Dialog“, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. neubearbeitete und erweiterte Auflage Freiburg i. Br. 2002, 191–193.
- Weber, Gerd Wolfgang (Hg.), *Idee – Gestalt – Geschichte. Festschrift Klaus von See*, Odense 1988.
- Weigand, Edda, „Discourse, Conversation, Dialogue“, in: Weigand, Edda (Hg.), *Concepts of Dialogue. Considered from the Perspective of Different Disciplines*, Tübingen 1994, 49–75.
- , „The Dialogic Action Game“, in: Coulthard, Malcolm / Cotterill, Janet / Rock, Frances (Hgg.), *Dialogue Analysis VII: Working with Dialogue. Selected Papers from the 7th IADA Conference Birmingham 1999*, Tübingen 2000, 1–18.
- Weijers, Olga, *La „disputatio“ à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Studia artistarum 2, Turnhout 1995.
- Weimar, Peter, „Die legistische Literatur der Glossatorenzeit“, in: Coing, Helmut (Hg.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. I. Band. Mittelalter (1100–1500). Die Gelehrten Rechte und die Gesetzgebung*, München 1973, 129–260.
- Weisweiler, Heinrich, „Hugos von St. Viktor *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* als fröhscholastisches Quellenwerk“, in: *Miscellanea Giovanni Mercati. Volume II. Letteratura medioevale*, Città del Vaticano 1946, 179–219.
- Welter, Jean Thiébaud, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris / Toulouse 1927 (ND Genève 1973).
- Werner, Hans-Joachim, „*Meliores viae sophiae*. Alkuins Bestimmungen der Philosophie in der Schrift *Disputatio de vera philosophia*“, in: Aertsen, Jan A. / Speer, Andreas (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin / New York 1998, 452–459.
- Westermann, Hartmut, „Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*.“ In: Jacobi, *Gespräche lesen*, 157–197.
- Wiesenbach, Joachim, „Wilhelm von Hirsau. Astrolab und Astronomie im 11. Jahrhundert“ (Mit einem Nachtrag von Renate Neumüllers-Klausner: „Zu den Buchstaben-

- formen der Inschrift auf der Sphaera des Wilhelm von Hirsau in Regensburg“, in: Schreiner, Klaus (Hg.), *Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991. Teil II. Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, Stuttgart 1991, 109–156.
- Wilmart, André, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin: études d'histoire littéraire*, Paris 1932 (ND Paris 1971).
- Wilson, Kenneth J., *Incomplete Fictions. The Formation of English Renaissance Dialogue*, Washington 1985.
- , „The Continuity of Post-Classical Dialogue“, *Cithara* 21 (1981), 23–44.
- Witt, Ronald G., *In the footsteps of the ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden / Boston / Köln 2000.
- Wolf, Monika, „so tünd ich dir verbinden din ougen vnd brich dir din baner ouch en zwej. Ecclesia und Synagoge in fortwährendem Streit“, in: Schulze, Ursula (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 35–58.
- Wood, Rega, „Richard Rufus of Cornwall and Aristotle's Physics“, *Franciscan Studies* 52 (1992), 247–281.
- Worstbrock, Franz Josef, Art. „Isidor von Sevilla“, VL 11 (2004), 717–746.
- , Art. „Warnerius von Basel“, VL 10 (1999), 726–733.
- , Art. „Wilhelm von Hirsau“, VL 10 (1999), 1100–1110.
- Worstbrock, Franz Josef / Klaes, Monika / Lütten, Jutta, *Repertorium der Artes dictandi des Mittelalters. Teil 1. Von den Anfängen bis um 1200*, München 1992.
- Wright, Thomas, *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*, London 1841.
- Zamagni, Claudio, „Une introduction méthodologique à la littérature patristique des questions et réponses: le cas d'Eusèbe de Césarée“, in: Volgers / Zamagni, 7–24.
- Ziolkowski, Jan, „The deeds and words of Aesop and Marcolf“, in: Walz, Dorothea (Hg.), *Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, Heidelberg 2002, 105–123.
- Zöckler, Otto, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh 1894 (auch erschienen in *Beweis des Glaubens* 29 = NF 14 (1893), 209–230, 301–315, 331–349, 386–396).

REGISTER ZUR STUDIE

In diesem Register werden nur Autoren und Werke aufgelistet, die im Repertorium nicht vorkommen. Werke bekannter Autoren sind unter dem jeweiligen Verfasser aufgelistet, anonyme Schriften unter ihrem Titel. In den Repertoriumseinträgen findet sich unter der Rubrik „Studie“ der Verweis auf das Kapitel, in dem das jeweilige Werk diskutiert wird.

- Abaelard
Collationes 112, 119, 218–219
Soliloquium 163 (Anm. 3), 173–174, 219
- Abbreuiatura communitatis* 153
- Accessus (siehe auch Konrad von Hirsau)
zu Cicero 29 (Anm. 2), 35–36, 41 (Anm. 115)
zu Horaz 33
- Adam von Dryburgh, *Soliloquium* 20 (Anm. 103), 171, 187, 205
- Adam von Perseigne 20 (Anm. 103), 171 (Anm. 33)
- Adelard von Bath 68, 69
De avibus tractatus 68 (Anm. 55)
De eodem et diverso 173, 200
Quaestiones naturales 41 (Anm. 53), 68 (Anm. 55)
- Adrianus Carthusiensis 195
- Advocacie Nostre Dame* 238
- Aegidius Romanus, *De triplici regimine principis* 96–97
- Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia* 219
- Alanus ab Insulis (Alain de Lille) 112, 114, 243
- Albrecht von Eyb 195
- Alchemie (Textsorten) 78–79
- Alexander von Lincoln siehe *Dialogus inter Christianum et Iudaeum*
- Alkuin 69
De grammatica 39, 44, 60, 65–66
De dialectica 39, 65–66
Dialogus de rhetorica et virtutibus 39, 65–66, 98
Disputatio de vera philosophia 65–66
Disputatio Pipini 61
Liber de virtutibus et viciis 169–170
- Allegorische Epen 243
- Allegorische Gedichte 158, 201
- Allegorische Prosimetra siehe philosophisch-allegorische Prosimetra
- Alloquia ad Spiritum Sanctum* 19 (Anm. 94)
- Altercatio siehe Streitgedichte, Titelgebung
- Altercatio Aecclesiae contra Synagoga* 117 (Anm. 41)
- Altercatio duorum geometricorum* 66
- Altercatio Ecclesiae et Synagogae* 117
- Altercatio Hadriani et Epicteti* 61
- Altercatio inter Divinitatem et humanitatem* 52 (Anm. 125)
- Altercatio inter Urbanum et Clementem* 134 (Anm. 97)
- Altercatio spiritus et carnis* siehe Hildebert von Lavardin, *Liber de querimonia*
- Anselm von Canterbury 103, 203
Cur Deus homo 44, 216–218
De custodia interioris hominis 246
Gebete und Meditationen 170, 174, 216 (Anm. 21)
Monologion 206, 215–216
Parabeln 245–246
Proslogion 163 (Anm. 3), 215–216
Reportata (Nachschriften) 245
- Anselm von Havelberg 20 (Anm. 98)
- Ansprache 78, 86 (Anm. 115), 133, 164, 170, 205–206 siehe auch Diatribe, Predigt
- Antagonisms 6 (Anm. 29)
- Antoninus Florentinus 50 (Anm. 110)
- Apologetisch-polemische Dialoge 6–7
- Apophthegmata 87
- Ἀπορίαι καὶ λύσεις siehe *Quaestiones et responsiones*
- Arabische Literatur 78–79, 123, 253 (Anm. 15)
- Argumentationstheorie 211–213
- Armutsstreit 80 (Anm. 91), 139–143, 147–148, 156–157, 159, 240

- Arnold von St. Emmeram, *Liber II de memoria beati Emmerami* 91–92
- Ars Iulliana 123–128
- Aucto de acusación* 239
- Audradus 235
- Augustiner-Eremiten 241
- Augustinus 8, 48–49, 203, 210, 216
Cassiciacum-Dialoge 166, 211 (Anm. 3)
Confessiones 216
De gratia et libero arbitrio 188
De vera religione 188
als Figur im *Secretum* 184–191
Soliloquia 163, 165–167, 169, 171–172, 174, 185–188, 207–208, 215–216, 274
- Auxilius, *Tractatus qui Inflexor et Defensor dicitur* 131, 136–137
- Azzo de Correggio 194
- Bachtin siehe Dialogizität
- Baptista de Finario 50 (Anm. 110), Beda 235
- Beratungsgespräche 236–237, 243
- Berengar von Tours 148
Scriptum contra synodum 132–133
De sacra coena 133
- Bernardus Silvestris, *Cosmographia* 243
- Bernhard von Clairvaux 171, 203
Parabola 245–246
Soliloquium 205 (Anm. 134)
- Bernhardstraktat siehe *Quis dabit*
- Bibelexegese 62
- Biographischer Dialog 5 (Anm. 25), 85, 89–90, 93–95, 215, 225–226, 270, 278
- Boccaccio, *Decamerone* 230
- Boethius, *Consolatio philosophiae* 9, 41, 55, 163, 167–169, 172–174, 179, 185–187, 197, 199, 201 (Anm. 120) 207–209, 210, 211 (Anm. 3), 215, 243, 274
- Boso 216–217
Bridlington-Dialog 92–93
- Briefdialog 254–256, 276
- Bußdialog 168, 172, 181, 191
- Byzantinische Literatur 48, 62–64, 78, 87, 108–109, 111 (Anm. 23), 235–236
- Calcidius siehe Plato, *Timaeus*
- Casus (Textsorte) 71 (Anm. 63)
- Cassian siehe Johannes Cassianus
- Chrétien de Bonneval 98 (Anm. 150)
- Christian von Heiligenkreuz 241
- Cicero 86, 99, 166, 185–186, 188, 214–215, 228–229
Briefe (*Ad Atticum, Ad familiares*) 254–255
Cato maior de senectute 35, 90 (Anm. 129), 91 (Anm. 131)
Laelius de amicitia 35, 55, 91 (Anm. 131), 186, 219
Tusculanae disputationes 167, 186, 211 (Anm. 3)
- Clemens Scotus 65, 69
- Collatio siehe monastische Predigt
- Colloquies siehe Gesprächsbüchlein
- Colloquium divine sapientie* 19 (Anm. 94)
- Colloquium inter sapientiam et discipulum* 18 (Anm. 92)
- Coluccio Salutati 254 (Anm. 22), 255
- Confabulatio* 97 siehe auch monastisches Gespräch
- Conflictus 190–191, siehe auch Streitgedichte
- Controversia 124, 252–253
- „De potestate papae“-Traktate 142–143, 159
- De remediis fortuitorum* siehe Seneca
- Defensor von Ligugé, *Liber scintillarum* 169
- Descensus ad inferos 234–235
- Desiderius de Montecassino, *Dialogus* 91–92
- Devotio moderna 81, 83, 195 (Anm. 106)
- Dhuoda, *Liber manualis* 169
- Dialektische Methode 111–112, 114, 132–133, 147, 213–222
- Dialoganalyse 12–13
- Dialogisierte Briefe siehe Briefliteratur
- Dialogisierte Exempel siehe Exempel
- Dialogisierte Florilegien 196–199, 264, 275
- Dialogisierte Geschichte 84–85, 225–226
- Dialogisierte Protokolle 256–260
- Dialogizität 14–17, 280–281
Dialogus beati Ambrosii 19 (Anm. 94)
Dialogus de musica 66–67
Dialogus de officiis divinis siehe *Liber quare Dialogus de pontificatu sanctae Romanae ecclesiae* 134–135, 155 (Anm. 147), 157
Dialogus de sacris ecclesiae siehe *Liber quare Dialogus de vita vere apostolica* 93, 135, 137, 145 (Anm. 126)

- Dialogus deflentis hominis et ammonentis rationis* 169 (Anm. 26)
- Dialogus inter Christianum et Iudaeum* (Alexander von Lincoln gewidmet) 111 (Anm. 23)
- Dialogus inter patrem et filium* 19 (Anm. 94)
- Dialogus Mariae cum populo* 204 (Anm. 129)
- Dialogus mortis cum homine* 254
- Dialogus Papae et Mariae* 204
- Dialogus Salomonis et Marcolfi* 61
- Dialogus super sacra communione contra Hussitas* 143 (Anm. 124)
- Diatribē 54–55, 78, 79, 170 (Anm. 28), 255 siehe auch Ansprache, Predigt
- Didaktische Dialoge 4, 10–11
- Dirck van Herxen 195 (Anm. 106)
- Disputatio 48–50, 56, 63, 146, 151, 155, 189 (Anm. 85), 239
- Disputatio cuiusdam iusti cum Deo* 171–172
- Disputationsprotokolle 118 (Anm. 48), 256–257
- Dogmatische Kontroversialdialoge 130 (Anm. 86)
- Dogmatischer Dialog 211–213
- Dominikaner 115, 140, 150–153, 192, 241, 259–260
- Donatus, *Ars minor* 60
- Donatus orthographus* 65, 69
- Doppeltraktat 133, 153–155, 216
- Dragma* 29 (Anm. 2), 38, 41, 42, 43, 58
- Drama 99, 117, 131, 220, 223–224, 237–239, 246–247, 285
- Eberhard von Ypern 19 (Anm. 94), 219–220, 285
- Ebo von Michelsberg 89–90
- Ecloge Theodoli* 151
- Elucidarien 10, 67
- Emergenter Dialog 211–213
- Enea Silvio Piccolomini 50 (Anm. 112)
- Ephraem Syrus 202, 236 (Anm. 6)
- Eristische Dialoge 214 (Anm. 12)
- Ermenrich von Ellwangen, *Vita Hariolfi* 91–92
- Erotapokriseis siehe Quaestiones et responsiones
- Errores Iudaeorum in Talmut* 116
- Eucherius von Lyon, *Instructiones* 64
- Eugenius Vulgarius, *Liber cuiusdam requirentis et respondentis* 131, 136–137, 224 (Anm. 39), 285
- Evangelium Nicodemi* 234–236
- Évrart d'Ypern siehe Eberhard von Ypern
- Exempel 13, 80–82, 89 (Anm. 124), 110, 209, 225–226, 244, 249–251, 253–254, 257, 260
- Exorzismus 257
- Florilegien 194–199, 266
- Forma tradendi siehe Modus tradendi
- Francesco Barbaro 227
- Franziskaner 80–82, 94, 138–142, 150–153, 156–157, 192, 253
- Fürstenspiegel 97–99
- Galand von Reigny, *Parabola* 245–246
- Gaunilo 216
- Gebet 166, 170, 174, 175, 201–204, 215–216
- Geistererscheinung 259–260
- Genera elocutionis 40–41, 43–44, 55
- Geoffrey Plantagenet, Graf von Anjou und Herzog der Normandie 37, 68
- Georg Alt 239
- Gerhoch von Reichersberg *Dialogus inter clericum saecularem et regularem* 85 (Anm. 111), 136–137, 155 (Anm. 149)
- Geri von Arezzo 254–255
- Gervasius von Melkley, *Ars poetica* 30
- Gespräch siehe Konversation, Mündlichkeit
- Gesprächsbüchlein 10, 63–64
- Gilbert Crispin 111–112, 120 (Anm. 52), 125, 217 (Anm. 25), 218, 283
- Glossare 29, 42, 48, 49, 50
- Glossen 28 (Anm. 2), 51 (Anm. 115), siehe auch Wilhelm von Conches
- Gott (als Gesprächspartner) 176–178, 274
- Gregorius Magnus, *Dialogi* 36–37, 41, 44, 47–48, 55, 84–88, 91, 271
- Griechische Literatur 62–64, 78, 108
- Großes Schisma 144–147, 157, 177
- Guglielmo Alfachino 118
- Gutolf von Heiligenkreuz *Dyalogus Agnetis* 204 *De ordine iudiciario* 241
- Hagiographischer Dialog 5, 85–93, siehe auch Biographischer Dialog
- Handschriften
Augsburg, UB, Cod. I.2.8° 19 204 (Anm. 129)
Brügge, 378 19 (Anm. 94)

- Cambrai, 259 19 (Anm. 94)
 Cambrai, 1367 19 (Anm. 94)
 Cremona, Biblioteca Statale,
 143 251 (Anm. 10)
 Dillingen, Studienbibliothek, XV
 29 241
 Épinal, 58 19 (Anm. 94)
 Erfurt, UB, Dep. Erf., CA 4°
 388 240
 Firenze, BML, Ashburnham
 1550 251 (Anm. 10)
 Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed.
 59 241
 Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed.
 61 240 (Anm. 15), 241
 Frankfurt a. M., StUB, Ms. Praed.
 125 241
 Hildesheim, Dombibliothek, J30 204
 (Anm. 130)
 Innsbruck, UB, 33, 34, 131, 216, 481,
 584 18 (Anm. 92)
 Leipzig, UB, Haen. 15 240 (Anm.
 15)
 Lilienfeld, StiftsB, 137 241 (Anm. 19)
 London, BL, Royal 6. D. X 146
 Lübeck, Bibliothek der Hansestadt,
 Cod. theol. lat. 64 240–241
 Mainz, StB, I, 151 240 (Anm. 15)
 Marseille, BM, 211 240 (Anm. 15)
 München, BSB, Cgm 660 240
 (Anm. 15)
 München, BSB, Clm 1222 251
 (Anm. 10)
 München, BSB, Clm 2889 143
 (Anm. 124)
 München, BSB, Clm 3331 240
 München, BSB, Clm 3334 240
 (Anm. 15), 241
 München, BSB, Clm 3547 198
 München, BSB, Clm 6499 198
 München, BSB, Clm 14831 241
 München, BSB, Clm 18638 97
 München, BSB, Clm 19475 41,
 Anm. 52
 München, BSB, Clm 27421 240, 241
 Oxford, BodL, Bodley 52 240
 Padova, BU, 1509 18 (Anm. 92)
 Paris, BnF, lat. 8507 251 (Anm. 10)
 Paris, BnF, lat. 18216 240 (Anm. 15)
 Soissons, 224 19 (Anm. 94)
 Toledo, Archivo y Biblioteca
 Capitular, 10–28 251 (Anm. 10)
 Torino, BNU, H. III. 6 251 (Anm.
 10)
 Uppsala, UB, C 17 143 (Anm. 124)
 Uppsala, UB, C 131 240 (Anm. 15)
 Vaticano, BAV, Vat. lat. 10499 235
 (Anm. 2)
 Wien, ÖNB, 362 241
 Würzburg, UB, M.p.th.f. 55 240
 (Anm. 15)
 Heinrich II., König von England 37,
 68, 98–99
 Heinrich von Augsburg 67
 Heinrich von Mügeln, *De artibus* 200
 Heinrich von Settimello, *Elegia* 53,
 201
 Herbord von Michelsberg, *Vita Ottonis
 episcopi Babenbergensis* 89–90
 Hildebert von Lavardin, *Liber de
 querimonia* 19 (Anm. 94), 172–174,
 201 (Anm. 120), 244, 264
 Hildegard von Bingen 257
 Historische Dialogforschung 12–13
 Hof (als literarisches Zentrum) 37, 39,
 65–66, 68, 69, 71, 77 (Anm. 80), 159,
 161–162, 227, 247, 277–280
 Honorius Augustodunensis 67 (Anm.
 43), 85 (Anm. 111), 93 (Anm. 137)
Clavis physicae 40
De esu volatilium 92–93
Elucidarium 19 (Anm. 94), 67–68,
 71
 Hraban siehe Rabanus Maurus
 Hugo Metellus, *Certamen regis cum
 papa* 134 (Anm. 97)
 Hugo von St. Victor 85 (Anm. 111),
 179
*Annotationes elucidatoriae in quosdam
 Psalmos David* 237
De grammatica 67
De sacramentis 67
De vanitate mundi 171
*Dialogus de sacramentis legis naturalis et
 scriptae* 67
Didascalicon 33, 67 (Anm. 44)
Epitome Dindimi in philosophiam 67
Libellus de formatione arche 48
Soliloquium de arrha animae 170–171,
 175, 205, 244
 Hugo von Vaucemain 178
 (Anm. 47)
 Humanismus 64, 70–71, 101,
 184–196, 222–227, 231–232, 254–256
 Hussiten 143 (Anm. 124)
 Idung von Prüfening 135–136, 155
 (Anm. 149)

- Inkunabeln
 HC 15236 198
- Inquisition 115–121, 128–129, 138, 256, 279
- Interreligiöse Dialoge 7
- Interrogationes et responsiones 43–45, siehe auch Quaestiones et responsiones
- Investiturstreit 133–135
- Ioca monachorum* 61
- Isidor von Sevilla
De vetere et novo testamento quaestiones 64
Etymologiae 30, 31–34, 40, 44, 47, 48, 50–51, 54, 56, 58, 204–205
Synonyma 9, 19 (Anm. 94), 163–164, 168–174, 191, 207–208, 271
- Islam 112–113, 160, 217–218
- Iunilius Africanus, *Instituta regularia divinae legis* 64
- Jacobus de Theramo
Belial 19 (Anm. 94), 100, 239–240, 264
De monarchia mundi ecclesiastica et temporali (Monarchialis) 54
- Jakob I., König von Aragón 121
- Jakob van Maerlant 239
- Jakob von Voragine, *Legenda aurea* 235
- Joachim von Fiore 140
- Johann von Neumarkt 206 (Anm. 137)
- Johannes Balbi, *Catholicon* 39, 42, 43–44, 47, 48
- Johannes Burgundi 158 (Anm. 150)
- Johannes Cassianus, *Collationes* 85–88, 103, 178 (Anm. 51)
- Johannes von Fécamp 170, 174, 201, 216 (Anm. 18)
- Johannes Fogel 240–241
- Johannes Gerson, *Consolatio Philosophiae* 200
- Johannes Kautsch 82 (Anm. 98)
- Johannes de Lignano 144, 153
- Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon* 145 (Anm. 126), 215
- John Barton, *Altercatio lollardi cum catholico* 143 (Anm. 124)
- John Maynsforth 240
- John Wyclif 105, 148, siehe auch Lollarden
- Joseph ben Nathan Official, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* 256–257
- Juan Manuel, Infante, *Liber de los enxiemplos* 250
- Judentum 104–105, 107–121, 217–218, 272–273, 279, 283–284
- Kanoniker 92–93, 135–137, 195
- Karl V., König von Frankreich 154
- Karl der Große 39, 65–66, 69, 70
- Karmeliter 138–139, 150–153
- Kartäuser 80, 83 (Anm. 102), 171 (Anm. 33), 195, 241
- Katechismen 4, 10
- Katharer 112, 114, 138
- Katharina von Siena 183 (Anm. 64)
- Kleanthes 193 (Anm. 97)
- Kluniazenser 135–136
- Konrad von Hirsau,
Dialogus de mundi contemptu vel amore 135, 155 (Anm. 149)
Dialogus super auctores 35–37, 47, 50, 53–54, 56
- Konrad von Megenberg, *Planctus ecclesie in Germania* 53, 158 (Anm. 150)
- Kontrovers- und Bekehrungsgespräch 6 (Anm. 29)
- Konversation 12–14, 99 (Anm. 153), 166 (Anm. 9), 222–225, 229
- Kritische Dialoge 214 (Anm. 12)
- Lanfranc, *Tractatus de corpore et sanguine Domini* 132–133, 136, 153, 155
- Lefèvre d'Étaples 127 (Anm. 77)
- Lehrer-Schüler-Dialog 4
- Lehrgespräch 4, 12–13, 59, 243
- Liber de secretis naturae* 78
- Liber dictus peccatorum consolatio* siehe Jacobus de Theramo, *Belial*
- Liber exceptionum ex libris viginti trium auctorum* 195 (Anm. 107)
- Liber quare* 19 (Anm. 94), 62 (Anm. 19)
- Liutprand von Cremona, *Relatio de legatione Constantinopolitana* 48
- Lollarden 143 (Anm. 124), 159 siehe auch John Wyclif
- Lovato Lovati 70–73, 224
- Lucidarien 10, siehe auch Elucidarien
- Lukianischer Dialog 22
- Lullismus 127
- Lullscher Dialog 127–130, 273–274
- Malcalanus, *Dialogus de statu ecclesiae* 132, 155 (Anm. 147)
- Marguerite Porete, *Mirouer* 183 (Anm. 64)
- Marienklagen 53, 202–204, 209, 266, 275

- Marsilius von Padua 71
 Martianus Capella 172, 174, 199, 243
 Martin von Leibitz 50 (Anm. 110)
 Mechthild von Magdeburg, *Fließendes Licht der Gottheit* 183
 Meditation 170, 174, 187, 193, 201–207, 215–216, 219, 244
 Memorandum 266
 Mendikanten 82, 118, 121, 138–139, 143, 148, 150–153, 240 siehe auch Augustiner-Eremiten, Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter
 Modus dialogi 46–47, 129
 Monastische Beichte 84
 Monastische Literatur 83, 89 (Anm. 124)
 Monastische Predigt 84, 245
 Monastische Streitgespräche 7, 92–95, 135–136, 271
 Monastisches Gespräch 37, 47, 84, 97, 245
 Moralphilosophische Traktate 169–170, 194, 275
Mystère de l'Advocacie 239
 Nicolaus von Cues 50 (Anm. 110), 127 (Anm. 77)
 Nicolaus Jacquier, *Dialogus de sacra communione* 143 (Anm. 124)
 Nikolaus von Dresden, *De purgatorio* 143 (Anm. 124)
 Nikolaus von Jauer, *Dialogus super sacra communione* 143 (Anm. 124)
 Nikolaus von Thüringen 18 (Anm. 92)
 Odo von Cambrai, *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine* 44, 109 (Anm. 17), 111 (Anm. 23), 218, 283–284
 Odo von Cluny (?) siehe *Dialogus de musica*
 Ostkirchen 123–124, 147, 149
 Otloh von St. Emmeram, *De mysteriis numeri ternarii* 66 (Anm. 41)
 Papias, *Elementarium* 29 (Anm. 2), 33
 Papst (Machtbefugnisse) 142–145, 149, 159
 Parabeln 245–246, 250
 Paschalis Romanus 109, 120
 Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii* 89–90
 Patarener siehe Katharer
 Paulus Burgensis (von Burgos), *Scrutinium scripturarum* 39–40, 50, 56
Pentalogus 50–51
 Perceval Spinola 99
 Petrarca, Briefe 255
 Petrus Abaelardus siehe Abaelard
 Petrus Alfonsi
Dialogus 112–113, 119, 120 (Anm. 52), 174, 212
Disciplina clericalis 250 (Anm. 6)
 Petrus von Blois, *Dialogus inter Henricum regem et abbatem Bonnevallis* 98–99
 Petrus Cantor 95–96, 98–99
 Petrus Damiani
Antilogus 109 (Anm. 17)
Disceptatio sinodalis 134, 136, 155 (Anm. 147)
 Petrus Helias, *Summa super Priscianum* 42
 Petrus de Luna 154, 157
 Petrus de Vinea 253
Phaetra fidei (*Phaetra-Traktat*) 116
 Philipp der Kanzler, *Dialogus Virginis cum cruce* 203–204
 Philipp der Schöne, König von Frankreich 95–96, 99, 142–143
 Philosophisch-allegorische
 Prosimetra 172–174, 199–201, 208–209, 223, 243
Piaito ch'ebbe Dio con l'inimico 234–235
Planctus ante nescia 202
 Planctus Mariae siehe Marienklagen
 Plato, *Timaeus* 38, 41–42, 55
 Plinius der Jüngere, Briefe 254–255
 Poetiklehren 30
 Polyperspektivik 16, 280
 Prager Reformbewegung 82–83
 Prämonstratenser 135–137, 150 (Anm. 37)
 Predigt 33, 34, 37, 48, 55, 81–82, 245–246, 249–251, 266–267
 Prosimetrum siehe philosophisch-allegorische Prosimetra
 Protokolle 63 (Anm. 24), 256–260, siehe auch Disputationsprotokolle, Visitationsakten, Zeugenaussagen
 Prudentius 235, 243
 Ps. Raymundus Lullus, *Liber de secretis naturae* 78
 Quaestio (Textsorte) 10, 63, 67–68, 72
Quaestiones de iuris subtilitatibus 68 (Anm. 51)
 Quaestiones et responsiones 5, 58, 62–63, 72, 73, 103, 111, 114, siehe auch Interrogationes et responsiones
Quis dabit 53, 202–203

- Rabanus Maurus, *De computo* 66, 69
 Raschi 114
 Rather von Verona, *Dialogus confessionalis* 54–55, 170 (Anm. 28)
 Raymundus de Rocosello, *Certamen anime* 245 (Anm. 8)
Reciprocatio 171 (Anm. 35)
 Religionsdialoge 6–7
 Religionsgespräche 6–7
 Renaissance-Dialog 14
 Renaut de Louhans 192 (Anm. 95)
 Richard FitzNigel (von Ely), *Dialogus de scaccario* 68, 69 (Anm. 57)
 Richard Löwenherz, König von England 98
 Richard Rufus, *Speculum animae* 222 (Anm. 37)
 Richard von St. Victor, *De Emmanuele* 40
 Robert von Chester siehe *Testamentum Morieni*
 Rodrigo Jiménez de Rada, *Dialogus libri vite* 54
 Rodulfus monachus 170 (Anm. 29)
 Rogerius
Enodationes quaestionum super codice 68
Quaestiones super Institutis 68
 Rudolf von St. Trond, *De virginitate Mariae* 53
 Rupert von Deutz 85 (Anm. 111), 93 (Anm. 137), 119
Altercatio monachi et clerici 135–137, 155
Anulus 109 (Anm. 17)
 siehe auch *Dialogus de vita vere apostolica*
 Salonius von Vienne 64 (Anm. 30)
 Scholastische Dialoge 10–11
 Schulliteratur 10–11, 34, 39, 58, 59–64, 70–72, 103, 195–196, 253, 266, 277–280
 Seneca, 194 (Anm. 102), 195, 198
De remediis fortuitorum 101, 163 (Anm. 2), 192–193, 274
Dialogi 54
Epistolae ad Lucilium 255–256
 Tragödien 70–73, 131, 223–224, 285
Sermo 32–33, 36
 Simon Batz von Homburg 240–241
Soliloquia animae ad Deum 19 (Anm. 94), 205–207
 Soliloquium 9, 19 (Anm. 94), 163–166, 204–207, 216 (Anm. 17)
Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua 205
Speculum virginum 92–93
 Stephan von Olmütz, *Dialogus volatilis inter aucam et passerem* 143 (Anm. 124)
 Streit der Töchter Gottes 236–237, 243–245
 Streitgedichte 3 (Anm. 10), 51–53, 117 (Anm. 40), 127 (Anm. 76), 134, 155, 239, 244–245, 252–254, 266
 Sulpicius Severus 85–90, 230, 271
 Syrische Literatur 202, 236
 Talentproben 158
 Talmud 114, 115, 116, 118, 120, 160
Testamentum Morieni 79
Tétralogus 50–51
 Teufel 233–241, 257–260, 275–276
 Thaddäus von Suessa 253
 Theater siehe Drama
 Theoderich von Chartres, *Heptateuchon* 70 (Anm. 61)
 Thomas von Aquin, 140
De regimine regni ad regem Cypri 96–97
 Thomas von Chobham 206
 Titelgebung 30, 50–55, 136 (Anm. 107), 163–164, 171, 190–191, 203–207, 218 (Anm. 31), 239
 Tra(c)tado 30 (Anm. 4)
 Tractatus 30 (Anm. 4), 32–33
Tractatus Micreris 79
Trialogus 50–51
 Trinität (Beratung) 236–237, 242–244
 Trostbücher 9–10, 100–101
 Tröstungsdialoge 10
Turba philosophorum 79
 Übersetzungen
 in die Volkssprachen siehe Volkssprachen
 Latinisierungen 38, 41–42, 63, 79, 87, 109, 183 (Anm. 64)
 Ugo di San Severino 95
 Ulrich Tenngler, *Layen Spiegel* 239
 Universitäre Debatten 158–159
 Universitäre Textsorten 67–68, 69, 71, 158–159, 195–196, 222, 230–232, 279 siehe auch Casus, Disputatio, Quaestio
 Universitäten 63, 67–69, 71–72, 102, 105, 115, 139–140, 159, 161–162, 195–196, 222, 227, 230–231, 240–241, 247, 252–253, 279
 Unterweisungsgespräch 4

- Varro, *Bimarcus* 163 (Anm. 2)
 Vinzenz von Beauvais, *Speculum
historiale* 235
Visio Philiberti 244
 Vision 148–149, 154, 172–173,
 179–181, 187, 200, 203, 218
 Visitationsakten 256
*Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris
rhythmica* 205
Vocabularius ex quo 33, 47
 Volkssprachen 10 (Anm. 51), 29 (Anm.
 2), 48, 51, 61, 67, 81, 83, 117, 124
 (Anm. 67), 125, 170 (Anm. 31), 192,
 195–196, 209, 236 (Anm. 7),
 238–239, 244 (Anm. 7), 251, 260
 Katalanisch 48, 124 (Anm. 67),
 249
 Kastilisch 48, 61, 198, 239, 250
 Deutsch 61, 117, 169, 206, 239–240
 Englisch 48, 61, 143 (Anm. 124),
 159, 169, 206
 Französisch 48, 61, 117, 169 (Anm.
 26), 192 (Anm. 95), 206, 238–239,
 257
 Italienisch 206, 230, 234–235
 Isländisch 48
 Niederländisch 83, 198, 239
 Portugiesisch 48, 206
 Slawisch (Alt-, Kirchen-) 235–236
 Vulgarius siehe Eugenius Vulgarius
 Waldenser 108, 138
 Warnerius von Basel, *Paraclitus* 53, 172
 Weltklerus 71, 80, 82, 135–136, 140,
 150–153, 159, 192, 279–280
 Wernher von Regensburg, *Liber
soliloquiorum* 206
 Wiclyf siehe John Wyclif
 Wido von Ferrara, *De scismate
Hildebrandi* 134, 137, 155 (Anm.
 147), 157
 Wilhelm von Aragón 39, 56
 Wilhelm von Bourges 110 (Anm. 18)
 Wilhelm von Conches 37, 48, 54, 56,
 58, 69
Dragmaticon 37, 39, 68, 69 (Anm.
 57), 98, 228
Glosae super Boethium 37–42
Glosae super Platonem 38–42
Glosae super Priscianum 37–42
 Wilhelm von Hirsau 66
 Wilhelm von Ockham, *Opus nonaginta
dierum* 153
 Wilhelm von Sarzano 158 (Anm. 150)
 Wilhelm von St. Denis 90
 Willelm Jordaens, *Conflictus virtutum et
vitiatorum* 245 (Anm. 8)
 William de Montibus,
Similitudinarium 245–246
 Wipo, *Tetralogus* 50 (Anm. 111)
 Wisdom and curiosity dialogues siehe
 Witzdialoge
 Witzdialoge 61, 271
 Zetemata siehe Quaestiones et
 responsiones
 Zeugenaussagen 81 (Anm. 93), 256
 Zisterzienser 80–83, 135–136, 150
 (Anm. 37), 195, 241, 245
 Zwiegespräch 50–51, 56

REGISTER ZUM REPERTORIUM

Namen

Alle Autoren (auch Verfasser von Übersetzungen und Bearbeitungen) sind nach dem Vornamen geordnet. Für die alphabetische Sortierung werden die Präpositionen vor den Namenszusätzen nicht berücksichtigt. Wenn dem Autor ein Repertoriumseintrag gewidmet ist, wird auf den Eintrag verwiesen. Falls er aber lediglich in einer Rubrik erwähnt wird, wird diese nach der Repertoriumsnummer in Klammern angegeben: Übers<etzungen>, Bearb<eitungen>, Fass<ungen>.

- Adam Werner von Themar R56b (Übers./Bearb.)
Ademarius R51
Ademarus Parisiensis R51
Adomarus R51
Adrianus Carthusiensis R56b (Übers./Bearb.)
Aelred of Rievaulx A15
Aelredus Rievallensis abbas A15
Al-Kindi A3
Albertano da Brescia R24
Albertanus Brixiensis R24
Albertino Mussato R47
Alberto Mussato R47
Albertinus Mussatus R47
Albrecht von Eyb R56b (Übers./Bearb.)
Aldemarus R51
Amandus de Swebia (Amandus Teutonicus) R54
Andomarus R51
Andrea da Grossetto R24 (Übers./Bearb.)
Antoninus Florentinus R46 (Übers./Bearb.)
Arnald von Villanova R36, R58
Arnaldus de Villanova R36, R58
Arnau de Vilanova R36, R58
Arnoldus Luca (Arnoldus Saxo) R28
Audomarus R51
- Bart(h)olus de Saxoferrato R5, R5c
Bartolo da Sassoferrato R5, R5c
Bonaventura de Albano (Bonaventura a Bagnorea/da Bagnoregio/de Balneoregio) R27
Bonromeo Basacomatrius (de Basacomatribus) Bononiensis A23
Borromeo di Bologna A22
- Caesarius Heisterbacensis prior (Cesarius von Heisterbach) R16
Caterina Benincasa A1
Catharina Senensis A1
Chaucer R24 (Übers./Bearb.), R39 (Übers./Bearb.)
Colard Mansion R48 (Übers./Bearb.)
Çuan dea Lusa R24 (Übers./Bearb.)

- Dietrich von Königsaal R55
 Dirc Potter R24 (Übers./Bearb.)
 Dondinus Papiensis R45
- Eberhardus de Tremaugon R64, R37 (Übers./Bearb.)
 Elias Rubeus Tripolanensis (Elias de Thriplow) R18
 Engelbertus Admontensis abbas R34
 Engelbert von Admont R64
 Engelbert Poetsch R64
 Étienne de Gallardon R10
 Évrart de Trémaugon R64, R37 (Übers./Bearb.)
- Francesco Petrarca R56
 Francisco de Madrid R56b (Übers./Bearb.)
 Franciscus Petrarcha R56
 Frater Heila R58 (Autor)
 Frater Nicolaus de Spina R77
- Gallus Aulaeregiae (Gallus von Königsaal/de Zbraslav) R55
 Georg Alt R5c (Übers./Bearb.)
 Georg Spalatin R56b (Übers./Bearb.)
 Georgius laicus R13
 Geri d'Arezzo R42
 Gerius Frederici de Aretio R42
 Giacomo Palladini A17
 Gilbertus de Tornaco R25
 Giovanni Conversini da Ravenna (Giovanni Conversano/di Conversino) R71
 Giovanni Fidanza R27
 Giovanni da Ravenna R71
 Giovanni de San Miniato R56b (Übers./Bearb.)
 Giovanni Villani R46 (Übers./Bearb.)
 Gonzalo Sánchez de Uceda R32a (Übers./Bearb.)
 Gui de Colle di Mezzo (Gui de Colmieu) R5a
 Guibert van Doornik (Guibert de Tournai) R25
 Guibertus Tornacensis R25
 Guido de Collemedio ep. Cameracensis R5a
 Guido de Cumis (Guido de Guinis) R22
 Guillelmus Baufeti R38
 Guillelmus de Moerbeke A14
 Guillelmus de Ockham R52, R53
 Guillelmus de Parisiis R38
 Guillelmus Remingtonus (Guillelmus Rymston) R72
- Hans Folz R26 (Übers./Bearb.)
 Havel R55
 Henricus de Hassia senior (Henricus Heinbuche de Hassia) R70
 Heinrich (Heinbuche) von Langenstein R70
 Henricus Montensis R54
 Henricus Suso R54
 Heinrich Seuse R54
 Hermann Korner R46 (Übers./Bearb.)
 Hugues de Digne R30
 Hugo de Sancto Victore A18

- Iacobellus de Misa R66a (Übers.)
 Iacobus ab Ancharano A17
 Iacobus de Misa R66a (Übers.)
 Iacobus Palladinus A17
 Iacobus de T(h)eramo A17
 Inghetto Contardo R33
 Ingetus Contardus R33
 Innocentius III Papa R8
 Iohannes Balbus (Iohannes de Balbis) R31
 Iohannes Betsam R29
 Iohannes Conversinus de Ravenna R71
 Iohannes Dambacensis (Iohannes de Dambach/de Dambico/de Dambuco) R61
 Iohannes de Einczinsteyn R67
 Iohannes Fabri abbas Sancti Vedasti ep. Carnotensis R68
 Iohannes de Frankenstein Aulaeregiae abbas R55
 Iohannes de Genzenstein R67
 Iohannes Gobi(i) Alestensis iun. R46
 Iohannes Hildesheimensis R62
 Iohannes de Ianua (Iohannes Ianuensis de Balbis) R31
 Iohannes de Ienstein (Iohannes de Ienzenstein) R67
 Iohannes de Lignano R68 (Datierung), R69 (Inhalt)
 Iohannes Lotharius e comitibus Signiae R8
 Iohannes de Montesono Valentinus R78
 Iohannes Muretus R73
 Iohannes Paccianus (Iohannes Peachamus/Peccanus/Pech/de Pecham/Pechanus/
 Pecranus/Peczanus/Pesch/Pescham/Petsan/Piccianus/de Pitcham/Pizanus) R29
 Iohannes Ravennatensis R71
 Iohannes de Tambach (Iohannes de T(h)ambaco/de T(h)ambico/de T(h)ambuco)
 R 61
 Iohannes de Thesen (Iohannes de Tetzin) R58
 Iohannes Wyclif R66j
 Iohannes de Zambaco (Iohannes de Zambico/de Zambuco) R61
- Jacob Ayrer R5b (Übers./Bearb.)
 Jacob van Maerlant R5b (Übers./Bearb.)
 Jakob von Jüterbog R3
 Jakob von Paradies R3
 Jakoubek von Střibro R66a (Übers.)
 Jan van Boendale R24 (Übers./Bearb.)
 Jan z Jenštejna R67
 Jean Baudoin de Rosières-aux-Salines R46 (Übers./Bearb.)
 Jean Daudin R56b (Übers./Bearb.)
 Jean Gobi R46
 Jean de Justice R5a (Übers./Bearb.)
 Jean Lefèvre R68
 Jean Muret R73
 Joan Montson R78
 Johann Hartlieb R16 (Übers./Bearb.)
 Johann von Frankenstein R55
 Johann von Jenstein R67
 Johannes von Dambach R61
 Johannes von Hildesheim R62
 John Sharpe R57a (Übers./Bearb.)
 John Trevisa R37 (Übers./Bearb.)

John Wiclef (John Wiclif/Wyclif/Wyclyf/Wycliffe) R66
 Joseph Pollinger R37 (Übers./Bearb.)
 Juan de Monzón R78

Katharina von Siena A1

Lombardo della Seta R60
 Lombardus Patavinus (a Serico) R60
 Lotharius de comitibus Signiae (Lotharius Signinus) R8
 Lotario de Conti R8

Maestre Pedro R24 (Übers./Bearb.)
 Magninus de Magnis (Magninus Mediolanensis) R48
 Magnus Mediolanensis R48
 Maino de Mainerii R48
 Manfredus rex Siciliae (Manfred von Sizilien) A3
 Marcus de Lindaugia R63, A6
 Margareta Porete (Marguerite Porete) A4
 Marquard Funke R63, A6
 Marquard von Lindau R63, A6
 Marquardus de Lindaugia R63, A6
 Mateusz z Krakowa R75
 Matthaeus Cracoviensis ep. R75
 Matthäus von Krakau R75
 Maynus de Mayneriis R48
 Michael de Praga R74
 Moneta Cremonensis R14, R15

Nicholas Donin A10
 Nicholas Radcliffe R65
 Nicolás Eymerich R76
 Nicolau Eimeric R76
 Nicolaus de Argentina R26
 Nicolaus Aymerich R76
 Nicolaus Comes (Nicolaus de Comitibus) R58
 Nicolaus Eymerich (Nicolaus Eymerici) R76
 Nicolaus Pergaminus R48
 Nicolaus Radclyf R65
 Nicolaus de Spina R77
 Niklas von Wyle R56b (Übers./Bearb.)
 Nikolaus von Straßburg R26

Odomarus parisiensis R51
 Og(l)erius de Locedio abbas (Og(l)erius de Lucedio/Trino/Tridino) A7
 Otto der Rasp R19 (Übers./Bearb.)

Pedro de Alcántara R27 (Übers./Bearb.)
 Pedro de Luna R61 (Übers./Bearb.)
 Perfectus de Malatestis abbas Sitriensis ep. Pattensis R69
 Perfetto Malatesta R69
 Peter of Cornwall R12
 Peter Stahel R56b (Übers./Bearb.)
 Peter von Zittau R55
 Petrus OP A20

- Petrus de Alliaco R52 (Übers./Bearb.)
 Petrus canonicus Sanctae Trinitatis Londini R12
 Petrus Compostellanus R43
 Petrus de Cornubia (Cornubiensis) Sanctae Trinitatis Londiniensis prior R12
 Petrus de Penne (Petrus de Pennis) R59
 Petrus de Vinea (Petrus de Vineis) A22
 Petrus Zittaviensis Aulaeregiae abbas R55
 Pierre d'Ailly R52 (Übers./Bearb.)
 Pietro della Vigna A22
 Proklos A14
 Ps. Albertus Magnus R35
 Ps. Anselm von Canterbury R21
 Ps. Anselmus Cantuariensis archiep. R21
 Ps. Aristoteles A3
 Ps. Arnaldus de Villanova R39, R58
 Ps. Augustinus R6
 Ps. Bart(h)olus de Saxoferrato R5
 Ps. Hugo de Digna R30
 Ps. Iacobus de Paradiso R3
 Ps. Robertus Grosseteste A18

 Raimundus siehe Raymundus
 Ramon Astruc de Cortielles R79
 Ramon Llull R32
 Raymundus Astruch de Cortyelles R79
 Raymundus Lullus R32
 Remigio Nannini (Remigio Fiorentino) R56b (Übers./Bearb.)
 Renaut de Louhans R24 (Übers./Bearb.)
 Richalm von Schöntal R17
 Richalmus Speciosae Vallis abbas (Richalmus de Schöntal) R17
 Richard Fitzralph R57
 Richard Le Ruys A11
 Richard von Nassyngton R46 (Übers./Bearb.)
 Richard Rufus of Cornwall A11
 Richardus de Anglia R44
 Richardus Coningtonus (Richardus de Conyngton, Covedunus) R44
 Richardus Cornubiensis A11
 Richardus filius Radulphi Armachanus archiep. R57
 Richardus Radulphi R57
 Richardus Rufus Cornubiensis A11
 Robert the Englishman R50
 Robertus Anglicus R50
 Rodericus Toletanus archiep. A8
 Rodericus Ximenii de Rada (Rodrigo Jiménez de Rada) A8

 Sebastiano de Rossi l'Inferigno R24 (Übers./Bearb.)
 Servasactus de Faventia A21
 Servasanto da Faenza A21
 Soffredo del Grazia R24 (Übers./Bearb.)
 Stephan Vigilius R56b (Übers./Bearb.)
 Stephanus de Galardone (Stephanus de Galardun/de Gualardon/de Guallardone)
 R10
 Stephanardus de Vicomercato R35
 Stefanardo de Vimercate R35

Theobaldus de Saxania R26 (Autor), R49 (Fassungen)

Theodoricus Aulaeregiae prior R55

Thibaut de Sézanne R26 (Autor), R49 (Fassungen)

Thomas Twyne R56b (Übers./Bearb.)

Ulrich Tenngler R5c (Übers./Bearb.)

Vincentius Kadlubek Cracoviensis ep. (Vincentius Kadlubkonis) R9

Walter Bower R46 (Übers./Bearb.)

Wilhelm von Moerbeke A14

William of Occam (William of Ockham) R52, R53

William of Remington (William Rimington/Rymington/Rymyngton) R72

Wincenty Kadlubek R9

Titel

Alle Titelvarianten der behandelten Werke sowie Titel von Fassungen, Übersetzungen und Bearbeitungen finden sich hier alphabetisch geordnet. Es wird auf den jeweiligen Repertoriumseintrag verwiesen, gegebenenfalls unter Angabe der Rubrik: Übers<etzungen>, Bearb<eitungen>, Fass<ungen>.

- Abbreviatio dyalogi Okan R52 (Übers./Bearb.)
 Ad amicum volentem nubere R74b
 Ad Franciscum Petrarcam Lombardus a Serico de dispositione vitae suae dialogus R60
 Advocacia beatae Mariae virginis contra diabolum (daemonem) pro genere humano R5a
 Ain kurtz gedichter process verteutschet R5c (Übers./Bearb.)
 Ain schöner Dialogus zwischen ainem Priester und Ritter R37 (Übers./Bearb.)
 Alphabetum catholicorum (ad inclitum Dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei) R36
 Altercatio Cayn cum Christo R3
 Altercatio diaboli contra Christum R2
 Altercatio Divinitatis et Humanitatis A19
 Argumenta quae fecit diabolus Christo pendenti in cruce ad probandum quod non debebat redimere genus humanum R7a
 Aucto de acusación contra el género humano R5c (Übers./Bearb.)
 Augustinus in dyalogo inter sanctam animam et Mariam de passione Domini R6
 Auszug der Kinder Israel A6a
- Bernhardstraktat A7
 Boek van Merline R5b (Übers./Bearb.)
 Buch der inbildung des ewigen lebens R27 (Übers./Bearb.)
 Büchlein der ewigen Weisheit R54 (Fass.)
- Casus Institutionum R22
 Casus longi super Institutis R22
 Chronica de gestis illustrium principum ac regum Poloniae R9
 Chronica novella R46 (Übers./Bearb.)
 Codex veritatis A2
 Collocutio didascalica super elementis catholicae fidei R36
 Colloquium cum beata virgine de passione Christi R21
 Conflictus inter Deum et diabolum R2
 Consolatio philosophiae R61
 Consolatio theologiae R61
 Consolatio Venetorum (et totius gentis desolatae) R32j
 Consolatio vitae humanae R61
 Consolatorium theologicum R61
 Contemplatio animae et planctus Sanctae Mariae R6
 Contemptus sublimitatis (et liber de animalibus) R48
 Contentio de nobilitate generis et probitate animi R20
 Contra casus fortuitos dialogus R47c
 Contra trialogum Hockam R45
- De adventu Messiae R32c
 De amore R42

- De anima A13
 De celebratione missae R75a
 De cognitione habita apud daemones R7b, R8
 De conceptione beatae Mariae virginis R79
 De consolatione de obitu filii R71d
 De consolatione rationis R43
 De contemptu mortis R73
 De contemptu mundi A18
 De dispositione vitae suae R60
 De dogmatibus Iohannis papae R52 (Datierung)
 De dominio summi pontificis et ecclesiae militantis R65a
 De erroribus Armenorum (quaestiones) R57a
 De familiaritate Dei cum anima A16
 De fide catholica contra Sarracenos R32l
 De fletu ecclesiae R68 (Datierung), R69 (Inhalt)
 De iudiciis viciorum et virtutum R28
 De lapide philosophorum R39
 De laudibus dominae nostrae Sanctae Mariae R32f
 De lite inter Naturam et Fortunam R47b
 De lite Naturae et Fortunae R47b
 De locutione angelorum R32u
 De Maria et anima R6
 De monarchia mundi ecclesiastica et temporali A17
 De morte Aristotilis A3
 De morte loquente cuidam magistro R40
 De morte omnium hominum R40
 De morte prologus R40
 De morte sermo R40
 De Nabuchodonosor A6b
 De passione Domini R6
 De pauperie Christi R57b
 De pauperie Salvatoris R57b
 De paupertate Salvatoris R57b
 De planctu bonorum R68
 De praedestinatione R15
 De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum R74a
 De remediis R56b (Übers./Bearb.)
 De remediis fortuitorum R28(Datierung; Inhalt); R56b (Übers./Bearb.)
 De remediis in utramque fortunam R56b
 De remediis utriusque fortunae R56b
 De sacramento eucharistiae R14
 De scismate R78
 De secretis materiae R39
 De secretis naturae R39
 De secreto conflictu curarum mearum 56a
 De septem sacramentis R38
 De spiritu Guidonis R46
 De viatico salutari animae immortalis R65b
 Declaratio Raimundi (per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre domino episcopo Parisiensi) R32h
 Defensorium ordinis Fratrum gloriosissimae Dei Genitricis Mariae de monte Carmelo R62
 Dekalogerklärung A6a

- Der köcher wider die Juden R26 (Übers./Bearb.)
 Descriptio mortis per quatuor philosophos R63
 Descriptio mortis per tres philosophos R63
 Destructorium vitiorum R48
 Devota revelazione A1b
 Dialog mistrza Polikarpa ze Śmiercią R40 (Übers./Bearb.)
 Dialoges of creatures moralysed R48 (Übers./Bearb.)
 Dialogi varii R65a
 Dialogo della Divina Provvidenza A1a
 Dialogus R52
 Dialogus brevis A1b
 Dialogus ad cardinalem Reatinum super schismate ecclesiae orto tempore Urbani VI papae R78
 Dialogus ad Guillelmum fratrem suum R51
 Dialogus animae et corporis R27
 Dialogus clerici et laici contra persecutores ecclesiarum R11
 Dialogus concupiscentiae et rationis (de iis quae veram homini felicitatem conferant et beatitudinem) R34
 Dialogus contra Lullistas R76
 Dialogus contra Manichaeos qui Paterini vocantur R13
 Dialogus creaturarum moralizatus R48
 Dialogus curiosus de formalitatibus inter unum Dunsistam et unum Ochamistam R50
 Dialogus de accedendo ad sacramentum altaris R75a
 Dialogus de administratione sacramentorum R38
 Dialogus de apprehensione seu de potentiis apprehensivis R35
 Dialogus de custodia thesauri castitatis R74b
 Dialogus de custodia virginitatis R74b
 Dialogus de potentia summi pontificis R45
 Dialogus de potestate papae ad Iohannem XXII R45
 Dialogus de praedestinatione inter Catholicum et Manichaeum R15
 Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum R31
 Dialogus de quatuor exercitiis R27
 Dialogus de sacramentis R38
 Dialogus de statu ecclesiae militantis R29
 Dialogus de statu saeculi R29
 Dialogus de vera sapientia R56b (Übers./Bearb.)
 Dialogus de virginitate (et castitate) R74b
 Dialogus de vitis sanctorum fratrum Minorum R23
 Dialogus illius excellentissimi regis Philippi et illius boni cantoris Parisiensis magistri Petri R10
 Dialogus Innocentii inter Deum et peccatorem R8
 Dialogus inter Ademarum et Guillelmum fratrem suum R51
 Dialogus inter Aelredum et discipulum A15
 Dialogus inter beatam virginem et animam fidelem R6
 Dialogus inter catholicam veritatem et haeticam pravitatem R72
 Dialogus inter Christum et Caym R3
 Dialogus inter concupiscentiam et rationem R34
 Dialogus inter Deum et peccatorem R8
 Dialogus inter directorem et detractorem R62
 Dialogus inter fratrem et vicarium R53
 Dialogus inter Iohannem et Litteram R71a
 Dialogus inter magistrum Policarpum et mortem R40
 Dialogus inter Mariam et animam R6

- Dialogus inter mortem et magistrum Polycarpum R40 (Übers./Bearb.)
 Dialogus libri vitae A8
 Dialogus lucis et tenebrarum R19
 Dialogus magnus visionum atque miraculorum R16
 Dialogus Mariae et Anselmi R21
 Dialogus miraculorum R16
 Dialogus moralis R34
 Dialogus Philippi regis et Petri cantoris R10
 Dialogus rationis et conscientiae (de communione) R75a
 Disputació de cinc savis R32g (Fass.)
 Disputatio adversus Iudaeos R1
 Disputatio Catholici contra haereticos R13
 Disputatio contra Iudaeos R59
 Disputatio eremitae et Raymundi (super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi) R32i
 Disputatio facta inter Ingetum Contardum mercatorem Ianuensem et quosdam sapientissimos Iudaeos R33
 Disputatio fidei et intellectus R32k
 Disputatio fidelis et infidelis R32e
 Disputatio inter catholicum et haereticum R4
 Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum R13
 Disputatio inter clericum et militem R37
 Disputatio inter inimicum domesticum paupertatis et zelatorem paupertatis R30
 Disputatio inter quendam priorem OP et spiritum Guidonis R46
 Disputatio inter Raimundum et Averroistam R32r
 Disputatio inter vicarium et fratrem minorem de confessionibus audiendis, solutione canonicae portionis ac perfectione status eiusdem ordinis ac mendicitate R53
 Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius R30
 Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici R32t
 Disputatio quinque hominum sapientium R32g
 Disputatio Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus R32m
 Disputatio saecularis et Iacobitae R79
 Disputatio sanctae Trinitatis super redemptione humani generis R77
 Disputatio Synagogae et Ecclesiae R25
 Dit van Maskeroen R5b (Übers./Bearb.)
 Dolosa prodictio Lugi et Conselicis domini marchionis R71b
 Dolosi astus narratio R71b
 Dragmaologia de eligibile vitae genere R71e
 Dyalogi de quinque universalibus A23
 Dyalogus A21
 Dyalogus Augustini inter sanctam animam et beatam virginem Mariam R6
 Dyalogus de custodia virginitatis vel castitatis R74b
 Dyalogus de elementis catholicae fidei R36
 Dyalogus inter beatam virginem et animam fidelem R6
 Dyalogus inter Synagogam et Ecclesiam de variis erroribus Talmuth iudaeorum R26
 Dyalogus pro ecclesia contra synagogam R26
 Dyalogus sanctorum fratrum Minorum R23
 Dyalogus scismatis R78
 Dyalogus sive speculum ecclesiae militantis R66a
 Dyalogus zelatoris sanctissime paupertatis eiusque domestici inimici disputantium super ipsa paupertate R30
 Dye Ansprach des Tewffels gegen unsern Herren R19 (Übers./Bearb.)

- Ein nützlicher gerichteshandel vor got dem almechtigen R5c (Übers./Bearb.)
 El Secreto di Messer Francesco Petrarca R56a (Übers./Bearb.)
 Epistola pacis R70
 Epistola ruricolae R60
 Errores Iudaeorum in Talmut R26 (Autor), R49 (Fassungen)
 Eucharistie-Traktat A6c
 Evidentia tragoediarum Senecae R47a
 Exemplum de magistro Porphirio quomodo allocutus sit morti R40
 Expositio libri Gerberi R51
 Expositio Procli in Parmenidem Platonis A14
 Expositio super summa Gerberi R51
- Fioretti de' Rimedi contro fortuna R56b (Übers./Bearb.)
 Flors de Patrarcha de Remeys de Cascuna Fortuna R56b (Übers./Bearb.)
 Francisco Petrarcae de bono solitudinis epistola R60
- Gudelig visdoms bog R54 (Übers./Bearb.)
 Gudelig snilles väckare R54 (Übers./Bearb.)
- Het boec vander vier inwendige oefnigen R27 (Übers./Bearb.)
 Historia de spiritu Guidonis R46
 Historia Lugi et Conselicis R71b
 Historia moralis Elysiae R71c
 Historie van den Grale R5b (Übers./Bearb.)
 Historischer Processus iuris R5b (Übers./Bearb.)
 Horloge de Sapience R54 (Übers./Bearb.)
 Horologium aeternae sapientiae R54
 Horologium aureum divinae sapientiae R54
 Horologium divinae sapientiae R54
 Horologium sapientiae R54
- Imago vitae R27
 Innocentii tertii dialogus inter Deum et peccatorem R8
 Interrogatio sancti Anselmi R21
 Interrogativa sancti Anselmi R21
- L'Advocacie Notre-Dame ou la Vierge Marie plaidant contre le diable R5a (Übers./
 Bearb.)
 Lamentatio sancti Anselmi de Passione Domini R21
 Layen Spiegel R5c (Übers./Bearb.)
 Le dialogue des créatures R48 (Übers./Bearb.)
 Le mirouer des simples ames A4
 Le phantastique R32t (Übers.)
 Le songe du vergier R64 (Übers./Bearb.)
 Legatio prophetarum ad Deum pro incarnatione Filii Dei R77
 Lere und Unterweisung R24 (Übers./Bearb.)
 Libellus bilogorum R67b
 Libellus contra Iudaeos (nomine Thulmoth) R59
 Libellus de natali pueri (parvuli) R32n
 Libellus de quatuor exercitiis R27
 Libellus de scola et morte R40
 Libellus diaboli contra genus humanum R5a
 Libellus procuratoris in quo diabolus producit litem coram iudice omnipotente Deo
 contra genus humanum R5b

- Liber consolationis et consilii R24
 Liber contra Iudaeos R49, R59
 Liber contra Iudaeos nomine Thalamoth R59
 Liber contradictionis R32p
 Liber de abusu quatuor passionum R56b (Übers./Bearb.)
 Liber de civitate mundi R32x
 Liber de consilio dignitatum divinarum R32x
 Liber de consolatione A22
 Liber de consolatione eremite R32v, R32v
 Liber de contemptu sublimitatis R48
 Liber de custodia virginitatis (et castitatis) R74b
 Liber de Deo maiore et Deo minore R32w
 Liber de disputatione fidelis et infidelis R32e
 Liber de efficiente et effectu R32r
 Liber de gentili et tribus sapientibus R32a
 Liber de laudibus beatissimae virginis Mariae qui et ars intentionum appellari potest
 R32f
 Liber de natali parvuli pueri Jesu R32n
 Liber de natali pueri (parvuli) R32n
 Liber de pomo A3
 Liber de quaestione valde alta et profunda R32s
 Liber de quaestionibus Armenorum R57a
 Liber de quinque sapientibus R32g
 Liber de sacramentis R38
 Liber de Sancta Maria R32f
 Liber de septem sacramentis R38
 Liber de Spiritu Sancto R32b
 Liber de statu saeculi R29
 Liber de syllogismis contradictionis R32q
 Liber de syllogismis contradictoriis R32q
 Liber dialogorum R67a
 Liber disputationis Petri et Raimundi R32t
 Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri Sarraceni R32l
 Liber disputationum Petri contra Symonem Iudaeum de confutatione Iudaeorum
 R12
 Liber lamentationis Philosophiae R32o
 Liber natalis parvuli pueri Jesu R32n
 Liber natalis pueri parvuli Christi (Iesu) R32n
 Liber Naturae et Fortunae R47b
 Liber notabilium Arnoldi Luce de consolatione Seneca R28 (Dat./Bearb.)
 Liber qui dicitur Pergaminus R48
 Liber qui est de civitate mundi R32x
 Liber (qui est) de consolatione eremitarum R32v
 Liber qui est de Deo maiore et minore R32w
 Liber qui est de disputatione fidei et intellectus R32k
 Liber qui est de efficiente et effectu R32r
 Liber qui est de locutione angelorum R32u
 Liber qui est de quaestione valde alta et profunda R32s
 Liber qui est de syllogismis contradictoriis R32q
 Liber revelationum Richalmi abbatis R17
 Liber seu dialogus de quaestione seu lite inter Fortunam et Naturam R47b
 Liber super Psalmum Quicumque vult R32d
 Liber Talmoth seu altercationes contra Iudaeos R49
 Liber Tartari et Christiani R32d

- Liber visionum Richalmi R17
 Libri dialogorum R16
 Libri visionum R16
 Libro de las consolaciones de la vida humana R61 (Übers./Bearb.)
 Libro de los consejos e de los consejeros R24 (Übers./Bearb.)
 Libro de Santa Maria R32f (Übers./Bearb.)
 Libro del gentil e de los tres sabios R32a (Übers./Bearb.)
 Libro della divina dottrina A1a
 Litigatio Satanae contra genus humanum R5a
 Llibre de consolació i de consell R24 (Übers./Bearb.)
 Llibre del gentil e dels tres savis R32a (Fass.)
 Los secrets de Petrarca R56a (Übers./Bearb.)
 Lumen curatorum R38
- Malogranatum R55
 Manipulus curatorum R38
 Margarita poetica R56b (Übers./Bearb.)
 Mascarón R5b (Übers./Bearb.)
 Meditationes R27
 Melibeus und Prudentia R24 (Übers./Bearb.)
 Meliboeus R24 (Übers./Bearb.)
 Mellibeus R24 (Übers./Bearb.)
 Ménagier de Paris R24 (Übers./Bearb.)
 Mystère de l'Advocacie Nostre Dame R5a (Übers./Bearb.)
- Oerloy der ewigher Wijsheit R54 (Übers./Bearb.)
 Ordo iudicii inter Christum et Sathanam R19
- Passio Christi secundum Anselmum R21
 Phantasticus R32t
 Pharetra christianorum R26
 Pharetra contra Iudaeos R49
 Pharetra fidei R26
 Pharetra fidei catholicae R26, R26 (Autor), R49
 Pharetra fidei christianae R26
 Pharetra Iudaeorum R59
 Piaito ch'ebbe Dio con l'inimico R7 (Fass./Übers.)
 Planctus Mariae et Anselmi de passione Domini R21
 Planctus sancti Anselmi R21
 Practica magistri Odomari ad discipulum R51
 Preparatio lapidis R39
 Processus contemplativus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Cristo R5c
 Processus diaboli contra genus humanum R5b
 Processus iudiciarius super possessorio R5a
 Processus Satanae R5
 Processus Satanae contra genus humanum R5a
- Quadraginta quinque conclusiones R72 (Datierung)
 Quaestio Christi ad Cain R3
 Quaestio valde alta et profunda ad probationem divinae Trinitatis et Incarnationis R32s
 Quaestiones inter Christum et diabolum R7
 Quaestiones quae fuerunt inter Christum et diabolum R7b

- Quare beata virgo dicta est advocata nostra R5a
 Quis dabit A7
- Rationale operum divinorum R75b
 Responsio ad Abbreviaturam Communitatis R41
 Responsiones ad xlv conclusiones R72 (Datierung)
 Responsiones fratris Richardi de Conyngtona ad rationes papales R44
 Revelationes factae Richalmo abbate R17
 Richalmi abbatis revelationes R17
 Richalmi abbatis visiones R17
 Roman de Mahomet et Livre de la loi au Sarrazin R32a (Übers./Bearb.)
 Rubrica consolationis et consilii R24
- Sacramentale ad utilitatem scholarium R38
 Scotchronicon R46 (Übers./Bearb.)
 Secreto de Francesco Petrarca R56a (Übers./Bearb.)
 Secretum 56a
 Serium senectutis R18
 Soliloquium de quatuor (mentalibus) exercitiis R27
 Somnium viridarii R64, R37 (Übers./Bearb.)
 Speculum alchimiae R58
 Speculum animae A11
 Speculum humanae vitae R61
 Speculum mortis R56b (Übers./Bearb.)
 Speculum patientiae R61, R61 (Fass.)
 Speculum sapientiae R61
 Speculum simplicium animarum A4
 Summa contra haereticos R13
 Summa contra Patarenos R13
 Summa de quaestionibus Armenorum R57a
 Summa de sacramentis R38
 Summa de septem sacramentis R38
 Summa quaestionum contra Patarenos R13
 Summa summae R66b
- Tale of Melibee R24 (Übers./Bearb.)
 Thalthoth R59
 Thalmut sive disputatio contra Iudaeos R26
 The Dialoges of creatures moralysed R48 (Übers./Bearb.)
 The Gast of Gy R46 (Übers./Bearb.)
 The Seven Poyntes Trewe Wisdom R54 (Übers./Bearb.)
 Thesaurus secretus operationum naturalium R39
 Tractatulus de custodia castitatis R74b
 Tractatulus qui dicitur domesticum scilicet paupertatis R30
 Tractatus beati Augustini de passione Domini R6
 Tractatus bilogorum R67b
 Tractatus consolationis et consilii R24
 Tractatus contra haereticos R13
 Tractatus contra Iudaeos R26, A9
 Tractatus contra Iudaeos nomine Thalthoth R59
 Tractatus de advocata nostra beata Maria virgine R5a
 Tractatus de frequenti celebratione et salubri communiione R75a
 Tractatus de Iudaeis R49
 Tractatus de morte R63

- Tractatus de quatuor exercitiis R27
 Tractatus de sacramentis R38
 Tractatus de septem sacramentis R38
 Tractatus de statu saeculi R29
 Tractatus de triumpho romano R69
 Tractatus de virginitate et castitate R74b
 Tractatus disputans contra Iudaeos R49
 Tractatus per modum dialogi inter Latinum et Graecum contra errores Graecorum
 A20
 Tractatus perutilis obstruens ora detractorum fratrum ordinis gloriosissimae Dei geni-
 tricis Mariae de monte Carmeli R62
 Tractatus procuratoris in quo diabolus producit litem coram iudice omnipotente Deo
 contra genus humanum R5b
 Tractatus procuratoris sub nomine diaboli R5b
 Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Cristo R5c
 Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Christo inter virginem
 Mariam ex una parte et diabolum ex alia parte R5b
 Tractatus rationis et conscientiae (de communione) R75a
 Tractatus rationis et conscientiae de sumptione corporis Domini R75a
 Tractatus super tragoediis componendis R47a
 Trialogus R66b
 Troost-spieghel in Gheluck ende Ongheluck R56b (Übers./Bearb.)
 Turba philosophorum A2
 Twispraec der creaturen R48 (Übers./Bearb.)

 Violatae pudicitiae narratio R71c
 Visio Policarpi R40
 Visiones seu revelationes Richalmi abbatis de Speciosa Valle R17
 Von der Arz(t)ney bayder Glück des guten und widerwertigen R56b (Übers./
 Bearb.)

Incipit

Es werden auch die Incipit der Prologe, Epiloge und anderer ausführlicher Paratexte des Verfassers aufgeführt. Falls der Text mit einer kurzen Widmung, einer Grußformel, einem Bibelzitat oder einem Gebet beginnt, findet sich das Incipit sowohl mit dieser Einleitung als auch ohne sie. Bei Dialogen, die mit dem Namen einer Figur als Einleitung eines Redebeitrags anfangen, findet sich das Incipit mit und ohne diesen Namen.

- A te Mensurate quero unde primo potestates venerunt* R45
Ab intellectuali virtute sophiam theoreticam, a morali vero practicam dixerim R47c
Accessit Mascaron [Varianten: *Mascharon, Ascaron, Ascharon*] *ad Dei omnipotentis praesentiam et ait* R5b
Accidit duos homines ad generale Concilium euntes sibi invicem obviasse R32t
Accidit pridie Parisius dominas sex in loco amoenissimo sibi ad invicem obviasse R32n
Accidit quod circa Parisius obviaverunt se ad invicem fidelis et infidelis. Salve dicto ad invicem R32s
Accidit, quod Intellectus et Fides soror sua olim peregrinando ibant simul et ait Intellectus: magna derogatio est R32k
Accidit quod Raimundista et Averroista diu disputaverunt Parisius R32p
Acuens: A te Mensurate quero unde primo potestates venerunt R45
Acuens: Iussu iudicis a te, Mensurate, quero unde primo potestates venerunt R45
Acute sagittas, implete pharetras ad prosternendas vulpeculas, quae demoliuntur vineas nostras R26
...Ad asilum currit profugus R67a
...Ad hoc ut possimus pervenire ad perfectam scientiam primo expedit scire quatuor esse lapides spiritales R58
Ad Iudaeorum confutationem omnis Christi fidelis tollat pharetram hanc et arcum R49
Ad probandum autem quod Messias iam venerit R12
Ad Rolandum. Dum nudiuertius plene meis maeroribus R47c
Advenire te sospitem, Paduane exoptate dudum atque amate, plurimum grator R71e
Aetas florida est, multum superest vitae R56b
Aggrediatur ergo ratio conscientiam utpote minus iuste agentem vel nimis timidam R75a
Ait angelus beatus Michael beato Gabrieli: ponere quod sit bonum et magnum Deum esse R32u
...Ait Philosophia suspirando et lacrimando R32o
Alithia: Licet dixit insipiens in corde suo, non est Deus, tamen videtur supponendum omni homini Deum esse R66b
Amor. Ecce mihi quaesitus occurris, Geri, angulariter, importune, cupide R42
Anno Domini MCCC in festo Nativitatis Domini frater Iohannes Gobi ordinis praedicatorum prior in conventu de Alesto R46
Anselmus. Dic mihi, carissima domina, quale fuit initium passionis filii tui? R21
Antequam Raimundus sive Raimundista et Averroista recessissent a domina Contradictione, dixit Raimundus R32q
Antiqui hostis calliditate callidi superata R2
Arnoldum Lucam sic intellige. Completis libris naturalibus, medicinalibus et moralibus R28
Ascendam in Palmam ut apprehendam fructus eius R21
Attonito mihi quidem et saepissime cogitanti R56a
Audite somnium meum quod vidi, Genesis XXXVII capitulo [Gn 37, 6]. *Licet scriptum sit non augurabimini* R64
Augustinus in libro de fide ad Petrum dicit miraculum est quidquid arduum R46
Augustinus: Quid agis, homuncio? quid somnas? quid expectas? R56a
...Aures sanctitatis vestrae in cuius sapientia eloquentia R12
B: Orator secundi electi. Lex iubet, iura sanciant, ratio testatur R70
Beatus Anselmus episcopus longo tempore cum ieiuniis, lacrimis et orationibus [Variante: *cum lacrimis et orationibus et ieiuniis*] R21

- Beatus Anselmus longo tempore cum orationibus et ieiuniis* [Variante: *lacrimis*] R21
Beatus Anselmus per singula quaesivit passionem Jesu Christi et beata Maria respondit per singula.
Quaesivit ergo sic primo R21
Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via etc. [Ps 1, 1] *Evangelico viro triplex imponitur malignitas fugienda* R41
- Catholica veritas dicit quod valde reprehensibiles sunt et puniendi pseudopraedicatores moderni qui sine auctoritate* R72
 ... *Catholicus loquitur: In evangelio Johannis capite primo: Omnia per ipsum facta sunt* R13
Civitas est locus hominum in quo intellectus humanus habitat se ipsum de scientia liberali et mechanica R32x
Claves regni caelorum esse datas a Christo Romano pontifici, id est beato Petro R52
Clericus. Miror, optime miles, paucis diebus tempora mutata, sepultam iustitiam, eversas leges naturales, theologicas, canonicas et civiles R64
Cognitione habita apud daemones de Christo pendente in cruce R7b
Colligite fragmenta ne pereant [Ioh. 6, 12]. *Cum ex debito iniunctae sollicitudinis* R16
Compostellae praesul, velle videris honestum/Berengari, mente pari reprobas inhonestum R43
Concupiscentia: Quis est beatus, quod omnes esse volumus? R34
Contigit quod quidam Iudaeus, qui publice vocabatur Rabi, qui et ipse magister erat Iudaeorum R33
Contigit quod sedens in choro fratrum praedicatorum Avinione septima mensis decembris R79
Cum apostolus dicat I Cor. XII c. quod ad hoc quod in corpore ecclesie non sit scisma R78
Cum Christus pendeat in cruce, tunc venit daemon R7a
Cum Deus principaliter creaverit hominem R32g
 ... *Cum Dominus Iesus nostrae redemptionis* R3
 ... *Cum ex debito iniunctae sollicitudinis* R16
Cum humanum genus post lapsum primorum parentum de paradiso voluptatis R61
Cum identitas sit mater fastidii [sic] et pulchra alternatio delectat animum R66a
Cum locutio ad personam multis plus complacet quam locutio generalis R66b
Cum nonnulli perspicue veritatis ignari R47b
Cum per participationem longi temporis conversationem infidelium R32a
Cum res fortunatasque hominum cogito R56b
Cum Richalmus abbas puerulus esset et in via cum coetaneis luderet R17
Cum saecularis voluisset ad quaestionem procedere, opposuit se Canonista dicens: Iacobita et saecularis R79
Cum sit beati Hieronymi sententia dicentis: Multi iuxta vetus elogium cum loqui nesciant R74a
Cum tortuosus et callidus ille serpens qui primos parentes de paradiso voluptatis R65b
Cupiens loqui de conversione, illius gratiam invoco R16
Cur, o caelites, in foedissima parte temporum sub adverso sidere R73
- Da Domine in te credentibus affectum* R32n
Daemon: Scisne actorem me esse, te reum cum caeteris, hunc iudicem ab omni principe delegatum R28
Damon. Interfuisses historiae, quam nuper audiui, ita pudicitiae pretio affectus esses R71c
Datus in socium itineris et laboris patri cuidam [auch: cuidam patri] limitatorio R53
De apprehensione ac apprehensionis modis seu diversitatibus disserens, disputationis seriem per dialogum prosecutus sum R35
De trinitate Iudaeus arguit: Vos christiani tenore [sic] creditis dicentes Deum esse trinum R49
Descendit prius ad inferiores partes terrae [Eph. 4,9]. *Cum Dominus Iesus nostrae redemptionis* R3
Detractor. Tu qui de antiquitate iactas eam proba, fertur enim Aristoteles cum videret libros Moysi dixisse R62
Deus aeternae, cuius natura bonitas et opus misericordia est, qui etiam cum iratus fueris R8
Dic mihi, carissima domina, quale fuit initium passionis filii tui? R21

- Dic primo numquid dominus noster Jesus, sicut pauperiem artissimam in sexto libro operis tui descriptam* R57b
- Dic, quaeso, o homo, si post devotam invocationem* R27
- Dicit Graecus Saraceno: quo certius demonstratur distinctio divinarum Personarum* R32b
- Dicitur quod quidam homo christianus arabicus, cuius nomen erat Raimundus, qui diu laboravit* R32l
- Dico maiorem Deum illum qui est ens reale et necessarium* R32w
- Dictum est in tertio paragrapho sacramenti altaris* R32w
- Dilectissimo domino suo et patri in Christo Stephano Dei gratia Cantuariensi archiepiscopo et totius Angliae primati et sanctae Romanae ecclesiae cardinali Petrus servus eius devotus et prior sanctae Trinitatis Londoniae dictus (...) Aures sanctitatis vestrae in cuius sapientia eloquentia* R12
- Discipulus. Quoniam occasione dissensionis quam in Christianitate conspicio* R52
- Discipulus. Romani iura imperii non iura sed iniuria et iniustitiae* R52
- Discipulus. Salomonis utcumque sequendo vestigia* R52
- Discipulus. Scripturae divinae Romanos pro tempore* R52
- Divina gratia quidam homo pauper culpabilis* R32b
- Divina ordinatione contigit quod in quadam terra fuerit homo quidam gentilis valde peritus in philosophicis scientiis* R32a
- Dixit Catholicus Infideli: Suppono quod Deus sit ens reale et hanc positionem probo sic* R32c
- Dixit eremita: Illud esse, quod non est definibile, non est demonstrabile* R32v'
- Dixit Saracenus: Deus altus et sublimis septem habet conditiones sibi essentiales* R32l
- Domino Francisco de Barbarino, iuris civilis professori.* R42
- Dudum felicitis recordationis dominus Clemens* R57b
- Dum nudius tertius plene meis maeroribus* R47c
- Dum variat studiosus homo sacra coniugiorum/foedera felici foedere crebro caret* R18
- Duo viri mirae sapientiae, quorum unus Iudaeus alter Christianus erat, inhabitabant in quadam nobili civitate* R32c
- Egisse mecum nimis illiberaliter naturam queror* R56b
- Es tu fidelis? Sum domine.* R36
- Est negotium mutum, aptum et adoptabile, nec non valde salutare tractare modum* R32d
- Est quidam frater bonae, non audeo dicere, conversationis, cum adhuc vivat* R17
- Et dabo tibi mustum malorum granatorum meorum. Can VIII [Ct 8, 2]. Spiritus Sanctus sua benigna* R55
- ... Evangelico viro triplex imponitur malignitas fugienda* R41
- Ex eo tempore quo ficus floruit sub quo Natanahel latuit, coepit exordium miseriae matris Iudaeorum synagogae* R25
- Ex omnibus quae vel mihi lecta placuerint vel audita* R56b
- Executio: Exulabis. Timor loquitur: Exulabis. Mens: Sollertiae causas captabo, qui remissus atque hebes iam domesticis otiiis marcueram.* R47c
- Exsurge Deus, iudica causam tuam [Ps 73, 22]. Catholicus loquitur: In evangelio Johannis capite primo: Omnia per ipsum facta sunt* R13
- Fervet animus te videndi desiderio, pater alme* R60
- Fili, accedens ad servitatem Dei sta in iustitia et timore et praepara animam tuam ad temptationem* R55
- Flecto genua mea [Eph 3,14] ad dominum et patrem meum, Pontificem Summum et vicarium Domini nostri Jesu Christi in terra, humiliter obsecrans, sicut pauper* R44
- Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi [Eph 3,14]* R27
- Fuit unus vir illustris quem in civitate Parisiensi* R51
- Fuit unus vir in omnibus illustris ex genere* R51
- Fuit vir quidam moribus illustris et genere* R51
- Fuit vir unus moribus et genere illustris* R51

Fuit vir unus moribus illustris R51

Fuit, fuit quondam in hac republica virtus, quam velut quaedam coeli luminaria R9

Galba: Quod te nunc otium, Cato, sequestrem haec inter frondentia tenet? R71b

Genius, magni Iovis vicarius vasta superiorum culmina regnorum R70

Gloriosissimo et sincerissima caritate venerando domino, Philippo illustrissimo R32n

Gloriosus inclitus miles ille militum parum dixi<t>: Coronator omnium recte militantium R19

Haereticus: Quomodo potest hoc esse, quod panis aut vinum convertatur in corpus Christi aut sanguinem? R14

Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea et quaesivi mihi sponsam assumere. Erat quidem iuvenis Deo notus R54

Heu, heu me fili miserum morte tua R71d

Hinc est quod cum R78

Homo: Usque quo clamabo, Domine, et non exaudies, vociferabor impatiens et non salvabis? [Hab 1,2] *Si fas est igitur, Dei patris eternum verbum, sermo meus ad te currit* R67b

Hortor autem unumquemque legentem ut non abhorreat asperitate et dunitus verborum R78

Iesu Christe gloriose in quo universi creati nobilitas ac perfectio R79

Immo contumacies [sic] non possint R71d

In Dei nomine amen. Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus primo expedit [Variante: oportet] scire R58

In hoc libro loquar de secretis naturae R39

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Venerabilium gesta patrum dignosque memoria titulos antiquorum studio pietatis annalibus commendare R23

In nomine sanctae et individuae Trinitatis amen. Ad hoc ut possimus pervenire ad perfectam scientiam primo expedit scire quatuor esse lapides spiritales R58

In nomine sanctae et individuae Trinitatis amen. Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus R58

In omnibus curiosus existis nec me desinis R52

... In primis potest Judaeus interrogare dicendo: Domine, ego nimis admiror cur nos christiani tantum odiunt [sic] R1

In quadam magna silva sub umbra cuiusdam pulchrae arboris iuxta magnum fontem R32g

In quadam silva iuxta Parisius stabat Raimundus tristis et desolatus iuxta quendam fontem, considerans et studens R32h

In quodam prato iuxta Parisius R32j

In scholis nostris iocoso quodam incidente litigio de nobilitate R20

In una magna silva abundosa arboribus, fontibus, pratis et valde amoena R32w

Incipiens igitur vicarius sic alloqui sub his verbis ipsum aggreditur: Quis diabolus vos fratres adinvenit et coartat nobis curatis R53

Incipit primus liber de Creatore et ad ipsum pertinentibus. Introducatur ergo anima ad interrogandum spiritum, ut primo dicat: O clarissime spiritus R31

... infinita et illa ab aliquo R4

Inimicus domesticus paupertatis dicit: Non solum divitiis temporalibus renuntiaui R30

Inquit Lovatus: Tragediae cuiusque subiectum est eversi regni cuiuspiam sub deploratione descriptio. R47a

Interfusses historiae, quam nuper audivi, ita pudicitiae pretio affectus esses R71c

Interpellasti me, dum persaepe in diversoriis R47a

Interrogatio seu quaestio prima. In primis potest Judaeus interrogare dicendo: Domine, ego nimis admiror cur nos christiani tantum odiunt [sic] R1

... Introducatur ergo anima ad interrogandum spiritum, ut primo dicat: O clarissime spiritus R31

<L>nvictissimi patres conscripti, in quibus ecclesiastica salus pendet R69

Ioh.: Cur, o caelites, in foedissima parte temporum sub adverso sidere R73

Iohannes: Dic primo nunquid dominus noster Jesus, sicut pauperiem artissimam in sexto libro operis tui descriptam R57b

- Iohannes: Quia circa rerum propter hominem creaturarum inferius in hoc mundo dominium, proprietatem, possessionem, ius utendi et usum* R57b
- Iohannes: Quia ex litterali sensu scripturae sacrae intendis in hoc opere tractare Armenorum propositas quaestiones ostende mihi* R57a
- Iohannes: Quid agimus, Littera? Merendone tabescemus quod dominum, quod patrem, quod columen unicum spei nostrae procul miserimus?* R71a
- Iussu iudicis a te, Mensurate, quero unde primo potestates venerunt* R45
- Iudaeus dicit: Vos christiani credentes dicitis temere [Variante: temere dicitis] Deum esse trinum* R49
- Iudaeus dicit: Vos Christiani temere creditis Deum esse trinum et unum, nos autem scimus unum esse Deum* R59
- Iudaeus dicit: Vos christiani temere creditis quod dicitis Deum esse trinum* R49
- Kalodemonum angelorum et bonorum pacem Christifidelium zelantium* R68
- Legitur in libro Regum quod rex Assuerus, spreta regina Vasthi, Esther elegerit in reginam* R59
- ... Lex iubet, iura sanciunt, ratio testatur* R70
- Liber iste factus fuit hac intentione, videlicet quod christianus et Saracenus per rationes et non per auctoritates ad invicem disputarent* R32l
- Licet characterem, quo ego insignitus sum, tu non geras nec acceperis* R11
- ... Licet scriptum sit non augurabimini* R64
- Maestus: Heu, heu me fili miserum morte tua* R71d
- (Magister) In omnibus curiosus existis nec me desinis* R52
- Magister, quid faciendo vitam aeternam possidebo? [Lc 10, 25] Dicit Jesus: Mandata nosti, hoc fac et viues. Quorum primum et maximum: «diliges Dominum tuum verum»* R29
- Magister: Semper quidem, frater dulcissime [Variante: dilectissime], ut nosti, delectatus sum cum tua dilectione* R74b
- Magister unus quidam nomine Policarpus [Variante: Porphirius] in Hibernia* R40
- ... Magni sudoris plenam periculis* R75b
- Miror, optime miles, paucis diebus tempora mutata, sepultam iustitiam, eversas leges naturales, theologicas, canonicas et civiles* R64
- Multas frequenter, princeps illustrissime, vestrae magnificentiae tam humilis devotaque conversatio cordi meo intulit* R74a
- Multifarie multisque modis olim Deus immensae potentiam maiestatis et divitias gloriae sue manifestans* R23
- Multorum tam clericorum quam laicorum querela est* R75a
- Mundus. Cum vicio nuper proprio caro victa pateret, iratum, nec mente ratum cor ad ima moveret* R43
- Narrabo vobis mirabilia magna* R40
- Narrator: Multifarie multisque modis olim Deus immensae potentiam maiestatis et divitias gloriae sue manifestans* R23
- Nostis fratres qualiter Satanas subintrans viscera Iudae* R5a
- Nostis fratres carissimi, inquit Sathanas, proditoris misteria Iudae procuravit* R5c
- Nostis fratres Sathanas proditoria ministeria inde procuravit* R5c
- Nostis fratres carissime qualiter Sathanas proditoria misteria inde procuravit* R5c
- Nota quod quidam magister nomine Policarpus* R40
- Notandum quod beatus Anselmus longo tempore cum lacrimis* R21
- ... Nova lux visa est cunctis Christi fidelibus suboriri* R45
- O animae fidei sponsae Iesu Christi fletum deducite donec sponsus* R6
- O insensati, quis vos fascinavit non credere veritati! Cedrus alta Libani conformatur hyssopo* R76
- Omnis arbor bona* R21

Omnis reverentiae et sanctitatis cultu dignissimo patri domino Thomae, titulato Sanctorum Nerei, Archilei atque Pancracii presbytero cardinali beatissimo, integra subiectione devotissimus servus et affectu plenissimus filius. R71a

Orator secundi electi. Lex iubet, iura sanciunt, ratio testatur R70

P<hilosophia>: Quid a me discere cupis? D<iscipulus>: De apprehensione inquam doceri desidero R35

Parisius fuit magna contrarietas inter Raimundum et Averroistam, qui philosophice disputabant et maxime super quinque quaestionibus R32m

Parisius Raimundista et Averroista disputabant. Raimundista dicebat, quod Deus est efficiens R32r

Pater examinans filium quaerit: Vellem declarari, quomodo Deus omnia bene fecerit et qualiter omnia R75b

Peccator (ad Deum). Deus aeternae, cuius natura bonitas et opus misericordia est, qui etiam cum iratus fueris R8

... per gratiam sitire iustitiam donec hauriat aquas in gaudio de fontibus Salvatoris R57a

Per unam magnam silvam ibat Raimundus tristis et deconsolatus R32v

Petrus. Reverende magister et domine prout auribus meis crebra relatione, prohi dolor R65a

Petrus: Cum tortuosus et callidus ille serpens qui primos parentes de paradiso voluptatis R65b

Praecedat actus meritorius ut succedat R41

Primo proponit clericus miramentum quodammodo sub hac forma. Clericus: Miror, optime miles, paucis diebus tempora mutata R37

Primus articulus: quod Raimundus Lul dogma suum non habuit per hominem R76

Princeps ergo illustrissimus prae caeteris pugil Ecclesiae, cum ut in Prohemio superius recitavi R64

Principum illustrissimo ac Francorum serenissimo regi R32o

Procurator (itaque) legitime constitutus, astutus et versutus ad praesentiam Christi accedens dixit R5a

Procurator legitime constitutus et assuetus ad praesentiam Christi accedens dixit R5c

Propter iniquitatem corripuisti hominem et quasi de sublimi in inferno dimersisti R77

Propter iniquitatem corripuit Deus hominem et quasi de limo [sic] in infernum dimersit R77

Quadam die convenimus ad insimul colloquendum R17

Quadraginta quinque conclusionibus meis catholicis nuper scriptis et prout materia fidei R72

Quaecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt R61

Quaerunt philosophi et magistri, qui convenerunt, ut mortem describerent et ostenderent, quid sit mors R63

Quaestiones, definitiones, laudes, orationes et intentiones sunt huius operis fundamenta R32f

Quamquam illustribus iam dudum pateat exemplis R71c

Quia circa rerum propter hominem creatarum inferius in hoc mundo dominium, proprietatem, possessionem, ius utendi et usum R57b

Quia cum septem libellos de pauperie Salvatoris composui de mendicitate R57b

Quia ex litterali sensu scripturae sacrae intendis in hoc opere tractare Armenorum propositas quaestiones ostende mihi R57a

Quia pius et misericors Deus, carissimi fratres [Variante: fratres carissimi], permittit R8

Quicumque hoc opusculo et caetera verba sunt folio R17

Quid a me discere cupis? D<iscipulus>: De apprehensione inquam doceri desidero R35

Quid agimus, Littera? Merendone tabescemus quod dominum, quod patrem, quod columen unicum spei nostrae procul miserimus? R71a

Quid agis, homuncio? quid somnias? quid expectas? R56a

Quidam de praedestinatione divina male sentientes, dicunt quod quidam homines ex necessitate salvabuntur R15

Quidam iuvenis, Melibeus nomine, vir potens et dives R24

Quidam Melibeus nomine iuvenis potens vir R24

- Quidam Tartarus habitans in finibus Saracenorum valde sapiens et eruditus in Philosophia* R32d
Quis est beatus, quod omnes esse volumus? R34
Quo Lugj et Conselicis oppida Marchioni eventu subducta forent R71b
Quod te nunc otium, Cato, sequestrem haec inter frondentia tenet? R71b
Quod verbis vituperii satis abundas per tuum responsum experiar evidenter, sed quaeso rationi clare respondeas R50
Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis reflectere ad interiora sua ...
Dic, quaeso, o homo, si post devotam invocationem R27
Quomodo potest hoc esse, quod panis aut vinum convertatur in corpus Christi aut sanguinem?
 R14
Quoniam certum dignoscitur apud illum esse impetrandum auxilium...Ait Philosophia suspirando et lacrimando R32o
Quoniam in divinis eloquiis copiosissime spiritualis laetitia invenitur asserente propheta [Ps. 118, 162]: Laetabor ego super eloquia tua R31
Quoniam me saepius rogasti, Petre, postquam sacerdotii sacrum ordinem suscepisti, ut aliqua te de administratione sacramentorum edoceram R38
Quoniam multi sunt, qui in adversitatibus et tribulationibus taliter affliguntur R24
Quoniam occasione dissensionis quam in Christianitate conspicio R52
Quoniam omnis res per divisiones dilucidius aperitur R22
Quoniam secundum apostolum quaecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt [Rm 15,4] R61
Quoniam ut dicit beatus Augustinus in libro de fide ad Petrum miraculum est quidquid arduum aut insolitum R46
Quoniam ut dicit Seneca communis mos [Variante: vox] naturae est, quod omnes appetimus esse beati R34
- Raimundus iacens in lecto suo volens se condormire* R32u
Raymundus ait Petro: Quid est fortuna quam maledixisti? R32j
Raymundus indigenus servus eius et insufficientis procurator infidelium supplicat R32e
Raymundus Parisiis studens et considerans perversum statum mundi R32i
Recitatur quod duae dominae, quarum unius est nomen Laus et altera Oratio nominatur, in quadam via maxima R32f
Regis serenissime potestatis excelsae R32q
Relaxationis defensio: Beatus qui intelligit super egenum et pauperem, Psalmus [Ps 40, 2]. Praecedit actus meritorius ut succedat R41
Remanserunt autem in castris duo viri quorum unus vocabatur Heldad et alter Medad super quos requievit spiritus. Numerorum XI. [Nm 11, 27] Dum iuxta stratum meum nocturno tempore R45
Respondit Raymundus dicens: quod Theologia sit scientia duobus modis, scilicet appropriate et proprie R32i
Restat finaliter perstringere totam istam sententiam cum quodam epilogo R66a
Revelationes istae factae sunt carissimo, ac familiarissimo meo beatae memoriae abbati Richalmo
 R17
Reverende magister et domine prout auribus meis crebra relatione, proh dolor R65a
Reverendis in Christo patribus Versi archiepiscopo Manasgardensi ac fratri Iohanni electo Clatensi Maioris Armeniae Richardus Radulphus archiepiscopus Armacanus Hiberniae primas, per gratiam sitire iustitiam donec hauriat aquas in gaudio de fontibus Salvatoris R57a
Reverendissimo in Christo patri et d. d. B<artolomaeo Mezzavacca> tit. S. Martini in Montibus R78
Reverendo in Christo patri domino Henrico episcopo Wormiensi [sic] suus Matthaeus facere bona et recipere mala bene. Magni sudoris plenam periculis R75b
Reverendo in Cristo patri domino Iohanni Olomucensi episcopo, sacrae theologiae speculatori profundissimo et consanguineo nostro carissimo, orationum supplices preces cum submissione condigna et salute. Ad asilum currit profigus R67a

- Rogatus igitur humiliter et deprecans aquam sapientiae salutaris* R68
Roma: Sponsum habeo. Francia: Immo adulterum. Roma: Quare? Francia: Probo. R69
Romani iura imperii non iura sed iniuriae et iniustitiae R52
- Salomonis utcumque sequendo vestigia* R52
 ... *Sacrae theologiae doctorum et utriusque iuris professorum sententiis veridicis* R76
Sanctissimi patres conscripti... siehe <I>*nictissimi patres conscripti...*
Sanctissimo et beatissimo in Christo patri et domino, domino nostro, domino Clementi, ... Sacrae theologiae doctorum et utriusque iuris professorum sententiis veridicis R76
Sanctissimo in Christo patri ac domino, domino nostro Innocentio... Dudum felicitis recordationis dominus Clemens R57b
Sanctissimo in Christo patri ac reverendissimo domino, domino Iohanni divina providentia sacrosanctae Romanae R45
Sanctus Anselmus longo tempore cum ieiuniis, lacrimis et orationibus [Varianten: *cum lacrimis et orationibus; cum lacrimis et orationibus ac ieiuniis; cum orationibus et ieiuniis; cum lacrimis*] R21
Scimus, fratres, quod diversa opinio ex Iudaeis R49
Scisne actorem me esse, te reum cum caeteris, hunc iudicem ab omni principe delegatum R28
Scito, fili, quod lapis noster, ut dixit Hermes, est de animata re R39
Scito, fili, quod in hoc libro loquar de secretis naturae R39
Scripturae divinae Romanos pro tempore R52
Semper quidem, frater dulcissime [Variante: *dilectissime*], *ut nosti, delectatus sum cum tua dilectione* R74b
Sentite de Domino in bonitate et in simplicitate R54
 ... *Si fas est igitur, Dei patris aeternum verbum, sermo meus ad te currit* R67b
Si vellet aliquis doctus presbyter disputare cum docto Iudaeo, hunc praemunire volo de multis quaestionibus Iudaeorum, et quomodo ad ipsas debeat respondere, secundum posse meum et sicut mihi donavit gratia Salvatoris. R1
Sicut dicit beatus Augustinus in libro de fide ad Petrum miraculum quidquid arduum sed insolitum R46
Sicut ex palea gramum et de saxo extrahimus aquam R48
Sol est secundum philosophum oculus mundi, iocunditas Dei [Variante: *coeli*], *pulchritudo* R48
 ... *Spiritus sanctus sua benigna* R55
Sponsum habeo. Francia: Immo adulterum. Roma: Quare? Francia: Probo. R69
Sua prima ratio fuit, quod cum visione clara sanctorum non stat spes R52
- Theologorum studia ianuam scientiae sibi cupientium aperire debent* R32k
Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio, Iesu piissime R57a
Totius sanctimoniae puritate et praeeminente scientia vir insignis, felicitis recordationis, Petrus, cantor Parisiensis R10
Tres tribus ex causis theatrales oderunt sollemnitates R9
Tu qui de antiquitate iactas eam proba, fertur enim Aristoteles cum videret libros Moysi dixisse R62
- Ubiunque in isto tractatu quidam frater, vel quisam senex ponitur* R17
Universis Christi fidelibus praesentis opusculi seriem inspecturis R65b
Unusquisque fidelis, prout divisit [in einigen Hss.: *divisit sibi*] *Deus mensuram fidei in illos haereticos debet insurgere* R13
Ut ad perfectam scientiam pervenire possimus primum oportet [Variante: *expedit*] *scire quod tres Lapides et tres Sales sunt* R58
Ut attestatur b. Gregorius lib. Pastoral. c. 3, nemo amplius in ecclesia nocet R78
- ... *Venerabilium gesta patrum dignosque memoria titulos antiquorum studio pietatis annalibus commendare* R23
Venetus: Advenire te sospitem, Paduane exoptate dudum atque amate, plurimum grator R71e

- Venit in manus meas libellus visionum abbatis Richalmi corrupte scriptus et incorrectus* R17
Venite ad scholas meas ego narrabo vobis omnia mirabilia multa et infinita ut credatis pietati et fortitudini meae R40
Venite ad scholas meas. Narrabo mirabilia vobis, ut credatis fortitudinem meam R40
Venite ad scholas meas narrabo vobis mirabilia magna ut credatis fortitudini meae R40
<V>erba exhortationis ex tuo ore, o pater, ad me directa animae meae multum salubria cordis mei aure libens suscipio R55
Verba oris eius iniquitas et dolus, ait psalmista [Ps 35,4] per spiritum praevidens propheticè R52
Vergente ad occidentem mundo et instantibus periculosis temporibus, quibus multi R13
Vergente mundo ad occidentem R13
Vetustae religionis Carmeli montis, et Beatæ Dei Genitricis Mariæ Virginis R62
Videns itaque diabolus suam tyrannidem exspirasse quam diu in hominem exercuerat R2
Videtur mihi quod sit præsumptio et stultitia quia vos qui estis pueri studetis in sacra scriptura R36
Virgo quaedam venusta facie decoroque aspectu ascendebat a Ierico R26
Viris elegantissimis, magni Caesaris domesticis, sensu et moribus prædotatis dominis magistris Petro de Vineâ et Taddeo de Suessa magistris T. animi devotionem R20
Virorum dinoscitur sapientum hunc esse morem R74b
Vixit quidam magister Polycarpus nomine de Umbria R40
Vix ego quidem talia fine prædestinato præcluderam, cum consors meus R18

Explicit

Es werden auch die Explicit der Prologe, Epiloge und anderer ausführlicher Paratexte des Verfassers aufgelistet. Die Explicit sind rückläufig alphabetisch geordnet. Dafür wurden abschließende Formeln oder Kürzel wie *amen, explicit, et caetera, Deo gratias* nicht berücksichtigt. Falls sich ein Schlussgebet oder eine Datumsangabe abtrennen lässt, wird das Explicit sowohl mit dieser Schlussformel als auch ohne sie aufgeführt.

Paduanus: Tuo parere arbitratu nisi procedere iuberet. Bene vale. Venetiis anno Domini MCCCCLIII.
R71e

...evidenter apparet quod abusus huiusmodi non est haeresis ablatione temporalia [sic] punien-
da R65a

...vitam emenda R40

...Vae mihi quia tacui [Is 6, 5] et vae, Domine, tacentibus de te quoniam loquaces multi facti sunt
[AUG. conf. 1, 4]. Ad te ergo, Domine Jesu dulcissime, dirigantur verba mea. R30

...Quod ergo tibi placet interroga R52

...Quia sic est intellectus et sophia R51

...utilia legentibus et audientibus delectabilia R48

...et cum traho hominem traho omnia R7b

...pudore reticendi dicere quidcumque in buccina venerit haec illa. R74b

...quasi dicitur nulla R61

...virgo praeclara, memor esto mei apud filium tuum cum quo tibi laus est et gloria in saecula.
R6

...et inhabitare digneris, iuxta sanctum et ineffabile tuum promissum, qui es benedictus in saecula
la R8

...donec intrem in gaudio Dei mei, qui est trinus et unus benedictus in saecula. R27

...interrogantur, unicuique dat cuilibet proprium idioma R46

...et erat feria sexta magna R21

...regnat in trinitate persona. R32n

*Littera: En pergo. Tu prosperum interim mihi iter, faustum deinde successum ac reditum superos
ora R71a*

...dolens retinens meliora R71d

...quae Anselmo a beata virgine fuit enarrata. R21

...sapientia increata in saeculum saeculi benedicta. R61

...factus sum violator promissionis meae. R17

...non sciantialiter erravi, cum sim verus catholicus. Et ideo submitto istum librum et alios omnes quos
feci ad correctionem sanctae ecclesiae Romanae. R32w

...sed divinae capax gratiae fides adsit credula disciplinae R23

...et merito nam res faciliter deinde [?] in naturam revertitur xxxv di. Ab exordio divinae [irrtümlich
für humanae] R69

...et tibi quae parvulus doces ac viris probatissimis quorum rationes et sententiae sunt in medio
disputationis prolatae. R35

...sicut novellae olivarum in circuitu mensae Domini saciabimur, apparente nobis gloria fructus ventris
virginis benedictae R77

...cum correctione et emendatione Ecclesiae Sacrosanctae R79

...ut te amando et diligendo disputationem incipiat saecularis et Iacobitae R79

...qualiter tu fateris de sectis <ali>quas reprobas, quod ex gratia primi abbatis ad religionem Christi
finaliter sunt acceptae R72

...aut compatiebantur toto corde R21

*Littera: En pergo. Tu prosperum interim mihi iter, faustum deinde successum ac reditum superos ora.
Vale. R71a*

Accelerant, discedunt, remaneo. Tu peroptime [Varianten: peropportune, perpetue] vale. R60

- Paduanus: Tuo parerem arbitrato nisi procedere iuberet. Bene vale* R71e
 ... *esset divisus et compositus quod est impossibile.* R32q
 ... *cum Patre tuo ac Spiritu Sancto tuo vivus est Deus omnipotens vivens et imperans sine fine.*
 R57a
 ... *et aliis, quot saluti populi christiani utilius invenerit ordinare* R57b
 ... *et ipsorum per modum dialogi machinamenta frivola confutare* R62
 ... *seu quovis alio nomine placito baptizare* R75b
 ... *sed nos ad narrationem oportet accingere.* R17
Iudaeus respondit ultimo: conducat nos per viam iustitiae ut veritatem valeamus percipere R49
 ... *ut potens sit exortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere* R36
 ... *et aliis praeficiendo ad praedicta leviter pervenire.* R24
 ... *Iudex. Ergo ne in quaestionis principio incipiatis protervire* R45
Vertice purpureo sacro qui in cardine mundi /fulge, Thoma, tui pueri dignare volumen./Quamquam
te resonet totum tua fama per orbem,/hoc quoque venturis nostro discere labore. R71a
 ... *aethereus rex ipse deus digneris adesse.* R43
 ... *et maxime debes exercitare te.* R21
 ... *et ideo quaestiones et instantias filiali, responsiones vero paterna dignetur recipere pietate.* R75b
 ... *in isto ordine sancto sine fine quievit plenus omni sanctitate* R40
 ... *et sic in sancta oratione quievit plenus omni sanctitate* R40
 ... *ut veritati fructuose consentiant in hac parte* R66a
 ... *spes nostra salve.* R5a, R5b, R5c
 ... *sintque cum rege et intrante et egrediente. Unxit quoque Joada pontifex* [2 Par 6, 7, 11] *ibi.*
 R37
 ... *et incomperta quae Dominus contulisset sibi.* R17
 ... *ab illis qui hoc considerabant attentius manifeste poterat comprehendere.* R10
 ... *poenitentiam non agam super hoc quod locutus sum facere ei.* R26
 ... *filio eius et compatiebantur ei* R21
 ... *ut in conspectu sublimis Dei fieret magis gratus. Qui scripsit et composuit dictamen huius libri*
et qui hunc librum legerit et inspexerit sit gratus et placabilis in gloria summi Dei et praeservetur
in hoc saeculo ab itineribus per quae vadunt ad ignem inferni illi, qui sunt in ira iustitiae summi
Dei. R32a
 ... *et ut essent in una fide, credendo in Sancta Trinitatem nostri Domini Dei.* R32b
 ... *donec intrem in gaudio Dei mei* R27
 ... *contra omnes antiqui hostis insidias accingi* R61
 ... *dolens retinens meliora. M CCCCI VIII kalendarum Octobrium Patavii* R71d
 ... *stat pro signo de subveniendi sodali* R62
 ... *incremento diutissime gratulari.* R32o
 ... *et adiuvet a praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari.* R28
 ... *ut iste labor vobis et aliis prosit ut potui devotius exorari* [Varianten: *eroravi, exoravi,*
exaravi]. R74a
 ... *doctos studere fieri, non arroganter velle videri.* R32n
 ... *hunc componi tractatum, ipsum accelera exordiri* R52
 ... *Si autem nihil talium, ut confido, immensas laudes summo refero Creatori, bonorum omnium*
largitori R76
 ... *et beatissime iungat Ecclesiae triumphanti.* R64
 ... *eorum ligamina dissolvendo illius gratiae interventu, cuius non sum dignus ut solvam eius corrigiam*
calciamenti R50
 ... *ad quam consequendam pro viatico datum est nobis corpus Domini nostri Iesu Christi* R75a
 ... *Vicarius. De caetero nolo tecum in materia litigii conferre sed ad praesens alia facturus a te recedo*
et ideo vale frater sicut valere meruisti R53
 ... *ipsorum dicta praesenti scripto commendavi* R53
 ... *ut iste labor vobis et aliis prosit ut potui devotius exorari* [Varianten: *eroravi, exorari, exaravi*].
 R74a

Modo intelligas quoniam dicimus aut quoniam facimus nostram sublimationem, quod separemus partes quae elevantur in altum ab illa [sic] quae remanent desubter, immo volumus quod ambo maneant in simul R58

- ... *probitatem modis omnibus esse nobilitati generis praeferendam.* R20
 ... *quae et haec plenitudine tuae auctoritatis effundam.* R47a
Sed nunc illum ego seriusus, summissiore stilo, sed prolixiori confutatione, repellam R47c
 ... *sequere felicem matrem, quae septem suos filios ad cognitionem Christi animavit per martyrii palmam* R61
 ... *omnia corpora, quae tangit, ducit ad verissimum Solaris complementum et super omnia corpora Lunam.* R58
 ... *et de hoc sum certus, quia ego ibi eram.* R32l
 ... *atque ecclesiam verisimiliter suam temporalitatem, modo ut praemisi, perdituram* R70
 ... *remansit caelestis militia cum gaudio ingenti laudans advocatam* R5a, R5b, R5c
 ... *lenemque vitam fore, si vincerentur, iniustam et confragosam, victoribus quoque vitam veram et beatam.* R28
 ... *et credo verum quod ipsa duxit statuendum in una Extravaganti quae incipit Unam sanctam.* R64
Ut renuant variata modo convivere vili, / et valide studeant validam producere vitam. R18
 ... *Quod si adhuc reprehendat adhuc utique virginitatem nuptiis praeferam, quam diu vivam* R74b
 ... *sese offerebat cunctis affabilitate praestabilem.* R9
 ... *Inspiret vobis Deus hoc facere, quod magis erit ad imitationem vitae evangelicae et sacrosanctae matris Ecclesiae promotionem et meam conscientiae assecurationem et serenationem.* R44
 ... *cum sis christianus; ad quod sequitur, quod implicat contradictionem.* R32m
 ... *Ad magnum bonum faciendum dominas et Raimundum posuit in bonam spem.* R32o
 ... *plana veritate referta ad omnium utilitatem fidelium et Dei omnipotentis honorem* R52
 ... *theologus et maturus tamquam Phronesis decideret veritatem* R66b
 ... *Et tunc videbitur quis habebit veritatem.* R32p
 ... *et sic praescientia Dei non inducit necessitatem.* R15
 ... *non indigne feram me quencumque repperisse consortem.* R23
 ... *in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.* R14
 ... *quae earum triumphet, et ex hoc eligens quid sit agendum* R75a
 ... *ad aliquos principes, quibus sibi videbitur permittendum.* R32x
 ... *et aperiens mentis meae desiderium sic loquor [Hss. München: loquar] verbis meis ad eum.* R8
 ... *ad honorandum inter illos nostrum Dominum Deum.* R32g
 ... *quoniam corripiet me iustus in misericordia et increpabit me, oleum autem peccatoris non impinguet caput meum [Ps 140, 5]* R57b
 ... *nullum rite fundatur exordium* R5a, R5b, R5c
 ... *Nunc enim credo Christum verum esse Deum et non alium* R25
 ... *in contrarium nimis est absurdum et temerarium.* R17
 ... *intellige dicta philosophorum et habebis totum magisterium.* R39
 ... *illa quae audiverunt et viderunt narrantium* R52
 ... *ne calumniose contra me moveret negotium* R22
 ... *non vult corrigere cum tamen hoc esset utilissimum.* R17
 ... *spiritum habeamus scripturarum.* R39
 ... *Intituletur autem iste liber contra Iudaeos quia firmiter agit contra eos seu appellatur Pharetra Iudaeorum* R49
 ... *per quem intratur in regnum coelorum* R13
Te ergo deprecor ut me vivere facias et finire vitam ad gloriam tuam qui vivis et regnas cum Deo patre in unitate Spiritus Sancti, Deus per omnia saecula saeculorum. R36
 ... *te regem gloriae dominumque virtutum in decore suo conspicientes, Iesum Christum, dominum nostrum, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat per omnia saecula saeculorum.* R54

- ... *pro mercede quam nobis et vobis in vinea Domini laborantibus concedere dignaretur qui in trinitate personarum est unus Deus per infinita saecula saeculorum.* R78
- Ad quae inenarrabilia bona aeternae gloriae perducant nos Dominus noster Iesus Christus qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat per infinita saecula saeculorum.* R55
- ... *sic ergo fuit Iesus Christus filius Dei passus, cui sit laus et gloria in saecula saeculorum.* R59
- ... *Si autem nihil talium, ut confido, immensas laudes summo refero Creatori, bonorum omnium largitori. Cui est laus et gloria in saecula saeculorum.* R76
- ... *plana veritate referta ad omnium utilitatem fidelium et Dei omnipotentis honorem. Cui sit gloria, laus et imperium in saecula saeculorum.* R52
- ... *Nunc enim credo Christum verum esse Deum et non alium, cui est honor et laus in saecula saeculorum.* R25
- ... *et puros coelestis aula suscipiet. Quam vobis concedat per meritum suae beatissimae passionis et per intercessionem suae sanctissimae matris Iesus Christus filius dei benedictus atque gloriosus in saecula saeculorum.* R61
- ... *et inhabitare digneris, iuxta sanctum et ineffabile tuum promissum, qui es benedictus in saecula saeculorum.* R8
- ... *totum renuens quod contristat, totum renuens quod delectat, qui semper es benedictus in saecula saeculorum.* R57b
- ... *a quo omnia sacramenta virtutem obtinent, dominum videlicet Jesum Christum, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus benedictus in saecula saeculorum.* R38
- Iudaeus respondit ultimo: conducant nos per viam iustitiae ut veritatem valeamus percipere ab eo qui est benedictus in saecula saeculorum.* R49
- ... *et aliis, quot saluti populi christiani utilius invenerit ordinare ad laudem Dei et gloriam Dei nostri Jesu, omnium salvatoris, qui est benedictus in saecula saeculorum.* R57b
- ... *spiritui tuo commemorasse sufficiat quod a facie Dei usque ad pedes ipsius Christo via duce pervenit. Et sic noster dialogus a Deo inceptus in Deo recte terminatus est, qui est benedictus in saecula saeculorum.* R31
- ... *demumque angelico misterio empyreo perducitur sine fine mansura in gaudio coelo, cuius nos participes faciat trinus et unus deus qui sine fine vivit et regnat in saecula saeculorum.* R67a
- ... *per quem intratur in regna coelorum, ad quae nos perducant, qui vivit et regnat in saecula saeculorum.* R13
- Iudaeus dicit: convertat nos Deus christianorum.* R49
- ... *suam fidem esse meliorem quam fidem Iudaeorum et Christianorum.* R32a
- ... *Christus enim est panis vitae, de quo evangelium, satians quemlibet sensum beatorum.* R66b
- ... *sicut in tertia, quarta distinctione est ostensum.* R32u
- ... *Nihil est enim sine mensura ac partium proportione formosus.* R56b
- ... *et inhabitare digneris, iuxta sanctum et ineffabile tuum promissum.* R8
- ... *ad se invicem intelligere et amare idem obiectum.* R32u
- ... *essentialiter et substantialiter nec non integraliter latitans et contentum.* R65b
- ... *ante articulos autem praemitit prologum istum.* R41
- ... *cum magno tripudio prorumpens in iubulum decantare coepit: Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum.* R19
- ... *a quo omnia sacramenta virtutem obtinent, dominum videlicet Jesum Christum.* R38
- ... *Incipe ergo sine mora primum tractatum.* R52
- ... *ille vos illuminet et auferat velamen de cordibus vestris, ut nobiscum valeatis videre rectum.* R11
- ... *ut per hanc pertingamus ad eum qui est omnis desiderii finis et complementum.* R27
- Iudaeus dicit: convertat nos Christus [Variante: Deus]. Respondit christianus: Amen.* R49
- Tunc dixit Cristianus. Amen.* R49
- ... *tibi per ordinem explicabo.* R21
- Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo.* R21
- ... *correctionem caritativam nullatenus recusabo.* R52

- ... *et aliis proficiendo ad praedicta leviter pervenire. Ecce similitudo.* R24
 ... *remansit caelestis militia cum gaudio.* R5a, R5b, R5c
 ... *in mundis occupatio.* R61
 ... *Damone Pithiaque notis nominibus tractatur ipsa narratio.* R71c
 ... *si ipse cognoscit et diligit et honorat Deum ex propria libertate et sic non valet positio.* R32e
 ... *demumque angelico misterio empyreo perducitur sine fine mansura in gaudio coelo* R67a
 ... *quod talem confabulationem habuerit cum diabolo.* R7a
 ... *et istud nomen 'infidelis' Iudaeo et Saraceno.* R32w
 ... *conquestionibus et quaestionibus quibus tuam adeo vexavi benignitatem hactenus finem pono* R73
 ... *et ne in conspectu tuo delinquam amplius in lingua mea, meo ori digitum superpono* R67b
 ... *iam ergo implevi [Varianten: complevi, perfeci] intentionem meam in hoc libro.* R39
 ... *gratiam et gloriam apud Dominum obtinebis, gratiam in praesenti et gloriam in futuro.* R55
 ... *intelligentur in omnibus salva veritate, reverentia et honore sacrosanctae Romanae Ecclesiae, cuius correctioni haec et omnia alia mea dicta submitto.* R32i
 ... *perpetuo tibi silentium impono et a tua petitione vices rei agentem absolvo* R2
 ... *ut maior vobis et iustior corrigendi quam mihi scribendi gloria debeatur.* R64
 ... *impius ima petens, quia pondus habere probatur/non abit ad caelum, sed ad infima praecipitatur.* R43
 ... *quod sanctorum doctorum prodit auctoritas et vivae rationis consonantia attestatur.* R65b
 ... *a sua poena non relevatur.* R5C
 ... *ex sua poena non relevatur.* R5a
 ... *ex ipsorum sententis atque dictis quasi vice Rationis responsio subsequeretur.* R34
 ... *quod intellectus secundum suam naturam intelligendi suas proponat rationes et Fides secundum suam credendi reluctetur.* R32k
 ... *et ex corde compatiebantur.* R21
 ... *filio eius et ei compatiebantur.* R21
 ... *ut facilius a populo videantur et veritates eorum ut falsitates facilius cognoscantur.* R66a
 ... *hic inspicere poterunt christiani fideles ne per doctrinas erroneas inficiantur.* R72
 ... *et liberiori licentia tractantur.* R71b
 ... *ut pervenire valeas unde expulsus es.* R48
 ... *quae ab ipsis pedibus et commesurationibus facile agnosces.* R47a
 ... *et compatiebantur ei omnes.* R21
 ... *et tuas probationes improbavi et tu non meas probationes.* R32s
 ... *quis ipsorum deducit fortiores contra legem alterius rationes.* R32l
 ... *refero per parabolas et metaphoras hos sermones.* R32d
 ... *Codicis exigui stilus auctorem reticescens, ingeror in medium, veluti nova verbula spargens./ Sic ut mitis amor terat aspera, mitius illa/corrigat, ac mores addat nota vera salubres.* R16
 ... *datum esse aliquid iudicantes.* R47b
 ... *datum tenere, nullatenus in hac trepidantes.* R70
 ... *Vos igitur reverendi patres opus accipite quod petistis, orationis si placet mercedem mihi pro labore pensantes.* R57a
 ... *te regem gloriae dominumque virtutum in decore suo conspicientes.* R54
 ... *sed iam orandum existimo ut Dei voluntas compleatur in nobis.* R29
 ... *eremita quaestiones proponendo ad gloriam et honorem, reverentiam, amorem, et recordationem et cognitionem Domini Dei nostri Jesu Christi et gloriosae virginis Mariae eius genitricis.* R32f
 ... *Prima operatio virtuosa est conversio hominis ad Deum et est prima distinctio huius libri et sic de aliis.* R55
 ... *Littera: En perego. Tu prosperum interim mihi iter, faustum deinde successum ac reditum superos ora. Vale. Anno imperii domini nostri Jesu Christi millesimo trecentesimo septuagesimo nono indictione secunda nonis ianuariis.* R71a
 ... *et Christus sic fuit eis inferior, licet sponte fuit passibilis et mortalis.* R52

- ... *Et propter hoc ostenditur, quod doctrina data est valde utilis.* R32v
- ... *omniaque bona sua dispersit servitoribus bonis pauperibus ecclesiis monasteriis et sic bono fine discessit, quam nobis praestare dignetur filius Virginis* R40
- ... *in ordine perseverans bono fine quievit, plenus sanctitate et operibus bonis.* R40
- ... *Obsecro genu flexo quod det vobis Deus spiritum consilii sanioris.* R76
- Reducat igitur eos misericors Deus ad paupertatis intelligentiam et amorem et dignetur caecitatis tam palpabiles effugare tenebras vitae suae operibus radiosis.* R41
- ... *sex distinctionibus in uno et sex in altero ordinatis.* R16
- ... *vestrum iudicium apponatis.* R20
- ... *sed potius vos valeatis protendere laudem Dei et procurare commoda totius christianitatis.* R32e
- ... *et quia pretiosissimum omnium est vita, et ideo dixit philosophus Aristoteles terribilissimum omnium est mors, etc. Declara sicut vis* R63
- ... *et eius exemplo et praecepto inmo praeceptis, tam parvulos quam adultos esse baptizandos.* R4
- ... *Intituletur [Variante: intelligatur] autem iste liber contra Iudaeos quia firmiter agit contra eos* R49
- ... *Intitulatur iste liber contra Iudaeos quia agit contra eos* R59
- ... *Intituletur autem iste liber contra Iudaeos* R49
- ... *et angeli mali inducunt ad vitia ipsos malos.* R32u
- ... *quod beatus Petrus aliquando fuit usus sua auctoritate in alios apostolos.* R52
- ... *Deus cuius sola fruitio solius plena faciat nos esse beatos.* R34
- ... *pacem generalem Venetorum et Ianuensium et ad consolandum et visitandum Venetos.* R32j
- ... *Quod nobis praestare dignetur rex ille pacificus qui pia disposuit miseratione sibi subditos fore pudicos, pacificos et modestos.* R68
- ... *Christus in quantum homo veniet iudicare omnes vivos et mortuos.* R32v'
- Ratio. Age res tuas, curam hanc relinque viventibus.* R56b
- ... *Et abeuntes discesserunt ab invicem clericus et Raimundus.* R32t
- Iudaeus dicit: convertat nos Deus* R49
- ... *quorum debitam solutionem exspectamus ad honorem illius, qui regnat Trinus et Unus Omnipotens Summus Deus.* R32d
- ... *et ad hoc, ut per totum mundum ametur et cognoscatur noster Dominus Deus.* R32g
- ... *ad honorem nati pueri Jesu Christi qui regnat cum Patre et sancto Spiritu, unus Deus.* R32n
- ... *de quodam libro quem compilavit contra Antichristum et adventum eius, ad laudem et servitium illius, qui est benedictus per omnia saecula verus Deus.* R32c
- ... *ille vos illuminet et auferat velamen de cordibus vestris, ut nobiscum valeatis videre rectum. Quod ipse praestare dignetur, qui cum patre et spiritu vivit et regnat Deus.* R11
- ... *et isti quinque libri erunt quinque lapides limpidissimi, quibus intereat cum Dei adiutorio Philisteus.* R78
- ... *de quodam libro quem compilavit contra Antichristum et adventum eius* R32c
- ... *per hoc, quod credit unus, negat alius.* R32w
- ... *auctoritas legis antiquae sine reprehensione irrefragibilis auctoritatis illius* R57a
- ... *tempestas hortatur. Eamus* R71b
- ... *veruntamen in parte modum doctrinae artis demonstrativae, inventivae et amativae procedendo tenemus.* R32f
- ... *et tantum veritatem inquirendi desiderio, ut postea patuit, disputationem nostram exorsimus.* R12
- ... *quae visa sunt diximus, de altera quae dehinc visa fuerint dicemus.* R56b
- ... *cui simile non reor produxisse urbem prout fuit Africanus.* R69
- ... *mercurium crudum sed purgatum et super omne corpus.* R51
- ... *cum etiam de omni verbo otioso sit Dominus a nobis rationem exacturus.* R17
- ... *tam sublimis quam nobis praestare dignetur Christus in saecula saeculorum benedictus.* R61
- ... *asperrimam vitam duxit, ieiunando, vigilando, laborando, etiam debili medendo, ut nos ad aeterna gaudia revocaret, quae nobis concedat omnipotens Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus.* R1
- Iudaeus dicit: convertat nos Christus* R49

- ... sic ergo fuit Iesus Christus filius Dei passus R59
 ... ut in conspectu sublimis Dei fieret magis gratus. R32a
 ... ad quam consequendam pro viatico datum est nobis corpus Domini nostri Iesu Christi, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in saeculorum saecula benedictus. R75a
 ... et sic scribendi dicendique et conferendi finem, luce illa, dulci cum sui recordatione largitus. R42
 ... prohemio finii contentus R68
- ... beata Maria [Variante: Virgo] ad singula respondebat. R21
 ... Raymundus et Eremita multum devote et humiliter inter se acceperunt commeatum et unus rogavit alium, quod pro se oraret nostrum Dominum Deum Iesum Christum et beatam Virginem matrem eius, in quorum custodia hunc librum commendat. R32i
 ... et ecclesiis bona sineat[?]. R40
 ... ad iudicium venit nullus est qui sciat. R21
 ... sileat mundus et fortuna non obstrepat. R56a
 ... totum renuens quod contristat, totum renuens quod delectat R57b
 ... si hostibus suis, saltem prout possum, non resistat. R13
 ... Coniugii foedus oratione elegantissima sancit, una repatrient iubet. R71c
 ... tempus est etiam ut materia secundi voluminis inchoetur. Igitur incipe quando placet. R45
 ... et puros coelestis aula suscipiet R61
 ... asperimam vitam duxit, ieiunando, vigilando, laborando, etiam debili medendo, ut nos ad aeterna gaudia revocaret R1
 ... Qui ergo parce laudat, parcius vituperet. R9
 ... licet indigno assensum libens praebeuit et sic exorsa ait. R35
 ... Huius verbi misterium sequens parabola declarat. R26
 ... pro me fratrum praedicatorum minimo lacrimas reddit. R31
 ... beata Maria [Variante: Virgo] ad singula respondit. R21
 ... sicut novellae olivarum in circuitu mensae Domini sacciabimus, apparente nobis gloria fructus ventris virginis benedictae, quod nobis ipse concedat, qui nos de nihilo creavit et suo sanguine pretioso redemit. R77
 ... spiritui tuo commemorasse sufficiat quod a facie Dei usque ad pedes ipsius Christo via duce pervenit R31
 ... et sic operi consummationem imponit. R57b
 ... haec eadem omnibus Deum diligentibus communicari praecepit. R54
 Ratio: O felix nisi te spes ista fefellerit. R56b
 ... Praedictis rationibus auditis a Saraceno, ipse diu consideravit et post suspiravit, et a christiano se distavit et disputationem ei dimisit. R32l
 ... et sic in benedictione divina alter alterius recipiens comeatum, Canonista solus peregrinus recessit. R79
 ... et ab eo discessit. R40
 ... omniaque bona sua dispersit servitoribus bonis pauperibus ecclesiis monasteriis et sic bono fine discessit R40
 ... et vos religiosi plus desistitis ab oratione defunctis quam solebatis, curatis ne pereatis et his dictis siluit. R46
 ... Quo audito recessit, et amplius ad conflictum venire noluit. R33
 ... et illos alios damnatos in aeternis miseris et tenebris dereliquit. R3
 ... Quo circa divinarum humanarumque rerum notitia laudat efficaci ratione philosophum quam digesta per mores experientia comprobavit. R47c
 ... in muscipulam crucis exterminavit. R2
 ... in tali casu iudex allegationibus calumniose damnavit. R18
 ... et quae minus dixeram, alicubi supplevit. R17
 ... et sic in sancto ordine vitam suam feliciter finivit. R40
 ... sed gratia disputationis illa dixit. R32k
 ... reprehendere quia fortunam maledixit. R32j

- ...*Et ab ipsis responsonem bonam, humilem et devotam exspectaverunt. Ad gloriam et laudem Domini nostri Iesu Christi et benignissimae dominae nostrae matris eius, in cuius custodia ac beatorum angelorum hunc librum deponimus et commendamus. Et Deus Pater, Deus Filius et Deus Spiritus sanctus de hac commendatione in die iudicii testimonium faciant.* R32h
- ...*in hoc enim praedicti quatuor sapientes in Libro Gentilis concorditer convenerant.* R32b
- ...*a quo omnia sacramenta virtutem obtinent* R38
- ...*cum effusione sanguinis pro viribus confutarunt.* R78
- ...*ita triginta Iudaeos pro denario vendiderunt.* R21
- ...*sed ipsi Christum emerunt.* R21
- ...*Et ita utraque pars cum gaudio et laetitia recesserunt.* R24
- Et ab ipsis responsonem bonam, humilem et devotam exspectaverunt* R32h
- ...*qui utique scripturas quas docuerunt alto ingenio intellexerunt.* R74a
- ...*Averroista et Raimundista finierunt istum librum, et ipsum venerandae facultati Parisius obtulerunt, ut ab ipsa daretur iudicium super his, quae dixerunt.* R32r
- ...*Vae mihi quia tacui [Is 6, 5] et vae, Domine, tacentibus de te quoniam loquaces multi facti sunt* R30
- ...*his ille me primum verbis aggressus est.* R56a
- ...*spiritui tuo commemorasse sufficiat quod a facie Dei usque ad pedes ipsius Christo via duce pervenit. Et sic noster dialogus a Deo inceptus in Deo recte terminatus est.* R31

Handschriften

Die Handschriften sind nach Standort (in der gegenwärtigen Landessprache) und Bibliotheken sortiert. Eine Auflistung der Abkürzungen von Bibliotheksnamen findet sich auf S. xxv. Bei Verweis auf die Repertoriumnummer sind die Handschriften in der Rubrik „Überlieferung“ zu finden. Ansonsten wird die jeweilige Rubrik (zum Teil in abgekürzter Form: Bearb<eitungen>, Dat<ierung>, Edit<ionen>, Fass<ungen>, Übers<setzungen>) angegeben.

| | | | |
|--|---------|--|-------|
| Aachen, StB: | | 4° Cod. 24 | R75a |
| 49 | R16 | 8° Cod. 127 | R32k |
| Aberystwyth, National Library of Wales: | | Augsburg, UB: | |
| Peniarth | 336A | Cod. II.1.4° 50 | R56a |
| (Hengwrt 220) | R56a | Cod. II.1.2° 31 | R40 |
| | | Cod. II.1.2° 65 | R29 |
| Admont, StiftsB: | | Avignon, Bibliothèque du Musée Calvet: | |
| 405 | R34 | 1100 | R61 |
| 492 | R34 | | |
| 550 | R21 | | |
| Alba Julia (Karlsburg), Bibl. Batthyányana: | | Bad Gandersheim, StiftsB: | |
| cod. I 157 | R21 | Hs. 261 | R21 |
| Angers, BM: | | Bad Windsheim, StB: | |
| 258 | R73 | 84 | R75a |
| | | 98 | R21 |
| Ansbach, Staatliche Bibliothek (Schlossbibliothek): | | Bamberg, SB: | |
| Ms. lat. 1 | R75a | Class. 91 (M II 9) | R56a |
| Ms. lat. 22 | R75b | Theol. 113 (Q III. 11) | R61 |
| Ms. lat. 72 | R75a | Theol. 115 (Q VI. 34) | R61 |
| Arras, BM: | | Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón: | |
| 745 (784) | R56a | Ripoll 167 | R46 |
| Aschaffenburg, StiftsB: | | Barcelona, Biblioteca Central: | |
| Pap. 25 | R75b | 682 | R32k, |
| Perg. 25 | R6, R21 | | R32n, |
| | | | R32o |
| Assisi, Biblioteca Comunale: | | Barcelona, Biblioteca de la Universitat: | |
| 138 | A11 | 728 | R321 |
| 691 | R23 | | |
| Assisi, Biblioteca storico-francescana della Chiesa Nuova: | | Basel, UB: | |
| 380 | R23 | A. IV. 25 | R61 |
| | | A. VIII. 28 | R61 |
| Auckland, Public Library: | | A. X. 119 | R61 |
| G. 142 | R56b | B. V. 13 | R61 |
| | | B. V. 34 | R61 |
| Augsburg, Staats- und StB: | | B. VII. 29 | A16 |
| 2° Cod. 67 | R75b | E. I. 11 | R37 |
| 2° Cod. 197 | R32f | F. V. 27 | R60 |
| 2° Cod. 273 | R21 | O. I. 8 | R61 |

- | | | | |
|-------------------------------------|--------------|--|--------------|
| O. I. 10 | R56a | Biberach, Spitalarchiv: | |
| O. II. 32 | R60 | cod. B 3539 | R75a |
| Bayeux, Bibliothèque du Chapitre: | | Binghampton, Library of the State | |
| 42 | R59 | University of New York, Special | |
| Bergamo, Biblioteca Civica | | Collections: | |
| Angelo Mai: | | Vault Ms | R56b |
| Δ 5. 25 | R60 | Bologna, Biblioteca Comunale del | |
| Λ II 32 | R60 | Archiginnasio: | |
| Σ II. 8 | R60 | A. 34 | R5a |
| Φ I sopra 5/6 | | Bologna, BU: | |
| (MA 504) | R47c | 104 | R39 |
| Berlin, SBB-PK: | | 105 | R39 |
| Diez. C fol. 2 | R46 | 138 | R58 |
| Hdschr. 328 | R16 | 153 | R39 |
| Hamilton 502 | R60 | 164 | R58 |
| lat. fol. 187 | R32a | 168 | R51 |
| lat. fol. 628 | R5b | 168 | R58 |
| lat. fol. 745 | | 270 | R51 |
| (Görres 42) | R61 | 500 | R39 |
| lat. fol. 862 | R5a | 601 | R58 |
| lat. oct. 50 | R11 | 1732 | R32a |
| lat. qu. 30 | R74a | 2073 | R47a |
| lat. qu. 385 | R60 | Bologna, Collegio di Spagna: | |
| lat. qu. 814 | R61 | 126 | R5b |
| mgo 467 | R55 (Übers./ | Bonn, UB: | |
| | Bearb.) | S. 1035 | R60 |
| Ms. Magdeb. 36 | R74b | Bordeaux, BM: | |
| Ms. Magdeb. 47 | R57b | 406 | R37 |
| theol. lat. 167 | R75a | Bösensell (Münster), Archiv Haus Ruhr: | |
| theol. lat. fol. 129 | R29 | 73 | R56b |
| theol. lat. fol. 162 | R61 | Bratislava, Kapitulská Knížnica: | |
| theol. lat. fol. 639 | R46 | 49 | R21 |
| theol. lat. fol. 710 | R75a | Braunschweig, StB: | |
| theol. lat. qu. 284 | R60 | ms. 70 | R53 |
| Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. | | ms. 120 | R61 |
| Nikolaus-Hospitals: | | ms. 127 | R61 |
| 42 | R36 | ms. 134 | R61 |
| 64 | R57a | ms. 158 | R53 |
| 83 | R32j, R32o, | Bremen, Staatliche Bibliothek: | |
| | R32q, R32r, | lat. b. 35 | R52 (Übers./ |
| | R32t, R32u, | | Bearb.) |
| | R32x | | |
| 84 | R32i | | |
| 86 | R32d, R32g | | |
| 104 | R75b | | |
| 200 | R56a | | |
| 201 | R39 | | |
| Besançon, BM: | | | |
| 139 | R60 | | |

- Brno (Brünn), Státní Vědecká
Knihovna:
Mk 43 (II 148) R26
Mk 46 (II 149) R34
R 357 (D/K.I.
alep. II) R56a
- Brugge, Bibliotheek van het
Grootseminarie:
113/78R56a
- Brussel/Bruxelles, KBR:
II. 1159 R44
471 R57a
806 R61
1138–59 R61
1171–72 R55 (Übers./
Bearb.)
2620–34 R61
5122–26 R61
14486–14491 R56a
15156 R55 (Übers./
Bearb.)
15698 R56b
19410 R32o
20046–53 R62
21950 R56a
- Budapest, Eötvös Loránd
Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár:
lat. 50 R14
lat. 54 R61
lat. 59 R74b
- Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum:
277 R61
- Budapest, Országos Széchényi
Könyvtár:
Clmae 488 R56b
- Burgo de Osmá, Archivo Biblioteca de
la Catedral:
35 A9
- Cambrai, BM:
920 R51
- Cambridge, Corpus Christi College:
99 R58
156 R37
180 R57b
382 R57b
392 R59
- Cambridge, Peterhouse:
271 R56a
- Cambridge, St. John's College:
115 R37
160 R37
- Cambridge, Trinity College:
B. 15 38 A18
O. 2. 47 R39
R. 14. 45 R39
- Cambridge, UL:
Mm. 6. 12 R36
- Cambridge (Mass.), Harvard UL:
Typ. 127 H. R64
- Cesena, Biblioteca Malatestiana:
Pluteo dest. XIX 1 R57a
- Chambéry, BM:
4 R23
- Chantilly, Musée Condé:
327 (642) R39
- Clermont-Ferrand, BM:
153 R14, R15
- Collegeville (Minnesota), St. John's
Abbey and University Hill Monastic
Manuscript Library:
A 5 R21
- Cortona, Biblioteca del Comune e
dell'Accademia Etrusca:
132 (213) R32o
- Cremona, Biblioteca Statale (*olim*
Biblioteca Governativa):
143 R48
- Częstochowa, Biblioteka Paulinów:
Cod. II 27 R6
- Darmstadt, Hessische Landes- und
Hochschulbibliothek:
535 R5a
1980 A16
- Den Haag siehe 's Gravenhage
- Dessau, StB:
BB 3944 R75a
- Dijon, BM:
235 (196) R57b
- Dillingen, Studienbibliothek:
XV 29 R3
- Dôle, BM:
109 R14

- Douai, BM:
 269 R56a & IV. 6 R32i
 397 R16 d. II. 12 R5B
 r. II. 14 R43
 v. III. 9 R61
- Dresden, Sächsische LB:
 F 61° R21 Eton, College Library:
 Schneeberger 47 R65b
 App. 2303 R21 130 R12
- Dublin, TCL:
 189 R57a
 190 R57a, R57b
 268 R15
 C. 5. 6 R66a (Übers.)
 C. 5. 19 R14
- Durham, UL:
 Cosin V. III. 17 R44
- Düsseldorf, ULB:
 B 185 R21
 C 26 R16
 C 27 R16
- Eichstätt, UB:
 Cod. st 112 R75a
 Cod. st 321 R70
 Cod. st 417 R5b
 Cod. st 452 R56a
 Cod. st 529 R60
- Einsiedeln, StiftsB:
 307 R56a
 308 R60
- Erfurt, Domarchiv:
 ms. theol. 14 R61
- Erfurt, UB, Dep. Erf:
 CA 2° 5 R56a
 CA 4° 82 R26
 CA 4° 116 R26
 CA 4° 118 R5a
 CA 4° 145 R70
 CA 4° 312 A11
 CA 4° 388 R3
 CA 8° 51 R6
- Erlangen, UB:
 499 R34
 575 R6
 576 R61
 589 R29
 644 R56a
- Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo:
 2. G. 6 R79
- Firenze, BML:
 Aedilium 37 R4
 Ashburnham 1099 R56a
 Ashburnham 1550 R48
 Laur. 89 sup. 16 R60
 Plut. XIX. 33 R66
 Plut. XXXVI sin. 9 R56a
 Plut. LXXXVIII 2 R56a
 Plut. LXXXVIII 5 R56a
 Plut. LXXXIX
 inf. 35 R56a
 Strozzi 90 R56b (Edit.)
 Strozzi 91 R56a
- Firenze, BNC:
 II. I. 64 R71c
 II. III. 25 R51
 Landau Finaly 253 R56a
 Acquisti e Doni 227 R60
 Conv. sopp. D.
 7.1831 R45
 Conv. sopp. E.
 6. 1046 A21
 Conv. sopp. G.
 3. 368 R36 (Übers.)
 Pal. Capponi 31 R56b (Übers./
 Bearb.)
- Firenze, Biblioteca Riccardiana:
 923 R39
 1164 (L. III. 32) R51
 L.III.xxvii R39
 persc. (Kat. Lami,
 302, 365) R5
- Frankfurt a. M., StUB:
 lat. qu. 4 R52 (Autor)
 Ms. Barth. 72 R77
 Ms. Barth. 99 R21
 Ms. Barth. 138 R61
 Ms. Barth. 140 R61, R75a
 Ms. Barth. 163 R49
 Ms. Barth. 164 R21
 Ms. Praed. 33 R6
 Ms. Praed. 58 R36
 Ms. Praed. 59 R5a
 Ms. Praed. 61 R5a

| | | | |
|-------------------------------------|----------|---------------------------------------|----------|
| Ms. Praed. 74 | R6 | Göttingen, Niedersächsische SUB: | |
| Ms. Praed. 125 | R5b | Luneb. 32 | R61 |
| Freiburg im Breisgau, UB: | | Gravenhage | siehe 's |
| 117 | R34, R61 | Gravenhage | |
| 456 | R21 | Graz, UB: | |
| Fritzlar, Dombibliothek: | | 117 | R22 |
| ms. 22 | R59 | 159 | R21 |
| ms. 47 | R21 | 312 | R26 |
| Fulda, Hessische LB: | | 655 | R59 |
| 4° C 10 | R60 | 851 | R59 |
| Gdańsk (Danzig), Biblioteka Gdańska | | 873 | R26 |
| PAN: | | 1226 | R36 |
| 1947 | R56a | 1617 | R34 |
| 1958 | R61 | Halle an der Saale, ULB | |
| 1959 | R67b, | Sachsen-Anhalt: | |
| | R75b | Qu. Cod. 104 | R49, R59 |
| 1961 | R61 | Qu. Cod. 207 | R21 |
| 1980 | R61 | Stolb.-Wern. Za 72 | R56a |
| Mar. F 135 | R61 | Yg 4° 5 | R5 |
| Mar. O 20 | R74b | Hamburg, SUB: | |
| Mar. Q 13 | R61 | theol. 1048a | R46 |
| Mar. Q 22 | R61 | theol. 1057 | R61 |
| Mar. Q 35 | R61 | theol. 1534 | R49, R59 |
| Genève, Bibliothèque publique et | | theol. 1660 | R5a |
| universitaire: | | theol. 2219 | R16 |
| lat. 86 | R60 | Heiligenkreuz, StiftsB: | |
| Gent, Centrale Bibliotheek, | | 107 | R21 |
| Rijksuniversiteit te Gent: | | 290 | R70 |
| 1305 | R55 | Herzogenburg, StiftsB: | |
| | (Übers./ | 329 | R75a |
| | Bearb.) | Hildesheim, Dombibliothek: | |
| Gießen, UB: | | 726 | R21 |
| 691 | R21 | Hildesheim, StB: | |
| 731 | R53 | Andreanum 2 | R56b |
| 733 | R37 | Innsbruck, UB: | |
| 771 | R75b | 36 | R17 |
| 803 | R38 | 129 | R70 |
| 809 | R61 | 234 | R60 |
| Girona, Biblioteca Capítular: | | Ithaca (NY), Cornell UL, Rare Books: | |
| ms. 930 | R56b | Mss Bd. Petrarch | |
| Glasgow, UL: | | P P49 S4+ | R56a |
| Hunter 480 (V. 7. 7) | R56a | Kaliningrad (Königsberg), Staats- und | |
| Görlitz, Milich'sche Bibliothek: | | Universitätsbibliothek: | |
| Cod. chart. 2° 30 | R61 | 153 fol. | R56b |
| Cod. chart. 2° 46 | R61 | 1240 | R75b |
| Cod. chart. 2° (B.A.) 30 | R61 | | |
| Cod. chart. 2° (B.A.) 80 | R61 | | |

- Karlsruhe, Badische LB:
 Aug. 10 R61
 K 350 R29
- Kassel, LB und Murhardsche Bibliothek
 der Stadt:
 2° Ms. iurid. 58 R19
 2° Ms. theol. 105 R46
 8° Ms. theol. 10 R61
- Kiel, UB:
 ms. Bord. 32 R61
 ms. Bord. 52 R61
- Klosterneuburg, StiftsB:
 428 R34
 637B R5b
 700 R70
 933 R26
 934 R34
 1067 R9
- København, Det Kongelige Bibliotek:
 Gl. kongel. Saml.
 1370 qu. R61
 Gl. kongel. Saml.
 3308 oct. R75a
 Gl. kongel. Saml.
 3478 oct. R32i, R32v
- Koblenz, Landeshauptarchiv:
 Best. 701 Nr. 150 R16
 Best. 701 Nr. 152 R16
 Best. 701 Nr. 164 R38, R75a
 Best. 701 Nr. 169 R75a
- Köln, HASTK:
 2025 R16 (Übers./
 Bearb.)
 GB fol. 74 R32b
 GB fol. 87 R16
 GB oct. 8 R75a
 GB oct. 40 R75a
 GB oct. 54 R46
 GB oct. 60 R75a
 GB oct. 87 R17
 GB qu. 21 R5a
 GB qu. 66 R21, R59
 GB qu. 214 R17
 W 33 R61
- Kórník, Biblioteka Kórnick:
 PAN, 1383 R59
- Košice, Biskupska Knižnica:
 Dd IV 54 R75b
- Kraków (Krakau), Biblioteka
 Jagiellońska:
 321 R21
 325 R75b
 554 R61
 1599 R57a
 1623 R75b
 2186 R75b
 2220 R75a
 2294 R75b
 2549 R61
 2614 R75a
- Kremnica (Kremnitz), Farská Knižnica:
 Cx III (Sopko 164) R40
- Křivoklát (Pürglitz), Křivoklátská
 Knihovna:
 1 d. 39 (Bibliothek
 des Fürsten Max
 Egon von
 Fürstenberg, 126) R56b
- Leiden, BR:
 Ablaing 29 R5b
 Voss. chym. Q. 25 R51
- Leipzig, UB:
 487 R75a
 595 R75a
 911 R22
 916 R5a
 1091 R74b
 1259 R56b
 1260 R56a, R56b
 Haen. 15 R5c
- Leuven, Katholieke Universiteit,
 Bibliotheek der Fakulteit
 Godgeleerdheid:
 Fonds Seminarie Mechelen,
 47 R56b
- Lilienfeld, StiftsB:
 67 R21
- Linköping, Stifts- och Landesbiblioteket:
 cod. BR I R5a
- Linz, Bundesstaatliche Studienbibliothek:
 Ink. 48 (299) R56a
- Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do
 Tombo:
 447 R64

- Lisboa, Biblioteca Nacional:
Fundo Alcobacense,
cod. 71 R56b
(Übers./
Bearb.)
- London, BL:
Add. 16431 R32r
Arundel 138 R60
Cotton Nero D. VIII, 10 R37
Cotton Vespasianus A. VI R46
Cotton Vespasianus E. I R46
Harley 106 R57a
Harley 635 R65b
Harley 912 R46
Harley 2541 R60
Harley 2542 R60
Harley 3454 R60
Harley 3528 R39
Harley 6348 R56a
Lansdowne 397 R2
Royal 6. D. X R65a,
R65b
Royal 6. E. III R37
Royal 8. A. XIII R56a
Royal 8. F. XI R26
Royal 10. B. IX R60
Sloane 441 R18
Sloane 692 R39,
R58
Sloane 1118 R39
Sloane 2327 R39
Stowe 1070 R58
- London, Lambeth Palace:
121 R57b
158 R57a
- London, Wellcome Institute:
383 R39
384 R39
441 R32g
513 R39
- Lübeck, Bibliothek der Hansestadt
Lübeck:
Cod. theol. lat. 64 R3
- Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana:
N. 101 R5
N. 510 R5
- Lucca, Biblioteca Governativa:
2128 R60
- Lüneburg, Ratsbücherei:
Theol. 2° 71 R29
- Lyon, BM:
168 (100) R60
fonds général 258 R79
- Madrid, Biblioteca Histórica de la
Universidad Complutense:
BH MSS 64 R32i
BH MSS 65 R32n, R32o
BH MSS 129 R60
- Madrid, BN:
54 R56a
1474 A3
3353 R32o (Übers.)
- Mainz, Bibliothek des Bischöflichen
Priesterseminars:
34 R6
220b R32s, R32w
280 R56a
- Mainz, StB:
I 13 R32k
I 16 R75b
I 33 R75a
I 103 R21
I 107 R57a
I 130 R26
I 132 A16
I 136 R21
I 144 R21
I 150 R75a, R75b
I 151 R5a
I 164 R21, R75a
I 174 R61, R75a, A16
I 175 R75a
I 245 R1
I 249 R21
I 471 a R59
II 223 R70
II 234 R32a
- Manchester, John Rylands UL:
eng. 86 R66a (Edit.)
lat. 65 R39
lat. 178 R60
- Marburg, UB:
ms. 60 (D 23) R74b
- Marseille, BM:
211 R5a
- Melk, StiftsB:
778 R56a
896 R56a

| | | | |
|---|-------------|-----------|-------------------|
| Metz, BM: | | Cgm 661 | R53 |
| 155 | R61 | Cgm 686 | R61 |
| 484 | R38 | Cgm 2928 | R57b |
| | | Cgm 5235 | R21 |
| Milano, BA: | | Clm 78 | R60 |
| A. 5 sup. | R32g | Clm 249 | R28 |
| C. 145 inf. cart. misc. | R60 | Clm 350 | R56a |
| D. 223 inf. misc. | R60 | Clm 361 | R60 |
| D. 369 inf. | R79 | Clm 426 | R60 |
| I. 64 inf. | R48 | Clm 455 | R58 |
| I. 98 sup. | R56a | Clm 499 | R75b |
| J. 33 inf. misc. | R60 | Clm 504 | R60 |
| J. 246 inf. misc. | R60 | Clm 518 | R56a |
| N. 259 sup. | R32w, R32x | Clm 1222 | R48 |
| P. 79 sup. | R32c | Clm 3243 | R26 |
| P. 198 sup. | R32d | Clm 3331 | R5b |
| S. 27 sup. | R13 (Edit.) | Clm 3334 | R5a |
| Y. 131 | R60 | Clm 3547 | R61 |
| fondo Trotti 356 misc. | R60 | Clm 3554 | R62 |
| sussidio H 52 | R60 | Clm 3588 | R59 |
| Milano, Biblioteca Nazionale Braidense | | Clm 3603 | R34 |
| (Brera): | | Clm 3762 | R49 |
| AB XI 23 | R60 | Clm 4365 | R61 |
| AD IX 36 | A1a | Clm 4687 | R74b |
| | | Clm 4789 | R59 |
| Milano, Biblioteca Trivulziana: | | Clm 5304 | R56a |
| 751 | R60 | Clm 5354 | R56a |
| | | Clm 5829 | R60 |
| Milano, Sant'Eustorgio: | | Clm 5940 | R59 |
| Nr. 534 | R35 | Clm 6499 | R61 |
| | | Clm 7335 | R56a |
| Milano, Società Storica Lombarda: | | Clm 7567 | R74b |
| 43 | R71a | Clm 7575 | R8 |
| | | Clm 7557 | R61 |
| Modena, Biblioteca Capitolare: | | Clm 7714 | R61 |
| O. I. 15 | R71b | Clm 7723 | R17 |
| | | Clm 7785 | A 19 |
| Modena, Biblioteca Estense: | | Clm 7828 | R40 |
| Fondo Estense, 16 | | Clm 8448 | R56b |
| (Alpha P 9, 10) | R56a | Clm 8884 | R40 |
| | | Clm 8969 | R61 |
| Modena, Raccolta Molza-Viti | | Clm 8995 | R61 |
| (Principessa Beatrice Rospigliosi): | | Clm 10495 | R32u |
| cod. 17 | R56a | Clm 10497 | R32a, R32b, R32g, |
| | | | R32k, R32l |
| Montpellier, Bibliothèque de la Faculté | | Clm 10505 | R32g |
| de Médecine: | | Clm 10512 | R32d |
| 485 | R51 | Clm 10517 | R32w |
| | | Clm 10519 | R32f |
| Montserrat, Biblioteca del Monasterio: | | Clm 10525 | R32d |
| 341 | R32o | Clm 10532 | R32i, R32l |
| | | Clm 10533 | R32e, R32g |
| Mühlhausen Thomas-Müntzer-Stadt, | | Clm 10537 | R32p, R32s |
| Kreisarchiv: | | Clm 10541 | R32i |
| 132 (<i>olim</i> 60/10) | R56b | | |
| München, BSB: | | | |
| Cgm 660 | R5a | | |

| | | | |
|------------|---------------------------|--|-------------------------|
| Clm 10563 | R32e | Clm 28493 | R75a |
| Clm 10564 | R32a, R32e, R32s | Clm 28569 | R61 |
| Clm 10567 | R32l | Clm 28845 | R63 |
| Clm 10571 | R32i | Clm 28885 | R61 |
| Clm 10575 | R32a | Clm 28893 | R32g |
| Clm 10576 | R32e | | |
| Clm 10579 | R32i | München, UB: | |
| Clm 10580 | R32e | 2° 301 | R5b |
| Clm 10581 | R32l | 4° 799 | R56a |
| Clm 10584 | R32e | Münster, ULB; | |
| Clm 10588 | R32m, R32p, R32q, R32s | 319 | R61 |
| Clm 10589 | R32r | Namur, Musée archéologique de la province de Namur, Fonds de la Ville: | |
| Clm 10591 | R32g | 52 | R16 |
| Clm 10593 | R32l | | |
| Clm 10594 | R32a, R32b, R32e, R32k | Napoli, BN: | |
| Clm 10595 | R32d | VII. A. 34 | R53 |
| Clm 10597 | R32o | VIII. D. 20 | R39, R58 |
| Clm 11478 | R74a | I. H. 38 | R59 |
| Clm 11925 | R61 | New Haven (Conn.), Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library: | |
| Clm 12395 | R8 | ms. 653 | R19 (Übers./ Bearb.) |
| Clm 14094 | R21 | ms. 992 | R7 |
| Clm 14134 | R60 | ms. a 17 | |
| Clm 14185 | R56a | (Osborn Shelves) | R60 |
| Clm 14232 | R61 | Mellon ms. 5 | R39 |
| Clm 14347 | R74a | ms. Marston 80 | R56b |
| Clm 14553 | R59 | | |
| Clm 14831 | R5a | | |
| Clm 14243 | R74b | | |
| Clm 15181 | R17, R40 | | |
| Clm 15228 | R61 | New York, Franciscan Institute Library, St. Bonaventure Univ.: | |
| Clm 16469 | R40 | ms. 4 | R32e |
| Clm 17796 | R17 | | |
| Clm 18170 | R56a | | |
| Clm 18413 | R61 | New York, Library of the Hispanic Society of America: | |
| Clm 18445 | R32g | B 1326 | R21 |
| Clm 18551 | R61 | | |
| Clm 18555b | R60 | Nürnberg, StB: | |
| Clm 18595 | R17 | Cent. I. 53 | R75b |
| Clm 18621 | R40 | Cent. III. 50 | R61 |
| Clm 18638 | R74b | Cent. III. 69 | R61 |
| Clm 18757 | R59 | Cent. IV. 77 | R8 |
| Clm 18937 | R75b | Cent. V. 68 | R33 |
| Clm 19610 | R26 | Cent. VI. 46f. | R55 (Übers./ Bearb.) |
| Clm 19820 | R32g | | |
| Clm 21059 | R37 | Cent. VII. 64 | R55 (Übers./ Bearb.) |
| Clm 23786 | R49 | | |
| Clm 24801 | R56a, R60 | | |
| Clm 26059 | R51 | Olomouc (Olmütz), Státní archiv v Opavě (fond Kapitulní knihovna): | |
| Clm 26608 | R70 | Kapit. 63 | R74b |
| Clm 27421 | R5a | | |
| Clm 28394 | R61 | | |
| Clm 28465 | R21 | | |

- Osek, Klášterní knihovna:
20 R75a
- Osnabrück, Bischöfliches Archiv:
Hs. Frenswegen 4 R46
Hs. Frenswegen 21 R16
Hs. Ma 9 R46
- Ottobeuren, StiftsB:
O 22 (II 353) R74b
- Oxford, Balliol College:
127 R56a
288 R71b, R71c,
R71d
- Oxford, BodL:
Arch. Seld. B. 25 R32a
Ashmole 1384 R39
Ashmole 1398 R2
Ashmole 1450 R39
Auct. F. infra 1.2. R57b
Bodley 52 R2
Bodley 158 R72
Bodley 339 R64
Bodley 881 R61
Canon. misc. 298 R32i
Canon. misc. 370 R36
Digby 164 R39
e Musaeo 63 R39
e Musaeo 86 R66
Laud. lat. 46 R32i
Laud. misc. 190 R21
Laud. misc. 298 R61
Laud. misc. 503 R56a
Laud. misc. 731 R64
Rawlinson G. 40 R37
Selden supra 41 R62
- Oxford, Corpus Christi College:
D. 88 (F. 2. 12.) R56a
- Oxford, Lincoln College:
lat. 18 R57a
- Oxford, Merton College:
89 R32i, R32k
113 R57b
- Oxford, New College:
90 R57a
155 R71a
294 R39
- Oxford, Pembroke College:
5 R57a
- Oxford, Queen's College:
78. d. 4° R56b
- Paderborn, Erzbischöfliche
Akademiebibliothek:
Theodoriana Ba 11,
fol. XXIr R75a
- Padova, Biblioteca Antoniana:
93 R61
- Padova, Biblioteca Capitolare:
A. 60 R41
B. 38 R32g
- Padova, Biblioteca Civica:
B 2531 R47b, R47c
BP 1223 R60
- Padova, BU:
MS 541 R60
- Palermo, Biblioteca della Società
Siciliana per la Storia Patria:
I. B. 25 R20
- Palma de Mallorca, Archivo de la Curia:
Causa Pía Luliana 2 R79
(Übers./
Bearb.)
Causa Pía Luliana 5 R32p
Causa Pía Luliana 11 R32k, R32r,
R32s
Causa Pía Luliana 38 R32i
- Palma de Mallorca, Biblioteca
Bartolomé March Servera:
cod. 102-V3-3 R32l
- Palma de Mallorca, Biblioteca Pública,:
463 R32l
1003 R32k
1008 R32k, R32n,
R32p, R32s
1038 R32f
1042 R32v
1062 R32a
1064 R32t
1066 R32i
1080 R32r
1091 R32g
Incunable 463, Int. II R79
- Palma de Mallorca, Convento de los
Franciscanos:
ms. 3-44 R32r

| | | | |
|--|-----------------------|--|---------------|
| Paris, Bibliothèque de l'Arsenal: | | lat. 15450 | R32a, R32e, |
| 760 | R61 | | R32q, |
| 2890 | R46 | | R32s |
| 8212 | R55 (Übers./Bearb.) | lat. 15974 | R57a |
| | | lat. 16111 | R32l, R32n, |
| Paris, Bibliothèque de l'Institut de France: | | lat. 16112 | R32o |
| Institut 615 | R56a | lat. 16113 | R32e |
| | | lat. 16114 | R32d |
| Paris, BnF: | | lat. 16116 | R32a |
| Coll. Doat 36 | R14 | lat. 16117 | R32s |
| fr. 19965 | R32o (Übers.) | lat. 16120 | R32g, R32i |
| lat. 1010 | R61 | lat. 16558 | R32i |
| lat. 1093 | R5, R5a (Autor, Dat.) | lat. 17165 | A10 |
| lat. 1462 | R70 | lat. 17827 | R56a |
| lat. 1464 | R76 | lat. 17829 | R32i |
| lat. 1466 | R78 | lat. 18111 | R32q, R32s |
| lat. 1469 | R68, R69 | | R75a |
| lat. 1472 | R68 | | lat. 18216 |
| lat. 3088 | R75a | | R5a |
| lat. 3174 | R32f | nouv. acq. lat. 1274 | R10 |
| lat. 3180 C | R64 | nouv. acq. lat. 1821 | R56a |
| lat. 3222 | R57b | | |
| lat. 3323 | R32n | Paris, Bibliothèque Mazarine: | |
| lat. 3353 | R59 | 895 (440) | R57a |
| lat. 3459 A | R64 | 896 (1174) | R57a |
| lat. 3646 | R59 | 3051 | R32t |
| lat. 4364 | R37 | 3501 | R32a |
| lat. 6492A | R46 | 3506 | R32a |
| lat. 6494 | R71e | 3509 | R32i |
| lat. 6502 | R56a | 3522 | R64 |
| lat. 6728 | R56a | 3884 (608) | R60 |
| lat. 6749B | R39 | | |
| lat. 7173 | R51, R58 | Paris, Bibliothèque de la Sorbonne: | |
| lat. 7162 | R39 | 225 | R57a |
| lat. 8507 | R48 | | |
| lat. 8512 | R48 | Pavia, BU: | |
| lat. 8582 | R60 | Aldini 120 | R79 |
| lat. 10210 | R73 | | |
| lat. 10770 | R5 | Pelplin, Biblioteka Seminarium | |
| lat. 11185 | R32i | Duchownego: | |
| lat. 12438 | R57a | 70 (107) | R56a, R56b |
| lat. 12464 | R37 | 182 (220) | R61, R75a |
| lat. 13605 | R61 | | (Edit.), R75b |
| lat. 14005 | R51 | Perugia, Biblioteca Comunale Augusta: | |
| lat. 14177 | R60 | Fondo Nuovo 2862 | R60 |
| lat. 14578 | R57a | Fondo Vecchio J 25 | R60 |
| lat. 14644 | R70 | Fondo Vecchio J 134 | R60 |
| lat. 14713 | R32l | | |
| lat. 15004 | R37 | Philadelphia, Philadelphia Free Library: | |
| lat. 15096 | R32l | Lewis European Manuscripts T | |
| lat. 15097 | R32n | 189 | R56b |
| lat. 15145 | R32j | | |
| lat. 15373 | R57b | Philadelphia, Temple University: | |
| | | Cochran 501 | R37 |

- Pisa, Biblioteca Caterina:
 54 R48 1414 (D. I. 5) R32a, R32d
 1533 (O. V. 64) R32o
 1878 (C. III. 4) R45
- Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche
 Bibliothek:
 257/2901 R6
- Poznań (Posen), Archiwum
 Archidiecezjalne:
 cod. 57 R56b
- Praha, KMK:
 A 86 R74b
 A 113.I R40
 D 27 R61
 D 60 R56a
 D 86 R56b
 G 12 R74a
 J 30 R37
 N 37 R15
 O 24 R34
 O 29 R66
 O 32 R75b
- Praha, NK:
 adlig. 44 D 2 A17
 B. 15. 38 A13
 I. D. 5 R34
 I. E. 37 A17
 I. F. 5 R59
 III. G. 18 R60
 V. B. 15 R16
 V. B. 21 R74b
 VI. A. 5 R5b
 VIII. F. 131 R37
 IX. C. 3 R67b, R75b
 IX. E. 9 R58
 X. B. 7 R59
 XI. C. 8 R40, R61
 XI. E. 2 R40
 XI. E. 3 R66
 XI. F. 7 R6
 XII. D. 16. R75b
 XIII. D. 21 R55 (Autor)
 XIII. G. 3 R40
 XIII.H.3.h R21
 XIV. H. 26 R40
- Reims, BM:
 500 R32c
- Reun, StifftsB:
 58 R16
- Roma, Biblioteca Casanatense:
 159 (A. III. 14) R26
 1022 (D. III. 17) R79
- Roma, Biblioteca Corsiniana
 (Accademia dei Lincei):
 Fondo Niccolò Rossi
 78 (36 F 16) R56a
 Fondo Niccolò
 Rossi 204 (43 E 13) R60
 Fondo Niccolò Rossi
 229 (33 E 27) R42
- Roma, BNC Vittorio Emanuele II:
 Fondo Vittorio
 Emanuele 144 R32s
 Fondo Vittorio
 Emanuel 244 R32m, R32n,
 R32o, R32p,
 R32q, R32r
 Fondi minori 1832 R32s
- Roma, Collegio di Sant'Isidoro:
 1/71 R32x
 1/79 R60
 1/154 R30
- Roma, BAV siehe Vaticano, BAV
- Rouen, BM:
 1355 R70
 3019 R26
- 's Gravenhage (Den Haag), Koninklijke
 Bibliotheek:
 73 G 5 R56a
- San Candido (Innichen), Biblioteca della
 Collegiata (StifftsB):
 VIII. B. 8 R32k
 VIII. B. 11 R32k
 VIII. B. 13 R32s
 VIII. C. 3 R32k
 VIII. C. 8 R32e
 VIII. C. 13 R32l
- Saint-Omer, BM:
 292 R36
 361 R36
 647 R56a
- Sankt Florian, StifftsB:
 XI 113 R34
 XI 318 R40
- Sankt Gallen, Kantonsbibliothek
 (Vadiana):
 Ink. 1480 R56a

- Sankt Gallen, StiftsB:
 288 R61
 1008 R40
- Sankt Paul im Lavanttal, StiftsB:
 25.4.28 R34
 Codices Blasiani
 chartacei 79/4 R60
- St. Petersburg (*olim* Leningrad), Archiv
 Leningradskogo otdelenija Instituta
 istorii Akademii Nauk SS:
 1/614 R60
- Sankt Pölten, Diözesanbibliothek:
 67 R5a, R21
 83 R74b
- Salamanca, BU:
 1875 R32a
 2274 R56b
 2108 R39
- Salzburg, StiftsB St. Peter:
 b VI 11 R26
- Sandomierz (Sandomir), Seminarium
 Duchowne:
 1806 R56a
- Schlägl, StiftsB:
 56 (821.200) R21
 69 (816b.167) R74b
- Schwabach, Kirchenbibliothek:
 Bd. 7/25 R75a
- Seitenstetten, StiftsB:
 226 R6
- Sélestat (Schlettstadt), Bibliothèque
 Humaniste:
 116 R5
- Semur-en-Auxois, BM:
 25 (26) R48
- Sevilla, Biblioteca Capitular y
 Colombina:
 5-1-5 R47b
 5-3-25 R60
 7-4-4 R59
 7-6-41 R32f
 56-2-17 R78
 81-6-10 R56a
 141-23-15 R76
- Siena, Biblioteca Comunale:
 G. X. 33 R56a
- Siena, Convento dell'Osservanza
 ms. 15 R30 (Übers./Bearb.)
- Soest, StB:
 cod. 13 R16
- Stams, StiftsB:
 60 R21
- Strasbourg (Straßburg), Bibliothèque
 nationale et universitaire :
 31 (lat. 29) R21
 41 (lat. 39) R16
- Stuttgart, WLB:
 HB I 57 R61
 HB I 103 R21
 HB I 119 R21
 HB I 243 R21
 HB VII 22a R61
 HB X 25 R48
 HB XV 68 R17
 theol. et philos.
 qu. 22 R61
- Sydney, Fisher Library of the
 University:
 Nicholson 23 R36
- Tartu (Dorpat), Tartu Riikliku Ülikooli
 Teaduslik Raamatukogu:
 Mscr. 286 R56a
- Terni, Biblioteca Comunale:
 179 R30
- Toledo, Archivo y Biblioteca Capitular:
 10-28 R48
 39-27 R22
- Torino, Biblioteca Civica:
 381 R56a
- Torino, BNU:
 H. III. 6 R48
 H. III. 8 R60
- Toulouse, BM:
 220 R32i
 392 R59
- Tours, BM:
 436 R38
- Trier, Bibliothek der Abtei St. Matthias:
 Hs. Nr. I/3 R61
- Trier, Bibliothek des Priesterseminars:
 59 R61

- Trier, StB:
 195 R61
 195/1214 4° R17
 565 R21
 579 R30
 581/1519 8° R17
 601/1537 8° R56a
 668/236 8° R56a
 783/828 8° R63
 975/923 4° R5a
 1974 R61
- Trieste, Biblioteca Civica:
 I 4 R56b, R60
 I 22 R56a
 I 33 R60
 II 5 R60
- Troyes, BM:
 1495 R56a
- Tübingen, UB:
 Mc 122 R56a
 Mc 127 R75a
 Mc 149 R49
- Uncastillo, Colegiata de Santa María:
 códice 10 A9
- Uppsala, UnB:
 C 33 R56a
 C 73 R38
 C 131 R5a
 C 204 R48
 C 208 R21
 C 216 R21
 C 268 R21
 C 391 R21
 C 395 R21
 C 605 R56a
 C 634 R75a
- Utrecht, BR:
 204 R61
 218 R75b
 259 R56a
 340 R61
 383 R56a
 1023 R61 (Übers./Bearb.)
- Vaticano, Archivio Segreto Vaticano:
 Arm. LIV R68
 Arm. LIV, 30 R68
 Arm. LIV, 31 R68, R69
- Vaticano, BAV:
 Barb. lat. 684 R32f
- Barb. lat. 872 R78 (Fass.)
 Barb. lat. 1211 R78
 Barb. lat. 2110 R56a
 Borgh. 29 R37
 Borgh. 102 R78
 Borgh. 205 R36
 Borgh. 291 R22
 Borgh. 347 R23
 Borgh. 545 R32l
 Chigi J. IV. 118 R60
 Ottob. lat. 375 R32l, R32v'
 Ottob. lat. 405 R32v, R32x
 Ottob. lat. 409 R32s
 Ottob. lat. 704 R32r
 Ottob. lat. 850 R38 (Titel)
 Ottob. lat. 858 R38
 Ottob. lat. 1220 R60
 Ottob. lat. 1278 R79
 Ottob. lat. 1405 R32o, R32r, R32v
 Ottob. lat. 1761 R14
 Ottob. lat. 1908 R56a
 Pal. lat. 327 R60
 Pal. lat. 363 R8
 Pal. lat. 397 R40
 Pal. lat. 399 R21
 Pal. lat. 725 R74a
 Pal. lat. 955 R20
 Pal. lat. 970 R71a
 Pal. lat. 1329 R58
 Pal. lat. 1332 R39, R58
 Pal. lat. 1596 R56a
 Pal. lat. 1730 R56a
 Reg. lat. 297 R57b
 Reg. lat. 323 R33 (Dat.)
 Reg. lat. 1059 R37
 Ross. lat. 1124 R5
 Ross. 1128 R60
 Urbin. lat. 333 R56a
 Urbin. lat. 1394 R32i
 Urbin. lat. 1442 R32i
 Vat. lat. 1033 R57a
 Vat. lat. 1034 R57a
 Vat. lat. 1035 R57a
 Vat. lat. 1036 R57a
 Vat. lat. 1122 R67a, R67b
 Vat. lat. 1308 R31
 Vat. lat. 1309 R31
 Vat. lat. 1332 R58
 Vat. lat. 1666 R71b, R71c
 Vat. lat. 2625 R5
 Vat. lat. 2973 R56a
 Vat. lat. 3171 R60
 Vat. lat. 3824 R36
 Vat. lat. 3978 R14, R15

| | | | |
|--|----------------|--|--------------------|
| Vat. lat. 4039 | R45 | Venezia, Museo Civico Correr: | |
| Vat. lat. 4100 | R37 | Fondo Cicogna 855 | |
| Vat. lat. 4153 | R68 | (1266) | R60 |
| Vat. lat. 4519 | R56b (Edit.) | Verona, Biblioteca Capitolare: | |
| Vat. lat. 4853 | R61 | CCXXVIII | |
| Vat. lat. 4957 | R20 | (355) | R60 |
| Vat. lat. 5044 | R32l | | |
| Vat. lat. 5131 | R60 | Vorau, StiftsB: | |
| Vat. lat. 5146 | R48 | 172 | R48 |
| Vat. lat. 5608 | R68 | 192 | R56a |
| Vat. lat. 5732 | R36 | 219 | R48 |
| Vat. lat. 7294 | R56a | | |
| Vat. lat. 8078 | R60 | Weimar, Thüringische LB: | |
| Vat. lat. 9344 | R32a, | Q 566 | R26 (Übers.) |
| | R32b, | | |
| | R32d, | Weimar, Herzogin-Anna-Amalia- | |
| | R32e, | Bibliothek (<i>olim</i> Zentralbibliothek der | |
| | R32g, R32k | Deutschen Klassik): | |
| Vat. lat. 9832 | R79 | cod. Q 49 | R17 |
| Vat. lat. 10275 | R79 | cod. Q 64 | R52 (Autor) |
| Vat. lat. 10499 | R7a | | |
| Vat. lat. 10726 | R5b | Wien, Dominikanerkonvent: | |
| Vat. lat. 13680 | R32j, R37 | 45/267 | R40 |
| | | 71/295 | R6 |
| | | 163/132 | R21 |
| | | 166/136 | R56a |
| Venezia, BNM: | | | |
| Fondo Antico Lat. Z. | | | |
| 324 (=1938) | R39 | | 196/161 R16 |
| Fondo Antico Lat. Z. | | 231/258 | R60 |
| 475 (=1660) | R56b (Titel, | H 1 MBK | R56a |
| | Dat. u. Fass.) | H 23 MBK | R56a |
| Fondo Antico Lat. Z. | | Wien, ÖNB: | |
| 476 (=1944) | R56a | 362 | R19, R26 |
| Fondo Antico Lat. Z. | | 480 | R9 (Edit.) |
| 495 (=1711) | R50 | 812 | R21 |
| Lat. I. 41 (=2057) | R32d | 1352 | R61, R74b |
| Lat. II 65 (=2901) | R7 | 1387 | R66a (Edit.), R66b |
| Lat. III. 116 (=2208) | R32d, R32g | 1430 | R57b |
| Lat. III. 159 (=2624) | R61 | 3120 | R56b |
| Lat. IV. 20 (=2372) | R37 | 3449 | R71a |
| Lat. VI. 200 (=2757) | R32d | 3513 | R56a |
| Lat. VI. 214 (=3598) | R51 | 3600 | R75b |
| Lat. XI. 59 (=4152) | R60 | 3711 | R74b |
| Lat. XIV. 127 (=4332) | R56a | 3719 | R60 |
| Lat. XIV. 130 (=4335) | R56a | 3799 | R61 |
| Lat. XIV. 224 (=4341) | R56a, | 3803 | R61 |
| | R71c, | 3930 | R66b |
| | R71d | 3932 | R66b |
| Lat. XIV. 234 (=4048) | R60 | 3939 | R61 |
| Lat. XIV. 239 (=4500) | R60 | 4018 | R56a |
| Lat. XIV. 254 (=4535) | R60 | 4031 | R61 |
| Venezia, Biblioteca Querini-Stampalia: | | 4127 | R57a |
| Classe IX n. 11 | R71e | 4180 | R26 |
| | | 4505 | R66b |
| | | 4516 | R66b |

| | | | |
|-------------------------------|------------|---------------------------------|------|
| 4548 | R61 | I fol. 319 | R61 |
| 4659 | R75a | I fol. 777 | R67a |
| 4696 | R59 | II fol. 36 | R61 |
| 4751 | R39 | I qu. 134 | R61 |
| 4819 | R57a | I qu. 94 | R74b |
| 5509 | R39 | I qu. 138 | R74b |
| 8695 | R9 | I. qu. 464 | R40 |
| 14447 | R40 | I G 315 | R61 |
| 14523 | R61 | IV qu. 41 | R61 |
| 15040 | R5a | Rehdiger 119 | R47a |
| 15262 | R61 | Rehdiger 130 | R37 |
| 15417 | R55 | Rehdiger 342 | R20 |
| (Übers./Bearb.) | | | |
| Wien, Schottenkloster: | | Würzburg, UB: | |
| 29 (50.c.10) | R56a | M. ch. f. 5 | R5b |
| Wilhering, StiftsB: | | M. ch. f. 26 | R61 |
| IX 101 | R21 | M. ch. f. 60 | R56b |
| Wolfenbüttel, HAB: | | M. ch. f. 88 | R46 |
| 33.1. Aug. fol. | R77 | M. ch. f. 124 | R60 |
| 50.2. Aug. fol. | R56a | M. ch. f. 141 | A13 |
| 11. Aug. qu. | R60 | M. ch. q. 18 | R34 |
| 19.12 Aug. qu. | R29 | M. ch. q. 81 | R34 |
| 23.19 Aug. qu. | R58 | M. ch. q. 193 | R38 |
| 23.22 Aug. qu. | R29 | M. p. th. f. 55 | R5a |
| Cod. Weiss. 96 (4180) | R32g | Zagreb, Knjižnica Jugoslavenske | |
| 264.25 Extravagantes | R70 | Akademije Znanosti i Umjetnosti | |
| 152 Helmstedt | R3 | (Akademie der Künste und | |
| 237 Helmstedt | R29 | Wissenschaften): | |
| 272 Helmstedt | R29 | II.C.61 | R71a |
| 338 Helmstedt | R60 | Zeitz, StiftsB: | |
| 552 Helmstedt | R29 | cod. 13a (Philos Nr. 5) | R56b |
| 678 Helmstedt | R70 | cod. 13b (Philos Nr. 6) | R56b |
| Wrocław (Breslau), Biblioteka | | Zürich, Zentralbibliothek: | |
| Kapitulna: | | C. 103 | R56a |
| 114 | R74b | Car. C 156 | R60 |
| Wrocław (Breslau), BUn,: | | Zwickau, Ratsschulbibliothek: | |
| I fol. 275 | R61 | XXIV V 10 | R56b |
| I fol. 244 | R28 (Dat./ | Zwolle, Municipaal Archief: | |
| | Bearb.) | Windesheim | R61 |
| I fol. 285 | R74b | | |

Frühdrucke

Frühdrucke, nach denen die Repertoriumsnummer ohne weitere Präzisierung angegeben wird, finden sich dort unter „Überlieferung“. Bei Frühdrucken, die in anderen Rubriken vorkommen, wird nach der Repertoriumsnummer in Klammern darauf hingewiesen: Übers<etzungen>, Bearb<eitungen>, Fass<ungen>.

Die Drucke sind nach den einschlägigen Katalogen sortiert. Auflösung der Abkürzungen auf S. xxvi–xxx.

| | | | | |
|----------------|------------------|--|--------------------|-------------------------|
| BSB-Ink | | | GW Bd. 4, 419 | R27 |
| BSB-Ink. B-209 | R5a | | GW Bd. 4, 419 | R27 |
| BSB-Ink. B-210 | R5 | | GW Bd. 7, 382. | R37 |
| BSB-Ink. B-211 | R5b | | GW Bd. 10, 518–519 | R38 |
| BSB-Ink. B-212 | R5b | | GW 2032 | R21 |
| BSB-Ink. B-213 | R5b | | GW 2033 | R21 |
| BSB-Ink. B-511 | R21 | | GW 2034 | R21 |
| BSB-Ink. B-512 | R21 | | GW 2040 | R21 |
| BSB-Ink. B-513 | R21 | | GW 2041 | R21 (Übers./ Bearb.) |
| BSB-Ink. G-14 | R55 | | | R21 (Übers./ Bearb.) |
| BSB Ink. G-15 | R55 | | GW 2042 | R21 (Übers./ Bearb.) |
| BSB-Ink. G-501 | R52 | | | R38 |
| BSB-Ink. G-502 | R52 | | GW 2099 | R38 |
| BSB-Ink. I-172 | R5a | | GW 2100 | R5a |
| BSB-Ink. I-523 | R61 | | GW 3648 | R5c |
| BSB-Ink. I-524 | R61 | | GW 3652 | R5c |
| BSB-Ink. I-525 | R61 | | GW 3653 | R5c (Übers./ Bearb.) |
| BSB-Ink. L-284 | R32f, R32n, R32t | | GW 3655 | R5c (Übers./ Bearb.) |
| BSB-Ink. L-285 | R32i | | | R5c (Übers./ Bearb.) |
| BSB-Ink. M-267 | R75a | | GW 3656 | R27 |
| BSB-Ink. M-268 | R75a | | | R27 |
| BSB-Ink. M-269 | R75a | | GW 4644 | R27 |
| BSB-Ink. M-270 | R75a | | GW 4646 | R27 |
| BSB-Ink. M-271 | R75a | | GW 4647 | R27 |
| BSB-Ink. P-798 | R5c | | GW 4648 | R27 |
| BSB-Ink. P-799 | R5c | | GW 4649 | R27 |
| BSB-Ink. T-141 | R49 | | GW 4686 | R27 |
| BSB-Ink. T-142 | R49 | | GW 4687 | R27 |
| BSB-Ink. T-143 | R49 | | GW 4688 | R27 |
| BSB-Ink. T-144 | R49 | | GW 4689 | R27 |
| BSB-Ink. T-145 | R49 | | GW 4690 | R27 |
| BSB-Ink. T-146 | R49 | | GW 4691 | R27 |
| BSB-Ink. T-147 | R49 | | GW 4692 | R27 |
| | | | GW 4693 | R27 |
| | | | GW 5880 | R16 |
| C | | | GW 5881 | R16 |
| C 903 | R5 | | GW 6226 | A1a (Editionen) |
| C 1488 | R22 | | | R37 |
| C 1956 | R48 | | | R37 |
| C 2877 | R38 | | GW 8261 | R37 |
| C 4709 | R60 | | GW 8262 | R37 |
| C 5773 | R21 | | GW 8263 | R37 |
| | | | GW 8264 | R37 |
| GW | | | GW 8265 | R37 |
| GW Bd. 3, 540 | R5a | | GW 8266 | R37 |
| GW Bd. 3, 541 | R5 | | GW 8267 | R37 |

| | | | |
|------------|--------------------------|------------------|--------------|
| GW 8268 | R37 | Geiß 80 | R60 |
| GW 8269 | R37 | Geiß 81 | R60 |
| GW 8270 | R37 | Geiß 82 | R60 |
| GW 8271 | R37 | Geiß 83 | R60 |
| GW 8272 | R37 | Geiß 84 | R60 |
| GW 8273 | R37 | Geiß 85 | R60 |
| GW 8479 | R77 | Geiß 86 | R60 |
| GW 8480 | R77 | Geiß 87 | R60 |
| GW 8481 | R77 | | |
| GW 10941 | R46 | | |
| GW 10942 | R46 | H, HC, HCR | |
| GW 10943 | R46 | HC 654 (=H 6131) | R48 |
| GW 11709 | R22 | H 1139 (2.3) | R21 |
| GW 11710 | R22 | H 1140 (2.3) | R21 |
| GW 11711 | R22 | HC 2642 | R5a |
| GW 11712 | R22 | HCR 2643 (?) | R5b |
| GW 11713 | R22 | H 2647 | R5b |
| GW 11714 | R22 | HC 2900 | R61 |
| GW 11715 | R22 | H 3463 | R27 |
| GW 12026 | R38 | H 3464 | R27 |
| GW 12027 | R38 | HC 3465 | R27 |
| GW 12028 | R38 | HC 3467 | R27 |
| GW 12029 | R38 | HC 3468 | R27 |
| GW 12030 | R38 | H 3483 | R27 |
| GW 12031 | R38 | HC 3485 | R27 |
| GW 12032 | R38 | H 3486 | R27 |
| GW 12033 | R38 | H 3487 | R27 |
| GW 12034 | R38 | HC 3488 | R27 |
| GW 12035 | R38 | HCR 3489 | R27 |
| GW 12036 | R38 | H 3497 | R27 |
| GW 12037 | R38 | H 4663 | R22 |
| GW 12038 | R38 | H 4664 | R22 |
| GW 12039 | R38 | HC 4665 | R22 |
| GW 12040 | R38 | HC 4666 | R22 |
| GW 12041 | R38 | H 5803 | R75a |
| GW 12042 | R38 | H 5804 | R75a |
| GW 12043 | R38 | HC 5805 | R75a |
| GW 12044 | R38 | HC 5806 | R75a |
| GW 12045 | R38 | HC 5807 | R75a |
| | | H 5808 | R75a |
| | | H 5809 | R75a |
| Geiß | | HC 6112 | R37 |
| Geiß 1 | R56a, R56b | HC 6124 | R48 |
| Geiß 2. | R56a | HC 6125 | R48 |
| Geiß 3 | R56a, R56b | HC 6126 | R48 |
| Geiß 58–66 | R56b | HC 6127 | R48 |
| Geiß 71 | R56a | HC 6128 | R48 |
| Geiß 72 | R56a | HC 6129 | R48 |
| Geiß 73 | R56a | H 6131 (=HC 654) | R48 |
| Geiß 74 | R56a | HC 6135 | R48 (Übers.) |
| Geiß 76 | R56b (Übers./ Bearb.) | HC 6136 | R48 (Übers.) |
| Geiß 77 | R56b (Übers./ Bearb.) | HC 6137 | R48 (Übers.) |
| Geiß 78 | R56b (Übers./ Bearb.) | H 7449 = H 11654 | R55 |
| | | H 7450 | R55 |
| | | HC 7451 | R55 |

| | | | |
|----------------------|----------------------------|---|--------------------------|
| HC 8389 | R75a | Rogent/Duran 66 | R79 |
| H 8589 | R5b | Rogent/Duran 67 | R32o |
| H 10210 | R5A | Rogent/Duran 144 | R32o |
| HC 10324 | R32i | | (Editionen) |
| HC 10327 (= H 13029) | R32f, R32n, R32t | Rogent/Duran 162 | R32o (Editionen) |
| HC 11937 | R52 | Rogent/Duran 180 | R32o (Editionen) |
| HC 11938 | R52 | Rogent/Duran 233 | R32o |
| HC 11946 | R52 | | (Editionen) |
| HC 12749 | R56a | Rogent/Duran 332 | R32o |
| HCR 12797 | R60 | | (Editionen), |
| H 12800 | R56a | | R32r |
| HC 12801 | R56a | | (Editionen) |
| HC 12802 | R56a | Rogent/Duran 67 | R32o |
| HCR 12829 | R56a | | (Editionen) |
| HC 12910 | R49 | Rogent/Duran 371 | R32f (Übers./ Bearb.) |
| H 12911 | R49 | | |
| HC 12912 | R49 | | |
| HC 12913 | R49 | VD 16 | |
| H 12914 | R49 | VD 16 A 1337 | R35 |
| HC 12915 | R49 | VD 16 A 2906 | R21 |
| HC 12916 | R49 | VD 16 A 2908 | R21 |
| HC 15235 | R61 | VD 16 A 2909 | R21 |
| HC (+ Add) 15236 | R61 | VD 16 A 2910 | R21 |
| HC 15237 | R61 | VD 16 A 2911 | R21 |
| HC 15238 | R62 | VD 16 A 2912 | R21 |
| HC 15543 | R46 | VD 16 B 576 | R5c |
| H 16076 | R61 (Übers./ Bearb.) | VD 16 B 581 (= VD 16 B 597, VD 16 B 607) | R5a |
| H 11654 = H 7449 | R55 | VD 16 B 582 | |
| H 13029 (= HC 10327) | R32f, R32n, R32t | (= VD 16 B 598, VD 16 B 608) | R5a |
| IGI | | VD 16 B 583 (= VD 16 B 599, VD 16 B 609) | R5a |
| IGI 7568 | R60 | VD 16 B 584 | |
| IGI 5801 | R60 | (=VD 16 B 600, VD 16 B 610) | R5a |
| Rogent/Duran | | VD 16 B 585 | |
| Rogent/Duran 16 | R79 | (= VD 16 B 601) | R5a |
| Rogent/Duran 18 | R32i | VD 16 B 586 | |
| Rogent/Duran 24 | R32f, R32n, R32t | (= VD 16 B 602) VD 16 B 588 (= VD 16 B 604, | R5a |
| Rogent/Duran 25 | R32f, R32n, R32t | VD 16 B 614) VD 16 B 590 VD 16 B 591 | R5a R5a R5a |
| Rogent/Duran 38 | R32i | VD 16 B 605 | |
| Rogent/Duran 42 | R32g, R32l | (= VD 16 B 615) VD 16 B 606 | R5a |
| Rogent/Duran 47 | R32k | (= VD 16 B 616) | R5a |
| Rogent/Duran 58 | R32o | VD 16 C 94 | R16 |

| | | | |
|--------------|-------------------------|-------------------|-------------------------|
| VD 16 C 95 | R16 | VD 16 J 543 | R61 |
| VD 16 C 1571 | A1a (Editionen) | VD 16 J 544 | R61 |
| VD 16 D 1351 | R37 | VD 16 N 1562 | R48 |
| VD 16 D 1352 | R37 | VD 16 P 2434 | R49 |
| VD 16 D 1353 | R37 (Übers./ Bearb.) | VD 16 P 2435 | R49 |
| VD 16 G 4073 | R38 | VD 16 P 2436 | R49 |
| VD 16 J 541 | R61 | VD 16 P 2437 | R49 |
| VD 16 J 542 | R61 | VD 16 T 337–T 552 | R5c (Übers./ Bearb.) |
| | | VD 16 W 4688 | R66b |

Konkordanzen zu anderen Repertorien

Die Repertorien und Kataloge werden hier abgekürzt zitiert. Auflösung der Abkürzungen
S. xxvi–xxx.

| | | | |
|------------------|------|--------------|------|
| BibCarm | | CALMA | |
| Bd. 2, 4–8 (VII) | R62 | Alberta 1, 2 | R24 |
| | | Alberti 4, 8 | R47 |
| Bloomfield | | Arn 41, 2 | R28 |
| 0858 | R16 | Arna 24, 42 | R36 |
| 0874 | R34 | | |
| 1158 | R54 | Coing | |
| 1306 | R53 | 221 | R22 |
| 1942 | R36 | | |
| 3136 | R75a | DCist | |
| 4714 | R8 | 170–172 | R16 |
| 5403 | R74b | 271 | R55 |
| 5603 | R34 | 315–316 | R72 |
| 5722 | R48 | 534 | A7 |
| | | 571 | R55 |
| Bonner | | 607 | R17 |
| FD II.22 | R79 | | |
| II.A.4 | R32a | De Visch | |
| II.A.11 | R32b | 57–61 | R16 |
| II.A.20 | R32c | 58–60 | R11 |
| II.B.13 | R32d | 117–118 | R55 |
| II.B.15 | R32e | 136 | R72 |
| III. 7 | R32f | 276 | R55 |
| III. 14 | R32g | 285–286 | R17 |
| III. 30 | R32h | | |
| III. 31 | R32i | Díaz | |
| III.33 | R32j | 935 | R43 |
| III.58 | R32k | 1214 | A9 |
| III.81 | R32l | 1629 | R36 |
| IV.33 | R32m | 1746 | R32b |
| IV.34 | R32n | 1748 | R32a |
| IV.35 | R32o | 1757 | R32d |
| IV.36 | R32p | 1758 | R32e |
| IV.37 | R32q | 1771 | R32c |
| IV.40 | R32r | 1778 | R32g |
| IV.45 | R32s | 1790 | R32h |
| IV.49 | R32t | 1791 | R32i |
| IV.53 | R32u | 1795 | R32j |
| IV.73 | R32v | 1813 | R32k |
| IV.97 | R32w | 1836 | R32l |
| IV.108 | R32x | 1868 | R32r |
| | | 1872 | R32n |
| Bonner2 | | 1873 | R32m |
| Bonner-2 II.A.6 | R32b | 1875 | R32o |
| Bonner-2 II.A.9 | R32a | 1876 | R32p |
| Bonner-2 II.A.18 | R32c | 1877 | R32q |
| Bonner-2 II.B.13 | R32e | 1886 | R32s |
| Bonner-2 II.B.12 | R32d | 1889 | R32t |

| | | | |
|----------------------------|------------|-------------------------|------|
| 1893 | R32u | 15 | R71d |
| 1907 | R32v | 17 | R71e |
| 1928 | R32w | | |
| 1941 | R32x | Labrosse | |
| | | 36 | R26 |
| Distelbrink | | Llull-DB | |
| 125 | R29 | AdvMes | R32c |
| 23 | R27 | CincSav | R32g |
| | | CivMun | R32x |
| Glorieux, <i>Arts</i> | | ConcVirg | R79 |
| 14cu | R35 | ConsErm | R32v |
| | | ConsVen | R32j |
| Glorieux, <i>Théologie</i> | | Contrad | R32p |
| I. 211(bi) | R36 | DeclRaym | R32h |
| 6cu | R35 | DeoMaj | R32w |
| 316ba | R29 | DisFiInf | R32e |
| 335 | R32j | DisFiInt | R32k |
| 335am | R32d | DispAver | R32m |
| 335aq | R32e | DispEr | R32i |
| 335az | R32f | DispHam | R32l |
| 335bi | R32g | Efficien | R32r |
| 335bu | R32h | Gentil | R32a |
| 335bv | R32i | Lament | R32o |
| 335cx | R32k | LocAng | R32u |
| 335ds/hs | R32l | Natalis | R32n |
| 335ew | R32r | Phantas | R32t |
| 335fa | R32n | PsalmQui | R32d |
| 335fb | R32m | Qyalde | R32s |
| 335fd | R32o | SaMaria | R32f |
| 335fe | R32p | SancSpir | R32b |
| 335ff | R32q | SyllCont | R32q |
| 335fo | R32s | | |
| 335fr | R32t | Meier | |
| 335gj | R32v | 100 (83) | R3 |
| 335he | R32w | | |
| 335hr | R32x | Mohan | |
| 335ie | R32c | 43* | R41 |
| 335o | R32b | 94* | R53 |
| 335q | R32a | 152* | R44 |
| | | 230* | R29 |
| Gruys | | 296* | R37 |
| 134 | R74a, R74b | 355 | R50 |
| | | 478* | R23 |
| Heimann | | Niesner | |
| 21 | R76 | 26 | R32a |
| | | 32 | R59 |
| Hohmann | | Pereira, <i>Arnaldo</i> | |
| 72 | R70 | 138 | R39 |
| | | 147 | R58 |
| Kohl | | | |
| 4 | R71a | | |
| 8 | R71b | | |
| 9 | R71c | | |

| | | | |
|------------|------------|-----------------------|-------------------|
| Platzeck | | 8, 315–321 | R52 |
| 6 | R32a | 8, 317 | R37 |
| 13 | R32b | 8, 587–588 | R56b |
| 46 | R32d | 8, 593–594 | R56a |
| 49 | R32e | 9, 130–131 | R43 |
| 60 | R32f | 9, 164 | R59 |
| 62 | R32c | 9, 189–191 | A22 |
| 72 | R32g | 10, 106–107 | R57a, |
| 86 | R32h | | R57b |
| 87 | R32i | | |
| 89 | R32j | ROL op. | |
| 117 | R32k | ROL op. 11 | R32a |
| 147 | R32l | ROL op. 18 | R32b |
| 186 | R32m | ROL op. 20 | R32c |
| 187 | R32n | ROL op. 39 | R32d |
| 188 | R32p | ROL op. 40 | R32e |
| 189 | R32q | ROL op. 49 | R32f |
| 191 | R32o | ROL op. 56 | R32g |
| 194 | R32r | ROL op. 74* | R32h |
| 199 | R32s | ROL op. 76 | R32i |
| 210 | R32t | ROL op. 78 | R32j |
| 213 | R32u | ROL op. 105 | R32k |
| 233 | R32v | ROL op. 131 | R32l |
| 259 | R32w | ROL op. 168 | R32m |
| 269 | R32x | ROL op. 169 | R32n |
| | | ROL op. 170 | R32o |
| Porębski | | ROL op. 171 | R32p |
| 101 (85) | R3 | ROL op. 172 | R32q |
| | | ROL op. 175 | R32r |
| Prodromus | | ROL op. 181 | R32s |
| II§VI | R26 | ROL op. 190 | R32t |
| | | ROL op. 194 | R32u |
| RepFont | | ROL op. 214 | R32v, |
| 1, 403 | R28 | | R32v ⁷ |
| 2, 168 | R24 | ROL op. 239 | R32w |
| 3, 101–102 | R16 | ROL op. 250 | R32x |
| 3, 206 | A1a | | |
| 3, 207 | A1b | Sbaralea | |
| 3, 276 | R55 | I, 61 | R32p |
| 4, 187–188 | R40 | I, 62 | R32k |
| 4, 188–189 | R11 | I, 157 (n.29) | R27 |
| 4, 310 | R37 | III, 98–99 | A21 |
| 5, 138 | R71e | MDCXXI.780 | R25 |
| 5, 274 | A1a | MDCCL.836 | R52 |
| 5, 430–434 | R70 | MDCCCLXXVI.935 | R30 |
| 5, 581 | R30 | MMCCCLIII.1214 | R29 |
| 6, 244–245 | R8 | MMMCCCLVIII.1746, 67 | R32o |
| 6, 340–342 | R67a, R67b | MMMCCCLVIII.1746, 111 | R32n |
| 6, 387–390 | R29 | MMMCCCLVIII.1746, 158 | R32v |
| 6, 537 | R68 | MMMCCCLVIII.1746, 180 | R32x |
| 7, 388–389 | A1a | MMMCCCLVIII.1746, 184 | R32a |
| 7, 433 | A3 | MMMCCCLVIII.1746, 187 | R32r |
| 7, 514–515 | R75a | MMMCCCLVIII.1746, 188 | R32m |
| 7, 647–649 | R47 | MMMCCCLVIII.1746, 189 | R32p |

| | | | |
|-------------------------|-------|-----------------|------|
| MMMCCCXLVIII.1746, 190 | R32q | 1852 | R54 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 192 | R32s | 2198 | R31 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 193 | R32k | 2256 | R61 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 201 | R32l | 2370 | R46 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 202 | R32g | 2506 | R78 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 204 | R32h | 3033–3036 | R26 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 205 | R32k | 3080 | R76 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 207 | R32b | 3197 | A20 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 215b | R32s | 3310 | R59 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 220 | R32c | 3420–23 | A1a |
| MMMCCCXLVIII.1746, 223 | R32t | 3613 | R35 |
| MMMCCCXLVIII.1746, 228 | R32i | | |
| MMMCCCXLVIII.1746, 274 | R32w | Spunar | |
| MMMCCCXLVIII.1746, 283 | R32u | 82 | R67b |
| MMMCCCXLVIII.1746, 300 | R32d | 84 | R67a |
| MMMCCCXLVIII.1746, 304a | R32e | 151 | R74a |
| MMMCCCXLVIII.1746, 310 | R32i | 153 | R74b |
| MMMCCCXLVIII.1746, 333 | R32j | | |
| MMMCCCLXV.1753 | R44 | Thomson | |
| MMMCCCLXIX.1759 | A11 | 47 | R66b |
| MMMDXCI | R23 | 408. E 4 | R66a |
| Schreckenberg | | Thorndike/Kibre | |
| 3, 317–318 | R33 | 134 | A2 |
| 3, 318–321 | R25 | 436 | R39 |
| 3, 321 | R26 | 572 | R51 |
| 3, 372 | R59 | 678 | R39 |
| | | 876 | A5 |
| | | 1407–8 | R39 |
| Sharpe | | 1612 | R58 |
| 270 | R18 | | |
| 839 | R29 | | |
| 986 | R66a, | Von Perger | |
| | R66b | 41.10 | R21 |
| 1110 | R65 | 48 | A3 |
| 1174 | R12 | 79 | R8 |
| 1305 | R44 | 80 | R17 |
| 1329 | R57a, | 81 | R12 |
| | R57b | 82 | R16 |
| 1355 | A3 | 83 | R27 |
| 1372 | A11 | 85 | A12 |
| 1455 | R50 | 86 | R31 |
| 2136 | R52 | 87 | A14 |
| 2157 | R72 | 88 | R29 |
| | | 89 | R35 |
| | | 90 | R36 |
| Singer | | 91.1 | R32a |
| 1–10 | A2 | 91.2 | R32b |
| 229 | R39 | 91.3 | R32c |
| 355 | R58 | 91.4 | R32d |
| | | 91.5 | R32e |
| SOPMA | | 91.7 | R32f |
| 703 | A23 | 91.8. | R32g |
| 922 | R45 | 91.10 | R32h |
| 1609 | A14 | 91.11 | R32i |
| 1618 | R38 | | |

| | | | |
|-------|------|---------|------|
| 91.13 | R32k | 108 | A15 |
| 91.14 | R32l | 109.1 | R57a |
| 91.15 | R32m | 109.2 | R57b |
| 91.16 | R32s | 110 | R72 |
| 91.17 | R32t | 111.1 | R66a |
| 91.18 | R32u | 111.2 | R66b |
| 91.19 | R32v | 112 | R70 |
| 91.20 | R32w | 113.1 | R74a |
| 91.21 | R32x | 113.2 | R74b |
| 92 | R33 | 115.1 | R71a |
| 93 | R25 | 115.2 | R71b |
| 94 | R26 | 115.3 | R71c |
| 95 | R37 | 115.4 | R71e |
| 96 | R34 | 116.1 | R75a |
| 97 | A4 | 116.2 | R75b |
| 98 | R44 | 132.3 | R3 |
| 99.1 | R52 | | |
| 100 | R53 | Wadding | |
| 101.3 | R54 | 106–107 | R52 |
| 102 | A13 | 121 | R30 |
| 103 | R59 | 147–148 | R29 |
| 104 | R64 | 203 | R44 |
| 105.1 | R56a | 204 | A11 |
| 105.2 | R56b | | |
| 106 | R60 | Weijers | |
| 107 | R62 | 1, 69 | R28 |

MITTELLATEINISCHE STUDIEN UND TEXTE

1. Metellus von Tegernsee. Die "Quirinalien". Untersuchungen und Text 1965. Jacobsen (Ed.).
2. Pseudo-Ovidius. *De vetula*. Untersuchungen und Text. Klopsch (Ed.). 1967. ISBN 90 04 01464 0
3. Lange. *Philologische Studien zur Latinität west-hispanischer Privaturkunden des 9.-12. Jahrhunderts*. Langosch (Ed.). 1966. ISBN 90 04 01465 9
4. Joseph Iscanus. Werke und Briefe. Gompf (Ed.). 1970. ISBN 90 04 01466 7
5. *Numen litterarum: the Old and New in Latin Poetry*. Witke (Ed.). 1971.
6. Theobald. *Physiologus*. Edited with introduction, critical apparatus, translation and commentary by P.T. Eden. 1972. ISBN 90 04 03444 7
7. Geoffrey of Vitry. *The commentary of Geoffrey of Vitry on Claudian De Raptu Proserpinae*. Transcribed by A.K. Clarke and P.M. Giles with an introduction and notes by A.K. Clarke. 1973. ISBN 90 04 03674 1
8. Könsgen, E. *Epistolae duorum amantium*. Briefe Abaelards und Heloises? Edition und Untersuchungen. 1974. ISBN 90 04 03875 2
9. Dronke, P. *Fabula*. Explorations into the uses of myth in medieval Platonism. Reprint 1985. ISBN 90 04 07715 4
10. Jacobsen, P.C. *Flodoard von Reims*. Sein Leben und seine Dichtung *De Triumphis Christi*. 1978. ISBN 90 04 05407 3
11. Langosch, K. *Donisii Comedia Pamphile*. Untersuchungen und Text. 1979. ISBN 90 04 06007 3
12. Mann, J. *Ysengrimus*. Text with translations, commentary and introduction. 1987. ISBN 90 04 08103 8
13. Petrus Presbyter. *Carmina*. Text und Kommentar. Herausgegeben von M. Renner. 1988. ISBN 90 04 08797 4
14. Nigel of Canterbury. *The Passion of St. Lawrence, Epigrams and Marginal Poems*. Edited and translated by J. M. Ziolkowski. ISBN 90 04 08865 2
15. Orbàn, A.P. *Novus Physiologus*. Nach Hs. Darmstadt 2780. 1989. ISBN 90 04 08894 6
16. Hilarius Aurelianensis. *Versus et Ludi epistolae. Ludus Danielis Belouacensis*. [Die Egerton Handschrift]. Bemerkungen zur Musik des Daniel-Spiels von Beauvais von M. Bielitz. 1989. ISBN 90 04 09070 3
17. Unterkircher, F. (Ed.). *Hugo von Lüttich: Peregrinarius*. 1991. ISBN 90 04 09325 7
18. Hugo von Mâcon. *Die Gesta Militum*. Ein bisher unbekanntes Werk der Erzählliteratur des Hochmittelalters. Herausgegeben von E. Könsgen. 1990. ISBN 90 04 09201 3
19. Harting-Corrêa, A. *Walahfrid Strabo's Libellus de Exordiis et Incrementis*. 1996. ISBN 90 04 09669 8.
20. Westra, H.J. (Ed.). *The Berlin Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Book I. With the Assistance of C. Vester. 1994. ISBN 90 04 10170 5
21. Mann, N. & B. Munk Olsen (Eds.). *Medieval and Renaissance Scholarship*. Proceedings of the Second European Science Foundation Workshop on the Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance (London, Warburg Institute, 27-28 November 1992). 1997. ISBN 90 04 10508 5
22. Haye, T. *Das lateinische Lehrgedicht im Mittelalter*. Analyse einer Gattung. 1997. ISBN 90 04 10668 5
23. Westra, H.J. & T. Kupke (Eds.). *The Berlin Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*. Book II. With the Assistance of B. Garstad. 1998. ISBN 90 04 10968 4

24. Ricklin, T. *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*. Traum zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles. 1999. ISBN 90 04 11116 6
25. Stein, E. *Clericus in Speculo*. Studien zur lateinischen Verssatire des 12. und 13. Jahrhunderts und Erstedition des "Speculum prelatorum". 1999. ISBN 90 04 11329 0
26. Meckelnborg, C. und B. Schneider. *Opusculum fabularum*. Die Fabelsammlung der Berliner Handschrift Theol. lat. fol. 142. 1999. ISBN 90 04 11333 9
27. Haye, T. *Oratio*. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache. 1999. ISBN 90 04 11335 5
28. Murgatroyd, P. *The Amatory Elegies of Johannes Secundus*. 2000. ISBN 90 04 11603 6
29. Marenbon, P.G. (Ed.) *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*. A Festschrift for Peter Dronke. 2001. ISBN 90 04 11964 7
30. Teeuwen, M. *Harmony and the Music of the Spheres*. The *Ars Musica* in Ninth-Century Commentaries on Martianus Capella. 2002. ISBN 90 04 12525 6
31. O'Sullivan, S. *Early Medieval Glosses on Prudentius' Psychomachia*. The Weitz Tradition. 2004. ISBN 90 04 13804 8
32. Könsgen, E. *Johannes de Garlandia*. Carmen de Misteriis Ecclesie. Mit einem Kommentar von Peter Dinter. 2004. ISBN 90 04 13953 2
33. Marcovich, M.† *M. Marvli Delmatae Davidias*. 2006. ISBN 90 04 14963 5
34. Jiroušková, L. Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter, unter Einschluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen. 2006. ISBN-13: 978 90 04 15055 3, ISBN-10: 90 04 15055 2
35. Colker, M.L. (Ed.). *Petronius Rediuius et Helias Tripolanensis. id est Petronius Rediuius Quod Heliae Tripolanensis Videtur Necnon Fragmenta (Alia) Heliae Tripolanensis*. 2007. ISBN 978 90 04 15707 1
36. Kretschmer, M.T. *Rewriting Roman History in the Middle Ages*. The 'Historia Romana' and the Manuscript Bamberg, Hist. 3. 2007. ISBN 978 90 04 15710 1
37. Cardelle de Hartmann, C. *Lateinische Dialoge 1200-1400*. Literaturhistorische Studie und Repertorium. 2007. ISBN 978 90 04 16033 0