VELA VERITATIS

STUDIEN UND TEXTE ZUR GEISTESGESCHICHTE DES MITTELALTERS

BEGRÜNDET VON

JOSEF KOCH

WEITERGEFÜHRT VON

PAUL WILPERT, ALBERT ZIMMERMANN und JAN A. AERTSEN

HERAUSGEGEBEN VON

ANDREAS SPEER

IN ZUSAMMENARBEIT MIT

TZOTCHO BOIADJIEV, KENT EMERY, JR.
und WOUTER GORIS (MANAGING EDITOR)

BAND LXXXV

F. BEZNER
VELA VERITATIS



VELA VERITATIS

HERMENEUTIK, WISSEN UND SPRACHE IN DER *INTELLECTUAL HISTORY* DES 12. JAHRHUNDERTS

VON

FRANK BEZNER



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2005

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Bezner, Frank.
Vela Veritatis : Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts / by Frank Bezner.
p. cm. — (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, ISSN 0169-8028 ; Bd. 85)
Includes bibliographical references (p.) and index.
ISBN 90-04-14424-2 (alk. paper)
1. Civilization, Medieval. 2. Learning and scholarship—History—Medieval, 500-1500. I. Title. II. Series.

CB354.6.B39 2005
001.2'09'021—dc22

2005042021

ISSN 0169-8028
ISBN 90 04 14424 2

© Copyright 2005 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic 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 Brill 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

Für meine Eltern

INHALT

Dank xiii

Einleitung. Der Traum des Fulgentius oder die Persistenz des Hintersinns 1
I. Der Traum des Fulgentius oder die Persistenz des Hintersinns 1
1. Fulgentius' Traum … 1
2. … und Vergils Antwort 4
3. Zur Omnipräsenz einer Denkfigur 5
II. Integumentale Hermeneutik in der *intellectual history* des 12. Jh. 14
1. ‚Das 12. Jahrhundert'—Zur Konstruktion einer ‚Epoche' 14
2. Diesseits von Renaissance und Zweiten Analytiken: Ambivalenzen, Brüche, Alternativen—und die ‚Ordnung des Diskurses' im 12. Jh. 23
3. *Integumenta* und *Involucra* in der *intellectual history* des 12. Jh. 33
4. Neue Fragen, neue Thesen 38
III. *Quis evolveret involucra istarum figurarum*? 41
1. Hintersinn erforschen 41
2. Ansätze—und ihre Grenzen 44
a. Die ‚Tradition der Allegorie' 44
b. Symbolische Mentalität(en) 49
c. *Aliud dicit, aliud sentit*. Das *integumentum* und die Rhetorik 57
d. *Integumenta* als der Dinge Zeichen? 63
e. Philosophie vs. Dichtung oder Dichtung als Philosophie? 66
f. Integumentale Hermeneutik als Raum des Literarischen und seiner Konzeptualisierung 69

g. *Integumentum, id est genus demonstrationis* oder: integumentale Hermeneutik als ‚Mischform' des Allegorischen 88
IV. Ansatz und Aufbau dieser Arbeit 93

ERSTER TEIL

THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Kapitel I. Peter Abailard oder die Dialektik der Dunkelheit 99
I. Abailards (integumentale) Hermeneutik—Perspektiven und Thesen 99
II. Philosophische *involucra* zwischen Heilsgeschichte und Naturphilosophie 106
1. Abailards Weltseele 107
2. Selbstkritik—oder Grundlegung? 113
3. Fiktionalisierung als philosophische Strategie. Zur Logik integumentaler Interpretation 119
III. Die *ratio* und das *ineffabile*. Abailards theologische Methodologie und die Aufwertung des *involucrum* 124
1. Kontrafaktur? Abailards *involucrum* und die ‚Antidialektiker' des 11. Jahrhunderts 125
2. ‚Wahrscheinlichkeit statt Wahrheit' oder: die Suspension der *ratio* 132
3. *Translationibus atque parabolicis aenigmatibus involuta* oder die Natur theologischer Sprache und Erkenntnis 142
4. Philosophisch-theologische *involucra* zwischen theologischer Semantik und (analogischer) Erkenntnis ... 150
IV. *Nihil est, quod lateat eum*. Wissensgeschichtliche Implikationen integumentaler Hermeneutik 162
1. *Velud alter Proteus*: der Philosoph als Mönch und die Sakralisierung der Hermeneutik 163
2. Dunkelheit als Grenze des Erkennens. Bernhard von Clairvaux und das *involucrum fidei* 171
V. Abailards (integumentale) Hermeneutik—Thesen und Perspektiven 179

Kapitel II. *Rem, ut est, sermo non explicat*. Integumentale Hermeneutik und Trinitätstheologie 183
I. Platon, Augustinus und Macrobius oder philosophische *integumenta* als theologische Analogien 188

II. Clarembald von Arras und die Tradition der boethianischen *Opuscula sacra* oder das Verschwinden der Analogie 198
III. *Rem, ut est, sermo non explicat:* Gilberts Hermeneutik der Dunkelheit und ihre Folgen 212
IV. Kardinal Laborans, Everard von Ypern, Alanus von Lille oder ‚Theologen als Rhetoriker' 226
V. *In periculo humani eloquii:* wissenssoziologische Implikationen integumentaler Hermeneutik 247

ZWEITER TEIL

INTEGUMENTALE HERMENEUTIK IN DER NATURPHILOSOPHIE

Kapitel III. Eine Theorie des *integumentum*—Wilhelm von Conches und Macrobius' Kommentar zum *Somnium Scipionis* ... 263
I. Wilhelms Theorie des *integumentum*: ein Mythos? 264
II. Wilhelms Kommentar zu Macrobius' Diskussion der *narratio fabulosa*: eine Teiledition 266
III. Wilhelms Interpretation von Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 7–21: ein Kommentar zum Kommentar 281
IV. Anhang: Weitere Passagen aus Wilhelms *Glosae super Macrobium* 294

Kapitel IV. *Physica est aperta. Integumenta* in Wilhelms Naturphilosophie 299
I. *Veritas huius integumenti* oder der Ort der integumentalen Hermeneutik in der Naturphilosophie Wilhelms von Conches 301
II. Integumentale Hermeneutik und physikalischer Rationalismus oder *nuda veritas* statt *palliata falsitas* 305
III. Der *eikos logos* oder die kognitive Funktion der mythischen Erzählung 312
IV. *Ne aliquis putaret ita esse in re* oder ‚der Schein trügt' 317
Exkurs: Wilhelms Interpretation der *Anima Mundi* 324
a. *Glosae super Platonem*, S. 150–153 (Schaffung der Seele aus Selbem und Verschiedenen, bzw. Ungeteiltem und Geteiltem) 325
b. *Glosae super Platonem*, S. 153–167 (Die Weltseele als Produkt von Proportionen) 328

V. Die *integumenta* Wilhelms von Conches oder die entzaubernde Interpretation 333

DRITTER TEIL

LITERARISCHE PERSPEKTIVEN

Kapitel V. *Poesis id est* … —Literarische Hermeneutik im 12. Jahrhundert? 341
I. *Veritas huius integumenti* oder Was ist Integumentale Dichterexegese? 342
II. *Aequivocationes* und *multivocationes*. Integumentale Exegese als *distinctio* 346
III. Theorie I: integumentale Hermeneutik und die mittelalterliche Literaturtheorie 359
IV. Theorie II: theologische Hermeneutik und die Exegese der Kommentatoren 376
V. *Translatio manifesta*. Dunkelheit bei den Theoretikern der *Artes Poetrie* 391

Kapitel VI. Naturphilosophie in integumentaler Form—Die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris 415
I. *Tractatus sua natura difficilis*. Die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris 417
II. *Nil sine legitima causa*. Zeitgenössische (metaphysische) Naturphilosophie als Schlüssel zur Literatur 420
1. Die ‚Physica' als Reflexion über Prinzipien 422
2. Spannungen, Aporien 424
3. Bernardus' Cosmographia … und die Prinzipien … und die Aporien 428
III. *Congeries informis adhuc:* Bernardus' Hyle zwischen Abstraktion und Imagination 431
IV. *Ea igitur Nouys* oder metaphysische *cause* als integumentale Figuren 444
V. *Sic enim coheserunt principia principibus: Cosmographia, Megacosmos*, IV 448
a. *Sic coheserunt principia principibus* oder allusive Sprache und kosmische Prinzipien 449

b. *Solis succesionum nominibus variantur*: Ewigkeit und Zeit als Konstituentien der natürlichen Welt 456
VI. *Quis enim tuto diffinivit essentiam?* Bernardus' *Endelichia* und die literarische Gestalt der *Cosmographia* 461

Kapitel VII. Theologische Episteme im allegorischen Gewande. Die *integumenta* des Alanus von Lille 471
I. Kontrolle, Norm und die ‚Ordnung des Diskurses' oder Wissen als Reform 471
II. Implizite Poetik? Alanus' Prolog zum *Anticlaudianus* 477
III. Integratives Wissen oder Alanus' (theologische) Episteme. Eine Grundlegung 489
IV. *Racio vacillat.* Theologische Episteme im allegorischen Gewande 502
1. Struktur(en) als Träger von Sinn: zur Einheit des *Anticlaudianus* 503
2. Prudentias Wirrnis oder Einübung in eine schwierige Rationalität 507
a. Prudentia und die ‚Puella poli' oder das Kleid der ‚Theologia' 508
b. Prudentia und die Wasser über den Himmeln 514
c. Ausweg aus der Ambivalenz: Fides 520
IV. *Sub geniali osculo* oder die Hybridisierung von Metaphysik, Kosmologie und Moral 524
1. Von unsichtbaren Sphären und handgreiflicher Ermahnung 525
2. Inszenierung von Komplexität als Raum des Literarischen 528
3. Moralisierung des Kosmologischen—Naturalisierung der Moral 532
V. Metaphern als Denkraum. Bemerkungen zur Dichtersprache des Alanus 535
a. Alanus und die grammatische Metapher 537
b. *Ut pictura poesis?* Alanus' Metaphorik des Bildes 540
VI. *Vera Narratio*? Ein Fazit über die Grenzen des Literarischen (Blickes) 551

VIERTER TEIL

DAS *INTEGUMENTUM* UND DIE SPRACHE DER WISSENSCHAFTEN

Kapitel VIII. *Aliud dicit, aliud sentit*? Das *integumentum* und die Sprache der Wissenschaften 557
I. Hermeneutik und Sprachreflexion im 12. Jh. 560
1. ‚*Omnis quippe littera meretrix est*' 560
2. Abailards Prolog zu *Sic et Non* 562
3. Hermeneutik und Sprachreflexion 584
II. *Planis et usitatis verbis*. Die Hermeneutik Roberts von Melun 592
III. Die *integumenta* des Johannes von Salisbury und die Hermeneutik der Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 12. Jh. 596
a. Johannes' Konzeption einer Sprache der Wissenschaften 600
b. Konsequenzen: Grammatik und Logik als hermeneutische Wissenschaften 604
c. Johannes' Theorie der Interpretation 609
d. Integumentale Hermeneutik? Johannes' Theorie der Deutung der *figuralia* 613
IV. *Sex genera fallaciae* statt *aliud dicit—aliud sentit* oder: eine neue Perspektive für die Erforschung der Hermeneutik des Mittelalters 629

Schluß. Vom Traum des Fulgentius zur Wut des Giraldus? Eine Schlussbetrachtung mit Ausblicken 631
I. Der Ansatz dieser Studie 631
II. Integumentale Hermeneutik in der Ideengeschichte des 12. Jh. (und darüber hinaus) 632
III. Vom Traum des Fulgentius zur Wut des Giraldus? Ein Plädoyer für die *intellectual history* 649

Bibliographie 653
Index 687

DANK

Die vorliegende Arbeit entstand im Rahmen des Tübinger Graduiertenkollegs *Ars und Scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, dem ich für ein Promotionsstipendium und unzählige, disziplinenübergreifende, Anregungen und Anstöße danke. Ein stets offenes Ohr für die Untiefen der mittelalterlichen Hermeneutik hatten insbesondere R. Grass, R. Heyder, D.N. Hasse, Prof. C. Huber, M. Hoenen, M. Rupp, J. Seelhorst, M. Wilde und Christine Baatz. Prof. G. Wieland danke ich nicht nur für die Übernahme eines Zweitgutachtens, sondern für die wohlwollende Förderung meiner Streifzüge durch die mittelalterliche Philosophiegeschichte. Ch. Burnett, P. Godman, S. Gersh und M. Hoenen haben mich zu Tagungen in Wien, London und Nijmwegen eingeladen, an denen ich einige meiner Thesen vorstellen konnte. (Der Unibund Tübingen hat dabei einige meiner Tagungsreisen gefördert). Ein *Frances-Yates-Fellowship* am *Warburg Institute* in London hat es mir ermöglicht, kurz nach der Abgabe der Dissertation einige Thesen zu vertiefen, für Anregungen danke ich dabei insbesondere Ch. Burnett, J. Kraye und M. Ryan. (Für die Förderung während meines Studiums möchte ich an dieser Stelle auch der Studienstiftung des Deutschen Volkes danken).

Für die Publikation wurde die Dissertation teils überarbeitet, teils ergänzt, teils unverändert belassen. Den Herausgebern der *Studien und Texte*, insbesondere A. Speer, möchte ich nicht nur dafür danken, daß sie eine die Felder von Philosophie-, Literatur- und Kulturgeschichte durchkreuzende Arbeit in diese Reihe aufgenommen haben, sondern auch für die Geduld, die sie aufbrachten, als sich die endgültige Redaktion des Manuskripts aufgrund beruflicher und persönlicher Umstände verzögerte.

Ohne Peter Godman wären mir Literatur, Ideengeschichte und soziale Wirklichkeit des lateinischen Mittelalters um ein beträchtliches grauer erschienen: für stete Förderung, Ermunterung, offene und wichtige Kritik seit meinem Studium kann ich ihm hier (endlich einmal) *publice* danken.

Gewidmet sei die Arbeit meinen Eltern, die mich selbst auf den abwegigsten Pfaden der Ideen- und Literaturgeschichte stets vorbehaltlos und voller Vertrauen unterstützt und ermuntert haben.

Frank Bezner

EINLEITUNG

DER TRAUM DES FULGENTIUS ODER DIE PERSISTENZ DES HINTERSINNS

‚Es ist nicht leicht, eine Disziplin wie die Ideengeschichte zu charakterisieren: unbestimmtes Objekt, schlechtgezogene Grenzen, allseitig entlehnte Methoden, Vorgehen ohne Geradlinigkeit noch Festigkeit. Es scheint indessen, daß man ihr zwei Rollen zuerkennen kann. Einerseits erzählt sie die Geschichte der Nebenpositionen und der Randpositionen. Nicht die Geschichte der Wissenschaften, aber die jener unvollkommenen, schlecht begründeten Kenntnisse, die nie während eines ganzen hartnäckigen Lebens die Form der Wissenschaftlichkeit haben erreichen können […], die Geschichte jener Philosophien im Schatten, die die Literaturen, die Kunst, die Wissenschaften, das Recht, die Moral und auch das alltägliche Leben der Menschen heimsuchen […], die Geschichte jener säkularen Thematiken, die sich nie in einem strengen und individuellen System kristallisiert haben […], die Geschichte nicht der Literatur, sondern jenes seitlichen Rumorens, jener alltäglichen und so schnell verwischten Schrift, die nie den Status des Werks erhält oder sofort wieder herausfällt […]. Es ist die Disziplin der fließenden Sprachen, der gestaltlosen Werke, der nicht-verbundenen Themen. Analyse der Meinungen mehr als des Wissens, der Irrtümer mehr als der Wahrheit […] *Aber andererseits stellt sich die Ideengeschichte die Aufgabe, die existierenden Disziplinen zu durchqueren, sie zu behandeln und neu zu interpretieren.*‘ (Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 195 f.)

I. *Der Traum des Fulgentius oder die Persistenz des Hintersinns*

1. *Fulgentius’ Traum …*

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts träumte ein spätantiker *grammaticus* einen seltsamen Traum. Offenbarungsgleich erschien dem beflissenen Fulgentius (so berichtet er in seiner *Expositio Virgilianae continentiae*) der unbestrittene Meister seiner Zunft, erschien Vergil selbst. Sich der Lösung aller philologischen Rätsel nahe wähnend, nutzt Fulgentius die

Gunst des Augenblicks und trägt dem *poeta vates* (s)ein hermeneutisches Credo vor. Auf die Sanktion des *autos epha* hoffend, erklärt er:

> In Deinen Werken suchen wir nicht nach Passagen, in die dann Pythagoras seine Harmonien, Heraklit das Feuer, Plato Ideen, Hermes Sterne, Chrysipp Zahlen oder Aristoteles Entelichien auf verdrehte Weise hineinlegen kann. Noch nach dem, was uns Dardanus mit Dinameren, Battiades mit Parhedren oder mit katabolischen und infernalischen Geistern Campester vorgedichtet hat. Sondern schlicht: nach jenen Lappalien, die Philologen für ihr monatliches Salär jungen Ohren auseinanderklamüsern.[1]

Vergils *oeuvre* als Raum philosophischer Theorie(n)? Exegese als Vorwand, um es Philosophen[2] zu ermöglichen, auch *in poeticis*—verhüllt, verdreht, verkünstelt[3]—ihr Denken am Werk sein zu lassen? Eine hermeneutische Monstruosität für den Grammatiker Fulgentius,[4] der keinen in Fiktives gehüllten, profunden Wahrheiten nachspüren, sondern sich mit ‚den äußersten Zipfeln' von Vergils Gewand, den philologischen Trivia, zufriedengeben will. Natürlich: auch Fulgentius weiß um die miteinander verflochtenen, ‚mystischen' *rationes*, die Vergils Werke

---

[1] Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 85 f.: *non illa in tuis operibus quaerimus, in quibus aut Pitagoras modulos aut Eraclitus ignes aut Plato ideas aut Ermes astra aut Crisippus numeros aut endelicias Aristoteles inversat, […] sed tantum illa quaerimus levia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt.*

[2] Zur Diskussion dieser wohl von Tertullian, *De anima*, 32, 4 beeinflußten Reihung tatsächlicher und erfundener Philosophen und Philosopheme vgl. man Whitbread, *Fulgentius the Mythographer*, S. 137–139 und v. a. Agozzino-Zanlucchi, *Expositio Virgilianae Continentiae*, S. 73–75.

[3] Alle mir vorliegenden Übersetzungen umspielen das nicht leicht verständliche *inversat*, vgl. Whitbread, *Fulgentius the Mythographer*; Agozzino-Zanlucchi, *Expositio Virgilianae Continentiae*; McVeigh, *Allegory of the Poets*; Stokes, *Fulgentius and the Expositio Virgilianae Continentiae* jeweils *ad loc*. Anstatt mit dem *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. *inverso*, Bd. 7, 2, 1, Sp. 164, 16–18, eher hypothetisch eine (sonst nicht nachweisbare) Bedeutung *fere id quod saepe tractare* anzunehmen, fasse ich *inversare* hier—wie auch in vergleichbaren Parallelbelegen der Fall (vgl. *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. *inverto*, Bd. 7, 2, 1, Sp. 164, 18 ff.)—als Frequentativum zu *invertere*, welches *nicht zuletzt im Zusammenhang mit allegorischer Interpretation und ihrer Reflexion* die Bedeutung *contra sensum suum et apertum vel artificiose vel involute vel contrarie ponere* annimmt.

[4] Fulgentius' Werke bedürfen neben einer Neuedition vor allem einer grundlegenden Kommentierung und Interpretation. Bis dahin vgl. man allgemein den Langlois, ‚Fulgentius', *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, Sp. 632–661 sowie die Einleitungen zur Übersetzung von Whitbread, *Fulgentius the Mythographer*, S. 3–37 und Agozzino-Zanlucchi, *Expositio Virgilianae Continentiae*, S. 7–38 (weitere Übersetzungen von McVeigh, *Allegory of the Poets*, S. 32 ff. und Stokes, *Fulgentius and the Expositio Virgilianae Continentiae*, S. 48). Zur *Expositio* darüber hinaus Rauner-Hafner, ‚Die Vergilinterpretation des Fulgentius' und Huber-Rebenich, ‚Die *Expositio Virgilianae Continentiae*'.

zu enzyklopädischen Repositorien des Wissens machen.[5] Doch verträgt das mediokre Niveau der Zeitgenossen derartige Komplexität? Bringt zuviel, gar Geheimes, zu wissen den Exegeten nicht in gefährlichen Gegensatz zur Gesellschaft, in der er lebt?[6] Und sind etliche Philosopheme (etwa die Chrysipps) nicht eher abgestandene Elaborate längst vergangenen Scharfsinnes?

Eine verblüffende Eröffnung, die mit all den Konventionen bricht, die *grammatici* wie Macrobius oder Servius so sorgfältig konstruiert hatten: mit dem Respekt (*verecundia*), welcher den wissenschaftlichen Umgang und das Verhältnis zu venerierten Autoritäten durchdringen sollte; mit dem ‚sozialen Konsens', den es in den Zirkeln der Wissenden nachzubilden, zu verwirklichen galt;[7] vor allem aber: mit dem emphatischen Bekenntnis zu Vergils enzyklopädischem Reichtum und philosophischer Tiefe. Fulgentius' hermeneutisches *Credo* wird damit zugleich zu einem (ironischen) *non serviam:* zur Absage an die Lizenz, die Oberfläche des Textes zu durchstoßen und jenseits des Aperten Profundes zu finden; zur Absage an jedwede Chance, die derartige Allegorese[8] eröffnen könnte: vergangenes, obsolet anmutendes Wissen soll gerade nicht ‚aktualisiert' werden; Exegeten sind nicht als privilegierte Konservatoren eines zu tradierenden kulturellen Codes zu verstehen, sollen kein *profanum vulgus* durch Kontrolle von Erlaubtem und Verbotenem auf Distanz halten noch die eigene Profession von der notorischen—hier gerade *geforderten*—Mediokrität und Oberflächlichkeit der *litteratores* und *grammatistai* abgrenzen.[9] Über die Philosophie triumphiere die Philologie in ihrer basalsten Dimension. *Primum monumenta*, *deinde philosophari*!

---

[5] Vgl. Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 83 (die *extremas fimbrias* auf S. 86).

[6] Vgl. ebd., S. 83–85. Zur ‚Gefährlichkeit' paganen Wissens in christlichem Kontext vgl. Whitbread, ‚Dangerous doctrine', S. 1157 f., 1160 f.

[7] Zu *verecundia* und sozialem Konsens als Leitkonzeptionen der spätantiken Grammatik vgl. Kaster, *Guardians of Language*, insb. S. 60–62 und ders. ‚Macrobius and Servius', insb. S. 227 f., 229–238.

[8] Zur allegorischen Interpretation in spätantiker Grammatik und ‚Literaturtheorie' vgl. nun Irvine, *The Making of Textual Culture*, insb. S. 119–121, 126, 131–141, 144–160, 244–271. Zu Begrifflichkeit und Bezug zur rhetorischen Tradition vgl. Hahn, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, S. 77–104; zur Allegorisierung Vergils im ganzen die bei Suerbaum, ‚Hundert Jahre Vergilforschung' auf den S. 298–300 versammelte Literatur.

[9] Exemplarisch Macrobius, *Saturnalia*, 1, 24, S. 128–132; darin Symmachus' Kritik an der nur pueril-didaktischen Vergilexegese der *grammatici* (vgl. ebd., 1, 24, 5 f., S. 128 f.; genau gegenteilig Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 86 [!]) und an falscher Reverenz angesichts des profunden Wissens Vergils (vgl. ebd., 1, 24, 12 f., S. 130; genau gegenteilig Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 83 f., 85 f.) sowie dann Vergils *copia rerum* (vgl. ebd., 1, 24, 12 ff., S. 130–132), die eine Reihe eben der von Fulgentius

2. … *und Vergils Antwort*

Doch was meint der Dichter *selbst* zu diesem exegetischen Programm? Schon Vergils Auftreten präludiert die Tendenz seiner Antwort. Dem Klischee des visionären Propheten entsprechend, erscheint er äußerlich tumb (*stupida fronte*), doch zugleich stets darum bemüht, die profund-arkanen Reflexionen seines *ingenium* unter geheimnisvollem Raunen auf mitgebrachten Wachstafeln niederzuschreiben.[10] Nicht minder apodiktisch als sein Adept antwortet er:

> Daß Du, kleiner Mensch, irgendwie zwielichtig daherspinnen würdest, nahm ich bereits an: Du, dessen Herz durch die Auslegung von allzu gewichtigen Lasten in allzu großen Aufruhr geraten wäre. Doch was Du […] *nun* von Dir gibst, ist schon etwas sehr pathetisch![11]

Anders als erbeten, erweist sich Vergil selbst (trotz einiger Zugeständnisse) als Advokat einer enthüllend-spekulativen Auslegung seines Werkes—und so entwickelt sich das Zwiegespräch zwischen Epiker und Exeget zu einer dechiffrierenden Interpretation, welche ‚in Erzählungen aus dem Bereich der natürlichen Ordnung', das ‚unter der Uneigentlichkeit des Geschehenen' Verborgene aufspürt.[12] Die *Äneis* wird so zum fiktiven Bericht über die Reise der menschlichen Seele durch den Kosmos; Etymologien begründen die Details dieser (nicht grundsätzlich neuen[13]) Allegorese; und zahlreiche Philosophen und Philosopheme

---

abgelehnten, eher obskuren, Wissensfelder nennt (*ius pontificium*, *scientia iuris auguralis*, *astrologia* mit Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 83 f. [!]). Zu *Saturnalia*, 1, 24 im ganzen Kaster, ‚Macrobius and Servius', S. 252–254 und Irvine, *The Making of Textual Culture*, S. 142 ff. (zur Ablehnung einer rein ‚grammatisch-philologischen' Perspektive in der stoischen ‚Literaturtheorie' vgl. deLacy, ‚Stoic Views on Poetry', S. 264).

[10] Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 85.

[11] Ebd., S. 86. *Creperum desipere* mit Friebel, *De Fulgentio*, S. 15 f. (§ 19) als Akkusativ des inneren Objekts, *adipatum* als eine für Fulgentius typische *variatio* zum sonst eher gebrauchten *opimum*, vgl. Cicero, *Orator*, 25; textkritische Probleme (*in cuius cordis vecturam* vs. *in cuius chordis vecturam*) können hier nicht diskutiert werden. Die Szene parodiert bis ins Wort die Eingangsszene von Martianus Capella, *De nuptiis*, I, 2 (*creperum desipere* nach *creperum sapis*), bei der enthüllendes, sakral gedachtes Auslegen verteidigt wird (vgl. Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary*, S. 54).

[12] Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae*, S. 87: *fisici ordinis argumenta induximus, quo […] pleniorem humanae vitae monstrassem statum.* Vgl. ebd., S. 90: *sub figuralitatem historiae plenum hominis monstravimus statum.*—‚*Argumenta*' natürlich mit *Rhetorica ad Herennium*, 1, 8, 13 (nicht ‚*themes*', *pace* Whitbread, *Fulgentius the Mythographer*, S. 122).

[13] Epische Protagonisten als allegorische Verhüllungen der menschlichen Seele schon in mittel- und neuplatonischen Interpretationen etwa bei Numenius, *frg.* 71 oder Porphyrios (vgl. etwa Lamberton, *Homer the Theologian*, S. 69, 130).

sind bald subtil, oft abstrus in die hermeneutischen Elaborationen eingewoben: ‚Tolle Allegorisiererei',[14] die gleichwohl die in der spätantiken *grammatica* angelegten (punktuellen) Ansätze zur Allegorese in eine systematische und übergreifend kohärente Auslegungspraxis überführt[15]—und diesen Zugang in ironischem Spiel durch den Dichter sanktioniert sein läßt: eine spielerische Allegorie auf das allegorische Interpretieren selbst,[16] deren bewußt konstruierte Abgrenzung *und* Übernahme von Ideologemen einer grammatischen Tradition die Ambivalenz des Christen Fulgentius[17] dem paganen Wissens gegenüber spiegelt.[18] Ein Werk schließlich, das (nicht anders als Fulgentius' *Mitologiae*[19]) gerade *wegen* seiner hermeneutischen Phantastik eine beträchtliche Nachwirkung zeitigen sollte.

3. *Zur Omnipräsenz einer Denkfigur*

Fulgentius' ironische Parabel spielt mit den Untiefen, Widersprüchen—vor allem aber: mit der klammheimlichen Persistenz—einer Denkfigur, die die Ideengeschichte seit ihren Anfängen durchzieht, ja kolonialisiert hat: mit der Vorstellung einer *verhüllten Wahrheit*, die sich, von Metaphern oder Rätseln, Chiffren, Figuren und Figmenten verschleiert, ‚hinter', ‚unter', ‚in' literarischen, philosophischen oder religiösen Texten verbirgt—und durch einen Akt der ‚enthüllenden' Interpreta-

[14] ‚[…] meist mithilfe wüster […] Etymologien […], phantastisch gequälter Einleitungen […] [und der] Schwindelhaftigkeit der Zitate, teils auf bloßer Liederlichkeit, teils auf bewußter Fälschung basierend',—so das Verdikt von O. Skutsch, in *RE*, Bd. 7, Sp. 215–227, hier Sp. 217. Man vgl. Mueller, Art. ‚Geist- und Gefühllosigkeit', in *RE*, Suppl.-Bd. IV, Sp. 22.

[15] Kohärente, strukturbezogene Allegorese von Dichtern vor Fulgentius faßbar in Herakleitos' *Quaestiones Homericae* und neuplatonischer Exegese, dazu unten, S. 10 mit Anm. 36.

[16] Zur Praxis stoischer Philosophen, Dichter als Quellen bzw. Unterstützung von Argumenten zu zitieren, vgl. man z. B. deLacy, ‚Stoic Views on Poetry', S. 264.

[17] Die Frage der Identität des Mythographen Fulgentius mit Fulgentius, dem Bischof von Ruspe, ist hier nicht relevant, vgl. dazu überblicksartig Langlois, ‚Fulgentius', Sp. 632 ff. Christliches im immer wiederkehrenden Bemühen des Fulgentius und der bescheidenen (bisweilen sophistisch anmutenden) Zurückweisung Vergils auf S. 103, hier auch die Anspielung auf die christliche Allegorisierung von *Ecl.* IV, 6. (Daß auch *bei all dem* Ironie vorliegen mag, wurde bislang noch nicht in Erwägung gezogen und soll einer späteren Untersuchung zu Fulgentius vorbehalten bleiben.)

[18] Vgl. Whitbread, ‚Dangerous doctrine', S. 1161 und Irvine, *The Making of Textual Culture*, S. 157 ff.

[19] Auch hier ein deutliches Bekenntnis zur Allegorese, z. B. *Mitologiae*, S. 11: *[…] quo quid misticum in his sapere debeat cerebrum, agnoscamus.*

tion ans Licht zu bringen ist.[20] Proteisch und kaum echter Systematisierung zugänglich sind die Aspekte, Implikationen wie Verbreitung dieser Konzeption einer *qua* Exegese zu entbergenden ‚Eigentlichkeit' in der Uneigentlichkeit. Seit ihren frühesten Anfängen[21] erlaubte die Annahme einer verhüllt-verborgenen Wahrheit ihren Interpreten, jedwede uneigentliche Form des Wissens der philosophischen Spekulation zu öffnen. ‚Allegorese' ermöglicht es, das Vergangene wider dessen bedrohliche Fremdheit zu aktualisieren—wie umgekehrt, Gegenwärtiges über die *auctoritas* einer gestifteten Tradition zu legitimieren; mit ihrer Hilfe lassen sich Anstößiges, Brüche, Widersprüche, Lücken zum Verschwinden bringen, aber auch umgekehrt: dogmatische Systematizität implizieren, applizieren, generieren; wo Bilder, Rätsel und Fiktionen zu Trägern des Wahren werden, lassen sich instabil oder irrelevant anmutende Repräsentationen (z. B. die mythische Dichtung) pragmatisieren, gewinnen *als* inferiore Vermittlungsformen des Wissens an Tiefe—und vermögen umgekehrt, die Produktion allegorischer Werke zu stimulieren, in denen Wissen in bewußter Verschlüsselung deponiert wird. Abgesehen von einer realisierten exegetischen *Praxis* drang die Denkfigur freilich aber auch *als Denkfigur* in die philosophische Reflexion und Spekulation selbst ein. Mit der Aura und Implikationskraft

[20] Die Forschungsliteratur zu Allegorie/Allegorese/verhüllter Wahrheit ist unermeßlich. Wichtig für die im folgenden referierten Etappen (und durchaus einen persönlichen Zugang spiegelnd) sind Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, Bd. 1, S. 18–32 und Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (beide zu den Anfängen der Allegorie/Allegorese); Le Boulluec, ‚L'allégorie chez les Stoiciens' und Most, ‚Cornutus and Stoic Allegoresis' (zur Stoa); Coulter, *The Literary Microcosm* und Lamberton, *Homer the Theologian* (beide Neuplatonismus); Bernhard, *Spätantike Dichtungstheorien*, Pépin, *Mythe et allégorie* und ders., *La tradition de l'allégorie* (Übergang Antike-Mittelalter, Mittelalter); Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung' (Forschungsbericht Mittelalter), Whitman, *Interpretation and Allegory*, die zahlreichen Beiträge in Haug, *Formen und Funktionen der Allegorie* (Mittelalter); Gombrich, *Icones Symbolicae* und brillant Wind, *Heidnische Mysterien*, S. 11–17 und *in toto* (Renaissance); Alt, *Begriffsbilder* (Barock und Aufklärung). Zur Stimulation allegorischer Literatur vgl. Lamberton, *Homer the Theologian* und Jauss, ‚Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos'.—Zum 20. Jh., in dem änigmatische Sinnverborgenheit als Grundstruktur von Literatur erscheint, vgl. man z. B. Bessière, *Enigmaticité de la littérature*, insb. Kap. 1, S. 1–46 oder auch den Wahrheitsbegriff Heideggers (*Grundbegriffe der Metaphysik*, § 8, 2, S. 41–45) in dem das Moment der verborgenen Wahrheit eine zentrale Rolle spielt.—Enttäuschend die Aufsatzsammlung von Fues/Mauser, *Verbergendes Enthüllen*, anregend die im Forschungsprojekt Assmann, *Schleier und Schwelle* gesammelten Beiträge.—Weiteres in den folgenden Anmerkungen.

[21] Vgl. unten, S. 8.

einer vorbegrifflichen Metapher,[22] in der sich *implicite* epistemologische Prämissen und Logiken zeigen, verschlingt sie sich mit einer Reihe von Gedankenfiguren: mit der Dialektik von Sein und Schein; mit den—bedrohlich oder befreiend verstandenen—Grenzen der Vernunft; mit den Mysterien und Geheimnissen eines ineffabel-jenseitig Transzendenten, aber auch: mit der Vorstellung einer alternativen, weil bildhaften, Philosophie.[23] Umgekehrt läßt sie sich ebenso trefflich ins Programm von Kritik und Aufklärung einbinden, die danach streben, das Dunkle, Verborgene, Implizite, Unklare ins helle Licht der nackten Wahrheit und aperten Mitteilung zu überführen.[24] Die Denkfigur vermag zur Schlüsselqualität eines philosophischen Stils—z. B. Heraklits oder Platons—zu avancieren,[25] ist ein konstitutives Moment jedweder *prisca philosophia* oder *theologia*, das überdies nicht selten die Harmonisierung differenter Traditionen ermöglicht.[26] Wo die Denkfigur erscheint, impliziert sie immer wieder grundlegende Fragen: etwa nach der Macht des Exegeten über den Text und die Risiken der Interpretation; nach der sozialen Funktion vorenthaltenen, geheimen Wissens und der Notwendigkeit, es auf spezifische Gruppen zu begrenzen. Sie weist auf die philosophische (Ir-)Relevanz von Mythen und Fiktionen aber auch umgekehrt auf die Frage nach der literarischen Dimension der Philosophie.[27]

Jeder Versuch, die verschlungenen Wege und Orte dieser Denkfigur in der Ideengeschichte (und deren Erforschung) auch nur ansatzweise zu skizzieren, muß dabei scheitern—denn es existiert kaum ein Kontext, in dem sie sich *nicht* fände.

---

[22] Brillant, aber zu universalistisch in seinen Thesen Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, insb. S. 1–7, 50–61.

[23] Vgl. z. B. die neuplatonische negative Philosophie mit Dörrie, ‚Denken über das Sprechen hinaus', insb. S. 141–144, 156–159 und ders., ‚Philosophie und Mysterium', insb. S. 9 f., 18–24; zur Rolle des Bildes in der neuplatonischen Philosophie vgl. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Kap. 5, 7. Zu Entstehung und Funktion philosophischer Mysterienterminologie vgl. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, insb. S. 1–69 (Platon), 133–161 (metaphorisch benutzte Mysterienterminologie).

[24] Vgl. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 62–77.

[25] Traditionelle Praktiker eines verhüllten *modus loquendi* sind Heraklit (vgl. *frg.* 10 und 15; Strabon, 14, 25; Diogenes Laertios, 9, 6; mit kritischer Diskussion der Problematik bei Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 91–95) und Platon (vgl. z. B. Macrobius, *Commentum in Somnium Scipionis*, I, 2 und unten, Kap. I [Peter Abailard], IV [Wilhelm von Conches]).

[26] Vgl. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, S. 91–96.

[27] Vgl. die in Anm. 34 zitierten Arbeiten.

Kaum faßbar, komplex, selten in echt systematische Wissensformen eingebunden und stets von (späteren) Traditionen und Überlieferungen überlagert, die frühen Manifestationen der Denkfigur in der griechischen Kultur. Nicht erst in der Exegese Homers,—schon in archaischer Dichtung *selbst*[28] finden sich Allegorie, allegorische (Auto-)Exegese und vor allem: jene charakteristische Aufladung von Mythos und Fiktion zu bildhaft-uneigentlichen Trägern des Wahren. Umgekehrt kleidet man in genuiner philosophischen Kontexten—insbesondere den pythagoräischen Kreisen des 6. Jh. v. Chr.—spekulative Argumentationen bewußt in ein mythisches Gewand, generiert eine (auch derart benannte) ‚Wahrheit in der Verborgenheit'.[29] Zu einer Zeit, in der der Gegensatz zwischen Schein und Sein, eigentlicher Wahrheit und vermeintlicher Meinung zu einem Grundmotiv der philosophischen Spekulation avanciert ist,[30] verteidigen schließlich professionelle Exegeten (wie etwa Theagenes von Rhegion oder Metrodoros von Lampsakos[31]) Homer durch allegorische Interpretationen gegen den Vorwurf, anstößig zu dichten,—und um diesen verborgenen Sinn des Dichters zu wissen, gehörte überdies zum Selbstverständnis der Rhapsoden.[32] Auch die Sophisten banden die hermeneutische Denkfigur in ihr aufklärerisches Programm ein: als entzaubernde Kritik etwa, die hinter der vermeintlich unvermittelten ‚Realität' von Göttern und Heroen symbolischen Ausdruck ‚eigentlich' sozialer Kräfte sah.[33] Im Derveni-Papyrus

---

[28] Etwa Homer, *Ilias*, 9, 502 ff. und Alkaios, *frg.* 1 mit Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, Bd. I, S. 20 f. und Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, vgl. auch Theognis, 681 ff. oder Euripides, *Bakchai*, 272 ff. u. ö.

[29] Hierzu (insb. zum Pythagoräismus) Tate, ‚On the History of Allegorism', S. 105–108, ders., ‚Plato and allegorical speculation', S. 143 f. und Lamberton, *Homer the Theologian*, S. 31–43, v. a. zur Komplexität und kontroversen Bewertung eines frühen pythagoräischen Einflusses auf die Tradition der Allegorie; erstaunlicherweise verweisen beide nicht auf die pythagoräischen ‚Symbola' (vgl. Riedweg, *Pythagoras*, S. 99–103, 106 f., wo die Brücke zu Allegorese und sogar zum Derveni-Papyrus geschlagen wird).—Zur mythologischen Einkleidung der Spekulation natürlich Parmenides' Lehrgedicht (‚Einleitung'); zur Problematik in der Vorsokratik übergreifend die zitierten Arbeiten von Tate und Most, ‚The poetics of Early Greek philosophy'; zum Lob der verborgenen Wahrheit beim archetypisch dunklen Denker Heraklit, *frg.* 10 und 15 (mit Strabon, 14, 25 und Diogenes Laertios, 9, 6; kritische Diskussion der Problematik bei Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 91–95).

[30] Most, ‚The poetics of Early Greek philosophy', S. 339 f.

[31] Testimonien in Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 8 A1–4.

[32] Vgl. Platon, *Ion*, und die in Anm. 34 zitierte Literatur, dazu Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, Bd. I, S. 20 f.—Vor allem eine *systematische Zusammenstellung* der v. a. aus Platon zu gewinnenden, weiteren Evidenz (z. B. *Kratylos*, 407ab) fehlt.

[33] Vgl. Kerferd/Flashar, ‚Sophistik', S. 24 f. und insb. Richardson, ‚Homeric Pro-

schließlich verbindet sich die allegorische, spekulative Exegese orphischer Kosmologie (erstmals echt faßbar) mit dem Gedanken religiöser Initiation, denn im Gegensatz zwischen durchschautem und verkanntem (verhüllten) Sinn zeigt sich Teilhabe an—und Exklusion von—Mysterium und religiöser Gemeinschaft. Schon vor zwei Wendepunkten ihrer Tradition ist die Konzeption einer verhüllten Wahrheit—und die ‚allegorische' Technik ihres Aufschlusses—also fester Teil des Wissens und seiner Praktiken: vor *Platon*, der einerseits selbst über Mythen philosophierte und deren pädagogische, ethische, teils auch kognitive Dimension erkannte, doch die Legitimität eines tieferen Sinnes gleichwohl in Frage stellte: keine *hyponoia*, die über die moralische Anstößigkeit einer (durchschau-, aber nicht aufhebbaren) Oberfläche hinwegzutäuschen vermöchte; keine allegorische Exegese, die—als *hermeneutischer* Akt—jemals *sicheres* Wissen verschaffen könnte. Indes: gerade in ihren erkannten Defiziten läßt sich uneigentliche—bildhafte, mythische—Erkenntnis im Horizont menschlichen Erkennens und im Rahmen einer nie sichere Erkenntnis generierenden Welt des Werdens, wenn nicht eigentlich aufwerten, so doch als adäquat erweisen.[34] Basaler und weniger innerlich gespannt der zweite Wendepunkt: die *Philosophie der Stoa*, welche ein vormals eher frei flottierendes Allegorisieren zum festen Bestandteil eines philosophischen Systems macht: ‚orthodoxe Stoiker waren notwendigerweise in der Interpretation von Dichtung Allegoristen'—und für Zenon, Kleanthes, Chrysipp und ihre Nachfolger hieß dies vor allem, die Götter der griechischen Dichtung—gestützt auf Etymologien—mit physikalischen Kräften gleichzusetzen:[35] eine Technik des Auslegens, die sich—nicht zuletzt durch die Auto-

---

fessors', S. 65–81, der die—auf einem zu engen Allegoriebegriff basierende Ansicht—Pfeiffers, *Geschichte der klassischen Philologie*, Bd. I, S. 55ff. widerlegt, die Sophistik habe sich der Allegorie nicht bedient.

[34] Neben dem Referat rhapsodischer und sophistischer Auslegungspraxis im *Ion* ist—auch für die neuplatonische Tradition (vgl. unten, Anm. 36)—*Politeia* 378b die zentrale Stelle. Zu Platons Auffassung vom Mythos jetzt als Ausgangspunkt Cürsgen, *Rationalität des Mythischen*, Janka, *Platon als Mythologe*, Szlezak, *Schriftlichkeit*, insb. S. 49–65, 60–79, 208–221.

[35] Zitat aus Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, Bd. I, S. 289. Ein *Corpus* stoischer Allegorese steht ebenso wie eine Gesamtdarstellung noch aus. Betont werden muß, daß die Brücke von allegorischer Praxis und Rechtfertigung bzw. eigenem philosophischen System von den Stoikern *selbst* kaum hergestellt wird. Die wichtigsten Studien sind Pohlenz, *Stoa*, S. 97f.; deLacy, ‚Stoic Views on Poetry', insb. S. 241f., 259–263, 266–271 (grundlegend); Le Boulluec, ‚L'allégorie chez les Stoiciens', S. 301–321; Steinmetz, ‚Allegorische Deutung', S. 18–30 (problematisch); Most, ‚Cornutus and Stoic Allegoresis', insb. S. 2018–2029; Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien*, insb. S. 11–21.

rität der Stoa—vor allem in Grammatik und ‚Philologie' zu verbreiten beginnt, und in selbständigen allegorischen Kommentaren wie den *Quaestiones Homericae* des Ps.-Herakleitos kulminieren sollte. Ebenso wegbereitend die Position Platons, wenngleich auf weit komplexere Weise, denn im Rahmen der Akademie wurde seine Auffassung von Mythos, verhüllter Wahrheit und ihrer Auslegung entscheidend erweitert, ja in ihr Gegenteil verkehrt: im (nicht echt faßbaren) mittleren Platonismus—bei Numenius, Cronius, Syrian, Sallustios vorbereitet—zeigen die Reflexionen Plotins, Porphyrius' und vor allem Proklos' zwar einerseits Vertrautes. Doch im Rahmen von Seelenlehre, Ontologie und Metaphysik wird das hermeneutische Phänomen *selbst*—die Konstruktion (oder auch: Auslegung) ‚eigentlicher Uneigentlichkeit'; Wahrheit *qua* Verborgenheit—zur philosophisch relevanten Gedankenfigur: etwa als Konsequenz einer (anders als bei Platon) höher bewerteten *Mimesis*, nach der jede gesteigerte Darstellung der Wirklichkeit stets auch auf die ‚eigentliche', ‚höhere' Wirklichkeit symbolisch zu verweisen hat; oder als Moment einer ‚mystischen Theologie', die anerkennt, daß über ein ineffables Eines nur im Bewußtsein einer unaufhebbaren Grenze des Erkennens—also: ‚uneigentlich'—reflektiert werden kann; oder, weil die gedankliche Praxis, die sich in der Auslegung verhüllter, bildhafter, mythischer Wahrheit vollzieht—die Dialektik von begrifflich-zeitlosem Gedanken und dessen Zerstreuung in den Schein des Uneigentlichen—eben die gedankliche Operation dessen spiegelt, ja nachvollzieht, der versucht, ein sich in die Welt entfaltendes Eines zu begreifen.[36] In der stoischen und neuplatonischen Dimensionierung zeigt sich dabei ein systematischer Gegensatz: hier die ‚substitutive', Fiktiv-Bildhaftes statisch durch Begriffe ersetzende Exegese, dort die metaphysisch motivierte Spekulation über eine Grundfigur des Erkennens: zwei Stränge, die in der Folge nicht selten verwischt werden sollten (etwa von Plutarch).

[36] Zentral zur neuplatonischen Exegese Dörrie, ‚Denken über das Sprechen hinaus'; ders., ‚Philosophie und Mysterium'; Buffière, *Les mythes*; Coulter, *The Literary Microcosm* (literarische und literaturtheoretische Dimension im Vordergrund); Sheppard, *Studies*, (philologisch-historisch, Quellenanalyse, der Einfluß Syrians); Lamberton, *Homer the Theologian*, insb. S. 162–232 (philologisch-historisch); Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 72–113, 114–122, 297–318 (insb. Plotin und Proklos, grundlegende Interpretationen, Rezensionen von Sheppard, *Studies* und Coulter, *The Literary Microcosm*); Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien*, insb. S. 22–69 (in den schematischen Ergebnissen problematisch).—Zum mittleren Platonismus vgl. Anm. 37 (Philon und Clemens von Alexandrien) und Lamberton, *Homer the Theologian*, S. 54–77 (Numenius, Cronius) mit Bibliographie.

Schließlich jene wegweisende(n) Transformation(en), die durch die Fusion paganer und jüdisch-christlicher Kultur entsteht.[37] Als Deutungsraum *in der Offenbarung selbst* verankert, wird hintersinnige Auslegung zur zentralen hermeneutischen Praxis des Christentums: sei es als ‚Fortsetzung' der ‚Methode' Philons von Alexandriens;[38] sei es als typologische Exegese, die damit ebenso mit christlichem Geschichtsverständnis verknüpft wird wie eine religiöse Hegemonie über die jüdischen, ‚literalen' Elemente des Christentums performiert; sei es als spirituelle Exegese (Origines); sei es als jene von Sachkenntnis geprägte *elucidatio* dunkel-mehrdeutiger Bibelstellen, die Augustinus theoretisch erörtert.

Zumeist ineinander verwoben sind dabei theoretische Reflexion und Praxis der Auslegung,—und eine im eigentlichen (oder zumindest: ansatzweise) systematische Konzeptualisierung des Phänomens als *Phänomen* ist nicht grundsätzlich anzusetzen: am wirkmächtigsten und wichtigsten dabei die Tradition der griechisch-römischen Rhetorik.[39] Mit der (vielfach variierten) Formel vom *aliud dicit, aliud sentit* konzeptualisiert sie die Denkfigur aus der Perspektive des für sie grundsätzlichen Gegensatzes von (sprachlicher) Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit—doch vermag es umgekehrt nicht, ihre Implikationen stringent zu theoretisieren, sie widerspruchsfrei ins System der Rhetorik einzuordnen oder gar ihren Gebrauch zu systematisieren: die *allegoria* (oder auch *hyponoia*, *permutatio*, *inversio*, später: *alieniloquium*) erscheint im Rahmen der Lehre von den Tropen bald als übergeordneter Begriff, der verschiedene Formen der Andersrede (Ironie, Rätsel, Sarkasmus) umfaßt bald als isolierte Figur; in ihrer Dynamik gleicht sie der Metapher, wird als durchgeführte Reihung einzelner Bilder begriffen, und ist zugleich *sine translatione* möglich; sie ist Zeichen sprachlicher Kunst, aber zugleich Quelle bedrohlicher Obskurität und Unklarheit, der vor allem die rö-

[37] Zum folgenden die Beiträge in Whitman, *Interpretation and Allegory*, insb. S. 49–72.

[38] Bei Philon von Alexandrien kommt es dabei nicht lediglich zu einer Verschmelzung mit jüdischer Hermeneutik (einer Tradition im übrigen, die die Denkform *selbst*, und nicht erst über griechischen Einfluß, kennt): die kulturelle Differenz führt vielmehr zu einer einflußreichen Theoretisierung, bei der die Denkfigur über Funktionen konzeptualisiert, als *Gegenstand* ins Systematische überführt wird.

[39] Überblicksartig zur Allegorie in der antiken Rhetorik Freytag, ‚Allegorie, Allegorese', Sp. 332–341 und—wenngleich zu stark an Cicero und Quintilian orientiert—Lausberg, *Handbuch*, §§ 895–901; grundlegende Materialsammlung bei Hahn, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, insb. S. 1–44, 56–104, 127–133, systematische Explikation bei Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 34–39.

mische Rhetorik zu mißtrauen pflegt.[40] (Oft vergessen und weniger erforscht demgegenüber die Rolle der verhüllten Wahrheit in der Tradition von Magie und Alchemie,[41] aber auch: die Geschichte der vehementen Gegenreaktionen, die die Denkform seit ihren Anfängen *auch* hervorrief.[42])

Weder tableauartiger Enzyklopädismus noch die ‚Ursprünge' oder ‚Tradition(alität)' der Denkfigur zu postulieren, war die Absicht dieser Skizze. Ebensowenig sollte sie als Folie dienen, vor der sich die mittelalterlichen[43] oder frühneuzeitlichen[44] Spielarten der verhüllten Wahrheit in ihrer Besonderheit profilieren ließen. Und noch weniger jene verbreitete (bisweilen exordialtopisch anmutende) Kapitulation vor der Omnipräsenz des Phänomens konstatieren, um als deren Folge dann ein Plädoyer für *kontextuelle* Analyse oder auch die Unausweichlichkeit einer von literatur- und kulturtheoretischen Ansätzen getragenen *begrifflich-systematischen Dimensionierung* der Analyse zu folgern.[45] Es galt vielmehr die Vorstellung eines *geschlossenen Phänomens an sich* ins Besondere einer jeweiligen Verflechtung zu zerstreuen wie auch am (teils) vertrauten Material aufscheinen zu lassen, daß sich die Hermeneutik des verhüllten Sinnes seit ihren frühen greifbaren Manifestationen als komplex eingebundene, komplex ‚generierte' Dimension *des Wissens und seiner Praktiken* erweist. Es greift von daher zu kurz, lediglich zu konstatieren, daß sich ‚die' Allegorie im Verlauf ihrer ‚Tradition' in zahllosen, unüberblickbaren Manifestationen und Kontexten zeige: vielmehr gilt es der Versuchung zu widerstehen, das Phänomen sei-

---

[40] Gutes Beispiel etwa bei Drügh, *Anders-Rede*, Einleitung, S. 8–13, wo Quintilian als Repräsentant ‚der' antiken rhetorischen Allegorie und Quelle der folgenden Tradition eine Studie zur Allegorie bei Grimmelshausen, Novalis und Benjamin präludiert.

[41] Vgl. Hild, ‚Mythalchemie'; Principe, ‚Decknamen'; Eis, ‚Von der Rede und vom Schweigen der Alchemisten'; Lemmi, ‚Mythology and Alchemy in the Wisdom of the Ancients'.

[42] Einschlägig etwa der Anti-Allegorismus Platons (z. B. *Politeia*, II, 378D) oder Aristarchs und seiner Schüler (vgl. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, Bd. I, S. 290, 314); Ciceros Kritik an der stoischen Exegese z. B. in *De natura deorum*, 1, 14, 36–31; 1, 15, 41; 3, 15, 39–33; 3, 25, 64 mit Pépin, *Mythe et allégorie*, S. 132–145, 168–172.

[43] Hierzu unten, S. 41–93.

[44] Einschlägig etwa: Wind, *Heidnische Mysterien*; Allen, *Mysteriously meant*.

[45] Zur Karriere der Allegorie in Moderne, Postmoderne und Literaturtheorie, vgl. man die (eher knappen, um Benjamin, Frye und deMan kreisenden) Überlegungen von Whitman, *Interpretation and Allegory*, S. 295–299 sowie die weiteren Beiträge auf S. 433–485; neueste Arbeiten etwa von Haverkamp, *Figura Cryptica*, insb. S. 73–88.— Einschlägig und materialreich zur Problematik nun insbesondere Janssen, U.: *Heilige Zeichen. Die Produktion der ‚eigentlichen Wirklichkeit' in hermeneutischen Theorien*.

ner Jeweiligkeit zu entreißen und gerade nicht einen Katalog (überzeitlicher) *Funktionen* noch eine begrifflich-systematische Dynamik—etwa ‚die' *rhetorische* Konzeptualisierung oder eine literaturtheoretisch dimensionierte ‚Logik'—als Schlüsselhorizont für das *Verständnis* oder auch nur *die Ordnung* des verstreuten Phänomens zu privilegieren. Als eine jener ‚Philosophien im Schatten, die die Literaturen, die Kunst, die Wissenschaften, das Recht, die Moral und auch das alltägliche Leben der Menschen heimsuchen,' hat die Denkfigur kein transzendentes ‚Wesen' jenseits der spezifischen Existenzbedingungen, die es konstituieren;[46] als Aspekt des Wissens und seiner Praktiken verstanden ist ihre ‚Geschichte' vielmehr die ‚ihrer verschiedenen Konstitutions- und Gültigkeitsfelder, ihrer aufeinanderfolgenden Gebrauchsregeln, der vielfältigen theoretischen Milieus, in denen sich ihre Herausarbeitung vollzogen und vollendet hat.'[47] Ohne analytischen Rekurs auf ein Anderes als sie selbst, gilt es die Denkfigur ‚genealogisch' zu verstehen,—und das heißt: gerade nicht darzustellen, was sich *hinter* ihr (ihrem Gebrauch, den mit ihr verbundenen Reflexionen) *verbirgt*, sondern was sich *in* ihrer Faktizität und im Rahmen ihrer Existenzbedingungen aktual vollzieht.

Die vorliegende Studie untersucht eine der faszinierendsten Etappen ihrer Karriere: das (lateinische) 12. Jahrhundert, oder genauer: jene Periode seit der Mitte des 11. Jahrhunderts, in der sich das Wissen zu jener mittelalterlichen ‚Moderne' zu verdichten begann, die später Scholastik genannt werden sollte. Paris, Chartres und Tours sind die Orte, Peter Abailard, Wilhelm von Conches, Bernardus Silvestris, Alanus von Lille, Clarembald von Arras oder Gilbert von Poitiers einige der Personen, Naturphilosophie, Dichterexegese, rationale Trinitätstheologie und Methodologie des Wissens die Schwerpunkte, die dabei im Vordergrund stehen. Freilich: die Analyse verzichtet ihrem Ansatz nach auf die (verbreitete) Illusion, die aus der Persistenz der skizzierten Denkform ebenso selbstverständlich wie trügerisch zu erwachsen droht: auf die Illusion eines zeitlosen Raumes einer hermeneutischen Tradition der verhüllten Wahrheit, in der überzeitlich gültige ‚Funktionen' oder Muster Disparates nebeneinanderzustellen und scheinbar zu erklären vermögen.[48] Wie alle Phänomene am Rande der Ideen-

[46] Vgl. unten, S. 14.

[47] Beide Zitate aus Foucaults (*Archäologie des Wissens*, S. 11, 20, leicht angepaßt) Beschreibung der Erfordernisse einer modernen Begriffs- und Konzeptionsgeschichte auf den Spuren Bachelards und Canguilhems.

[48] Symptomatisch z. B. Jussila, *Abelard on Imagery*, S. 140–146 (Hellenismus, Patristik, biblischer Gebrauch, Pseudo-Dionysius, Augustinus, Boethius, Bernardus Silvestris).

geschichte, die sich nie ‚in einem strengen und individuellen System kristallisiert haben', führt auch die Konzeption der verhüllten Wahrheit keine selbständige, unter dem strengen Blick des Systematischen zur Überzeitlichkeit überhaupt fähige Existenz. Sinnvoll (so vielleicht die zentralste epistemologische Prämisse dieser Studie) ist sie allein im Rahmen der spezifischen, historisch differenten Wissens-Bedingungen, in denen sie konzeptionalisiert wird. Gerade im 12. Jahrhundert läßt sich ihre Geschichte (auf exemplarische Weise) nicht als systematisches Tableau von Funktionen oder Spielwiese begrifflich-theoretischer Dynamiken, sondern als Teil der *Wissensgeschichte* schreiben, in der sich ihre Herausarbeitung vollzogen und vollendet hat.'[49] Von daher gilt es, die Hermeneutik des Hintersinnes und der verhüllten Wahrheit im 12. Jahrhundert radikal

> in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihr verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt.[50]

II. *Integumentale Hermeneutik in der* intellectual history *des 12. Jh.*

1. *‚Das 12. Jahrhundert'—Zur Konstruktion einer ‚Epoche'*

‚Das 12. Jahrhundert'[51]—eine neutrale, ‚unmarkierte', Epochenbezeichnung. Kein Begriff, der in den Verdacht geraten könnte, die komplexe Vielfalt einer Zeit auf eine *Signatur* oder *ein* Prinzip zu reduzie-

---

[49] Beide Zitate aus Foucaults (*Archäologie des Wissens*, S. 11, 20, leicht angepaßt) Beschreibung der Erfordernisse einer modernen Begriffs- und Konzeptionsgeschichte auf den Spuren Bachelards und Canguilhems.

[50] Ebd., S. 43 (leicht angepaßt).

[51] Überblickswerke und Sammelbände zum 12. Jh. seit dem immer noch wichtigen Klassiker von Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* sind Benson/Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*; Weimar, *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*; Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*; Wieland, *Aufbruch—Wandel—Erneuerung. Beiträge zur ‚Renaissance' des 12. Jahrhunderts*; Gasparri, *Le Douzième Siècle*; Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*. Vor allem personenbezogene Bibliographie: *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, *1. Il Medioevo Latino*, Bd. V.: *Cronologia e bibliografia della letteratura mediolatina*, Rom 1998, S. 561ff. Gute Literaturhinweise und Forschungsbericht auch bei Jacobs, *Kirchenreform und Hochmittelalter*, S. 150–158.

ren; kein Schlagwort, das mühsam dem ‚Bewußtsein' der Zeitgenossen abgerungen werden müßte; ohne Beiworte (wie ‚archaisch' oder ‚entzweit'), die philosophische oder weltanschauliche Konzepte evozieren; weder mit einem Modell des Fortschritts oder Niedergangs verbunden noch vom Pathos des Singulären angekränkelt.[52]

Natürlich trügt diese Neutralität. Seit jeher mehr denn lediglich ‚einhundert Jahre', ist ‚das 12. Jahrhundert' eine hochaufgeladene Chiffre, mit der sich im Laufe der Forschungs- und Wissenschaftsgeschichte eine Reihe—teils hochvirulenter—Konzepte, Denkräume, Ideologien verbanden, die die Konstruktion dieser Zeit, die an sie gestellten Fragen, die Auswahl der Quellen, die Schwerpunkte der Interpretation nachhaltig—und nicht selten auf problematische Weise—präg(t)en.[53] Unumstritten ist dabei: als ein ‚langes' Jahrhundert erstreckt(e) sich ‚das 12. Jahrhundert' vom Ausgang des 11. Jh. mit Kirchenreform und Investiturstreit bis zur ausgebildeten Denkform der ‚Scholastik' und ihrer Institutionalisierung an der Universität (von Paris). ‚Schauplatz' des 12. Jh. ist die *Francia*, genauer: die Welt der Schulen und ‚Intellektuellen' in Paris, Chartres, Tours, Orleans; es gibt Haupt- und Schlüsselfiguren, allen voran Abailard und Bernhard von Clairvaux. Was das 12. Jh. dabei prägt, ist eine charakteristische ‚Vielgestalt':[54] denn zu den ‚Entdeckungen' in Naturphilosophie, Philosophie, Theologie—und dem damit verbundenen Wandel in Institutionalisierung und Textualität(en)—treten die (inhaltlichen, institutionellen, sozialen) Innovationen im Bereich von Recht und Juristen;[55] daneben kommt es zu einem ‚Aufblühen' der lateinischen Literatur und zur Entstehung eines literarischen Feldes, in dem sich neue, wirkmächtige Aspekte und Tendenzen zeigen:[56] neue Texte, Gattungen und deren Kanonisierung;[57] eine Plu-

[52] Zur Problematik des Denkens in Epochen vgl. Gumbrecht, *Epochenschwellen und Epochenstrukturen*. Anregend zur (hegelianischen) Denkform von ‚Einheit' und leitendem ‚Prinzip' einer Epoche ist Gombrich, *Die Krise der Kulturgeschichte*, S. 35–90.

[53] Konzis dazu von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert', als dessen Weiterführung sich die folgenden Seiten verstehen.

[54] Vgl. Lehmann, ‚Die Vielgestalt'.

[55] Fried, *Die Entstehung*; vgl. die Beiträge von Weimar und Otte, in: Weimar, *Die Renaissance des 12. Jahrhunderts*; Kalb, *Studien zur Summa Stephans von Tournai*, (*etc.*).

[56] Im ganzen: Manitius, *Geschichte*, Bd. III; Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, *passim*; de Ghellinck, *L'essor de la littertaure latine*; Raby, *A History of Secular Latin Poetry*; Dronke, *Intellelctuals and Poets* sowie *The Medieval Poet and his World* und *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyrics*; Wetherbee, *Platonism and Poetry*; Godman, *The Silent Masters*.

[57] Vgl. Glauche, *Schullektüre*.

ralisierung der literarischen Ausdrucksmöglichkeiten (insbesondere im Bereich der weltlichen Literatur); ein (vermeintlich) verstärktes Selbstbewußtsein der Autoren;[58] zunehmende Autoreferentialität und Theoriekompetenz;[59] neue stilistisch-ästhetische Normen sowie deren Kodifizierung (*Artes Poetrie*).[60] Im ganzen gilt dabei: was am 12. Jh. von jeher vorherrschend interessiert, sind weder Ereignisse noch soziale Strukturen, weniger Mentalitäten als vielmehr das ‚Denken und Wissen' einer entscheidenden Schwellenzeit.

Die beiden entscheidenden Deutungsmuster des 12. Jh. entstanden dabei lange vor den einschlägigen (oder auch: berühmt-berüchtigten) Studien, die die jüngere Forschungsgeschichte prägten. So stilisiert bereits J. Michelet[61] das 12. Jh. zur Epoche einer umgreifenden *Befreiung* des Denkens (*affranchissement de penser*), die einer sozialen Emanzipation (den ‚Kommunen') und der Aufwertung der Frau zur Seite gestellt wird. Mit der gleißenden Leitfigur Abailard erhebt sich dabei ‚zum ersten Mal eine freie, eine menschliche Stimme',[62] die nicht nur ein ‚im 12. Jh. zu sich selbst kommendes Denken'[63] radikal auf den Menschen verpflichtet,[64] sondern, Descartes gleich, Methode und Zweifel als Prinzipien des (‚restaurierten') Philosophierens entdeckt und vor allem: die Fesseln des Autoritarismus und der Unterdrückung sprengt, von der religiöser Eifer, Dogmatismus und die nicht-säkulare Welt des Mittelalters bis dahin geprägt sind.[65] Neben der Entdeckung der wahren ‚Humanität' avanciert das 12. Jh. damit zum Vorklang der Französischen Revolution[66] und zur Aufklärung *avant la lettre*.[67] Auch wenn die-

---

[58] Zu diesem (zu dekonstruierenden) Topos der mittellateinsichen Philologie, vgl. z. B. Gössmann, ‚Antiqui und Moderni', insb. S. 47 ff.

[59] Vgl. z. B. Minnis/Wallace, *Medieval Literary Criticism*; von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?'; vgl. dazu die Diskussion unten, S. 69–88.

[60] Faral, *Les arts poetiques*; Kelly, *The Arts of Poetry and Prose*; vgl. Kap. V, S. 391–413.

[61] Zum Folgenden vgl. Michelet, *Cours au College de France*, S. 144–148 und ders., *Historie de France*, Bd. 4, S. 451–461.

[62] Michelet, *Historie de France*, Bd. 4, S. 453.

[63] Michelet, *Cours au College de France*, S. 148.

[64] Michelet, *Historie de France*, Bd. 4, S. 453 f.

[65] Ebd., S. 452–461, *passim*.

[66] Dies sehr deutlich in Michelet, *Cours au College de France*, S. 146 f. (der Enthusiasmus auch der breiteren Klassen [!] *pour les doctrine du bon sens*) und ders., *Historie de France*, Bd. 4, S. 452 (‚Celui qui commença cette révolution [!] n'etait pas un prêtre') etc.

[67] Äußerst plastisch alle Aspekte bei Michelet, *Historie de France*, Bd. 4, S. 457 f.: Abailard als ‚père de Descartes', ‚precurseur de l'école *humaine et sentimentale*, qui s'est reproduite dans Fénelon et Rousseau' sowie ‚quant a Rousseau, pour le rapprocher d'Abailard, il faut considérer en celui-ci ses deux disciples, Arnaldo et Heloise, le

ses (in seiner Konstruktion und Logik ebenso konsistente wie durchsichtige[68]) Bild in der Folge kaum in *dieser* Zuspitzung mehr vertreten werden sollte, zeigen sich in ihm doch bereits sehr deutlich die beiden Tendenzen, die die Konzeptualisierung des 12. Jh. auch fortan prägen sollten: zum einen die profund ‚humanistische' Qualität einer ‚Renaissance', die der des 15. Jh. vorausging und sich als Ursprungsraum moderner Figurationen—wie des Menschen, des Selbst, der Individualität, der Natur, der Objektivität—begreifen ließ. Und zum anderen die radikal kritische, ‚neue', originelle, ikonoklastische Tendenz des (gar säkularisierten) Denkens, seine Methodisierung und Verwissenschaftlichung.

Der Kampf um die Deutungshoheit scheint dabei freilich längst entschieden, denn eine *Renaissance des 12. Jahrhunderts* für obsolet zu erklären, gilt mittlerweile selbst als obsolet.[69] Auf zu überzeugende Weise haben—nach schon früh einsetzender Kritik—zahlreiche Einzelstudien die Grundlagen dieser Perspektive ins Wanken gebracht, die sich insbesondere mit der (noch immer einschlägigen) Studie von C.H. Haskins verbindet. So ist etwa die ‚Schule von Chartres', der Kristallisationskern des Renaissancehaft-Humanistischen im 12. Jh., schon als Institution ein Mythos;[70] die von ihr vermeintlich verkörperte *Wiederentdeckung der Antike* (vor allem durch vermeintliche Proto-Humanisten

---

republicanisme et l'éloquence passionnée. Dans Arnaldo est le germe du *Contrat social*, et dans les lettres de l'ancienne *Heloise*, on entrevoit la *Nouvelle*'.

[68] Zur Rolle der Denkfigur ‚Renaissance' bei Michelet vgl. man Febvre, ‚Comment J. Michelet inventa la Renaissance', in: FS F. Luzatto, Mailand 1950, Bd. 3, S. 1–11.

[69] Vgl. von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert', S. 1 u. ö., vgl. aber nun Fidora/Niederberger, ‚Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert', insb. S. 7–10, 25 f.

[70] Einschlägige Zerstörung älterer Mythen durch Southern, *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, mit den Repliken von Dronke, ‚New Approaches to the School of Chartres' und Häring, ‚Chartres and Paris Revisited', vgl dann erneut Southern, ‚The Schools of Paris and the School of Chartres'. Nach diesen einschlägigen Studien mag man unter einer ‚Schule von Chartres' eine ‚gemeinsame intellektuelle Tendenz [verstehen], die eine bestimmte, auch lokal aufeinander bezogene Gruppe von Gelehrten des 12. Jahrhunderts verbindet, die nachweislich […] miteinander in einem lebendigen Austausch standen;' (Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 12 f., vgl. auch S. 222 ff.); es ist wichtig neben der sorgfältigen philosophiegeschichtlichen Analyse dieser Gemeinsamkeiten (einschlägig: Speer, *Die entdeckte Natur*) auch die institutionellen und strukturellen Bedingungen dieser Gemeinsamkeiten (Kathedralschule, enzyklopädisches Wissenskonzept, philosophischer Stil, Rezeptionsprozesse) nicht aus dem Blick zu verlieren. Wichtig auch die Arbeit Burnetts, die zeigt, daß in der Bibliothek von Chartres vor allem naturphilosophische Werke gesammelt wurden, vgl. Burnett, ‚The Contents and Affiliation.'—Nach Ansicht des Verfassers der vorliegenden Studie hat sich die Beschreibung ‚Schule von Chartres' überlebt.

wie Johannes von Salisbury) erweist sich als Klischee.[71] Grundsätzlicheres ließe sich anschließen. Etwa die Frage, ob Versuche, ein—für die leitende Perspektive grundlegendes—Renaissance- und Fortschrittsbewußtsein in Selbstaussagen oder begrifflichen Konzepten des 12. Jh. aufzuspüren,[72] nicht auf einer mehrfachen Illusion beruhen: ersetzen (vormoderne) Selbstzeugnisse und zeitgenössische Verbegrifflichungen die Verantwortung des (modernen) Historikers, adäquate Kategorien zu formulieren? Lassen sich (vermeintliche) ‚Selbst'-Zeugnisse des 12. Jh. allein—oder überhaupt?—inhaltlich begreifen oder zeigen ihre Kontexte nicht deutlich, daß es hier um Anderes wie etwa Selbstbehauptung und -abgrenzung in sich formierenden wissenschaftlichen Feldern geht?[73] Und umgekehrt: haben nicht gerade die Konzepte von ‚Humanismus' und ‚Renaissance' selbst einen Ursprung und vor allem eine komplexe Geschichte, deren wissenschaftsgeschichtlich-genealogische Aufarbeitung die selbstverständliche Geltung beider Begriffe destruieren oder zumindest nicht mehr *apriorisch* sinnvoll erscheinen ließe?[74]

Freilich: Selbst wenn der Versuch, das Konzept der ‚Renaissance' als *Renaissance and Renewal* auf kritisch geklärte Fundamente zu stellen, *de facto* dessen mangelnde analytische Kraft gezeigt hat,[75]—die ihm zugrundeliegende Perspektive (oder gar Vision) einer mittelalterlichen Moderne ist durchaus noch virulent: noch immer etwa vermag ‚Humanismus' zur leitenden Deutungskategorie des ‚Niedergangs' der

---

[71] Vgl. Martin, ‚John of Salisbury as a classical scholar' und von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 368–412, 412–435. Qualifiziert und differenziert dazu auch von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert', S. 10. Fidora/Niederberger, bemerken zurecht, daß der Versuch, die Beschäftigung des 12. Jh. mit nicht literarischen Texten (sowie die Übersetzungsbemühung), die oft als eigentlicher Gegenstand eines Humanismus des 12. Jh. stilisiert werden, nicht spezifisch sind, sondern die Grundlage der mittelalterlichen Schriftlichkeit und Kultur im ganzen darstellen (cf. ‚Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert', S. 25).

[72] So als Postulat bei Benson/Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ‚Introduction', S. xxff. und Ladner, ‚Terms and Ideas of Renewal', S. 1ff.

[73] Beispiel einer Kontextualisierung von Selbstbehauptung bei Verf., ‚Ich als Kalkül'.

[74] Diesen Schritt hat die Frühneuzeitforschung längst und vorbildhaft vollzogen, vgl. etwa P.O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde., München o. J., Bd. I, S. 11–29 oder J. Hankins: ‚The „Baron Thesis" after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni,' in: *Journal of the History of Ideas* 56 (1995), S. 309–338. Die Problematik einer *mangelnden* historischen Aufarbeitung des Konzeptes in bezug auf das Mittelalter wird sehr deutlich bei Southern, *Medieval Humanism*, insb. S. 29–33. Die Aufarbeitung der Denkfigur ‚Mittelalterlicher Humanismus' steht noch aus.

[75] Vgl. von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert', S. 7.

Kathedralschulen zu werden;[76] es scheint selbstverständlich, gerade im 12. nach der Entdeckung von Individualität und Selbst zu fahnden; und kaum einmal wird jene Perspektivierung der Wissenslandschaft des 12. Jh. hinterfragt, die wie selbstverständlich eine Reihe von Denkern aus dem Prozeß der Verwissenschaftlichung ausklammert, weil ihnen eine literarisch-humanistische Tendenz unterstellt wird. Umgekehrt zeigt sich, daß kaum eine jüngere Studie—und auch nicht die zahlreichen Sammelpublikationen—wagt, was sich gerade C.H. Haskins als Folge seiner (von ihm selbst im übrigen thematisierten) Stilisierung des 12. Jh. zur facettenreichen Renaissance auf die Fahnen mediävistischen Aufbegehrens wider das Klischee vom un-modernen Mittelalter geschrieben hatte: einen disziplinenübergreifenden Ansatz nämlich, der der Komplexität des 12. Jh. Rechnung trüge und sie nicht in ein *entweder* philosphisch-theologisches *oder* literarisches Feld ordnete.[77]

‚*Frühscholastik*' —‚*Rationalisierung*' —‚*Verwissenschaftlichung*' sind die leitenden Kategorien der nunmehr einschlägig gewordenen Alternative zu ‚Renaissance und Erneuerung'.[78] In der Tat hatte spätestens seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in der nordfranzösischen Region um Paris ein komplexes Zusammenspiel von materiellem Wohlstand und politischem Einfluß, ein verstärktes Engagement der Kirche in Bildungsfragen, wissenschaftliche Entdeckerlust,[79] aber auch: das (wenig untersuchte) Ineinander von Kirchenreform, Investiturstreit und Rationalisierung[80] eine spezifische Dynamik entstehen lassen. Ihre wichtigsten Aspekte sind wohlbekannt: Blüte und Niedergang der Kathedralschulen, die zu Beginn des Jahrhunderts in Opposition zur monastischen Bildung standen, und an seinem Ende von der neu entstandenen Institution der Universität in ihrer Bedeutung bereits abgelöst waren. Damit verbunden: die schwindende Bedeutung eines enzyklopädischen Bildungsideals und seiner spätantiken Träger, die Entdeckung des gesam-

---

[76] Vgl. z. B. Jaeger, *Envy of Angels*, insb. S. 21–198.

[77] Darauf verweist auch von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert', z. B. S. 10.

[78] Hierzu insbesondere: Kluxen, ‚Begriff der Wissenschaft' und ‚Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert'; Weimar, *Renaissance des 12. Jahrhunderts*; Wieland, ‚Rationalisierung und Verinnerlichung' und *Wandel-Aufbruch-Erneuerung*; von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert'.

[79] Sehr ausgewogen zum Ineinander von ‚Neugierde' und sozialem Kontext/Institution: Classen, ‚Die Hohen Schulen', S. 1–29.

[80] Immer noch einschlägig, obgleich veraltet: Reinke, *Die Schuldialektik*, Hinweise bei Jakobs, *Kirchenreform und Investitursteit*, S. 146ff. und 271ff. und Hartmann, ‚Manegold von Lautenbach', wichtige Ansätze bei Godman, *The Silent Masters*, z. B. S. 47ff. (Ausgeblendet ist die Problematik bei Holopainen, *Dialectic and Theology*).

ten *corpus Aristotelicum*; kompromißlose Plädoyers für die Unhintergehbarkeit der *ratio*; die Entstehung neuer Methodologien, Disziplinen und disziplinärer Konstellationen, von denen die Theorie (und Lehrform) der *quaestio*, eine moderne Logik und Sprachtheorie (*logica modernorum*), die Theologie als Wissenschaft und ihr komplexes Verhältnis zu den *artes sermocinales* die wichtigsten waren. Konzis zusammengefaßt:

> Während bis in das 12. Jahrhundert hinein das spätantike Bildungsprogramm der sieben freien Künste zusammen mit der Theologie das mittelalterliche Bildungsverständnis bestimmte, erfährt dieses fortan eine grundlegende Wandlung. Der Begriff der Wissenschaft wird enger gefaßt als der traditionelle Begriff der Lehre. Zugleich werden Sprache und Methodik neu geregelt und die Formen der Wirklichkeitsbetrachtung zunehmend differenziert und spezialisiert. Historisch besonders anschaulich wird dieser Vorgang in der Gründung der Universitäten, während die bislang dominierenden Kloster- und Kathedralschulen an Bedeutung verlieren. Seinen theoretischen Ausdruck findet das neue Wissenschaftsverständnis in einem neuen, an die zweiten Analytiken anknüpfenden Wissenschaftsbegriff, der eine methodisch aufgebaute und an Regeln gebundene Weise von Erkenntnis fordert. Dieser Wandel läßt sich auch begriffsgeschichtlich verfolgen: An die Stelle von *ars* tritt nunmehr vorwiegend *scientia*. Aus einer vormals einheitlichen Erkenntnisart ‚Wissen' entwickelt sich eine Vielzahl verschiedener Wissenschaften, die jeweils ihren besonderen Gegenstandsbereich haben. Dieses neue Wissenschaftsverständnis gilt zu Recht als eine der wesentlichen Konstanten auch der gegenwärtigen Wissenschaftskultur und kann somit als Beispiel für eine ungebrochene Kontinuität zwischen Mittelalter und Neuzeit gelten.[81]

Souverän synthetisiert diese Passage, was für die Konzeptualisierung des 12. Jh. Ergebnis einer längeren Entwicklung ist.

Abgesehen von rein Positionen- oder Personen- (resp. Genie-)bezogenen Darstellungen oder anachronistischen Konzeptualisierungen (wie der Universalienfrage als Ordnungsschema[82]) galt das 12. Jh. schon seit den Anfängen der Philosophiegeschichtsschreibung als das Zeitalter der aufkeimenden *Ratio* und einer damit verbundener Methodisierung des Wissens; stets war klar, daß seit der Mitte des 11. Jh. Philosophie (resp. ‚Dialektik') und theologische Reflexion in ein spannungsreiches Verhältnis traten, das auch für die Hoch-Scholastik grundle-

---

[81] Speer in den Vorüberlegungen zu ders./Craemer-Ruegenberg, *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, S. 2.

[82] Verfehlte, weil anachronistische Leitkategorie insb. der ‚Universalienstreit', der als Ordnungskategorie bis ins 16. Jh. zurückgeht, vgl. Mews, ‚Nominalism and Theology', S. 5f.

gend sein würde: Perspektivierungen, die sich je nach dem vorherrschenden Paradigma der Erforschung der Scholastik verschieden interpretieren ließen. Erst ein Wandel im Bild der Scholastik indes verschuf dem 12. Jh. *selbst* größere Autonomie—und vertiefte zugleich seine Relevanz für die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens: denn wo Scholastik aus einer zunehmend historischeren Perspektive nicht mehr auf Philosophie und Theologie im engeren Sinne beschränkt blieb, sondern als *konstitutiver Grund aller Wissenschaft* im Hohen Mittelalter begriffen wurde,[83] kam dem 12. Jh. eine fundierende Schlüsselrolle zu: hier entsteht die alle Disziplinen und Lebensbereiche umgreifende ‚Verwissenschaftlichung' und ‚Wende zur Theorie' (G. Wieland), die das System der *Artes Liberales* sprengt; hier entstehen der mit dieser ‚Rationalisierung' verbundene Typus des Gelehrten, die für die Scholastik grundlegende ‚Lehrer-Schüler-Gemeinschaft',[84] die entscheidenden Unterrichtsformen und nicht zuletzt: die Universität. Damit vermögen nicht zuletzt, so eine wegweisende methodische Einsicht, die philosophischen Problemstellungen des 12. Jh. *selbst* in den Vordergrund zu rücken: So entspringt etwa die Entdeckung des ‚neuen Aristoteles' den Versuchen des 12. Jh., eine Reihe von Aporien zu überwinden, die durch die Konfrontation einer rationalen Theologie und Platons entstanden,—und gerade nicht einer selbstverständlichen, notwendigen Entwicklung des Wissens;[85] Problemgeschichte,[86] nicht Teleologie erhellt die Entstehung der Scholastik. Konsequent spitzen von daher gerade eine Reihe jüngerer Studien zu, was in älteren Vorarbeiten eher benannt, denn in seiner Relevanz erkannt worden war: bereits im 12. Jh. findet sich eine wegweisende Reflexion über den Wissenscharakter des Wissens;[87] im Rahmen der ‚Entdeckung der Natur' zeigt

[83] Hierzu insb. Koch, ‚Scholastik', Sp. 1494: ‚Man faßt den Begriff der Scholastik zu eng, wenn man ihn nur auf Theologie und Philosophie bezieht. In der Scholastik konstituiert sich die Wissenschaft des Hohen Mittelalters […] und zwar im Gegensatz zu dem nicht mehr ausreichenden System der *Artes Liberales*.' Vgl. auch schon Grabmann, *Geschichte*, I, S. 1ff. und 9–127.

[84] Cf. Koch, ‚Scholastik', Sp. 1497.

[85] Methodisch grundlegend: Wieland, ‚Plato or Aristotle?'; vgl. auch Ricklin, *Die Physica*, Verf., ‚*Simmistes Veri*', S. 135–137.

[86] Vgl. z. B. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, S. 144–243, insb. auch S. 235–243.

[87] Vgl. Dreyer, *More mathematicorum*. Als Forschungsfeld jetzt auch formuliert im Sammelband *‚Scientia' und ‚Disciplina'. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert* (hg. v. Berndt *et al*), in dem es um die Frage geht, ‚welche Sicht sich [im 12. Jahrhundert] vom menschlichen Wissen, von den Bedingungen seiner Konstruktion, von seiner Aufgabe und seiner inneren Struktur bei den zentralen Protagonisten dieser

sich sowohl ein auf das 13. Jh. verweisender ‚Raum des Metaphysischen' (Interesses) als auch, noch vor der Entdeckung und Kommentierung der *Zweiten Analytiken*, die für die Konstituierung von Wissenschaft notwendige Einsicht in die ‚Notwendigkeit des Notwendigkeitscharakters' des Wissens.[88] Gemeinsam ist allen skizzierten Phasen der Konzeptualisierung dabei die Tendenz, dem philosophisch-theologischen Feld durch kontrastierende Positionen und *habitus* Kontur zu verleihen: so widersprechen ‚Antidialektiker' den Adepten der Ratio, um diese, d. i. Berengar von Tours und Abailard, dann auch *de facto* zu verfolgen; der scholastischen Theologie steht eine monastische gegenüber, der ‚Rationalisierung' der Gelehrten die ‚Verinnerlichung'[89] der Frommen; von der Verwissenschaftlichung qua *logica* und Aristoteles differiert die (oft auch ‚humanistisch' gedachte) Praxis der *grammatica* mit ihren Autoritäten Priscian und Vergil gegenüber.

Freilich scheint die Konzeptualisierung des 12. Jh. zur Zeit der ‚Verwissenschaftlichung und Rationalisierung' gerade in jüngeren Studien *de facto* durch eine Dialektik von Autonomie (eines spezifischen 12. Jh.) und Fundierung (eines scholastischen Hochmittelalters) geprägt. Denn zwar geht es nicht (mehr) darum, eine sich selbst (notwendig) entfaltende Teleologie nachzuzeichnen, aber doch: eine zielgerichtete Entwicklung aufzuspüren, deren Horizont auf mehrfache Weise die Philosophie und Theologie einer *ausgebildeten* Scholastik ist: nicht nur im Sinne institutioneller, methodischer und gedanklicher Kontinuität oder sich etablierender Referenztexte (Aristoteles), sondern vor allem auch *insofern sich die Logik der Untersuchung des Wissens im 12. Jh. auf Spuren, Momente, Formen der Selbstkonstituierung von Wissenschaft richtet*. Nicht selten wird dabei die Modernität des 12. Jh.—seine fundierende Bedeutung für die Neuzeit—gerade in dieser Verwissenschaftlichung gesehen.[90]

„intellektuellen Revolution" des 12. und 13. Jahrhunderts ausfindig machen läßt.' (vgl. das Vorwort). Die einzelnen Studien sind dabei überwiegend begriffsgeschichtlich und disziplinentheoretisch.

[88] Einschlägig: Speer, *Die entdeckte Natur*, insb. S. 289–306; vgl. auch Lutz-Bachmann, *Metaphysics in the Twelfth Century*, sowie Berndt, *‚Scientia' und ‚Disciplina'. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, beide *in toto*.

[89] Hierzu Wieland, ‚Rationalisierung und Verinnerlichung'.

[90] Vgl. etwa Kluxen, ‚Der Begriff der Wissenschaften', S. 289: ‚Es scheint mir keine geschichtliche Legitimation für unsere heutige Wissenschaft möglich, die das 12. Jh. überspringt oder auch nur es nicht zum Ausgangspunkt nimmt.' Ähnlich, wenngleich mit konstruktivistischerer Perspektive in bezug auf Epochenbezeichnungen, von Moos, ‚Das 12. Jahrhundert', S. 10. Wenig überzeugend scheint dem Verf. der Versuch Southerns (vgl. ‚Medieval Humanism'), den Begriff des Humanismus zu einem

2. *Diesseits von Renaissance und Zweiten Analytiken: Ambivalenzen, Brüche, Alternativen—und die ‚Ordnung des Diskurses' im 12. Jh.*

Freilich hat all dies seinen Preis. Fast zwangsläufig werden über eine derartige Perspektive nämlich all jene *Texte*, *Gattungen*, *Denkformen*, *Kontexte* aus dem Raum des Relevanten exkludiert, die sich in den ‚offeneren' Studien M.D. Chenus und auch C.H. Haskins' noch finden: die nicht argumentativ strukturierte, ‚philosophische Dichtung' der zweiten Jahrhunderthälfte etwa; ein Phänomen wie die integumentale Hermeneutik oder der Raum des literarischen Kommentars als Ort protosystematischen Wissens. Damit wird nicht nur eine Tendenz verstärkt, im 12. Jh. einen *clash* zweier Kulturen anzunehmen oder zumindest die Wahrnehmung und Konzeptualisierung dieser Epoche strikt bipolar zu strukturieren: *hier* die Kultur der Kathedralschulen mit ihren Akteuren, Texten, Wissensformen; *dort* Logiker, kryptoscholastische Theologen, aristotelische Metaphysiker *avant la lettre*. Diese Exklusion ist vielmehr die Konsequenz eines weit fundamentaleren Ausschlusses, der im Paradigma von ‚Verwissenschaftlichung und Rationalisierung' zwangsläufig angelegt ist—und über die Ausblendung einzelner inhaltlicher, materieller Aspekte hinausgeht. Denn obgleich (zumindest ansatzweise) in den Blick zu treten beginnt, welch basale Rolle institutionelle Faktoren, methodische Prämissen, diskursive Logiken (wie die ‚*Quaestio*') oder historisch-spezifische Konstellationen für Gestalt und Entwicklung des Wissens im 12. Jh. spielten: wo allein oder überwiegend nach Momenten der Selbstkonstituierung (und Selbstbezüglichkeit) von Wissen gefahndet wird, wirkt die Annahme einer autonomen Rationalität und Wissenschaft; und es *muß* marginal, äußerlich, irrelevant bleiben, was diese (ebenso selbstverständliche wie unausweichliche) Prämisse dynamisiert, qualifiziert oder gar negiert. Eben diese Prämisse einer Autonomie des Denkens, der Rationalität, des Wissens und der Wissenschaft läßt sich indes, wenn nicht *zur Gänze* in Frage stellen, so doch durch eine *alternative* Perspektive, *andere* Fragen ergänzen oder auch: *herausfordern*.[91]

---

scientific humanism umzudimensionieren.

[91] Auch für das Folgende ist eine (durchaus persönliche) Bibliographie relevant. Theoretisch einschlägig etwa: Foucault, *Archäologie des Wissens*, *Die Ordnung des Diskurses*, ‚Nietzsche, die Historie, die Genealogie'; Latour, *Wir sind nie modern gewesen*; Bourdieu, ‚Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken', *Meditationen*; Daston, *Wunder, Beweise, Tatsachen*; Shapin/Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*. Historischer ausgerichtet: Grafton, *Cardini*, Biagioli, *Galilei der Höfling*; Godman, *Robert Bellarmine* und *From*

Als Herausforderer treten dabei weniger all jene Anwürfe an, die die Diskussion lange—und nicht selten fruchtlos—bestimmten: einerseits der Versuch, materielle Dimensionen des Wissens (Institutionen, politische Konstellationen) über dessen Inhalte zu setzen, ja die Relevanz, Möglichkeit und eigenen Logiken des Wissens zu leugnen;[92] andererseits all jene Konstruktivismen oder dekonstruktivistischen Logiken, die das Wissen in ein (oft erstaunlich vorhersehbar) anmutendes Spielfeld von Ambivalenzen und Selbstunterminierung verwandeln.[93] Relevant sind vielmehr Ansätze, die die Spezifik des Wissens und seiner Logiken (wie Ansprüche) akzeptieren und der Analyse zugrundelegen, aber die *Möglichkeitsbedingungen* von Wissen und Rationalität gerade nicht allein (!) in gedanklich-systematischen Dimensionen, Logik(en), Notwendigkeiten gegeben sehen:[94] Ansätze, die gegen die Annahme einer fundamentalen, universalen Selbstermächtigung des Wissens rebellieren und sich dabei nicht selten eine ‚historische' (*gerade nicht*: geschichtliche), eine ‚genealogische' Perspektive zu eigen machen.[95]

Statt zu versuchen, den Raum vergangenen Wissens dadurch zu transzendieren, daß in ihm allgemeine—überzeitliche—Momente des Philosophischen als virulent, konzeptualisiert oder gar erkannt nachgewiesen werden, lassen sich vielmehr auch andere Fragen stellen. So lässt sich das Wissen nicht nur als festes, von Inhalten dominiertes Endprodukt verstehen, das es über eine ‚Genealogie von Ideen und Einsichten'[96] in allein hermeneutisch–verstehenden Zugängen zu beschreiben, zu analysieren oder zu kommentieren gilt. Sondern auch: als Resultat—oder zumindest nicht unabhängig—von ‚Techniken', ‚Methoden', ‚Strategien', die es hervorbringen, die seine Gestalt entscheidend prägen und es oft auch erst ‚im Wahren' sein lassen: (historisch nicht invariante) Lesetechniken zählen ebenso dazu wie Exzerpiermodi oder im Hintergrund wirkende Argumentationsmuster und Gattungszwänge. Fundamentaler noch läßt sich die inhaltliche Dimension des Wissens dynamisieren, wo der Diskurs und seine Logiken, ja der Wille

---

Poliziano to Macchiavelli; Classen, *Rupert von Deutz*; Darnton, *Der Kuß des Lamourette*; Zedelmaier/Mulsow, *Praktiker der Gelehrsamkeit*.

92 Hierzu erfrischend klar Daston, *Wunder, Beweise, Tatsachen*, S. 7–27, insb. S. 9ff.

93 Vgl. z. B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 13ff.

94 Stellvertretend dazu Bourdieu, *Meditationen*, insb. S. 7–45.

95 Vgl. z. B. Darnton, *Wunder, Beweise, Tastachen*, S. 16ff.

96 Diese Formulierung nach Mulsow/Zedelmaier, *Praktiken der Gelehrsamkeit*, S. 1ff.: einem methodisch innovativen Vorwort, dem der folgende Absatz Entscheidendes verdankt.

zur Wahrheit *selbst*, in seiner so selbstverständlich anmutenden Gestalt, ja *Faktizität* in Frage gestellt, aufgebrochen wird:

> Es sieht so aus, als hätte seit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte, *welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist*: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis.[97]

Konsequent lassen sich Wissenspraxis (etwa der Kommentar), basale Kategorien (‚Autor', ‚Disziplinen des Wissens'), ja sogar fundamentale Aspekte wie ‚Wahrheit', ‚Sinn', die ‚Vorherrschaft des Gedanklichen über die Praxis' re-interpetieren, dynamisieren und erscheinen nicht mehr als selbstverständliche Dimensionen des Wissens, sondern als Vehikel anderer Logiken (etwa der Exklusion, der Disziplinierung, der Bändigung des A-Rationalen). Dabei wird zumeist deutlich (und ist für die Logik alternativer Perspektiven auf das Wissen auch symptomatisch), daß eine derartige Dynamisierung des Inhaltlichen den Raum für die soziale, kontextuelle, institutionelle Dimension von Wissenschaft und Rationalität öffnet.

> Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschliessungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich *verstärkt und ständig erneuert* von einem ganzen Geflecht von Praktiken […]. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird.[98]

So sind der ‚Wille zur Wahrheit', die Autorität der *theoria*, die Prozeduren des Wissens mit der Ökonomie, dem Recht, der sozialen Disziplinierung und Exklusion, ja dem Selbstverständnis der Subjekte und der Konstruktion der Geschlechter verbunden: der ‚Wille zur Wahrheit' implementiert eine Ordnung, die nicht die seiner eigenen (stets privilegierten) Inhalte, sondern einer sozialen Praxis ist. Soziale Dimensionen des Wissens und der Rationalität lassen sich freilich auch anders denken: etwa, wo selbstverständlich anmutende Rationalitätsräume auf die nie nur systematisch strukturierte, sondern kommunikativ vermittelte Logik wissenschaftlicher Gemeinschaften, auf geteilte *Paradigmen* hin analysiert werden; im Hinblick auf aperte oder verborgene Ein-

---

[97] Foucault, *Ordnung des Diskurses*, S. 15 (Hervorhebung F.B.). Zum Verständnis Foucaults und anderer *auctoritates* hier wie im Folgenden, vgl. unten S. 87 mit Anm. 325.

[98] Foucault, *Ordnung des Diskurses*, S. 15 (Hervorhebung F.B.).

flüsse *institutioneller Strukturen* auf das Wissens (Karriereplanung, Wissensordnung); im Sinne von *Netzwerken*, persönlichen *Konstellationen* oder auch wissenschaftlichen *Auseinandersetzungen* im Rahmen einer (spezifisch strukturierten) *(Nicht-)Öffentlichkeit* von Wissen und Gelehrsamkeit: überhaupt resultieren Rationalität, Wissen und Wissenschaft *auch* aus politischen Ansprüchen, aus der Leidenschaft und dem Streit der Gelehrten, spiegeln darin umkämpfte Werthorizonte und Selbstbilder. Dazu kommt schließlich die Konzeption einer Logik des ‚wissenschaftlichen Feldes', das nicht über das Verhältnis von Ideen, Methoden, Argumenten (individueller Denker) strukturiert ist, sondern um habitualisierte Dispositionen, um den Erwerb von symbolischem Kapital, um die Macht der Distinktion kreist und die Suche nach Wahrheit als eine kollektiv geteilte Illusion konkurrierender Akteure begreift.[99]

Zahlreiche dieser ebenso heterogenen wie in ihrem Impetus konvergierenden Ansätze ruhen dabei auch auf einer oft verborgenen (oder nur am Rande diskutierten) Prämisse: auf einer *historischen* (oder als ‚historisch' bezeichneten) Perspektive, die Wissen als Form kultureller Praxis begreift und in die Logik seiner Existenz und seines Entstehens auflöst, auf immanente Strukturen, institutionelle Kräfte, Macht(-logiken), Kontingenzen hin analysiert. Nicht zuletzt daraus resultiert eine weitere geteilte Grundprämisse: Wissen, Wissenschaft und damit verbundene Rationalität(en) ‚entwickeln' sich nicht (nur), indem sie systematisch-gedanklichen Logiken folgen, sondern müssen—gerade in Schwellenzeiten—*durchgesetzt* werden; und sind damit *eo ipso* mit Inklusionslogiken und Exklusionsprozessen, Disziplinierung, Paradigmenbildung, ‚Habitualisierung' verbunden. Erst im Ansatz wird indes deutlich, daß eine derartige (in vielem heterogene) Perspektivierung von einem gemeinsamen Anspruch durchzogen ist, die kontingente *Komplexität* des Wissens im Spannungsfeld von Inhalten und Methoden, Institutionen und Macht(ansprüchen) *an sich* darzustellen und sich dabei den großen *Scheidelinien* der Moderne—Natur *vs*. Kultur *vs*. Gesellschaft zu verweigern.[100]

Eine derartige Perspektive, die in anderen Feldern—etwa der *intellectual history* der Frühen Neuzeit—bereits sehr eindrucksvolle Ergebnisse

---

[99] Hierzu natürlich die Arbeiten von P. Bourdieu, etwa: *Meditationen* oder ‚Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken'.

[100] Hierzu Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, insb. S. 7–21: Latours (selten rezipierte) Studie ließe sich als Konsequenz der oben (ansatzweise) skizzierten Dynamisierung des Wissens lesen. Die (oft steril diskutierte) Problematik der Interdisziplinarität ließe sich *vor diesem Hintergrund* in ihrer avantgardistischen Dimension neu beleuchten.

gezeitigt hat,[101] wird für den Bereich der mittelalterlichen Wissensgeschichte nur vereinzelt (und weniger für das 12. Jh.) gefordert,[102] selten programmatisch—aber verstärkt implizit—umgesetzt und oft (ebenso vehement wie konsequent) abgelehnt.[103] Zumindest für das 12. Jh. sind die Konsequenzen einer derartigen Dynamisierung dabei überdeutlich: die (bisweilen monumentale) Selbstverständlichkeit der in dieser Schwellenzeit entdeckten, sich vollziehenden, nachhaltigen Verwissenschaftlichung und Rationalisierung wäre erschüttert; die Rolle der Epoche als Keimzelle von moderner Objektivität und der Moderne *an sich* stünde in Frage. Dabei ginge es nicht darum, die Faktizität der Verwissenschaftlichung zu leugnen: zur Debatte stünde allein deren Wahrnehmung, Konzeptualisierung, Perspektivierung—und dies scheint nicht zuletzt deswegen angezeigt, weil eine derartige Qualifizierung—gerade im Falle des 12. Jh.—weit mehr denn eine bloße Kopfgeburt darstellt.

Schon ein flüchtiger Blick auf die (derart bereits im Ansatz dynamisierte) Wissenslandschaft ließe nämlich zahlreiche Ansatzpunkte deutlich werden. Etwa *(a)* die Verschränkung von Rationalität, Rationalisierungsprozeß und Macht oder (im weitesten Sinne) politischen Auseinandersetzungen und Strukturen: so bereits im Zuge des Investiturstreits, zu dessen wichtigsten Dimensionen es gehört, Positionen, Legitimation, fundierende Ansprüche durch Argumentation mithilfe der *artes sermocinales* und über systematisch-dogmatische Argumentation zu vertreten (und durchzusetzen);[104] das Ineinander systematischer und politischer Positionen im Rahmen des Abendmahlstreits im 11. Jh.;[105] die Rolle der Juristen und Theologen (und ihres Wissens) für die Entstehung kirchlicher Macht[106] und die Politisierung des Wissens nicht nur in

[101] Vgl. die in Anm. 91 zitierten (historischen) Arbeiten.

[102] Vgl. etwa Imbach, ‚Zur Autonomie', S. 125–137, Roseman, ‚*Duae animae* … Zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie', insb. S. 46fff., de Libera, *Penser*, S. 9–25, Verf., ‚*Omnes excludendi praeter domesticos*', S. 57–66 und 75f.

[103] Vgl. z. B. Steel, ‚La philosophie médiévale', S. 79–93.

[104] Angezeigt wäre eine systematische Analyse von Schriften wie der *Libelli de lite* sowie von Werken aus deren Umkreis (Manegold von Lautenbach!). Einschlägig: Reinke, *Die Schuldialektik* sowie insbesondere die Arbeiten von W. Hartmann: ‚Einleitung', ‚Manegold und die Anfänge der Frühscholastik', ‚Rhetorik und Dialektik in der Streitschriftenliteratur des 11./12. Jahrhunderts'.

[105] Hierzu die Beiträge von Cowdrey und Gibson in Ganz, *Auctoritas und Ratio*, S. 109–138 bzw. S. 5–24.

[106] Gut, methodisch-geklärt, wenngleich nicht abschließend untersucht, ist die Frage nach Karrieren und Einfluß ‚studierter' Kleriker in der kirchlichen Administration, vgl. Baldwin, ‚Masters at Paris', Köhn, ‚Schulbildung und Trivium', Miethke, ‚Die Kirche und die Universitäten' *etc*. Noch nicht untersucht sind aus wissensgeschichtlicher

aktualen Auseinandersetzungen, sondern auch im Selbstbild (Theologie als Verteidigung von Orthodoxie, als Kampfinstrument wider Ketzer und Häresie[107]); die subtile Beziehung, die zwischen einer entstehenden *systematischen* Theologie (und theologischen Experten) einerseits und dem Machtanspruch und Primat einer auf die Tradition hin ausgerichteten Kirche mit päpstlicher Spitze andererseits bestand.[108] *(b)* Wissenschaftliche ‚Felder': zunächst die Kultur der Kathedralschulen, die nicht nur durch spezifische Logiken oder Textcorpora, sondern auch durch spezifische Mentalitäten und *habitus* sowie Selbstbilder gekennzeichnet war;[109] darauf das ‚unverortete' Feld der flottierend ungebundenen Intellektuellen und Scholaren in Paris—ein Feld, in dem die *magistri* um die Aufmerksamkeit (und teils auch materiellen Ressourcen) der Scholaren konkurrierten, das vom Streit (als Moment seiner Logik) und von (oft kritisch wahrgenommenen) radikalen Selbstbildern und *habitus* geprägt war. Dazu geschlossene Wissensräume (St. Viktor) und schließlich: die *communitas* der Theologen im Paris der zweiten Jahrhunderthälfte, der Kreis um Petrus Cantor, bei dem die soziale und mentale Disziplinierung der Scholaren zu einem grundlegenden Moment der Wissenspraxis wurde.[110] Eng damit verbunden ist die Frage nach der Entstehung, Struktur und Logik einer wissenschaftlichen *Öffentlichkeit*, nach *Netzwerken*, sowie die Ausbildung von Schulen oder besser: institutionalisierten *Wissensgemeinschaften*: etwa im Falle der Porretani, deren Kennzeichen—Ausrichtung an einer Lehrergestalt, Privilegierung eines spezifischen *Corpus* von Texten, Problemen, Methoden, Autoritäten—die kontingente, soziale vermittelte Struktur und Dynamik des Wissens zeigt.[111] Mit all dem verwandt und gerade für die Entstehung eines theologischen Feldes relevant, ist auch die Frage nach aktiver *(c)* Paradigmenbildung, nach der Durchsetzung eines einigermaßen Ensembles von Fragen, Interessen, Leittexten, Methoden, Auto-

---

Perspektive grundsätzlichere Fragen nach dem Zusammenhang von Administration und Rationalität, vor allem aber: von politischen Logiken im Bereich des Wissens (vgl. z. B. im Rahmen der Erforschung des 13. Jh. das verstärkte Interesse an den Vorkommnissen von 1277).

107 Hierzu jetzt Godman, *The Silent Masters*.

108 Vgl. Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift*.

109 Hierzu Material bei Jaeger, *Envy of Angels*.

110 Dazu Baldwin, *Peter the Chanter* und Ferruolo, *The Origins of the University*.

111 Eine geschlossene Darstellung der *Porretani*—auf Basis der grundlegenden Arbeiten Härings—ist immer noch ein Desiderat, vgl. aber Nielsen, *Theology and Philosophy* sowie die einschlägigen Kapitel bei Collish, *Peter Lombard*; ein Beispiel für ein geteiltes hermeneutisches Paradigma bei Verf. ‚*Omnes excludendi praeter domesticos*', S. 72–74.

ritäten, ‚Relevanzen.'[112] Grundlegend schließlich *(d)* die Institutionalisierung des Wissens (und deren sich wandelnde Struktur): einschlägig dabei die Universitätsgründung, die als Institution weniger der ‚Verstetigung' oder ‚Perpetuierung' geteilter Praxis folgt als vielmehr eine Reaktion auf Unordnung darstellt und damit einer (im Mittelalter zentralen) Logik des Wandels—der Reform—folgt.

Im ganzen vermag eine konsequente Dynamisierung der Konzeption des Wissens vor allem auch eine verbreitete Tendenz aufzudecken sowie einzudämmen: gerade im Paradigma von ‚Verwissenschaftlichung und Rationalisierung' droht nämlich—in einer für die Analyse von ‚Schwellenzeiten' und ‚Vorformen' typischen und folgenreichen Illusion—das *Ergebnis* einer Entwicklung in deren *Verlauf* importiert zu werden. Radikal droht damit die Dialektik des Wandels selbst, jene herausfordernd ambivalente, instabile und janusköpfige Gleichzeitigkeit des Nicht-Mehr und Noch-Nicht zu verschwinden, welche eine an klaren Distinktionen und zielgerichteter Teleologie orientierte historische Vernunft zu trennen oder nurmehr irritiert wahrzunehmen geneigt ist: eine Neutralisation des Mehrschichtigen, die gerade für das 12. Jh. fatal ist. Denn sind nicht die avantgardistischen Exponenten der Aufklärung, Wilhelms von Conches etwa oder Adelard von Bath, selbst Vertreter eben jenes obsolet werdenden enzyklopädischen Bildungsideals der Kathedralschule? Anhänger eines dezidiert an *Platon* ausgerichteten Wissenssystems, die ihre Werke (wie Adelard) den allegorischen Elementen des platonischen *Timaeus*, Boethius oder Martians nachbilden oder umgekehrt: das Medium der Literatur als Möglichkeit begreifen, philosophische und theologische Probleme zu verhandeln (Bernardus Silvestris)? Und zeugt schließlich nicht die intelligenteste Analyse der Wissenslandschaft des 12. Jahrhunderts, das *Metalogicon* des Johannes von Salisbury, von der prekären Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, wenn es die verklingende Epoche von Lehrgrößen wie Bernardus von Chartres nostalgisch verklärt—und doch selbst zu den ersten Zeugnissen jener *logica nova* zählt, die mit der Entdeckung der Aristotelischen *Topik* und *Sophistici Elenchi* die Grundlage für neuartige semantische Ansätze, wie die Suppositionstheorie der *logica modernorum* oder einer spekulativen Grammatik, legt? Wo das 12. Jh. als quasihumanistische Renaissance oder bereits vollzogene ‚Scholastik' begriffen oder auch nur in einen systematisch-fundierenden Bezug zu einer

[112] Vgl. dazu Kap. VII, insb. S. 471–477.

(entwickelten) Wissenschaft des Hohen Mittelalters gestellt wird, drohen Spannungen, Brüche, Irrwege und ungelöste Konflikte verschwiegen zu werden; alternative Denkräume und Medien geraten ebenso aus dem Blick wie alternative Lösungen, die sich nicht durchgesetzt haben. Umgekehrt bleibt ausgeblendet, daß sich Rationalisierung und Verwissenschaftlichung in Texten, Denkräumen, Kontexten zeigen, die am Abschluß der Entwicklung nicht mehr zur ‚Scholastik' zählen—oder überhaupt nicht Räume philosophisch-systematischen Denkens darstellen.[113]

Dazu tritt ein weiteres, basaleres Moment. Denn wo weniger das Ergebnis einer Entwicklung als die radikale Gegenwärtigkeit des Wissens als Triebkraft des Wandels in den Blick tritt, zeigt sich nämlich eine verschwiegene Struktur, ja alternative ‚Signatur' oder Dynamik der *intellectual history* des 12. Jh.: jene von den Zeitgenossen selbst klar erkannte ambivalente ‚Dialektik der Aufklärung', deren Komponenten die Einsicht in die Gefährdung des (instabilen, unsicheren, bedrohten) Wissens einerseits und das Bedürfnis nach einer—methodischen und institutionellen—‚Ordnung des Diskurses' als Möglichkeitsgrund der Wahrheit andererseits ist.

Zwei zeitgenössische Stimmen mögen dies illustrieren. ‚So zahlreiche Widersprüche,' schreibt Walter von Châtillon in einer Art *praelusio* vor Autoritäten der Universität:

> finden sich in dem, was die Gelehrten sagen und schreiben, und in so zahlreiche Figuren mutieren ihre Ansichten, daß auf *sie* der Vers gemünzt zu sein scheint: ‚wie nur vermag ich, den wandelnden Proteus zu halten?'[114]

Nicht isoliert, veranschaulicht Walters sarkastische Beschreibung einer entarteten Wissenschaft, deren Folge das *Verschwinden der Wahrheit selbst* ist,[115] die Kehrseite eines vermeintlichen Triumphes der Rationalität. ‚Aus welchen Motiven', fragt andererseits der vom Prozeß seines Lehrers Gilbert und der Situation seiner Wissenschaft erschütterte Theologe Hugo von Honau um 1170:

> sind die anderen und wir selbst in einen solch großen Wahnsinn verfallen, daß wir in den arkanen Feldern der Theologie derart unentwirr-

---

[113] Ein Beispiel bei Verf., ‚*Simmistes Veri*', insb. S. 135–137.

[114] *Moralisch-Satirische Gedichte Walters von Chatillon*, S. 43: *Tot enim et tante in dictis eorum et scriptis contrarietates inveniuntur et ipsorum sententie in tot figuras se protrahunt, ut de eis precise videatur iste versiculus ⟨dictus esse⟩: ‚Quo teneam nodo mutantem Prothea vultus'?*

[115] Ebd.

> bare Zwietracht nicht nur erleiden müssen, sondern auch selbst *hervorbringen*?[116]

Zwei einzelne Stimmen, die dem Konzert der (redundant zitierten) Selbstaussagen und Bekundungen eines neuen ‚Selbstbewußtseins' im 12. Jh. hinzuzufügen wären. Exemplarisch illustrieren sie einen Typus von Reflexion über die Gegenwart des Wissens, der im Rahmen von ‚Aufschwung, Wandel und Rationalisierung' seit deren Anfängen im 11. Jh. stets auch präsent war—und um eine (in verschiedener Gestalt präsente) Problematik kreiste: um die *Risiken* eines plural gewordenen Wissens. Abgesehen von monastischer Kritik,[117] hatten auch Hugo von St. Viktor mit seinem *Didascalicon*, Johannes von Salisbury (*Metalogicon*), Petrus Cantor und sein ‚Kreis' sowie zahlreiche andere in ganzen Werken, Prologen, Exkursen, Gedichten, beiläufigen Bemerkungen oder gar Predigten sowohl die materielle wie die inhaltliche Gefährdung des Wissens erkannt.[118] Ein Übermaß an Schülern und Lehrern, so die Quintessenz ihrer Diskussionen, überforderte die tradierten Institutionen der Kathedral- und Klosterschule und ihre ordnungsstiftenden Faktoren; Jurisdiktion, Lehrbefugnis, Entlohnung waren unter den ‚freischwebenden' Intellektuellen unklar geworden;[119] verbürgte Autoritäten und gesicherte Inhalte, ganze *curricula* und überhaupt die disziplinäre Ordnung des Wissens in die *septem artes liberales* verloren unter dem Ansturm bildungswilliger Kleriker ebenso ihre Selbstverständlichkeit wie unter dem Bedürfnis einer aufgeklärten Vernunft, jedwedes Wissen *veritatis gratia* in Zweifel zu ziehen, Traditionen zu hinterfragen, Tabus zu beleuchten. Dazu kam, daß sich eben diejenigen in Konflikte verstrickten, die die Pluralisierung und Neubestimmung des Wissens selbst angestoßen hatten: sind nicht Peter Abailard und Gilbert von Poitiers, die Wegbereiter einer rationalen Theologie und ihrer

---

[116] *Liber de diversitate nature et persone*, S. 120 (1/2): *[…] unde vel illi vel nos in tantam imperitiae corruissemus insaniam quod—ut taceam de philosophicis opinionibus—circa theologiae secreta tam inextricabilem non modo pateremur sed et exitaremus discordiam.* Vgl. dazu Kap. II dieser Studie.

[117] Vgl. Manegold von Lautenbach, *Liber contra Wolfelmum* mit Verf. ‚*Simmistes Veri*', S. 95–105 sowie zu Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Gilbertus de Holandia und anderen Ferruolo, *The Origins of the University*, S. 47–92.

[118] Vgl. z. B. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, S. 4–6, 33–35, 179–181 und Thierry von Chartres, *Commentarius super libros De inventione*, S. 49. Viele derart verwertbare Quellen auch in Ward, ‚The date of the commentary on Cicero's *De inventione* by Thierry of Chartres and the Cornifician attack on the liberal arts'. Vgl. auch das Kapitel über die Satiriker in Ferruolo, *The Origins of the University*.

[119] Dazu vor allem Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 63–160.

Anbindung an die sprachlichen Disziplinen, im Vakuum einer nicht-institutionalisierten *scientia divina*, deren Wissenschaftscharakter *zur Debatte* steht, zutiefst gefährdet—wie ihre Auseinandersetzungen mit Bernhard von Clairvaux und anderen zur Genüge verraten?

Die komplexe Einsicht in die (faktische) materielle und inhaltliche Gefährdung des Wissens und Dialektik der Rationalisierung korreliert dabei mit einer gegenläufigen Tendenz. Zum einen mit der Herausbildung der Institution Universität, zu deren Gründung neben ekklesiastischer Einflußnahme und Entdeckerlust eben jene skizzierte Mentalität einer Reform *in artibus* gehörte, die aus der Wahrnehmung eines *in actu* gefährdeten Wissens erwuchs:[120] Erben einer längeren Diskussion versuchten *magistri* wie Petrus Cantor oder Petrus Comestor am ‚Vorabend' der universitären Fixierung der *artes* und *scientie* die Pariser Wissenslandschaft des ausgehenden Jahrhunderts über moralische Kritik aber auch aggressive Paradigmenbildung und Disziplinierung zu ordnen.[121] Dazu kam andererseits ein allfälliges Bedürfnis nach methodischer, theoretischer Reflexion und ordnungsstiftender Klärung: reflektiert wurde über Möglichkeiten wie *Grenzen* der *ratio*;[122] über die Sprache als latenten Quell des *Mißverständnisses*;[123] über den Unterschied zwischen *sophistischen* und trefflichen Argumentationsformen;[124] über die Aufgaben und *Nicht-Aufgaben* der einzelnen Disziplinen; über korrekte und *unzureichende modi* der Lektüre und Auslegung;[125] über die Notwendigkeit, Literatur im Horizont stilistischer und inhaltlicher *Norm* zu verfassen; über die Anforderungen des Studiums; ja mehr noch: über die Notwendigkeit, die sozialen Räume und kommunikativen Bedingungen

[120] Zusammenfassend dazu Ferruolo, *The Origins of the University*, S. 279–318.

[121] Vgl. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, insb. Bd. 1, S. 63–160 und seine Perspektive vertiefend Ferruolo, *The Origins of the University*, insb. Kap. 6, 7, S. 184–278. Zur Paradigmenbildung vgl. Kap. VII dieser Studie.

[122] Zur Epistemologie innerhalb der Naturphilosophie vgl. Speer, *Die entdeckte Natur*.

[123] Abailard, *Sic et Non*, *prologus*, Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, z. B. S. 35–41, 44–46, 118–121 und die neu entstehenden logischen Textbücher mit deRijk, *Logica Modernorum*, insb. Bd. 1 und 2, 1; Petrus Cantor, *De tropis loquendi* mit Valente, *Phantasia Contrarietatis* (zu all dem vgl. man insb. Teil III, Kap. VIII dieser Studie).

[124] Vgl. z. B. die *Ars Disserendi* des Adam Parvipontanus. Zur Rezeption der Aristotelischen Theorie der *fallacia* bzw. der *Sophistici Elenchi* vgl. man deRijk, *Logica Modernorum*, insb. Bd. 1, Kap. 1–3.

[125] Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*, insb. *praefatio*, S. 1–3, sowie III, 9, S. 58f. (*De ordine legendi*), 96–102, 105–110; Robert von Melun, *Sententiae*, *praefatio*, insb. S. 1–25; Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 57–58; Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III, 1, S. 102–105 und *Entheticus*, I, 8, S. 111f.

des Wissens durch Kontrolle, Selektion und Disziplinierung aktiv zu *regulieren*.[126] Wenn gilt, daß

> in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird—und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen,[127]

—dann gilt dies für das 12. Jahrhundert sowohl im Hinblick auf eine institutionelle Neubestimmung des Wissens in ‚seinem Zusammenspiel mit der Macht und dem Begehren', wie auch für jene ‚interne[n] Prozeduren, mit denen die Wissenschaften die Kontrolle über sich selbst' ausüben.[128] *Im Wahren* zu sein hieß im 12. Jh. von daher nicht lediglich alte Thesen selbstbewußt zu verwerfen und neue aufzustellen, sich unbekannte *auctoritates* zu erschließen, neue Denkräume zu ‚entdecken', sondern auch: *Wissen und Wahrheit durch Bestimmung ihrer Geltungsräume, durch Kontrolle, Selektion, Methode, Paradigmenbildung überhaupt erst ‚möglich' zu machen*. Anders gewendet: die *Ordnung* des Diskurses zum Wissensraum, erweist sich im 12. Jh. als grundlegende Dynamik und fundamentale Konstruktionstendenz, die die Inhalte, Logiken, Produktion des Wissens ebenso bis ins Detail zu bestimmen vermochte wie die *Praxis* der Wissenden. Eine Differenzierung in der Struktur des Wissens, die nicht nur für eine (angezeigte) *Archäologie und Genealogie des Wissens im 12. Jh.* von Relevanz wäre, sondern für Gegenstand, Ansatz und These(n) dieser Studie entscheidend ist.

3. Integumenta *und* Involucra *in der* intellectual history *des 12. Jh.*

‚Ein *integumentum*'—so definiert Bernardus Silvestris in den dreißiger Jahren prägnant—‚ist eine Art der Darstellung (*genus demonstrationis*), die unter einer fiktiv-mythischen Erzählung das Verständnis einhüllt, weswegen man es auch *involucrum* nennt.'[129] Ein *integumentum* ist eine

---

[126] Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*, S. 61–64 (*humilitas*), 111 f. (*De generibus lectorum*); Hugo von Honau, *Liber de diversitate nature et persone*, S. 124 (2, 3), 127–132, 134 f. Vgl. Kap. II dieser Studie und Verf. ‚*Omnes excludendi sunt praeter domesticos*'.

[127] Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 10 f.

[128] Ebd., S. 17. Zum Theorieverständnis des Verf., der Foucault hier *pragmatisch* zitiert, vgl. man Verf., ‚*Latet Omne Verum*? Mittelalterliche Literatur-Theorie interpretieren', insb. S. 582–584 und ‚Ich als Kalkül', S. 170–177.

[129] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 3[14–15]: *Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum.*

Art ‚didaktischer Hüllrede', ein philosophisch fruchtbares Bild, eine sinnvolle Fiktion—wie etwa die *Anima Mundi* Platons oder ein Mythos wie Orpheus' Abstieg in die Unterwelt, den Wilhelm von Conches als Bewährungsprobe des echten Weisen interpretiert. Ausführlicher heißt es im *Entheticus* des Johannes von Salisbury:

> Sed sub verborum tegmine vera latent. / Vera latent rerum variarum tecta figuris; / Nam sacra vulgari publica iure vetant. / Haec ideo veteres propriis texere figuris, / Ut meritum possit conciliare fides. / Abdita namque placent, vilescunt cognita vulgo, / Qui quod scire potest, nullius esse putat. / Rem veram tegat interdum fallacia verbi; / Dum res vera subest, vera figura manet, / Falsa tamen verbi facie, sed mente fidelis, / Dum facit arcanam rebus inesse fidem.[130]

Obgleich Johannes an dieser Stelle den Begriff des *integumentum* oder *involucrum* nicht nennt, enthält diese (im Gegensatz zur Definition des Bernardus Silvestris kaum zitierte)[131] Passage gleichwohl die grundlegenden Elemente der Konzeption einer verhüllten Wahrheit: in fast schon redundanter Epanalepse unterstreicht er zunächst den zentralen Gedanken einer ‚verborgenen Wahrheit' (*[…] vera latent. / Vera latent […]*), um deren ‚Verhüllung' darauf spielerisch durchzudeklinieren (*subt tegmine*, *tecta figuris*, *texere figuris*, *rem veram tegat*); dazu kommen weitere Schlüsselphrasen aus diesem Vorstellungsbereich (*figuris* [zweimal], *figura*, *abdita*, *res vera subest*, *falsa facie*, *arcanam fidem*).[132] Den zentralen Gedanken einer Dialektik zwischen Verborgenheit und Wahrheit, zwischen oberflächlichem Trug und wahrem inneren Sinn, umspielt er dabei aus verschiedenen Perspektiven: bisweilen sind es Dingbedeutun-

---

[130] Johannes von Salisbury, *Entheticus*, S. 117–119.

[131] Die einschlägigen Arbeiten zur ‚Theorie' des *integumentum/involucrum* sind Chenu, ‚Involucrum'; Jeauneau, ‚L'usage'; de Lubac, *Exégèse médiévale*, Bd. 2, S. 182–208; Brinkmann, ‚Verhüllung', ders., *Mittelalterliche Hermeneutik*, *passim* (vgl. Index s. v. *integumentum/involucrum*); Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 36–48; ders., ‚Philosophy, Cosmology, and the Renaissance', v. a. S. 32–45; Stock, *Myth and Science*, S. 31–62; Dronke, *Fabula*, Kap. 1; Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge'; Scott/Minnis, *Medieval Literary Theory*, S. 118ff.; Meier-Staubach, ‚Bemerkungen', S. 9ff.; Westra, ‚Introduction', S. 23–33; Huber, ‚Höfischer Roman als Integumentum?'; von Moos, *Geschichte als Topik*, bes. S. 183ff., 366ff. (vgl. Index s. v. *integumentum*); Haug, *Literaturtheorie*, S. 228–240; Gregory, ‚The Platonic Inheritance', S. 57–62; Godman, ‚Ambiguity', S. 591–596; ders., ‚*Opus Consummatum*'; Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation*, S. 80–86.—Nicht zugänglich war die von Brinkmann angekündigte Arbeit von Rüter, *Das Epithalamium des Alanus von Insulis* (vgl. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, S. 49 mit Anm. 139, S. 169 mit Anm. 746).

[132] Gute Zusammenstellung von Schlüsselbegriffen aus dem hermeneutischen Feld des Verhüllens/Verkleidens bei Spitz, *Metaphorik*, S. 23–37.

gen[133] (*figuris rerum*), bisweilen die mehrdeutigen Worte (*fallacia verbi, falsa verbi facie*), welche das Wahre verschleiern und von daher zu durchschauen oder aufzuheben sind. Derartiger Hintersinn zeigt dabei mannigfaltige Implikationen: er erscheint als *proprium* vergangenen, ehrwürdigen Denkens (*veteres texere*); vermag einer profanierenden Vulgarisierung der Wahrheit entgegenzuwirken (*nam sacra vulgari publica iure vetant*; *vilescunt cognita vulgo*), dem Glauben sein Recht des Mysteriösen zu verschaffen (*Ut meritum possit conciliare fides*); auratische Autorität zu erzeugen (*dum facit arcanam rebus inesse fidem)* und schließlich, da langweilige und schale Apertheit verhindernd, das Streben nach Wissen in angenehmer Spannung zu halten (*abdita namque placent*; *qui quod scire potest, nullius esse putat*).

In witziger Konsequenz greift Johannes dabei in der Folge selbst zum beschriebenen *modus* der Verhüllung: seinem Hang zur verrätselnden *personificatio* folgend,[134] läßt er unter den ‚entscheidenden' Autoritäten integumentalen Schreibens einen geheimnisvollen *Furvus* auftreten:

> Qualiter arcanum lateat sub imagine falsa, / quaeritur; hoc Furvus atque Capella docent. / Excutiunt rerum causas et foedera tractant; / mores, historiae plus tibi, Furve, placent. / Sermo coturnatus Furvi discessit ab usu / et raro legitur prae gravitate sui. / Sed tamen in pago Ligerino carus habetur / hic, ubi de florum germine nomen habet; / hunc meus a Chonchis Wilelmus sepe legebat, / hunc etiam noster Pontilianus amat; / clauditur archivis Remorum, Belgica prima / hunc dedit, et primas Aurelianensis habet. / Utilior magnis Furvus, sed lacte Capella / plenior est, parvis sensibus apta suis.[135]

Furvus' und Martians fabulose Enzyklopädie von der ‚Hochzeit des Merkur und der Philologie' exemplifizieren, ‚wie Geheimnisse unter falschen Bildern verborgen liegen': ihr arkanes Schreiben zielt dabei sowohl auf moralische Präzepte (*mores*) und (mythische) Geschichten (*historiae*), aber auch, dem Eingeweihten leicht erkennbar, auf naturphilosophisches (*causas rerum excutiunt*) und kosmologisches Wissen (*foedera tractant*).[136] Weit wichtiger als die Frage, wer sich hinter dem rätselhaften Furvus mit seinem altmodischen Stil (*sermo coturnatus*) oder den

---

[133] Dazu Ohly, ‚Vom geistigen Sinn des Wortes', insb. S. 21ff.

[134] Vgl. dazu (wenngleich nicht zu dieser Stelle) von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 289ff.

[135] Johannes von Salisbury, *Entheticus*, S. 118.

[136] Eine integumentale Auslegung der Martianschen Götterwelt als Chiffre für die mannigfaltigen Harmonien (*foedera*) und *nexus* findet sich z.B. bei Bernardus Silvestris, *Commentum super Martianum*, S. 94^{7-18}, 94^{22-24} u.ö.

erwähnten Bibliotheken (*archivis*) verbirgt,[137] ist der spezifische Kontext, den Johannes mit der Denkform der verhüllten Wahrheit assoziiert: der Raum des Elementarunterrichts (*apta parvis sensibus*), wie er in Reims, Orléans oder von Wilhelm von Conches, Johannes' eigenem Lehrer, praktiziert wurde.

In der Tat ist das Konzept einer integumentalen Hermeneutik im 12. Jahrhundert zunächst Teil einer übergreifenden Wissenskonzeption, die man als ‚*episteme der Kathedralschule*' bezeichnen könnte. *Grammatici* wie Bernardus von Chartres oder Wilhelm von Conches interpretierten als hintersinnige *integumenta* die uneigentlichen und bildhaften Elemente philosophischer Texte einer vorwiegend platonischen Tradition: das fiktive Rahmengespräch des Platonischen *Timaeus*[138] oder die darin entwickelte Theorie einer aus Zahlen bestehenden Weltseele;[139] das dort beschriebene Konzil der Götter[140] mit der Rede eines Demiurgen; oder neuplatonische Paradigmen wie jenen *descensus animarum*, von dem Macrobius berichtet.[141] Dazu kamen die zahlreichen Mythen oder fabulosen Elemente, die sich in den Texten einer platonischen Tradition (Boethius, Martianus Capella) eingestreut fanden: sei es der bereits erwähnte Abstieg Orpheus' in die Unterwelt, die Erzählung vom Raub der Proserpina—eine Chiffre für das Verhältnis zwischen Erde (Ceres), Mond (Proserpina) und Vegetation (Pluto)[142]—oder Bacchus' mythische *historia*, hinter der sich der Kampf der Seele mit der Welt[143] oder auch das komplexe Zusammenspiel zwischen Feuer, Luft, Blitzen und pflanzlichem Wachstum verbirgt.[144] Derartige Auslegungen orientierten sich dabei nicht selten an spätantiken oder karolingischen Vorbildern, etwa Fulgentius oder auch Remigius von Auxerre;[145] rechtfertigen ließen sie sich durch die Autorität des Macrobius, der in seinem *Somnium Scipionis* eine ausbalancierte Legitimation fabuloser Formen des Philosophie-

---

[137] Einige Vorschläge dazu im Kommentar van Laarhovens, *Entheticus*, Bd. 2, S. 274–278.

[138] Bernhard von Chartres, *Glosae super Platonem*, S. 145 (vgl. auch S. 148).

[139] Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 150, 153, 156 u. ö. Vgl. ders., *Glosae super Macrobium*, Bamberg, Msc. Class. 40/Bern, Burgerbibliothek, 266 (vgl. dazu Kap. III dieser Studie) und Bernhard von Chartres, *Glosae super Platonem*, S. 175, 180.

[140] *Timaeus*, 40E und Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 203.

[141] Wilhelm von Conches, *Glosae super Macrobium*, Bamberg, Msc. Class. 40/Bern, Burgerbibliothek, 266 (siehe unten, Kap. III, Anhang, B).

[142] Ebd. (siehe unten, Kap. III, 2, Z. 235–240, 249–265).

[143] Ebd. (siehe unten, Kap. III, 2, Z. 105–131).

[144] *Timaeus*, 40E und Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 203.

[145] Dazu Jeauneau, ‚Introduction', S. 19.

rens entwickelt hatte[146]—und die Hermeneutik einer verhüllten Wahrheit rückte somit, wie bereits an Bernardus' und Johannes' Definitionen ersichtlich, in eine Sphäre der Konzeptualisierung, die über die Benennung einer exegetischen Praxis herausrückte und eine spezifische *Denkform* hervortreten ließ.

Gleich, ob die Auslegung dabei moralisches oder naturphilosophisch-spekulatives Wissen hinter uneigentlichen Chiffren barg—als exegetisch umgesetzter Anspruch auf ‚höheres' Wissen war sie Teil einer charakteristischen *episteme*, in der die Textauslegung der zentrale *modus* der Wissensvermittlung war, und eine enzyklopädische, disziplinenübergreifende Perspektive implizierte. ‚Ein philosophisches Buch', so schreibt Bernardus Silvestris über jene *libri philosophici*, die von einer *exterior integumentorum narratio* geprägt sind, ‚ist wie ein Spiegel, in dem die Antlitze nahezu aller Disziplinen erscheinen'[147]—und bringt damit auf den Punkt, was abermals nach Johannes von Salisbury bereits Bernardus von Chartres und Wilhelm von Conches geprägt hatte: die Konzeption autoritativer Texte als Träger universalen Wissens:[148] als spekulative Exegese des Bildhaften, die eben den Ausgriff auf höheres Wissen wagte, war die hermeneutische Praxis integumentaler Auslegung Teil dieser Wissenskonzeption.

Kaum verwunderlich, daß auch die Dichter in diesem Konzept zu Philosophen stilisiert und integumental interpretiert wurden: nach Bernardus von Chartres und vermutlich auch Wilhelm von Conches griffen Bernardus Silvestris, Arnulf von Orléans und andere in ihren Auslegungen darauf zurück und diskutierten die Legitimation einer philosophischen Dimension des literarischen umso ausführlicher, als die *poesis* von den Höhen spekulativen Wissens *a priori* weiter entfernt war denn die *libri Platonici*.[149] Eine faszinierende Konsequenz der Vorstellung (und des Vorbildes) integumentaler *auctoritates* wie Platon, Martianus Capella aber auch Vergils, war dabei überdies deren *imitatio*: im Rahmen einer übergreifenden Transformation, durch die die vorwiegend antiken und spätantiken Schultexte durch eine Reihe moderner Entwürfe ergänzt wurden, entstanden mit der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris oder

---

146 Macrobius, *Commentum in Somnium Scipionis*, I, 2, 7–21.

147 *Commentum in Martianum*, S. 83: *Est ergo quoddam quasi speculum liber philosophicus in quo omnium vultus pene disciplinarum redundant.*

148 Vgl. *Metalogicon*, I, 24 mit Godman, ‚*Opus consummatum*', insb. S. 28–36.

149 Vgl. insbesondere Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, Accessus, S. 1–3.

den poetischen Werken Alans von Lille großangelegte Dichtungen, die selbst als fabulose Narrationen mit dem Anspruch auftraten, Wissen—nicht lediglich sprachliche Form—zu vermitteln.

Im selben Milieu der Kathedralschulen lagen vom 11. Jahrhundert an auch die Anfänge eines weiteren, wenngleich schwerer erkennbaren Wissensfeldes, in dem die Hermeneutik des *integumentum* von Bedeutung wurde. Schon die Polemik, die Manegold von Lautenbach gegen die *curiositas* eines Schulbetriebes richtete, dem er selbst mutmaßlich einmal angehört hatte, zeigt nämlich, daß die skizzierten hintersinnigen Auslegungen der *magistri* auch theologische Implikationen zeitigten. Läßt sich nicht dessen integumentale Erkenntnis einer Weltseele als vor-christliche Erkenntnis der dritten Person der Trinität verstehen? Fast wie in einer Folie zur negativen Polemik Manegolds wird Peter Abailard diesen Gedanken weiterentwickeln und Platons uneigentlichen *modus loquendi* auch darüber hinaus als verhüllten *sermo theologicus* begreifen.[150] Nicht anders als das *gros* der Kommentatoren, die sich eher für kosmologische, naturphilosophische Enthüllungen interessieren, greift er dabei auf die berühmte Passage des macrobianischen *Somnium Scipionis* zurück, in der neben der *distinctio* fabuloser Formen des Wissens auch das Exempel Platons bemüht wurde, der zur Erkenntnis der Transzendenz auf ‚Gleichnisse und Beispiele' (*similitudines atque exempla*) zurückgriff.[151]

4. *Neue Fragen, neue Thesen*

Eben dieser ‚Kontext' der integumentalen Hermeneutik war dem (oben) skizzierten ambivalenzträchtigen Wandel der Wissensgeschichte des 12. Jahrhunderts am deutlichsten unterworfen. Sollte sich von daher die Diskussion einer ‚verhüllten Wahrheit' mit all ihren Implikationen—der Frage nach der Legitimation einer nicht-eindeutigen Wahrheit, der von ihr etablierten Grenze zwischen Wissenden und Unwissenden, dem Verhältnis zwischen Literatur und Philosophie—dem Sog dieser spannungsreichen Entwicklung entziehen? Unabhängig von einem Wandel konzeptualisiert worden sein, dessen Signatur das Streben nach methodologischer Sicherung und Zertifizierung des Wissens gewesen ist? Konkreter:

---

[150] Vgl. z. B. *Theologia Christiana*, I, 69–79, S. 100–104.
[151] Vgl. z. B. ebd., I, 103–106, S. 114–116 und II, 44–47, S. 212 f.

– Nicht allein Exeget eines spätantiken Textcorpus, entwickelt etwa Wilhelm von Conches gerade im Rahmen seiner Auslegung ein System naturphilosophischen Wissens, das sich in selbständigen Traktaten wie der *Philosophia Mundi* und dem *Dragmaticon* niederschlug.[152] Was bedeutet es dabei für sein Konzept einer verhüllten Wahrheit—wenn die *scientia naturalis*, die er entwickelt, unablässig für die Klärung metaphorischer Sprache und eine *phisica aperta* plädiert?[153]
– Welche Beziehung besteht, in vergleichbarer Fokussierung, zwischen der integumentalen Hermeneutik eines Peter Abailard und seinem Versuch, eine rationale Theologie grundzulegen, deren *proprium* die Untersuchung eines mehrdeutig-verhüllten *sermo theologicus* mit Hilfe der *artes sermocinales* ist und er dieses Programm in der Sprache des *integumentum* formuliert?[154]
– Wie wandelt sich das vertraute Bild Platons vor dem Hintergrund einer zunehmenden Wichtigkeit des Aristoteles, dessen Methodologie und auch Stil des Philosophierens den integumentalen Mythen seines Lehrers nahezu diametral entgegengesetzt ist?[155]
– Warum greift Bernardus Silvestris in der Fortsetzung seiner zitierten Definition gerade auf die semantischen Kriterien der dialektischen Bedeutungsanalyse zurück, um die Mehrdeutigkeit seiner poetischen Texte zu beschreiben?[156]
– Beeinflußt die ausführliche Diskussion der Aristotelischen Theorie der *fallaciae*, mit der Johannes von Salisbury in seinem *Metalogicon* die trügerische Sprache der *auctores* diskutiert,[157] seine Auffassung jener integumentalen *fallacia verbi*, ‚welche die Wahrheit verhüllt […] und doch imstande ist, wahr zu bleiben'?[158]

All dies sind (exemplarische) Fragen, die versuchen, die Konzeptualisierung der vertrauten Denkform einer verhüllten Wahrheit in die span-

[152] Zum Verhältnis von Exegese und systematischer Naturphilosophie vgl. Nauta, ‚The Glosa as Instrument', insb. S. 6–8, 11 f., 17–20, 37–39.
[153] Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, S. 255 f. (vgl. Kap. IV dieser Studie).
[154] Vgl. z. B. Abailard, *Theologia Christiana*, III, 133 f., S. 245 f.
[155] Zu diesem Wandel Wieland, ‚Plato or Aristotle?' und Verf., ‚*Simmistes Veri*'. Zum Lob eines anti-integumentalen Aristoteles vgl. man etwa Robert von Melun, *Sententiae*, *praefatio*, Bd. 1, S. 28 (vgl. Kap. VIII dieser Studie).
[156] Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. $9^{16–24}$. Vgl. *Commentum in Martianum*, S. 46 (vgl. Kap. V dieser Studie).
[157] Exemplarisch in *Metalogicon*, I, 19, S. 45 (vgl. Kap. VIII dieser Studie).
[158] Vgl. oben, S. 34.

nungsreiche und ambivalente Dynamik der *intellectual history* des 12. Jh. zu rücken. Es ist die zentrale These dieser Arbeit, daß die spezifische Auffassung und Funktion der *vela veritatis* im 12. Jahrhundert Teil eines Prozesses war, in dem die Rolle der *ratio* und ihrer Grenzen, die Methodologien der *artes* und *scientie*, die Rolle der Sprache in den Wissenschaften, aber auch die Stellung der Intellektuellen selbst neu und aktiv definiert werden sollten. Nicht die Tradition der Allegorie, die genuin *hermeneutischen* Felder von Bibelexegese, Mythenauslegung oder anderen allegorischen Systemen[159] machen die faszinierende Diskussion um die *integumenta* und *involucra*, um die sinnhafte oder unsinnige Vorstellung einer uneigentlich verzerrten ‚Wahrheit der Verhüllung' im 12. Jahrhundert verständlich, sondern das unablässige Bemühen nach einer *ordnenden Klärung eines gefährdeten Wissens*. Eben diese Perspektive führt dabei zugleich auf Neues: So findet sich Begrifflichkeit und Denkform einer integumentalen Hermeneutik in einer Reihe bislang unbekannter oder kaum diskutierter Felder und Konzeptionen—freilich nicht strikt auf eine tatsächliche Exegese nach Art der Kathedralschule begrenzt, sondern als *modus loquendi* diskutiert: bei Bernhard von Clairvaux[160] und seinen Anhängern (z. B. Galfried von Clairvaux),[161] bei Petrus Venerabilis[162] oder Herbert von Boseham;[163] im Rahmen der theologischen Methode Gilberts von Poitiers und der Porretaner;[164] bei Theoretikern der richtigen Auslegung wie Robert von Melun[165] oder Johannes von Salisbury;[166] bei Erben einer Chartrianischen Tradition des Denkens wie Giraldus Cambrensis;[167] dazu kommen nur unzureichend bekannte Bereiche wie die Theoretiker der entstehenden *Artes Poetrie*, unter denen nicht nur der oft zitierte Johannes de Garlandia das *integumentum* diskutierte;[168] oder auch die neue Gattung der *Ars Praedicandi*.[169] Nahezu gänzlich ununtersucht blieb überdies auch die Kritik,

---

159 Vgl. unten, S. 44–93.

160 Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*, S. 198 (vgl. Kap. I dieser Studie).

161 Vgl. z. B. Gaufried von Clairvaux, *Sancti Bernardi Vita*, III, 5, Sp. 312 (vgl. Kap. II dieser Studie).

162 Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, 5, 519 ff.

163 Vgl. z. B. *Liber Melorum*, 1371D (vgl. Kap. I dieser Studie).

164 Vgl. z. B. Laborans, *De iustitia et iusto*, S. 14 (vgl. Kap. II dieser Studie).

165 Robert von Melun, *Sententiae*, *praefatio*, Bd. 1, S. 34, vgl. auch S. 35, 37, 42, 45, 53 (vgl. Kap. VIII dieser Studie).

166 Vgl. oben, S. 34.

167 *Expugnatio Hibernica*, *prologus*, S. 207 (vgl. Kap. VIII dieser Studie).

168 Johannes de Garlandia, *Integumenta Ovidii*, S. 35.

169 Vgl. z. B. Thomas von Chobham, *Summa de arte praedicandi*, S. 4–11, insb. S. 5–7

die sich gegen die Denkform oder ihre Implikationen richtete—etwa jene sarkastische Polemik, mit der Clarembald von Arras die *involucra frivoli* im Verein mit amphiboler Mehrdeutigkeit, Täuschungswillen und anderen *fucatae fallacesque doctrinae* zu den gefährlichen *impedimenta* des Wissens erklärte, die eine Erkenntnis des Wahren gerade verhindern.[170]

Wo eine unsystematische, schattenhafte, *zwischen* Disziplinen und Gattungen angesiedelte Denkfigur—ihre Existenz, ihr Gebrauch, ihre Variation—zum Aspekt oder vielmehr Denkraum des *Wissens* wird, stoßen Literatur-, Philosophie- oder Theologiegeschichte dabei notwendig an (ihre) Grenzen: die Komplexität des Phänomens macht eine entdisziplinierte Ideengeschichte unabdingbar.

Doch immanent ist all dem ein Weiteres. Eine grundlegende Differenz nämlich zu der Art und Weise, wie nicht nur die integumentale Hermeneutik des 12. Jh., *sondern die mittelalterliche ‚Allegorie und Allegorese' insgesamt* bislang konzeptualisiert und interpretiert wurde.

III. Quis evolveret involucra istarum figurarum?

1. *Hintersinn erforschen*

Augustins Stoßseufzer angesichts der Deutungsuntiefen des biblischen Texts[171] stünde auch dem modernen Exegeten an, der die Denkfigur der sinnreich verhüllten Wahrheit nicht nur positivistisch zu verzeichnen, sondern zu interpretieren sucht. Denn ihrer historischen Komplexität steht die Vielschichtigkeit kaum nach, mit der sich die Forschung ihr bislang (und seit jeher) zugewandt hat. Die Gründe dafür liegen nicht allein in der schieren Omnipräsenz von ‚Allegorie und Allegorese' oder den zahlreichen Feldern, an die sie angrenzen, mit denen sie überlappen.[172] Wie bei wenig anderen Phänomenen der Ideengeschichte

---

und 10 f. und der Beginn der (unedierten) *Institutiones* Simons von Tournai, wo er verschiedene Bedeutungsmodi in Philosophie/Theologie unterscheidet (signifikante Auszüge bei Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, S. 535–552 und Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen*, S. 59–63, insb. S. 60, Anm. 116).

[170] Clarembaldus von Arras, *Tractatus super librum Boetii de Trinitate*, S. 64 (vgl. Kap. VIII dieser Studie). Vgl. z. B. auch Alanus von Lille, *Regulae caelestis iuris*, S. 48: *Debet enim verborum involucra cavere katholicus [sic!]* (vgl. Kap. II dieser Studie).

[171] Augustinus, *Sermo* 352, PL 39, Sp. 1551.

[172] Vgl. oben.

ist gerade *ihre* Wahrnehmung, Konstruktion, Interpretation vielmehr eng mit (ja nicht selten abhängig von) theoretischen Konzepten (oder auch Vor-Urteilen) verbunden: ob theologische Implikationen; Sprach-, Sprechakt oder Zeichentheorie, rehabilitierte Hermeneutik oder postmoderner Selbstentzug des Sinnes,—fast scheint die Faszination der Denkfigur in den modernen Geistes- und Kulturwissenschaften, sei es in systematischer, sei es in historischer Hinsicht, eben in ihrem Potential zu liegen, theoretische Horizonte zu generieren oder umgekehrt einzufordern. (Dabei wird der Versuch, das so schlicht anmutende *aliud dicit, aliud sentit* an sich oder *in historicis* zu beschreiben, nicht selten selbst zum Nährboden subphilosophischer Spekulation.) Die Geschichte der Erforschung von ‚Allegorie und Allegorese'—noch immer ein erstaunliches Desiderat[173]—ist von daher nicht lediglich ein bibliographisch orientierter Katalog referierter Forschungsmeinungen, sondern bedarf einer wissenschaftsgeschichtlich sensiblen Archäologie, bei der es gilt, die Geschichte der konstitutiven theoretischen Milieus und Paradigmen Felder (sowie *habitus* und Interessen) zumindest in en Blick zu nehmen, aus denen sich die jeweiligen Darstellungen speisen: gerade im Falle der Allegorie ist Forschungsgeschichte Geschichte von Wissen und Wissenschaft.[174]

Einige der Koordinaten, unter denen die *mittelalterlichen* Spielarten des Hintersinns wahrgenommen wurden, sind mittlerweile bekann (und bisweilen gar zum festen Bestand des fast reflexartig Anzuführenden avanciert); andere Horizonte blieben eher verborgen. Einflußreich etwa die ‚Goethesche Distinktion zwischen Symbol und Allegorie', welche die mediävistische Allegorie-Forschung geprägt, behindert, bisweilen herausgefordert hat, um schließlich von ihr überwunden zu werden (und sich darauf im Schutze der Gewißheit dieses Triumphes nicht selten wieder einzuschleichen). Nicht minder fundamental (wenngleich selten benannt) die verdeckte Wirkung (‚hegelianischer') Gedankenfi-

[173] Sehr knapp und heterogen die Kurzdarstellungen im *Reallexikon der Literaturwissenschaft* s. v. ‚Allegorese' (Bd. 1, Sp. 39b–41b [Suntrup]), ‚Allegorie-1' (Bd. 1, Sp. 43b–44b [Scholz]) und ‚Allegorie-2' (Bd. 1, Sp. 46b–48a [Blank]); viele verwertbare Hinweise bei Freytag, ‚Allegorie, Allegorese' (Bd. 1, Sp. 380–389).

[174] Als allgemeines Postulat für die Mediävistik nun etwa formuliert von Wolf, ‚Erecs und Iweins Habitus', in: *Text und Kultur*, hg. v. U. Peters, S. 227f. Auch für die Kulturwissenschaften zentral Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, etwa S. 15–24, 37–48, 186–221 und natürlich die Arbeiten Bourdieus, vgl. jüngst auch der Sammelband *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, hg. v. J. Schönert, Stuttgart 2000, insb. die Bemerkungen von Schönert, S. XVII–XXVI.

guren:[175] in zahlreichen Studien wird die Allegorie als Ausdruck eines ‚mittelalterlichen' ‚Bewußtseins', ‚Geistes' oder ‚Menschen' dimensioniert.[176] Entscheidend der Impetus, den die späte Rezeption der *Allegorie des deutschen Trauerspiels* und vor allem Gadamers *Wahrheit und Methode* für die ‚Rehabilitation'—aber auch: Konstruktion—der Allegorie bedeutete;[177] Stimulus für neue Beschäftigung mit dem Phänomen das Forschungsfeld der ‚Bedeutungsforschung', das einen lange vergessenen, präzise abgrenzbaren, Bereich der mittelalterlichen allegorischen Hermeneutik in systematischem Hintergrund, Gattungen, Wirkung erschloß.[178] Kritischer betrachtet werden mittlerweile theologische Horizonte, deren (oft verdeckte) theologisch-systematische Implikationen das Verständnis des historischen Materials bereits im Ansatz verzerren.[179] Mit der Interpretation mittelalterlicher Spielarten des Allegorischen werden überdies häufig immer eine Reihe damit implizierter Fragen und Horizonte verhandelt, bisweilen gar inszeniert: zur Debatte stehen etwa die mittelalterliche Literaturtheorie, insbesondere eine mittelalterliche Konzeption von Fiktionalität;[180] die Frage nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Kultur;[181] die Beziehung und gegenseitige Beeinflussung lateinischer und volkssprachiger Felder; die grundlegenden Verstehenshorizonte mittelalterlicher Literatur überhaupt.[182] Erstaunlich dagegen die weitgehende Absenz neue-

---

[175] Zu deren verkappter Relevanz grundsätzlich Gombrich, *Die Krise der Kulturgeschichte*, S. 35–90.

[176] Man vgl. etwa die Formulierungen von Lewis, *The Allegory of Love*, S. 44 (‚Allegory, in some sense, belongs not to medieval man, but *to man, or even to mind, in general*'), S. 57 (‚Both [*Allegory and rhetoric*] spring from *the whole mental life of the period in question*'). Weitere Beispiele unten, S. 49–57.

[177] Zum Einfluß Gadamers auf Jauss vgl. unten.

[178] Einschlägig natürlich die Arbeiten von Ohly und seiner Schüler, stellvertretend Ohly, ‚Vom geistigen Sinn des Wortes' und die in ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* gesammelten Beiträge; vgl. auch Meier(-Staubach), *Gemma Spiritalis*.

[179] So wird etwa das de Lubacsche Werk zur Geschichte der Bibelhermeneutik entscheidend durch den Hintergrund seiner systematischen Theologie bestimmt (vgl. Wood, *Spiritual Exegesis and the Church*, S. viii, 1 ff., 17–24, 53–154, *passim*): z. B. hat die aus historischer Sicht unbefriedigende, weil kaum homogene und im Mittelalter seltene Fixierung auf die vier Schriftsinne *als System* eine strukturelle, inhärente Funktion im Denken de Lubacs (vgl. Wood, *Spiritual Exegesis and the Church*, z. B. S. viii, 1 ff. u. ö.). Zur Einflußnahme oder zumindest Gleichzeitigkeit der problematischen Trennung von Allegorese und Typologie in Philologie und *Nouvelle Théologie* vgl. man Meier-Staubach, ‚Mischformen', S. 36–41; zu den Hintergründen der Konzeption Chenus vgl. unten, S. 53–57.

[180] Dazu genauer unten, S. 69–88.

[181] Dazu kritisch Meier-Staubach, ‚Mischformen', vgl. unten, S. 88–93.

[182] Zu Jauss' Konzeption des Allegorischen vgl. unten, S. 49–57 und 73–75.

rer kulturwissenschaftlicher Ansätze, die sich an das Phänomen auf vielfältige Weise anbinden ließen.[183] Ebensowenig finden sich kaum Arbeiten, die soziologische Implikationen wie soziale Exklusion *qua* Exegese, Elitebildung, Fragen des kulturellen Codes diskutierten. Insgesamt sind ‚Allegorie und Allegorese' *de facto* Teil eines—selten theoretisch reflektierten—ideengeschichtlichen Zwischenreiches zwischen den etablierten Disziplinen; doch es überwiegen die Paradigmen der mediävistischen *Philologien* (bzw. Literaturwissenschaften): philosophische, historische, soziologische Studien dagegen sind rar.

Die folgenden Seiten versuchen nicht, das gedankliche und wissenssoziologische Feld der Erforschung des mittelalterlichen Hintersinns genauer oder gar zur Gänze zu durchmessen. Natürlich nicht. Ihnen geht es allein darum, einige der grundsätzlichen Ansätze—und vor allem auch: heimlichen Logiken und Implikationen—herauszuarbeiten, die das Verständnis der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. bestimm(t)en oder sich zumindest in ihm niederschlugen. Dabei dient dies nicht dem Zweck, Forschungspositionen *en détail* widerzugeben—die Auseinandersetzung mit Einzelergebnissen wird im Laufe der jeweiligen Kapitel erfolgen. Vielmehr gilt es, deutlich zu machen, inwiefern und aus welchen Gründen sich der Ansatz *dieser* Studie vom Bisherigen *qualitativ* unterscheidet. Zur Debatte stehen dabei nicht nur die gedanklichen Räume, in denen das komplexe Phänomen des verhüllten Sinnes tradiert verhandelt wurde, sondern auch der ‚disziplinäre' Ort, in dem sich seine Analyse jeweils ansiedelte.

2. *Ansätze—und ihre Grenzen*

a. Die ‚Tradition der Allegorie'

Fast wie selbstverständlich scheint es, die integumentale Hermeneutik des 12. Jh. als Teil eines umfassenden, überhistorischen Raumes des Allegorischen zu bestimmen. Dieser gedankliche Raum wird durch kanonische Texte, Autoren und (vermeintlich konstante) Funktionen bestimmt und ist von eben jener epistemischen Logik bestimmt, von der derart etablierte ‚Traditionen' geprägt sind: eine *spezifische* Konzeption, *ein* Vorkommen von Allegorie oder Allegorese *in ihn einzuordnen* verleiht dieser Konzeption Dignität; fast scheint *in dieser Anbindung selbst*

[183] Dazu Verf., ‚*Latet Omne Verum*?', S. 584–586.

das eigentliche Verständnis generiert zu werden. Eine ‚Aufhebung', die dabei nicht zuletzt deshalb willkommen ist, weil das bloße Factum eines (weiteren) *aliud dicit, aliud sentit* im Gestrüpp der Geschichte *allein* schlicht nichts zu repräsentieren vermag, was in irgend einer Weise neu, unerwartet (und damit im eigentlichen erst ‚relevant') wäre,—während es als Moment einer etablierten Tradition(alität) (s)einen Ort findet. (Auch die integumentale Hermeneutik läßt sich so als Teil einer immergleichen Trias fixieren: voraus geht ihr die Allegorese Homers, bisweilen auch die des Neuplatonismus; ihr folgt das Plädoyer Dantes für eine allegorische Exegese auch profaner [nicht lediglich biblischer] Texte.[184])

Zweifelsohne ist derartige Anbindung, Einordnung, Kanonisierung zwangsläufige Folge jedes (legitimen!) Versuches, das ‚Material' einer ‚Tradition' darzustellen,[185]—einer Tradition freilich, die sich aufgrund der Heterogenität des (gleichwohl) omnipräsenten Materials nur selten als echt faßbarer Kommunikations- oder Überlieferungsprozeß erweist.[186] Fast unausweichlich wird über das Stiften von ‚Tradition' indes eine heimliche Grundfigur (metaphysisch dimensionierter) Geschichtsbetrachtung inszeniert,—und als gemeinsames Substrat des historisch Verstreuten, ein überzeitliches ‚Wesen', überzeitlich fixierte ‚Funktionen' der Allegorie konstruiert: Tradition als Denkform zielt auch hier vorrangig darauf ab, ‚die Streuung der Geschichte *in der Form des Gleichen* erneut zu denken.'[187] Zwei Positionen, die das Bild von einer Hermeneutik des *integumentum* im 12. Jh. nachhaltig bestimmt haben, zeigen, wie eben über die Situierung eines überzeitlichen Wesens *in* der Tradition eine interpretative Dialektik zwischen Wesen-Eigentlichem-Gemeinsamen und spezifischem Gegenstand entsteht, die zu nachhaltigen Verzerrungen führt.

So ist es eben diese ‚Enthistorisierung des Historischen', die eine der einflußreichsten Konstruktionen der mittelalterlichen Literatur- und Geistesgeschichte (und darin auch die Auffassung der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh.) auf eine subtile Weise geprägt hat: E.R. Cur-

184 Ein Beispiel unter vielen: Jussila, *Abelard on Imagery*, S. 140–146.

185 Zentral (und unschätzbar) natürlich Pépin, *La tradition de l'allégorie* und *Mythe et Allégorie*. Gutes Beispiel in bezug auf die integumentale Hermeneutik bei Chenu, ‚The Symbolist Mentality', S. 109.

186 Zu dieser (auch nach Ansicht des Verf. notwendigen Konzeptualisierung) von ‚Tradition' vgl. man etwa Cancik, Art. ‚Tradition', in: *HWRG*, Bd. 5, Sp. 243–251, insb. Sp. 246–248.

187 Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 33 (Hervorhebung Verf.).

tius' Bild des ‚mittelalterlichen Allegorismus' und insbesondere der allegorischen, ‚philosophischen Epik' des 12. Jh.[188]

In der Zusammenschau von europäischer Literatur und lateinischem Mittelalter wird die im 12. Jh. (bzw. gesamten Mittelalter) vertretene Lehre von der ‚tiefen' Wahrheit der Poesie Teil eines ‚ewigen', ‚in der Struktur der geistigen Welt begründeten' Streites zwischen Dichtung und Philosophie;[189] dessen ewig sprudelnder Grund ist der Wahrheitsanspruch der Dichtung, der sich zum einen nach der unausweichlichen Kritik der rivalisierenden Philosophie als Allegorese Bahn bricht und zum anderen in der Überzeugung zeigt, die Dichter seien universale Polymatheten.[190] Der Streit steht am Anfang der europäischen Geschichte (Homer und Homerallegorese) und führt in der Spätantike zur Vermischung von Dichtung und Philosophie, woraus nicht nur die im Mittelalter so einflußreichen Enzyklopädien entstehen, sondern auch jene Literaturformen, in denen ‚personifizierte Wesenheiten übersinnlicher Art […] zu Hoffnungsträgern dichterischer Gebilde werden konnten.'[191] Die *querelle* wird die Poetik von Humanismus und Renaissance bestimmen[192]—und hat sich doch bereits vorher zu realgeschichtlicher Wirklichkeit verdichtet: im Gegensatz nämlich zwischen einem mittelalterlichen Humanismus (nicht zuletzt des 12. Jh.) und jener heraufdämmernden Geisteskälte der Scholastik und ‚Erweckung des Aristoteles', die sich ‚im kühlen Licht begrifflicher Forschung' vollzog.[193] Gerade in ihren Beiträgen zur Allegorie und philosophisch-allegorischen Fiktion, sind Marbod von Rennes und Johannes von Salisbury, Bernardus Silvestris und Alanus von Lille Exponenten eines Gedankenraums, den Homer und Vergil, Seneca und Martian, Spenser, Calderon, Hofmannsthal und Joyce als gleichberechtigte Geistesbürger bevölkern.[194]

Allegorie und Allegorese werden hier zu Metaphern—eine für Curtius charakteristische Weise, (literar-)historische Phänomene aufzuladen und zu Trägern jener sattsam bekannten (und von ihm selbst

---

[188] Zentrale Stellen sind Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, S. 210–220, 118–123, 81 f., 441 f.
[189] Ebd., S. 211, 214, 215, 220.
[190] Ebd., S. 213–215.
[191] Ebd., S. 212.
[192] Ebd., S. 221–234.
[193] Ebd., S. 220.
[194] Gutes Beispiel ebd., S. 212.

benannten) Botschaft zu machen,[195] die aus dem vermeintlichen Flickwerk *ELLMA* ein kohärentes Gebilde[196] macht: der Aufwertung der mittellateinischen Literatur zum Raum der abendländischen Tradition; zum Bindeglied zwischen Antike und Renaissance. Zugleich ist damit ein überzeitlicher Geschichtsraum konstruiert, in dem durch das begreifend-verstehend-erlebende Arrangement der vermeintlichen *disiecta membra* der Historie das Zeitlose, Wesentliche, Substantielle in der Geschichte erscheint;[197] und im Falle des ‚Allegorismus' zudem in einer charakteristischen Dynamik, die nicht lediglich (ästhetische) Gültiges (*hier:* die Wahrheit der Dichtung) konstatiert, sondern als einem immerdauernden Konflikt abgerungen erscheinen läßt (*hier:* die Opposition zur Philosophie).[198] Die Hintergründe dieser Konstruktion—die Nähe zum Substantialitätskult des George-Kreises, Vorbilder wie Toynbee und Troeltsch, der Kampf gegen den ‚Soziologismus'—sind ebenso bekannt wie die prinzipiellen Implikationen (und Kritik), die sie zeitigt.[199] Was an dieser Stelle zählt, sind indes ihre Folgen: denn obgleich Curtius kein explizites Bild einer selbständigen ‚integumentalen Hermeneutik' im 12. Jh. entwirft—der zentrale Aufsatz Chenus dürfte ihm entgangen sein—, hat er gleichwohl einen für ihr Verständnis grundlegenden gedanklichen Raum eröffnet: jenes ‚humanistische' 12. Jh., das von ‚Enzyklopädismus', der zentralen Rolle der *auctores*, einer Fusion von Dichtung und Philosophie (Bernardus Silvestris, Alanus von Lille) geprägt und somit *von der werdenden Scholastik radikal zu trennen*, ja ihr *diametral entgegengesetzt* sei.

---

[195] Ebd., S. 394: ‚… eine Linse, in der sich Strahlen aus Jahrtausenden sammelten. Geist wurde in der Form lebendig'; zu diesem Verfahren vgl. insb. Simonis, *Genetisches Prinzip*, S. 230–246.

[196] Zwar entwirft das als Steinbruch und Flickwerk gescholtene *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* keine explizite, ‚transzendente' Theorie (vgl. Weinrich, ‚Deutscher Geist, europäische Literatur und lateinisches Mittelalter', S. 1221 f.), doch legt in immer wiederkehrenden Gedanken die ihm zugrundliegende Konzeption und Denkfigur offen, vgl. Gumbrecht, ‚Zeitlosigkeit', S. 229–231 (zur Theorie); Veit, ‚Ernst Robert Curtius' Anstöße zu einer Erneuerung der Literaturtheorie', insb. S. 274 ff. (zum ‚einigenden Band'); Simonis, *Genetisches Prinzip*, S. 189–246, insb. S. 216–246.

[197] Provokante Kritik bei Jauss, ‚Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft', S. 153 f., fortgeführt (und historisch erweitert) durch Gumbrecht, ‚Zeitlosigkeit', insb. S. 227–230, 234–237 sowie Simonis, *Genetisches Prinzip*, insb. S. 216–230.

[198] Einige Hinweise dazu bei Simonis, *Genetisches Prinzip*, S. 230–246.

[199] Zur Genese des Werkes vgl. Lausberg, *Ernst Robert Curtius*, S. 94–101, 110–113, 129–130; zum Hintergrund vgl. Gumbrecht, ‚Zeitlosigkeit', insb. S. 230 f., 233–237; Hoeges, *Kontroverse am Abgrund*, S. 139–209.

Der Schatten, den dieses (von Curtius selbst nicht erfundene) Bild eines 12. Jh. wirft, in dem ein verzweifelter Johannes von Salisbury zum Anführer konservativer Apologeten des Humanen avanciert, die später auch von Henri d'Andeli satirisch zur Armee der Bücherfreunde stilisiert werden sollten, ist unschwer zu erkennen.[200] Daß im ambivalenten, weder institutionell noch gedanklich festgefügten Wissensraum der ‚Frühscholastik' eben die vermeintlichen Humanisten auch Exponenten *neuen Wissens* waren, muß in dieser Konzeption zugunsten klarer Dichotomien verdrängt bleiben. Anders gewendet: da ein im Lauf der Geschichte durchaus existenter Zug der Tradition von Allegorie und Allegorese—der Streit zwischen Dichtung und Philosophie—stets anzunehmen ist, da er im Wesen des Phänomens liegt, wird der Blick auf komplexere Wirklichkeiten verunmöglicht: daß (vermeintlich) literarische Figuren und Räume zu Aspekten wissensgeschichtlichen Wandels werden, oder umgekehrt: sich philosophische, theologische, methodologische Entwicklung in nicht genuin philosophischen Formen vollziehen,—ist in dieser Konzeption schon im Ansatz nicht denkbar, da sie auf ein immergleiches Wesen setzt, das als überzeitlich stabile Figuration Brüche, Ambivalenzen, Übergänge nicht denkbar sein läßt.

Nichts anderes gilt für Positionen, die zwar näher an der Wirklichkeit der Ideen angesiedelt sind, dies aber durch eine vergleichbare Logik zunichte machen. Etwa, wenn in den *integumentum*-‚Theorien' Peter Abailards oder Wilhelms von Conches eine (auch aus der romantischen Literaturtheorie bekannte) Aufwertung der Superiorität des Bildlichen über das Begriffliche diagnostiziert und durch eine clusterartige Zusammenstellung von *auctoritates* nachgewiesen wird, die diese Dimension notorisch verkörpern (etwa Ps.-Dionysius Areopagita oder Johannes Scottus Eriugena),—deren aktuale Relevanz für die beiden Vorscholastiker indes nicht nachgewiesen wird. Auch hier greift der oben skizzierte Mechanismus, wenngleich weniger drastisch und im Gewande historischer Argumentation: ‚Funktionen', die sich aus einzelnen, historisch faßbaren allegorietheoretischen Bekundungen eruieren lassen, werden zu grundsätzlich verfügbaren Wesenszügen eines Phänomens, und damit universal applikabel.[201]

---

[200] Enzyklopädismus als wichtige Leitkategorie etwa bei Wetherbee, *Platonism and Poetry* und Godman, ‚*Opus consummatum*', *in toto*.

[201] Gutes Beispiel für eine verbreitete Vermischung von Funktionen, Kontexten auch bei Green, ‚Alan of Lille's *De planctu naturae*', S. 658f.

Gegen diesen verbreiteten Zugang setzen die folgenden Analyse radikale Kontextualisierung. ‚Bedeutungen', ‚Dimensionen' gilt es ausschließlich *ex situ* zu etablieren,—und dies heißt umgekehrt: nicht nach einem ‚Wesen' des Allegorischen zu suchen, das jenseits spezifischer ‚Logiken der Existenz' situierbar wäre noch nach ‚Funktionen', die lediglich als Applikationen überzeitlicher Möglichkeiten gedacht sind und hinter denen sich verdeckt importierte Anachronismen verbergen.

b. Symbolische Mentalität(en)

Eine der mächtigsten geistes- und ideengeschichtlichen Denkfiguren ist es, topische, rekurrente, pervasive Phänomene nicht lediglich katalogartig zu verzeichnen oder zu Instanzen einer ‚Tradition' zu erklären, sondern—oft in dezidiert antipositivistischer Tendenz—als Ausdruck eines bald allgemeinen, bald historisch spezifische(re)n ‚Bewußtseins' oder ‚Geistes' zu verstehen: Konsequenz idealistischer Geschichtsphilosophie(n) und nicht selten von dem Bestreben beseelt, über die vermeintlich defizitäre Partikularität des Einzelnen in der Historie hinaus zum Allgemeinen, Wesentlichen vorzudringen, mag dies in die spekulativen ‚Höhenkamm-Analysen' der Geistesgeschichte entarten; aber durchaus *auch*—historisch sensibilisiert und ohne Resentiment gegen spezifische Kontexte und Bedingtheiten—als Chance interdisziplinärer Zusammenschau begriffen werden.[202] Schließlich teilt selbst die *histoire des mentalités*—in Grundlagen, Absicht, Methode und Gegenstand des Interesses vom vorwiegend deutschen Forschungsfeld der ‚Geistesgeschichte' deutlich zu unterscheiden—diese Prämisse, insofern sie versucht, kollektive Vorstellungen, mentale Dispositionen, ein transindividuelles Gedächtnis zu rekonstruieren.[203]

Zahlreiche Studien zur Allegorie des Mittelalters gründen in dieser Denkfigur, und dies sollte kaum verwundern. Da sich in der Tat nahezu kein Feld der mittelalterlichen Welt findet, in der verhüllte Wahrheit, Hintersinn, Allegorie, Allegorese *nicht* zu finden wären, liegt es nahe, aus dieser Omnipräsenz eine allgemeine oder zumindest spezifisch mittelalterliche Bewußtseinsstufe ‚des' (mittelalterlichen) Men-

[202] Vgl. etwa Geldsetzer, Art. ‚Geistesgeschichte', in: *HWPh*, Bd. III, Sp. 207–210.

[203] Vgl. aber das Referat bei Raphael, *Die Erben von Bloch und Febvre*, S. 337–348, insb. S. 344: ‚*Mentalité* ließe sich an dieser Stelle zwanglos mit den älteren Termini des deutschen Historismus, „Geist und Idee", übersetzen, ohne daß wesentliche Bedeutungselemente verlorengingen.'—Natürlich hat sich das Konzept gerade hiervon wegentwickelt, vgl. insb. ebd., S. 345 ff.

schen zu konstruieren, ja mehr noch: die ‚symbolisch-allegorische Weltbetrachtung'[204] erscheint zumeist gar als der ‚charakteristischste' Ausdruck des mittelalterlichen Geistes;[205] als jener ‚mentale Prozeß, den wir als mittelalterlich *par excellence* betrachten.'[206] Ein ‚universeller Symbolismus', in dem sich eine übergreifendes ‚Bedürfnis' des menschlichen Geistes ausdrückt,[207] das Transzendente, Übernatürliche, Unsagbare ‚mithilfe *sichtbarer* Zeichen' zu erfassen oder umgekehrt: der Welt, in einer Art ‚geistigen Kurzschlusses'(!), über Ähnlichkeiten und Analogien eine jenseitige Dimension abzutrotzen.[208] Zur Allegorie als hierin gründender Denkform tritt dabei, oft nach Art eines topischen Clusters zusammengestellt, weiteres: die biblische *auctoritas* (Röm 1, 20); augustinsche Verzeichenhaftigung des Realen; pseudo-dionysianischer Spekulation; plakative Phrasen (*Omnis mundi creatura*); Klischees, wie die als Buch Gottes verstandene Natur.[209] Nicht selten wird dabei eine moderne Aufwertung des Symbolischen über die Allegorie verkappt wirksam—und eine im Wesen des hermeneutisch Hintersinnigen liegende innere Entartung postuliert, um die (offensichtliche) Technizität mittelalterlichen Allegorisierens im Paradigma nicht ignorieren zu müssen: nicht nur an der Wende zum Spätmittelalter, wenn lebendiger Symbolismus in eine manierierte, technische ‚Spielerei des Verstandes' entartet,[210] sondern auch im Übergang von 12. zum 13. Jh., wo ein ‚Zeitalter des Symbolischen' durch eine wissenschaftliche Mentalität überwunden werde, die in der begrifflichen Kälte aristotelischen Philosophierens begründet liegt.[211] Folgerichtig, daß sich von daher (vor allem in früheren Arbeiten) Oppositionen konstruieren lassen, die weit

---

[204] Vgl. Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 79.

[205] So deBruyne, *Études*, S. 302 u. ö. (‚une des expressions le plus characteristiques du génie médiéval'); Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Kap. 15 (‚Niedergang des Symbolismus'), S. 237–250, *passim*, z. B. S. 237 ff.; Lewis, *The Allegory of Love*, S. 44 u. ö.; Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 79 f.; Jauss, *Alterität und Modernität* (vgl. unten, S. 73f, Anm. 275ff.).

[206] Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 79, hier (wie in der gesamten Darstellung des mittelalterlichen ‚Symbolismus') Huizinga, *Herbst des Mittelalters* bis ins Detail folgend/paraphrasierend.

[207] Vgl. z. B. Lewis, *The Allegory of Love*, S. 44 (‚allegory […] belongs not to medieval man, but to man, or even to mind, in general') und deBruyne, *Études*, S. 302.

[208] Vgl. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Kap. 15 (‚Niedergang des Symbolismus'), S. 236 f., 241; deBruyne, *Études*, S. 302–307; Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 80; Jauss, *Alterität und Modernität* (vgl. unten, S. 73f., Anm. 275ff.).

[209] Sehr deutlich etwa bei Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 79–115 und Jauss, *Alterität und Modernität* (vgl. unten, S. 73f., Anm. 275ff.).

[210] Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Kap. 15 (‚Niedergang des Symbolismus'), S. 248.

[211] Eco, *Kunst und Schönheit*, S. 115; zu Chenu vgl. unten, S. 51–57.

über historische Diagnosen hinausgehen: etwa die Abgrenzung einer alogisch symbolischen Denkart gegen eine kausal-genetische Naturerklärung;[212] oder die einer ‚nur' begrifflichen Philosophie gegen die reiche, bunte, wirklichkeitsgesättigte Ästhetik des Bildes.[213]

Schon im Ansatz—in der Logik des Interesses—unterliegt diese (hegelianische) Denkfigur allen Einwänden, die sich gegen die Konstruktion homogener, transindividueller, kontextenthobener Modi eines allpervasiven, konstitutiven ‚Geistes' vorbringen lassen. Freilich: historisiert und ohne die Verheißung einer über den ‚Geist' rekonstruierten allgemeinen Dimension jenseits der Geschichte, ließe sich kollektiv geteilten ‚Mentalitäten' oder transindividuellen *habitus* an sich durchaus ideengeschichtliche Relevanz abringen.

Gerade eine der wohl einflußreichsten Arbeiten zur Wissensgeschichte des 12. Jh. versucht, eine derart kollektive Vorstellung in historischer Präzision zu rekonstruieren, um sie darüber nicht zuletzt einer nurmehr ästhetischen Dimension zu entkleiden: M.-D. Chenus Rekonstruktion der ‚symbolischen Mentalität' des 12. Jh., die er im Rahmen seiner *Théologie au douzième siècle* vorlegt.[214] Anders als bei seiner knappen ‚Anzeige' der Existenz einer integumentalen Hermeneutik[215] bemüht er sich hier in jener ‚leidenschaftlichen Suche nach inneren Verwandtschaften, halbbewußten Beziehungen und zentralen Faktoren', die er im Vorwort seiner faszinierenden Studie als zentrale Aufgabe des Historikers benannt hatte, um ein ‚inneres Verständnis' des hermeneutischen Phänomens.[216]

Es erscheint dabei als Moment einer übergreifenden ‚symbolischen Mentalität', die den gemeinsamen Grund einer Reihe differenter Phänomene bildet; so umfaßt sie die allegorischen Fiktionen des Alanus von Lille oder Bernardus Silvestris, die Kapitelle der Kathedrale von Chartres, viktorinische Symbolspekulation, die allegorische Exegese von Bibel und *auctores*, Typologie, die Interpretation liturgischer Gebärden, Zahlen, Steinen und Tieren, ja schließlich sogar das Verhalten

---

[212] Etwa Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Kap. 15 (‚Niedergang des Symbolismus'), S. 238, 241 ff.

[213] Ebd., S. 245 f., 249 ff.

[214] Chenu, *La Theologie au douzième siècle*, Kap. 7 (‚La mentalité symboliste') und ders., *Nature, Man, and Society*, Kap. 3 (‚The Symbolist Mentality'), S. 99–145.

[215] Chenu, ‚*Involucrum*. Le Mythe selon les théologiens médievaux', S. 75–79.

[216] Zur Programmatik das Vorwort von Chenu, *Nature, Man, and Society*, ‚Introduction', S. xix–xx und *in toto*.

und bestimmte Formen ritualisierter ‚symbolischer' Politik.[217] Über jedwede (eingestandene) Differenz im Detail hinaus, zeigt sich in all diesen Konzeptionen eine ‚Weltvision, die zwei Ebenen umfaßt, wobei die zweite unter einer Oberfläche liegt und durch bildhafte Transposition über die erste zugänglich wird.'[218] Diese Mentalität spiegelt dabei kein rein ästhetisches Bewußtsein,—eine immer wieder betonte Abgrenzung gegen Arbeiten, die allein diese Dimension des Phänomens betrachten.[219] Vielmehr ist sie zentrales Element der *Theologie* des 12. Jh., die es—und hier liegt einer der wohl zentralsten Punkte des Kapitels—gerade nicht schlechthin mit einer sich herausbildenden Scholastik gleichzusetzen gilt, ganz im Gegenteil: aristotelisches Streben nach Eindeutigkeit und Symbolfeindlichkeit zu exklusiven *propria* von ‚Frühscholastik' und Rationalisierung zu stilisieren, hieße einen zumindest ebenso wichtigen, ‚lebendigen Quell' der theologischen Reflexion zu mißachten,[220]—sowie umgekehrt: zu verkennen, daß auch der symbolische Diskurs bestimmten Regeln, ja Gesetzen folge; eben diese quasi-rationale Struktur, die das Denken in Symbolen zur Konsequenz eines spezifischen Wirklichkeitsverständnisses werden läßt, unterscheidet die symbolische Mentalität des 12. Jh. schließlich von der (von Chenu immer wieder ridikülisierten) ‚Welt der Bestiarien und Lapidarien.'[221]

Ein Fortschritt, der seinen wichtigsten Ausdruck in der berühmten Definition Hugos von St. Viktor findet, nach der symbolisch zu denken heißt, ‚sichtbare Formen zum Aufweis unsichtbarer heranzuziehen.'[222] So ist es die Suche nach eben dieser unsichtbaren Transzendenz über die sichtbare, historische oder natürliche Welt, die hinter der Produktion und Auslegung von Symbolen steht; sie impliziert

[217] Ebd., Kap. 3 (‚The Symbolist Mentality'), S. 99f., 105, 118, 129, 130.

[218] Ebd., S. 100, vgl. auch S. 112ff.

[219] Ebd., S. 99f. u. ö. Vgl. damit die Arbeit deBruynes, *Etudes*, etwa S. 302ff., 328ff. u. ö., die die theologische Dimension als Ausdruck mittelalterlicher Ästhetik begreift und—anders als Chenu—bruchlos mit dem ‚Allegorismus' gleichsetzt.

[220] Vgl. etwa Chenu, *Nature, Man, and Society*, Kap. 3 (‚The Symbolist Mentality'), S. 102.

[221] Ebd., S. 104 u. ö. Ob dahinter ein Seitenhieb auf einen allesumfassenden Symbolismus steckt, der auch diese miteinbezieht, scheint durchaus möglich, vgl. etwa Lewis, *The Allegory of Love*, S. 46: ‚The chief monuments of the symbolical idea, in the Middle Ages, are the *Bestiaries*.'

[222] Hugo von St. Viktor, *In Hierarchiam caelestem*, PL 175, Sp. 960D mit Chenu, *Nature, Man, and Society*, Kap. 3 (‚The Symbolist mentality'), S. 129. Zu Hugos Symbolismus vgl. unten, Anm. 235.

dabei eine Form der Erkenntnis, die sich mit der bloßen Explikation ‚innerer *Gründe*' nicht zufriedengibt, über den mit der *ratio* feststellbaren Bereich des Seienden hinausgeht, anders als in logischer Beweisform keine Kontinuität zwischen den involvierten Wirklichkeitsebenen kennt und über eben diesen ‚Sprung' das Mysterium einer überreichen Wirklichkeit jenseits der Phänomene wahrnehmbar macht: *omnis mundi creatura quasi liber et pictura*,—auch Chenu zitiert die wohl prominenteste Phrase eines für das Mittelalter charakteristischen, ‚hochproduktiven Sinnes' für die Präsenz ‚des Heiligen' in der Realität.[223] (Materiale Quellen dieser ‚mehr oder weniger bewußten', ‚allesdurchdringenden' Denkform ist die Augustinsche Zeichenlehre und darin entwickelte Vorstellung von der Bedeutung der Dinge, vor allem aber—und nach dem bisher Ausgeführten kaum verwunderlich—die Spekulation Ps.-Dionysius Areopagitas.[224]) Doch auf eine positivistische Ableitung kommt es Chenu gerade nicht an: der Symbolismus der 12. Jh. ist autonomer Ausdruck einer nicht lediglich historisch nachweisbaren, sondern *de facto* und stets existenten Ontologie der Überwelt.

In die historische Deutung schleicht sich dabei fast unmerklich ein systematischer und schließlich auch ‚kritischer' Zug. Denken in Symbolen ist *grundsätzlich* durch eine dialektische Spannung von Transzendenz und Immanenz geprägt, doch beider gebotene Balance ist stets in Gefahr: etwa dann, wenn leerer Empirizismus die Existenz des Transzendenten aus den Augen verliert oder umgekehrt eine hyperhermeneutische Präponderanz des Bedeuteten die Realität der wirklichen Welt abzuwerten droht. In der Tat, so Chenu, haben eine Reihe historischer Faktoren im 12. Jh. eben dazu beigetragen, das sensible Gleichgewicht zu stören oder, radikaler noch, die Denkform gar an sich bedroht,—allem voran die Scholastik: mit ihrer Vorliebe für Eindeutigkeit, Definitionen und nicht mehr sachhaltiger Klassifikationswut unterminiert, ja verunmöglicht sie die fruchtbar-bedeutungsschwangere Polysemie des Symbols und den a-rationalen Sprung zwischen Wirklichkeiten, den es zu vollziehen hilft. In leidenschaftlicher Suggestion enthüllt Chenu von daher, inwiefern die allesdurchdringende symbolische Weltsicht bisweilen nur im Ansatz realisiert ist, fundamental mißverstanden wird oder gar entartet. Im Vordergrund steht dabei, daß die lebendige, vieldeutige Bildlichkeit und Bedeutungskraft des Sym-

[223] Zu all dem Chenu, *Nature, Man, and Society*, Kap. 3 (‚The Symbolist Mentality'), S. 113–119, 129 (Alanus-Zitat).

[224] Ebd., S. 119–122 (Augustinus), 123–128 (Ps.-Dionysius Areopagita).

bolischen in die kalten Abstraktionen des Allegorischen, jener ‚analytischen Darstellung einer Idee' umschlägt, bei der aus der Fülle der ‚Bildlichkeit abstrahierte, ja gerissene Details' benutzt werden, um ‚spezifische, voneinander unabhängige Bedeutungen' zu generieren;[225] über das eigentlich wahre, Transzendenz und Immanenz darstellende Bedeuten triumphiert die didaktisch intendierte kritisch-analytische Erklärung, und dies zeigt sich nicht zuletzt an den nurmehr klassifizierenden *distinctiones*, metaphorisch allzu verspielten allegorischen Fiktionen des Alanus von Lille und Bernardus Silvestris und überhaupt jedweder im eigentlichen allegorischen Exegese.[226]

Daß diese Darstellung bis ins Detail vom oben skizzierten Paradigma geprägt ist und mit dem Affront gegen die kausal-genetische Erklärung oder den teleologischen Umschlag des Symbolischen ins Allegorische auch dessen habitualisierte Deutungsmuster übernimmt, ist deutlich.[227] Ebenso, daß Chenu die vorwiegend ästhetische Diskussion nicht nur theologisch denkt, sondern auch historisch weit genauer verortet. Gerade die Theologisierung und das Wechselspiel eines bald historischen, bald systematischen Blickes sind dabei symptomatisch:

Denn Chenus gesamte Konstruktion—ja bereits sein Plädoyer für eine zu konstruierende, nicht schlicht zu rekonstruierende Geschichte—verdankt sich seiner grundsätzlichen Überzeugung, daß Theologie und Geschichte ein Kontinuum bilden, in dem eine systematische und historische Perspektive miteinander verknüpft sind, ja verschmelzen müssen: die Reflexion über die großen Themen mittelalterlichen Wissensgeschichte wird zur Reflexion über theologische Grundfragen—und umgekehrt.[228] Die überpositivistische, systematisch-deutende Ebene ist von daher unverzichtbares Programm; die Verve, mit der die

---

[225] Ebd., S. 142 bzw. S. 141–145.

[226] Zu ‚Entartung' oder falschem Verständnis des Symbolischen vgl. ebd., S. 128, 131 (Alanus von Lille und Bernardus Silvestris), 134f., 137.

[227] Vgl. oben, S. 49–51. Angesichts dieses Paradigmas verliert die—von deutschen Arbeiten oft und gern zitierte—‚Rehabilitation der Allegorie' und Befreiung des Allegorischen aus der Tyrannei des Symbolischen etwas an Überzeugungskraft. Die Erforschung mittelalterlicher Allegorie vermochte die (in der Tat anachronistische) Opposition offensichtlich zu integrieren.

[228] Chenu, *Nature, Man, and Society*, ‚Introduction', S. xx: ‚[…] the history of theology falls within theology itself. *A perfect history of theology, if one existed, would yield a theology of history*.' Vgl. ders., *Une école de théologie*, S. 134–144, insb. S. 134f., 137, 139. Zu diesem Konzept vgl. man in *Marie-Domique Chenu. Moyen Age et Modernité* die Beiträge von Jolivet, S. 67–83, insb. 67–70, 81–83 und Geffrè, S. 131–153, insb. 138–151 sowie v. a. Ladrière, ‚Théologie et histoire', S. 61–79, insb. S. 63–65, 78f. und Potworowski, *Contemplation and Incarnation*, S. 83–115.

Lebendigkeit mittelalterlichen Denkens dargestellt ist, Plädoyer in grundsätzlichen Fragen: *c'est donc sur une histoire que le théologien travaille*[229]—und diese historische Arbeit betrifft im Falle der symbolischen Mentalität[230] des 12. Jh. etwa eine für Chenu grundsätzlich stets mögliche reduktionistische Verzeichnung von Transzendenz (ins Reale) oder Immanenz (ins Transzendente).[231] Auch beim wohl innovativsten Historiker der Geisteswelt des 12. Jh. schleicht sich somit, wenngleich nicht unter dem Gewande der Geistesgeschichte, die Logik des Allgemeinen ein.

Wo diese freilich nicht geteilt ist, entstehen Fragen,—gerade angesichts der von Chenu selbst postulierten historischen Kontextualisierung[232] und vor allem im Hinblick auf die zentrale Prämisse seines Ansatzes, die *Homogeneität* der (re-)konstruierten *mentalité symboliste*. Läßt sich der so variantenreiche Kosmos der symbolischen Denkformen tatsächlich und kohärent auf *eine* gleichförmige historische Mentalität zurückführen? Und bedarf es nicht vielmehr (auch dies ein Ergebnis der Selbstaufklärung der Mentalitätsgeschichte) spezifischer Träger und Gruppen, um sie zu verankern? Zugespitzt: erlaubt ein präziser historischer Blick auf das gegebene Material, auch die Hermeneutik des *integumentum*[233] als Teil jener umfassenden symbolischen Weltsicht (mit sehr spezifischen systematischen) Zügen zu verstehen, die über jedwede, nicht zuletzt von Chenu selbst betonte, Differenzierung intellektueller und sozialer Milieus hinaus ‚existiert', plausibel ist?

Chenus Darstellung versucht diese grundlegende Spannung über die oben skizzierte, zwischen Systematik, Geschichte und Kritik oszillierende Konstruktion einzuholen: am reinsten verwirklicht ist ‚der aus einem überzeitlichen Zug unserer Natur entstehende' Symbolismus in

---

[229] Chenu, *Une école de théologie*, S. 137, vgl. S. 144: ‚La chrétienté du XX^e siècle, comme elle du XIII^e siècle, est une magnifique milieu de travail *pour la théologie*.'

[230] Dazu tritt schließlich eine—nicht echt eingestandene, aber sehr deutliche—Nähe zur Mentalitätsgeschichte, denn über den bloßen Gebrauch des Begriffes der *mentalité* hinausgehend, macht sich Chenu an programmatischer Stelle das spezifische Interesse der *histoire des mentalités* zu eigen. (Erstaunlicherweise scheinen seine Darlegungen selbst dann nicht echt rezipiert oder fortgeführt worden zu sein, als sich die Mentalitätsgeschichte zur *histoire de l'imaginaire* umdefinierte.) Man vgl. etwa Chenu, *Nature, Man, and Society*, ‚Introduction', S. xv–xx und Kap. 3 (‚The Symbolist Mentality'), S. 102 mit Anm. 4. Zum Einfluß der *Annales*-Schule auf Chenu (wenngleich eher andeutend) Potworowski, *Contemplation and Incarnation*, S. 109.

[231] Dazu Potworowski, *Contemplation and Incarnation*, S. 86f. (ohne Bezug zum Problem der symbolischen Mentalität).

[232] Chenu, *Nature, Man, and Society*, Einleitung und ders., *Une école de théologie*, S. 138ff.

[233] Chenu, *Nature, Man, and Society*, Kap. 3 (‚The Symbolist mentality'), S. 109f.

einigen Konzeptionen (insb. dem von Ps.-Dionysisus Areopagita beeinflußten Hugo v. St. Viktor); in anderen ist er kompromittiert; in wieder anderen Feldern—insbesondere der Dialektik—zur Gänze verunmöglicht. Historisch gebotene Differenzierung wird damit über eine systematische Darstellung neutralisiert, ja läßt sich aus ihr ableiten,—und dies zeitigt grundsätzliche Folgen. Fast zwangsläufig bleibt etwa Abailards reiche theologische (!) Reflexion über die *involucra* Platons unerwähnt (verdrängt?), da er Chenu als Dialektiker und Früh*scholastiker* gilt: wie könnte die ‚scholastische Dynamik' schließlich zur Erkenntnis (des Wesens) des Symbolischen beitragen? Konzeptionen wie etwa die des Bernardus Silvestris oder Alanus von Lille—zunächst als Aspekt einer umfassenden *mentalité symboliste* begriffen, dann als Entartung des Symbolismus indiziert—lassen sich nicht *en détail* analysieren, denn auf ihre Jeweiligkeit zurückgeführt würden sie die übergreifende Dimension einer *kollektiv homogenen* Mentalität unterminieren und deren Verknüpfung mit einem systematisch applikablen, universalen Symbolismus gefährden. Umgekehrt muß versucht werden, Konzeptionen wie die Wilhelms von Conches an den Symbolismus Hugos von St. Viktor anzunähern, was kaum überzeugen mag. Differenzierungen, die die systematisch gebotene Geschlossenheit gefährden, bleiben im Hintergrund, etwa der grundsätzliche Beitrag der ‚Frühscholastik' zur Hermeneutik der Allegorie oder die Frage, inwiefern die Rezeption des Ps.-Dionysius Areopagitas ein genuines Verständnis des Symbolischen auch zu gefährden vermag.[234]

Kurzum: während sich—unabhängig von jeder systematischen oder theologischen Ebene—die Existenz einer *mentalité symboliste* im Rahmen viktorinischer Spiritualität zweifelsohne nicht leugnen läßt,[235] ist die Hypostasierung dieses *gruppenbezogenen* (epistemischen) Habitus zu einer für das gesamte 12. Jh. gültigen Mentalität fraglich,—und in Chenus Konzeption gleichwohl unausweichlich: denn sich gerade nicht zur radikalen Lokalität von Denkformen zu bekennen und Mentalitäten gerade nicht zu spezifischen *epistemai* oder *habitus* endgültig zu historisieren, sondern eine indissoluble menschliche Natur als Grundlage des Phänomens anzunehmen, ist nur die logische Kehrseite einer Darstellung, die in einer übergreifend gültigen Systematik zu gründen hat.

---

[234] Vgl. Kap. II dieser Studie, insb. S. 198–212.

[235] Vgl. etwa Karfikova, *De esse ad pulchrum esse*, *in toto* oder Aris, *Contemplatio*, S. 9–44.

In einem dazu radikal differenten Ansatz[236] versuchen die folgenden Analysen eben dies—die Gültigkeit und Plausibilität einer Logik des Symbolischen, ja einer symbolischen Mentalität—in Frage stellen und dabei insbesondere zu zeigen, inwiefern gerade die von Chenu exkludierte Rationalisierung des Wissens die Hermeneutik des Hintersinnes prägten Freilich: wie kaum eine zweite ernstzunehmende philosophie- und theologiegeschichtliche Arbeit hat die Studie M.-D. Chenus darauf aufmerksam gemacht, daß der vermeintlich zu vernachlässigende Raum von Theorie und Praxis des allegorisch-symbolischen Hintersinnes Teil der Wissensgeschichte des 12. Jh. ist und nicht lediglich als ästhetisches Phänomen begriffen werden sollte: eine auch für diese Studie zentrale Erkenntnis.

c. *Aliud dicit, aliud sentit.* Das *integumentum* und die Rhetorik

Wenig, so scheint es, vermag das Phänomen von Allegorie und Allegorese treffender, selbstverständlicher zu erfassen als die (tradierte) Formel vom *aliud dicit, aliud sentit*: schließlich benennt (ja etabliert) sie mit der Spannung von Eigentlichem und Uneigentlichem, dem *écart* von oberflächlichem ‚Sagen' und davon differentem ‚Meinen', die zentrale semantische Dynamik, welche die Denkfigur bestimmt. Vielfach variiert, ist die Phrase somit mehr als lediglich eine sprachliche Floskel, die die Allegorie in die Nähe der Metapher rückt:[237] als *Begriffsformel* wird sie eben in ihrer substantiellen Bedeutung zum konstitutiven ‚Grund', der die systematischen und historischen Facetten der ‚Andersrede' übergreifend umfaßt.[238] Fast unausweichlich scheint es von daher, auch die Hermeneutik des *integumentum* des 12. Jh. von diesem ‚semantischen Geschehen' her zu konzeptualisieren: sei es, um die Dialektik von eigentlichem und uneigentlichem Sinn *an sich*, aus der Perspektive semiotischer oder literaturtheoretischer Modelle zu konzeptualisieren, und die daraus gewonnenen Einsichten für die Ordnung und Deutung des historischen Materials fruchtbar zu machen oder, um als adäquaten Raum der Konzeptualisierung des Phänomens eben jenes (historisch gegebene, systemartige) Reflexionsfeld zu postulieren, dem das *aliud dicit, aliud sentit* entstammt: die Rhetorik.

---

[236] Vgl. unten, S. 93–95.
[237] Vgl. dazu Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 34 ff.
[238] Hierzu insb. Michel, *Alieniloquium*.

Dies scheint dabei umso unausweichlicher, als diese Konzeptualisierung *selbst* Teil der Tradition von ‚Allegorie und Allegorese' ist. Denn in der Tat überlappen die Traditionen von Andersrede und Rhetorik seit beider Ursprünge auf eine Weise, die sie bisweilen kaum voneinander unterscheidbar erscheinen läßt: seit der Antike versucht man als Reaktion auf die bereits geübte Praxis der Allegorese das Phänomen begrifflich zu fassen und im System der Tropenlehre zu verankern—und diese Allianz von rhetorischer und hermeneutischer Uneigentlichkeit gehört zum zentralen Erbe, das antike Rhetorik und auch die Patristik (insb. Augustinus) dem lateinischen Mittelalter hinterlassen haben.[239] Die im Raum rhetorischer Systematizität gefundenen Begriffe und Definitionen wirken umgekehrt im Laufe der Tradition auf die Praxis der Allegorese zurück; und so entsteht ein theoretischer Metaraum, der gerade wegen dieser Fusion zum Reflexionsraum wird, in dem sich das Phänomen nicht nur verorten läßt, sondern, so scheint es, im eigentlichen erst verstanden werden kann.

Auch die Hermeneutik des *integumentum* fügt sich (zunächst) fugenlos in diese Perspektive. Schließlich basiert auch sie darauf, daß eine Äußerung ‚nicht meint, was sie sagt, indes sagt, was sie nicht meint'—Jupiter steht für das Himmelsfeuer, Äneas' Weg von Troja nach Rom für das Wandern der Seele durch den Kosmos, Platons *Anima Mundi* für die dritte Person der Trinität; überdies finden sich einschlägige Reflexionen in genuin rhetorischen (oder von der Tradition der Rhetorik geprägten) Kontexten—etwa in Kommentaren oder den *Artes Poetrie*; und verortet schließlich nicht auch die einschlägigste hermeneutische Reflexion des 12. Jh. das *integumentum* gerade ‚in dem umfassenden System der literarischen Rhetorik' und subsumiert ‚es unter den aus den literarischen *artes* stammenden Begriff *figura*'?[240] Die integumentale Hermeneutik wird zum Raum einer mittelalterlichen Konzeptualisierung von ‚Metapher und tropischer Rede' situiert—und eben diese Perspektivierung erscheint durch den methodischen Mehrwert noch sinnfälliger, den sie generiert: denn die rhetorisch-semantische Dynamik des *aliud dicit, aliud sentit* vermag die bedrohliche Elusivität des so different zur Sprache gebrachten, unter differenten Begriffen gefaßten Phäno-

[239] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana*, I, 4; II, 15–18; III, 1–10, 33–57 mit (stellvertretend) Hellgardt, ‚Erkenntnistheoretisch-ontologische Probleme uneigentlicher Sprache in Rhetorik und Allegorese', S. 25–30, 35–37.

[240] Vgl. Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 10.

mens zu überwinden, und damit die (Möglichkeit einer) Ordnung des Forschungs-Diskurses herzustellen.[241]

Zweifelsohne läßt sich die integumentale Hermeneutik des 12. Jh. legitim im Rahmen von Studien über *Metapher und tropische Rede*, als *species* der ‚uneigentlichen Rede' im Mittelalter darstellen.[242] Doch anders als (etwa) bei den Figurentraktaten Bedas oder weiterer Verfasser rhetorischer Manuale handelt es sich bei der Hermeneutik des *integumentum* um ein hermeneutisches Feld, das nicht nur begrifflich-systematische Definitionen enthält oder von ihnen her strukturiert ist. Das von integumentaler Exegese ‚geleistete'—oder in ihm reflexiv erkannte—*aliud dicit, aliud sentit* ist vielmehr überwiegend Teil anderer—theologischer, naturphilosophischer, methodologischer—Diskurse, die das Phänomen im Rahmen ihrer *eigenen* Rationalität(en) integrieren und dabei auf eine jeweils spezifische—*gerade nicht genuin rhetorische* oder über die Tradition der Rhetorik erfaßbare—Weise bestimmen: vermag etwa eine am System der *Rhetorik* orientierte Interpretation zu erklären, warum ein uneigentlicher *modus loquendi* (oder seine Theoretisierung) Eingang in sich neu konstituierender ‚Wissenschaften' (wie die Theologie oder Naturphilosophie) fand? Mehr noch: sind es bei genauerem Hinblick im 12. Jh. überhaupt System und Tradition der *Rhetorik*, in deren Horizont die Konzeptualisierung, aber vor allem auch: faktische *Logik*—der integumentalen Hermeneutik zu stellen ist?

Die folgenden Analysen versuchen, die Prämissen einer fundamentalen Bedeutung von Grammatik und Rhetorik gerade für das 12. Jh. zumindest zu relativieren. Denn so unbestreitbar ist, daß ‚das Mittelalter, soweit es sich mit philologischen und hermeneutischen Fragen befaßte, auf der Tradition der Antike fußt, die sprachliche Probleme in den „Künsten" der Grammatik und Rhetorik behandelte',[243] so sehr gilt es, den entscheidenden, innovativen Wandel zu bedenken, durch den im 12. Jh. die *dialectica* und ihre mittelalterlichen Fortentwicklungen zu zentralen Leitparadigmen für das Verständnis sprachlicher Dynamik wurden.

---

[241] Huber, *Die personifizierte Natur*, S. 152: ‚Für den *historisch elusiven* Allegoriebegriff sei das grundlegende *rhetorische Modell semantischer Zwei- oder Mehrstufigkeit* angesetzt, wie es Quintilian in der *aliud-aliud* Formel zusammendrängt. Hinter einer literalen Textbedeutung entfaltet sich über die bezeichneten Dinge als Zeichen 2. Ordnung die Zweitbedeutung. Dieser Rahmen ist für die diversen Allegoriekonzepte des Mittelalters einschließlich mehrfachem Schriftsinn und Integumentum beizubehalten.' (Hervorhebungen Verf.).

[242] Vgl. Krewitt, *Metapher und tropische Rede*, insb. S. 260–279.

[243] Vgl. Krewitt, *Metapher und tropische Rede*, insb. S. 10.

Vor allem der letzte Teil dieser Studie versucht zu zeigen, daß es ein anderes Paradigma aus dem Bereich der *artes sermocinales* war, das für die Konzeptualisierung integumentaler Uneigentlichkeit und Mehrdeutigkeit entscheidend wurde: jene an Aristoteles orientierte Theorie der *fallacia*, mit der man im 12. Jahrhundert immer systematischer die verschobene Sprache der *auctores* zu fassen versuchte. Die—oft bis ins terminologische Detail—faßbare Engführung von integumentaler Hermeneutik und *logica nova* erweist sich dabei nicht nur als ein Aspekt einer übergreifenden Diskussion um die Rolle der Sprache in den Wissenschaften; sie vermag auch zu erklären, warum sich im Verlauf des 12. Jahrhunderts *selbst* eine deutliche Skepsis einer nicht-eindeutigen, nicht aperten philosophischen Sprachform gegenüber zeigte. Selbst in Bereichen, die in der Tradition der Rhetorik stehen (etwa bei Johannes von Salisbury) zeigt sich dabei, daß diese erst vor dem Hintergrund der neu begriffenen *artes sermocinales* überhaupt zur Hermeneutik ausgeweitet werden.

Damit unterscheidet sich diese Studie auch von einem Ansatz, der die integumentale Hermeneutik nicht eigentlich im rhetorischen ‚System' verortet, sondern die Rhetorik als ‚Denkform' oder besser: ‚basale Dynamik' zum fundamentalen Raum des Hermeneutischen im Mittelalter *an sich* macht.[244]

Die integumentale Hermeneutik erscheint dabei weder als Teil eines (allgemein verbindlichen) rhetorischen ‚Systems' noch als Aspekt einer spezifisch mittelalterlichen ‚Lehre', sondern als Ausdruck einer rhetorischen ‚Mentalität', die den mittelalterlichen Raum des Kommentars grundsätzlich präge. Die ‚Litterales ersetzende Aggressivität' des Exegeten, so die zentrale These, setzt dabei ‚ein Manöver fort, das die Hermeneutik des Mittelalters von der antiken Rhetorik übernimmt, welche auf dem Ideal eines rhetorischen Diskurses als Form einer aggressiven Rivalität mit einer Quelle oder einem Gegner'[245] basiere:

> Medieval exegesis replicates rhetoric's productive application to discourse: as the orator fitted a speech to the particular circumstances of persuasion, so in a certain sense the medieval exegete remodels a text for the particular circumstances of interpretation […]. The rules by which orators compose have here become the rules by which grammarian-exegetes read […]. In medieval commentary the incorporation of rhetorical theories of argumentation into exegesis gives the hermeneutical function a heuristic force […]. Commentaries reproduce and resituate

[244] Das folgende nach: Copeland, *Rhetorics, Hermeneutics, and Translation*.
[245] Ebd., S. 4, vgl. S. 3, 6.

> the text through paraphrase; or they subsume it, as commentaries are grafted on to the text and texts are inscribed in the commentaries. *Thus as grammatical ‚enarratio' becomes a privileged term in making the world of textual knowledge intelligible and interpretable, its own procedures become increasingly rhetoricized, as it unites hermeneutical with heuristic motives* […]. The generative force of rhetoric finds itself here in the interpretive directive of the grammarian-exegete: here rhetoric becomes a discursively productive ‚grammar' of reading.[246]

Auf der Basis einer—von der Forschung immer wieder herausgestellten—Fusion von Grammatik und Rhetorik in der Spätantike avanciert die *enarratio* somit zu einem umfassenden hermeneutischen Instrument, zum privilegierten Metadiskurs, über den Wissen kodifiziert, institutionalisiert, kontrolliert wird. Dabei geht diese Engführung von *enarratio* und Rhetorik über eine rein spekulative Zusammenschau hinaus, denn die Rhetorisierung des Hermeneutischen zeige sich *de facto* und materiell in der Terminologie der *accessus* und schlägt sich in der Übertragung rhetorischer Konzepte (wie der *circumstantiae*) auf die Praxis der Exegese nieder. Mittelalterliche Interpretation im Rahmen des Kommentars ist ihrer grundsätzlichen Dynamik und in ihrem aktualen Vollzug demnach ein kryptorhetorischer Diskurs, der ‚überzeugen' will und sich (von daher) den adressierten Kontexten anzupassen sucht.

Daß der Hermeneutik des *integumentum* dabei eine zentrale Rolle zukommt, ist evident. Denn

> Nowhere […] does exegesis *make a stronger claim to rhetorical control, to the power of ‚inventio' and ‚dispositio', than in allegoresis of the ancient poets*. Allegoresis submits the text to a thorough process of resignification, from the author's intention to his structural arrangement and stylistic procedure to particular verbal usage. *The commentary on the ‚Aeneid' attributed to Bernardus Silvestris exemplifies the way in which hermeneutics can appropriate some of rhetoric's most sacred maneuvers*.[247]

Das *aliud dicit, aliud sentit* der Allegorese ist nun nicht mehr lediglich eine Begriffsformel, die die semantische Dynamik des Hintersinns zur Sprache bringt. Sie ist selbst die radikale Manifestation jener ‚ersetzenden', ‚neu arrangierenden', ‚remodellierenden' Dimension (oder Struktur) der mittelalterlichen Interpretation *an sich*, die sich aus der Praxis der Rhetorik ableiten läßt; sie ist die semantisch-hermeneutische Form rhetorischer *dispositio* und *inventio*.

---

[246] Dies die zentrale These ebd., S. 1–9, Kap. 3, S. 63–86, insb. S. 63–66. Zitat auf S. 63 f., vgl. S. 6: ‚exegesis assumes the force of rhetorical performance'.

[247] Vgl. ebd., S. 80.

Auch hier gilt es Motiv und Hintergründe dieses Ansatzes klar in den Blick zu nehmen. Zentrales Ziel ist es, die (v. a. im Raum der Volkssprache einschlägige) mittelalterliche Praxis zu ‚übersetzen'—d. h. umzuarbeiten—neu zu denken und vom Stigma der Verfälschung zu befreien. Dazu wird ein überdisziplinärer Raum kultureller—d. h. vor allem: lateinischer—Praxis eröffnet, der Rhetorik, Hermeneutik und Übersetzung gleichermaßen erfaßt und dessen übergreifendes *proprium* die ‚rivalisierende' Ersetzung des Gegebenen durch ein Neues, einer spezifischen Situation Adäquat(er)es darstellt. Diese übergreifende Dynamik wird dabei—trotz anderslautender Bekundungen—nicht eigentlich als strukturanalytische Archäologie im Foucaultschen Sinne verstanden,—sondern im Anschluß an die Hermeneutik H.G. Gadamers: Dessen grundlegende These, daß jedwedes Interpretieren stets eine Verschmelzung von Fremdem und eigenem Horizont darstellt, wird zum theoretischen Horizont, der die zentrale Struktur des hermeneutischen Episteme in Spätantike und Mittelalter zu denken, zu legitimieren hilft.

Zweifelsohne: diese Perspektive mag für Praxis (und Theoretisierung) des *Übersetzens* im Mittelalter innovative Wege eröffnen. Ihr kritisches Potential für die Hermeneutik des *integumentum* ist indes äußerst fraglich, denn der Ansatz basiert auf einer (nicht expliziten) Exklusion: ausgeschlossen bleiben sämtliche Felder jenseits des Kommentars, in denen die integumentale Hermeneutik praktiziert oder reflektiert wird (Naturphilosophie, Theologie, Methodologie), und dies heißt auch sämtliche Aspekte, die über die Sphäre von Rhetorik, *enarratio*, Grammatik hinausgehen: theologische Hintergründe ebenso wie (abermals!) die zentrale Dynamik der Verwissenschaftlichung des 12. Jh., die eine Depotenzierung der Rhetorik impliziert. Allein Grammatik und Rhetorik zu ‚master-discourses' zu machen, basiert dabei offensichtlich auf der Illusion, die im 12. Jh. einen humanistischen Hort (spät-) antiken Wissens sieht. Auch hier gilt: nicht die ‚Mentalität' des Rhetors, sondern der wissenschaftliche *habitus* der *magistri* der ‚Frühscholastik' bestimmen über die Hermeneutik des *integumentum*. Ein Ansatz, der auf einen im Wesen des (mittelalterlichen) Interpretierens liegenden *universalen Grund* der Allegorese rekurriert, übersieht die komplexe Logik, in der sie sich *aktual* befindet. Es wird im Rahmen dieser Studie von daher nicht darum gehen, eine allgemein systematische, semantische Basis des *integumentum* ‚*sub specie aeternitatis*' oder über den Bezug zu anderen mittelalterlichen Theorien des Hintersinns herauszuarbeiten. Sondern umgekehrt zu fragen, inwiefern die tatsächliche Praxis und Reflexion Teil *spezifischer* theoretischer Räume ist.

d. *Integumenta* als der Dinge Zeichen?

Eine autonome ‚Disziplin' mittelalterlicher Hermeneutik existierte im Mittelalter ebensowenig wie *eine* mittelalterliche Hermeneutik. Der Raum des Hermeneutischen ist vielmehr ein Ineinander teils übergreifender, teils spezifischer Auslegungspraktiken und ihrer Theoretisierung; dazu treten (nicht eigentlich selbständige) hermeneutische Reflexionen im Rahmen des philosophischen und theologischen Wissens. Freilich: auch dieser wild wuchernde Diskurs verfügt, so scheint es, über eine ‚Ordnung', besitzt eine (genuin mittelalterliche) ‚epistemische Struktur'. Denn gleich ob Bibelexegese oder Auslegung der *auctores*, ob scholastisch-theologische Reflexion oder Theoriebildung im Rahmen von *accessus*,—folgt man der wohl einflußreichsten Darstellung einer *mittelalterlichen Hermeneutik*, basiert die ‚mittelalterliche Lehre vom Verstehen *ganz* auf der Zeichenlehre.'[248]

Am deutlichsten zeigt sich diese ‚Zeichenlehre' in der mittelalterlichen Konzeption der Dingbedeutung, die auf Augustin zurückgeht, von Hugo von St. Viktor weiterentwickelt wurde, um darauf ‚Allgemeingut'[249] zu werden: neben den *voces*, die über eine ‚normale' *significatio* verfügen, indem sie als Zeichen für die Wirklichkeit figurieren, vermögen in dieser Konzeption *die Gegenstände selbst* zu Zeichen zu werden und auf eine höhere, geistige, spirituelle Wirklichkeit zu verweisen. ‚Es gibt also: nicht zeichenhafte Wirklichkeit, Zeichen für die Wirklichkeit und zeichenhafte Wirklichkeit. Diese „Sprache der Dinge" wollen wir die „zweite Sprache" nennen.'[250] Keine im eigentlichen *semantische* Dynamik, sondern eine *semiotische Relation* ist somit für die Stiftung von Bedeutung zentral. Eben diese semiotische Dimension führt zu einer spezifischen Rationalität des Hermeneutischen: denn die ‚Bedeutung in 2. Ordnung' wird gerade nicht als Zuschreibung eines externen—‚interpretatorisch eingebrachten'—Sinnes gedacht, sondern von die Eigenschaften (*proprietates*) des bedeutenden Dinges abgeleitet; da eine *res* indes mehrere Eigenschaften besitzt, ist ihr Bedeutungspotential grundsätzlich ‚pluralistisch'. Daß diese mittelalterliche Lehre von der Dingbedeutung ebenso systematische Kohärenz aufweist wie eine enorme Wirkung zeitigte, erschöpft ihre fundamentale Bedeutung für die Rekonstruktion einer ‚mittelalterlichen' Hermeneu-

[248] Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, S. XV; diese These wird insbesondere ausgeführt auf S. 3–51, 74–153, 260–276.
[249] Ebd., S. 23.
[250] Ebd., S. 25.

tik dabei nicht: weit mehr denn ‚lokale' Theorie eines *spezifischen* hermeneutischen Diskurses, avanciert sie vielmehr zum Konstituens, zur *ratio* des mittelalterlichen Hermeneutischen *an sich*.

Die Verheißung, die sich hinter dieser Ausweitung verbirgt, ist offensichtlich. Mit einer übergreifend gültigen ‚Zeichenlehre' von Dingen als Träger von Bedeutungen ist ein mittelalterlicher—das heißt: historisch verbürgter, gerade nicht *ex post* zugeschriebener—Reflexionsraum gefunden, der zugleich das systematische Potential zu besitzen scheint, die Dynamik einer ‚mittelalterlichen Hermeneutik' *im ganzen* zum Ausdruck zu bringen—und damit dem disparaten Feld des Hermeneutischen Ordnung und Struktur zu verleihen vermag.

Nur folgerichtig, daß auch der integumentale Diskurs des 12. Jh. unter diesen Horizont gestellt wird. Denn mag im Falle der *integumenta* Vergils, Platons, Martians die ‚zweite Ebene' (anders als etwa bei der Bibelexegese) auch auf Erfundenem (etwa der fiktiven *Äneis*) beruhen: an der *Tatsache, daß* auch hier über (fiktiven) *Dingen* ein ‚Zeichenkomplex zweiter Ordnung' generiert wird, ändere dies nichts. Unterstreicht schließlich nicht auch Bernardus Silvestris in seiner berühmten Reflexion gerade den inhärenten Pluralismus der *integumenta*?[251] Kurzum, so eine Forderung, die explizit macht, was zahlreiche Studien implizit umsetzen:

> Für den *historisch elusiven Allegoriebegriff* sei das grundlegende rhetorische Modell semantischer Zwei- oder Mehrstufigkeit angesetzt, wie es Quintilian in der *aliud-aliud*-Formel zusammendrängt. *Hinter einer literalen Textbedeutung entfaltet sich über die bezeichneten Dinge als Zeichen 2. Ordnung die Zweitbedeutung.* Dieser Rahmen ist für die diversen Allegoriekonzepte des Mittelalters *einschließlich mehrfachem Schriftsinn und Integumentum* beizubehalten.[252]

Universal applikabel, da auf ein gemeinsames Wesen zielen, vermag die (hier mit der Tradition der Rhetorik verbundene) Konzeption der ‚Dinge als Zeichen 2. Ordnung' die bedrohliche Elusivität der mittelalterlichen Allegoriekonzepte zu überwinden.

In eben diesem Anspruch liegt die Crux, denn die versuchte Versöhnung einer systematischen und historischen Dimension des Allegori-

---

[251] Ebd., S. 267 f.

[252] Huber, *Die personifizierte Natur*, S. 152. Vgl. z. B. auch Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', S. 46: ‚als ihre [*i.e.* der Lehre des *integumentum*] selbstverständliche Voraussetzung hat die Anerkennung der menschlichen Sprachlaute als *voces significativae* zu gelten. Die Lehre von der Zeichenhaftigkeit der Sprache wird dann auf größere sprachliche Einheiten übertragen.' Es folgt ein Zitat aus Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, S. 7, vgl. S. 1 ff.

schen erweist sich bei genauerem Hinblick als fragwürdige Harmonisierung—gerade im Falle der integumentalen Hermeneutik des 12 Jh. So findet sich die Lehre von den ‚Dingen als Zeichen' *de facto* weder in der Praxis der integumentalen Auslegung noch in ihrer Theoretisierung noch, anders als bisweilen suggeriert, in deren unmittelbaren Kontexten.[253] Wird die ‚Lehre' indes aufgrund ihres (vermeintlich) übergreifenden Potentials auf die Hermeneutik des *integumentum* übertragen, fordert auch dies seinen Preis: sind etwa hintersinnig bedeutende *Fiktionen* tatsächlich bedeutenden *Dingen* gleichzusetzen, wenn theoretische Reflexionen wie die des Bernardus Silvestris nicht nur die philosophische Leistung des *fiktiven* Integuments betonen, sondern programmatisch gegen die bloße Faktizität reiner *historia* profilieren? Folgen die sich ausdifferenzierenden theologischen, naturphilosophischen, methodologischen Diskurse, deren Teil die Hermeneutik des *integumentum* ist, tatsächlich der (immergleichen) Logik der Dingbedeutung? Und—basaler noch—führt nicht gerade der Import einer grundsätzlich *semiotischen* Grundstruktur(ierung) des Phänomens als dazu, daß seine spezifische Dynamik im 12. Jh. bereits im Ansatz neutralisiert wird? Schon bei Hugo von St. Viktor, dem Großtheoretiker der Dingbedeutungen, heißt es:

> Unde apparet, quantum divina Scriptura caeteris omnibus scripturis non solum in materia sua, sed etiam in modo tractandi, subtilitate et profunditate praecellat; *cum in caeteris quidem scripturis solae voces significare inveniantur*; in hac autem non solum voces, sed etiam res significativae sint.[254]

Diese Polemik zeigt nicht lediglich, daß der Raum des Dingbedeutens vom Raum der philosophischen Schriften programmatisch unterschieden wird. Insofern Hugo den *artes* und Philosophen ein *allein über die Sprache vermitteltes Bedeuten* zuschreibt, benennt er *de facto*, was auch die folgenden Analysen immer wieder herauszuarbeiten suchen: als Teil der Verwissenschaftlichung des 12. Jh. wird die Hermeneutik des *integumentum* im Rahmen (und aus der Perspektive) einer zunehmenden Aufwertung und Theoretisierung der sprachlichen Dimension des Wis-

---

[253] So ist es etwa kaum möglich, Abailards Konzeption einer *significatio rerum* mit der augustinisch-viktorinischen Dingbedeutung zu assoziieren (*pace* Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, S. 24ff.): Abailards (an Aristoteles entwickelter) Begriff meint ‚als Referenz gedachte Bedeutung' im Gegensatz zur Bedeutung als ‚Ausdruck gedanklichen Erfassens der Wirklichkeit' (*significatio intellectuum*). Vgl. Jacobi, ‚Sprache und Wirklichkeit', S. 91–96.

[254] Hugo von St. Viktor, *De sacramentis*, PL 176, Sp. 185Aff.

sens konzeptualisiert; entscheidend sind somit Terminologie, Normen, Denkform und vor allem: die epistemische ‚Macht' der *artes sermocinales*, keine Semiotik der Dingbedeutung. Eben dies zeigt dabei auch: ein Konstituens des Hermeneutischen, das dessen Spielarten sowohl systematisch wie historisch zur Gänze erfaßt, gibt es im Mittelalter nicht—oder doch nur um den Preis mangelnder Komplexität und Differenzierungsfähigkeit.

e. Philosophie vs. Dichtung oder Dichtung als Philosophie?

Et veritatem docuit et figmentum poeticum non pretermisit, schreibt Bernardus Silvestris über Vergil, dessen poetisches Werk philosophisches Wissen gerade unter der ‚Hülle' (s)einer Fiktion enthalte. Bernardus' Konzeptualisierung (und Exegesepraxis) eines integumentalen *modus loquendi* illustriert exemplarisch die Allianz, die in jeder Hermeneutik des Hintersinns zwischen Philosophie und Dichtung oder doch zumindest philosophischer Spekulation und uneigentlich-bildhaften, (quasi-)literarischen Ausdrucksformen angelegt ist.[255]

Für einen philosophie- und theologiegeschichtlichen Blick, der die Episteme einer mittelalterlichen ‚Scholastik' rekonstruiert, ist eben dieses tradierte Ineinander, die Konzeption einer ‚anderen' Rationalität jenseits des Eindeutigen zutiefst problematisch. Legt doch bereits—der nicht selten zum Maßstab der Analyse deklarierte[256]—gedankliche Horizont der hochmittelalterlichen Geisteswelt des 13. Jh. *selbst* nahe: daß fabuloses Philosophieren von Dichter-Philosophen gerade kein Weg zu den Geheimnissen der Metaphysik ist; daß mehrdeutige, dunkle, bildhafte Spekulation der *sacra pagina* verstattet, nicht indes in Philosophie und Theologie geboten ist; daß Figmente *kein* Träger von Wissen zu sein vermögen. Mehr noch: die Exklusion einer Wahrheit *qua* Bild ist auch die Folge jener für die Konstruktion des Scholastischen grundlegenden ‚Wendung zur Theorie' und Verwissenschaftlichung, durch die das Denken radikal auf begriffliche Explikation, Klärung und methodische Kontrolle der Sprache verpflichtet wird. Zweifelsohne: über die Rolle des Bildes als Träger des Wahren läßt sich auch im Rahmen scholastischer Fragestellungen reflektieren. Doch der oben skizzierte philosophische Anspruch integumentaler Hermeneutik *selbst*—daß sich das Denken im Medium des Uneigentlich-Literarischen zu vollziehen

[255] Vgl. oben, S. 6f.
[256] Vgl. Steel, ‚Philosophie médiévale comme expression de son époque', S. 79–93.

vermag—läßt sich ebenso wenig realisieren wie seine aktualen Konsequenzen, die Aufnahme literarischer Werke (wie etwa Vergils *Äneis*) in den Kanon des legitimen Wissens. Kaum verwunderlich von daher, wenn gerade der von einem (vermeintlichen) Humanismus des 12. Jh. aufgewertete *modus loquendi* zur Folie wird, an der sich der epistemische Wandel der *artes* und *scientie* zur Scholastik profilieren läßt.

Erst vor diesem Hintergrund wird deutlich, welche Sprengkraft entsteht, wenn zahlreiche Forschungsbeiträge gerade in der Erkenntnis einer ‚epistemologischen Leistungskraft' oder gar Superiorität des Bildhaften als Träger des Wahren das zentrale Moment begreifen, das Praxis und Konzeptualisierung der integumentalen Hermeneutik im 12. Jh. prägt: ‚What philosophy could not, poetry might', sei die implizite Botschaft der Adepten des Integumentalen, oder, expliziter, die Erkenntnis daß Bilder gerade keine *obstacula*, sondern präferierte, ja notwendige Medien des (gar metaphysischen!) Wissens sind:

> William [of Conches] can take the world of *integumentum* as seriously as that of *veritas*. This is because for him there are certain vital aspects of metaphysics where we can proceed only by images—where *imago* is our only hope for knowledge, for it is all that we can know direct.[257]

In der Tat: Wird die Hermeneutik des *integumentum* nicht gerade im ‚Milieu' eines Platonismus von Chartres entwickelt, in dem die Konzeption eines legitimen *eikos mythos/logos*[258] wie selbstverständlich bekannt war? Implizieren nicht zudem die integumental ausgelegten Fabeln oder ‚fabulosen Narrationen' der Dichter eine Aufwertung einer ‚Dichtung als Philosophie', welche überdies die *Produktion* neuer *integumenta* (z. B. die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris) stimuliert?

In dieser Erkenntnis einer Über—-oder: anderen—Rationalität des Bildhaften realisiert sich somit auch im 12. Jh., was für die gesamte Geschichte von verhüllter Wahrheit, Allegorie, Allegorese von grundlegender Relevanz ist: ‚neuplatonisches' Denken zeugt—wenngleich nicht im Sinne einer grundsätzlichen Aufwertung—ebenso davon wie die erkenntnisgesättigte Metaphorik mystischer Theologie oder Konzeptionen negativer Theologie, die auch prompt zur Erklärung der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. beschworen werden. Für die ‚Frühscholastik' des *12. Jahrhunderts* wäre eine derartige Erkenntnis

---

[257] Dronke, *Fabula*, S. 53 (Sperrungen Verf.) Vgl. auch Cadden, ‚Science and Rhetoric', S. 10f., 24; Baswell, *Virgil*, S. 98–101; Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 269; Grünkorn, *Die Fiktionalität*, S. 59f.

[258] *Timaeus*, 29B.

oder Apologie des Bildhaften indes zugleich von signifikanter ideengeschichtlicher Bedeutung: ein Kontrapunkt zur sich herausbildenden aristotelischen Rationalität, dem Siegeszug der Logik und exklusivbegrifflichen Wahrheitsdenken entgegengesetzt, ein Vorklang zur humanistischen Spekulation oder post-scholastischen Philosophien.

Die vorliegende Studie versucht diese ebenso verführerische wie verbreitete Interpretation der integumentalen Hermeneutik des 12. Jahrhunderts in mehrfacher Hinsicht zu qualifizieren. So zeigt sie, daß die Konzeption (oder Verheißung) einer ‚literarischen' Philosophie als Konsequenz der Verwissenschaftlichung im 12. Jh. durchgängig weit ambivalenter begriffen wurde als bisher angenommen—selbst im Falle vermeintlicher Verteidiger bildhaften Erkennens wie Wilhelm von Conches. Mehr noch: es gilt zu zeigen, daß die *Art und Weise der Konzeptualisierung des Integumentalen selbst* ein Moment der sich wandelnden *artes* und *scientie* ist: so verhandelt Peter Abailard in seiner Reflexion über die verhüllte Wahrheit die Frage nach den Grenzen der Rationalität *in theologicis*; Wilhelm von Conches vollzieht in seiner integumentalen Exegese (und zum Teil auch ihrer Theoretisierung) eben jene Klärung der Sprache, die er anderswo fordert,—während Bernardus Silvestris die Vieldeutigkeit der von ihm ausgelegten Integumenta mit Rekurs auf die Konzeption jener Bedeutungsanalyse und kontextuellen Semantik einzufangen, die in zeitgenössischen logischen Schriften entwickelt wird. Kurzum: Praxis und Reflexion integumentaler Hermeneutik ist *zugleich* Teil jener methodologischen, philosophischen, theologischen Diskussionen, die die Verwissenschaftlichung im 12. Jh. nicht im eigentlichen *sind* (und nicht nur repräsentieren).

Eben dies zeitigt eine doppelte Konsequenz—und bestimmt zugleich den disziplinären (Nicht-)Ort dieser Studie. Denn zum einen muß die selten in Frage gestellte, verklärende Auffassung in Frage gestellt werden, im 12. Jh. sei es zu einer fundamentalen Aufwertung des Fiktiven und Bildhaften als Träger des Wahren gekommen. Doch wo sich der integumentale Diskurs als Aspekt der Rationalisierung im 12. Jh. erweist, wird umgekehrt auch die philosophiegeschichtliche Exklusion problematisch, die den Diskurs und die Praxis der integumentalen Hermeneutik als a-philosophisches Phänomen aus dem Kanon des philosophiegeschichtlich Relevanten ausschließt: Vergleichbar der vorbegrifflichen Reflexionskraft (absoluter) Metaphern, müssen Praxis (!) und Theoretisierung der integumentalen Hermeneutik als Spiel- und Denkraum der Rationalisierung im 12. Jh. ernst genommen werden—nicht anders als vergleichbar ‚unbegriffliche' Phänomene am Rande des legi-

timen *Wissens*, wie etwa das (vermeintlich zu vernachlässigende, weil falsche) ‚Bild', das im 12. Jh. von Platon entwickelt wurde.[259]

Freilich: ‚erkennbar' wird die integumentale Hermeneutik in dieser Dimension weder aus literaturwissenschaftlicher noch eigentlich philosophiegeschichtlicher Perspektive: Als Aspekt der Verwissenschaftlichung läßt sie sich allein in einem hybriden ideengeschichtlichen Zwischenreich wahrnehmen, für das die üblichen inhaltlichen und methodischen Begrenzungen der einschlägigen Disziplinen nicht gelten. Diese Studie ist damit auch ein Versuch, die Relevanz einer ‚mittellateinischen' Perspektive zu demonstrieren, die sich programmatisch und konsequent über das in ihr angelegte Potential definiert, disziplinäre Grenzen zugunsten realer Komplexität der mittelalterlichen Ideen- und Kulturgeschichte zu ignorieren.

f. Integumentale Hermeneutik als Raum des Literarischen und seiner Konzeptualisierung

Kommentatoren, die den *fiktional-fabulosen* Status auszulegender Texte betonen; Theoretiker, die dies aufnehmen und im System einer mittelalterlichen *Dichtungsreflexion* verankern; ‚moderne' Autoren, deren ‚literarische' Werke neue *fiktive* Welten schaffen: was läge näher, als gerade die integumentale Hermeneutik des 12. Jh. als einen mittelalterlichen Denkraum zu begreifen, in dem—vor allem anderen—‚das Literarische' in seinem Wesen erkannt, verbegrifflicht, verhandelt wird? Fast unhintergehbar und wie selbstverständlich erscheint die Hermeneutik des *integumentum* folglich als (spezifischer) ‚Aspekt' einer mittelalterlichen Literaturtheorie.

Daß (nicht nur) das lateinische Mittelalter über eine selbständige ‚Literarästhetik', ‚Dichtungslehre', ‚Literaturwissenschaft', ‚Literaturtheorie' verfügte, ist dabei keine Erkenntnis der jüngeren mediävistischen Literaturwissenschaft: bereits für E.R. Curtius (und eine Reihe älterer Studien) galt dies als ausgemacht, und an zahlreichen Stellen seines Hauptwerkes werden die (auch in der Folge) wichtigsten Komponenten dieses Reflexionsraums wirkmächtig expliziert: Entstehung, Entwicklung, Systematik zentraler Gattungen (*Accessus* und *Artes Poetrie*); pervasive Präsenz und (oft antike) Herkunft immer wieder repetierter Begriffsformeln und Klischees (‚*prodesse et delectare*'); der Einfluß

[259] Verf., ‚*Simmistes Veri*', insb. S. 93–95, 123–137.

biblischer Hermeneutik auf die ‚Poetik'; Schriftstellerkataloge.[260] Erst in der systematischeren Weiterführung dieser Perspektive freilich[261] wurde auch die Hermeneutik des Hintersinnes genuiner Teil dieses Feldes, ja avancierte gar zu einem seiner konstitutiven Elemente. Galt es doch nunmehr nicht lediglich zu demonstrieren, inwiefern sich Dantes literarische Reflexion ins lateinische Mittelalter integrieren (und sich dieses dann *vive versa* zum vergessenen Vorgänger stilisieren ließ[262]), sondern eine (zumindest im Ansatz) systematische ‚Poetologie' zu rekonstruieren, mit der die Schulmeister des Mittelalters ‚das Literarische' in den Blick nahmen:[263] ein perspektivischer Wandel, der gerade der Hermeneutik des *integumentum* eine Schlüsselrolle zusprechen sollte.[264]

Fundamental für diese Perspektivierung ist dabei ein Cluster literaturtheoretischer Einsichten *qua integumentum*, die aus der (zumeist gerafft-paraphrasierenden) Darstellung entscheidender Texte—insbesondere der Prologe zum Äneis- und Martiankommentar des Bernardus Silvestris—abgeleitet werden:[265] die Literaturtheoretiker aus dem Umfeld der ‚Schule von Chartres' erweitern den aus der Antike ererbten Begriff der *fabula*. Denn zwar folgen sie zunächst Macrobius und unterlaufen mit ihm eine zu enge (‚ciceronianische') Opposition von ‚wahr vs. falsch', um schließlich die *narratio fabulosa* als legitime, sinnreich verhüllende Fiktion zu profilieren und zu legitimieren. Doch auch Macrobius wird ‚überwunden', da diese Legitimität der Fiktion nunmehr nicht mehr daran gebunden ist, daß sie—wie bei Macrobius—in moralisch unanfechtbarer Gewandung verfaßt sei: philosophische und moralische Wahrheiten lassen sich vielmehr auch dem Häßlichen, Immoralischen abringen, ohne die Dignität des Denkens zu gefährden; die Fiktion ist damit umgreifend erkannt und ‚rehabilitiert'.[266]

---

[260] Vgl. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, S. 435–461 sowie Brinkmann, *Wesen und Form*, insb. Kap. III–V, S. 29–184 (dort auch Verzeichnis einschlägiger älterer—insb. germanistischer—Arbeiten, ebd. S. 1, Anm. 1 sowie S. 11, Anm. 1ff., insb. zu nennen die Arbeiten Burdachs, Ehrismanns, Müllers sowie Borinskis); seit Curtius'—vernichtender—Rezension trotz Mängeln zu Unrecht verfemt die Arbeit von Glunz, *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters*.

[261] Einschlägig vor allem Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory* und Minnis, *Theories of Authorship*.

[262] Vgl. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, S. 461.

[263] Vgl. Minnis/Scott/Wallace, *Medieval Literary Theory*, S. 5.

[264] Vgl. unten.

[265] Das folgende—trotz erheblicher Differenzen in der Bewertung als *communis opinio* zu begreifen—nach Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory*, S. 118–122 und Dronke, *Fabula*, S. 18, 26, 31, 43ff.

[266] Vgl. unten.

Im Verein mit einer Reihe anderer Merkmale der mittelalterlichen ‚Literaturtheorie'—etwa dem Horazischen *prodesse et delectare*—avanciert diese Einsicht dabei zu einer systematischen Position, die nicht nur einen quasi-säkularen Widerpart zu einem antiliterarischen ‚Rigorismus der Theologen' oder philosophisch begründeten Freiraum der Literatur darstelle, sondern zudem in die volkssprachigen Literaturen ausstrahlt.[267]

So sehr dieser (in manchem hochproblematische[268]) ‚Befund'—von allen einschlägigen Studien auch geteilt wird, zu einer *communis opinio* in seiner Bewertung ist es gleichwohl nicht gekommen: schon allein deswegen, weil er lediglich die (vermeintlich) ‚faktische' Seite einer Medaille darstellt, deren Kehrseite eine notorische (und teils aporetische) Komplexität ist, die durch die Suche nach einem vormodernen Raum des Literarischen und seiner Theoretisierung notwendig auch entsteht. Vor allem zwei spekulative und methodische Probleme verschlangen sich dabei untrennbar mit einer mittelalterlichen *integumentum*-Theorie: das Problem der Alterität mittelalterlicher Literatur und Literareflexion sowie, teils damit verbunden, die Problematik einer im Mittelalter entdeckten Fiktionalität. Es reicht von daher nicht hin, schlicht einige Forschungspositionen zu verzeichnen. Vielmehr gilt es, die—zumeist verschwiegenen—Strukturen Prämissen, Exklusionen, Logiken (zumindest ansatzweise) sichtbar zu machen, die in den ‚am' *integumentum* entwickelten Positionen, zumeist implizit, wirken: weniger, um die Suche nach einer mittelalterlichen Literaturtheorie *an sich* in Frage zu stellen als um zeigen zu können, inwiefern sie das Verständnis—ja bereits: die *Wahrnehmung*—der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. verzerren, ja fast notwendig die Analyse ihrer Komplexität verhindern.[269]

Einschlägig ist dabei zunächst die Konstruktion einer *Medieval Literary Theory*, eines reflexiven Raumes, der alle *de facto* zum ‚Wesen' des Literarischen gehörenden Aspekte enthalte und somit ‚offensichtlich […] zur Sphäre von Literaturtheorie und -kritik gehört.'[270]

Gerade das 12. Jh. spielt dabei eine Schlüsselrolle: bildet sich hier doch im eigentlichen erst ein *übergreifender* Raum (literarischer) Textualität *an sich* heraus, der Literaturtheorie im eigentlichen erst ermöglicht

[267] Vgl. unten, S. 87–88.
[268] Vgl. unten.
[269] Einiges dazu schon bei Verf., ‚*Latet Omne Verum*?', insb. S. 586–611.
[270] Vgl. Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory*, S. 11.

(und, *implicite*, die moderne Zusammenstellung differentester Gattungen und Texte zu einer mittelalterlichen Literaturtheorie legitimiert). Einschlägig für diesen Raum des Literarischen ist dabei: die Herausbildung eines übergreifenden methodischen Instrumentarium, das auf profane wie geistliche Texte *gleichermaßen* angewandt wird; die durch scholastisches Distinktionsvermögen geschärfte Differenzierung eines poetischen *modus*; die Entdeckung des ‚Autors', der mehr sei denn *auctoritas*; die Fusion literarischer und geistlicher Textualität, die in der humanistischen Vorstellung einer poetischen Theologie (oder theologischen Dichtung) kulminieren sollte. Überhaupt avanciert die hochmittelalterliche Literaturtheorie zum Quellbereich der Anschauungen Dantes und der Humanisten—und damit zum eigentlichen Anfang der modernen Literaturtheorie und—kritik.[271]

Auch das Verständnis der integumentalen Hermeneutik ist von dieser Entstehung eines übergreifenden Raumes und seiner Stilisierung zum Ursprung einer teleologischen Großerzählung geprägt (Einer Erzählung, bei der die Existenz einer *antiken* Literaturtheorie im übrigen ausgeblendet bleibt.) Wenn etwa Wilhelm von Conches die macrobianische Distinktion zwischen legitimen und verbotenen Fiktion*en* aufhebe und *der* Fiktion damit *an sich* einen grundsätzlichen, ‚unteilbaren' Wahrheitswert zuspreche, ist dies mehr denn eine bloße literaturtheoretische Position: über die Befreiung der Fiktion vom Diktat moralischer Dezenz *in superficie* wird vielmehr eben eine jener basalen, wesentlichen Qualitäten des Literarischen—die Fiktionalität—entdeckt. Zudem aber kommt es—‚im Rahmen einer einzigen und verbreiteten Methode integumentalen Interpretierens'[272]—gerade im 12. Jh. zu einer Fusion zwischen Dichtung und Philosophie: eine Entdeckung einer poetischen Dimension *in philosophicis* oder umgekehrt: philosophischen Relevanz des Literarischen, die ihrem Prinzip nach jene humanistische Fusion von Theologie und Dichtung präludiert, die für die moderne Aufwertung der Literatur deswegen von so entscheidender Bedeutung war, weil sich in ihr das Verständnis einer spezifischen ‚Poetizität' oder ‚Literarizität' mit spezifischem Wahrheitsanspruch zeigt(e).

Kaum eine der einschlägigen deutschsprachigen Studien, die sich (mit Ausnahme von E.R.Curtius) derart emphatisch zur Kontinuität zwischen mittelalterlicher und moderner Literaturtheorie bekennen würde. Im Gegenteil: als Folge eines charakteristischen Ineinanders von

[271] Äußerst deutlich etwa ebd., S. 2, 5, 9, 11.
[272] Vgl. ebd., S. 121 f.

‚historistischem Bewußtsein' und dem Bedürfnis, zu ‚verstehen' betonen schon frühe Studien die prinzipielle *Alterität* mittelalterlicher Dichtungsreflexion.[273] Sie formulieren damit eine methodische Herausforderung, die sich in der Folge immer stärker zuspitzen sollte: wie, so die zentrale Frage, reflektierte und erkannte man ‚vor dem Zeitalter der Literatur' (mit ihren modernen Institutionen und Strukturen) ‚die Literatur', die es als ‚Gegenstand' nicht gab, die nicht autonom gedacht wurde, ja sich mit Konzepten verband, die einer modernen Konzeption des Literarischen diametral entgegenstehen?[274] Kaum von dieser Problematisierung trennbar dabei das zweite Gravitationsfeld: die Frage nach der Entdeckung der Fiktionalität im Mittelalter.

Deutlich zeigt sich dieses Ineinander von Alterität (als methodischem Horizont) und Fiktionalität (als leitendem Erkenntnisinteresse) etwa in dem Versuch, in Allegorie und allegorietheoretischer Reflexion des 12. Jh. eine zentrale Etappe für die ‚Genese der Scheidung zwischen Fiktion und Realität' zu sehen.

Nach dem Ende der ‚positivistischen Werkforschung' und ‚idealistischen Werk und Stilinterpretation' geht es dabei zunächst darum, die (im Ganzen) verstörend-fremde Literarästhetik des Mittelalters in ihrer Alterität sichtbar machen und in horizonterweiterndes, ‚neues' ästhetisches Vergnügen und Interesse überführen.[275] Für allegorische Literatur, Allegorese, Typologie, Personifikation—allesamt zwar ‚heterogene Gattungen' doch als Variationen eines immergleichen *aliud dicit, aliud sentit* ‚im Wesen verwandt'[276]—ist dies freilich ein schwieriges Unterfangen: denn gerade der mittelalterliche Hang zu Andersrede und Hintersinn, der ‚wohl eigentümlichste Zug der Alterität des Mittelalters', verstößt eklatant gegen die exklusiven Normen und ästhetischen Erwartungen eines ‚bürgerlichen Literaturverständnisses', in dem sinnüberschießender Symbolismus über die begriffliche Kälte und Eindeutigkeit des Allegorischen gestellt sind.[277] Konsequent gilt es, die ‚Alterität des mittelalterlichen Weltmodells' als ‚Herausforderung der literarischen Hermeneutik' zu begreifen und die allegorische Dichtung als

[273] Vgl. z. B. Müller, ‚Gradualismus', S. 681 ff. und vor allem Brinkmann, *Wesen und Form*, S. 1 ff., 81–103. Zu Position von Jauss vgl. auch unten, S. 49ff.

[274] Vgl. zur Problematik z. B. Kiening, *Zwischen Körper und Schrift*, S. 1–28.

[275] Paradigmatisch Jauss, *Alterität und Modernität*, S. 9–18 (der Einfluß Gadamers ist dabei sehr deutlich!).

[276] Vgl. Jauss, ‚Entstehung', S. 154 f.

[277] Vgl. Jauss, *Alterität und Modernität*, S. 21.

‚Poesie des Unsichtbaren' zu verstehen. Allegorische -Auslegung und Dichtung adressieren jene ‚Hinter- und Überwelt des Unsichtbaren, die für das Mittelalter zugleich die Sphäre der religiösen Instanzen war',[278] wurzeln in einer christlichen Aufwertung von Transzendenz, in der Konzeption eines zugleich (transzendent) ab- wie (immanent) anwesenden Gottes, in der Vorstellung unsichtbarer innerer Mächte, die die Seele bevölkern, in der Unsichtbarkeit einer Zwischenwelt religiöser Instanzen.[279]

Eben diese Sphäre überweltlicher Instanzen—*Natura* vor allen anderen—ist (offensichtlich) für die fiktional-allegorische Epik eines ‚Platonismus von Chartres' zentral. Führt sie doch zu einer philosophisch-theologischen Ästhetik, bei der die konsequente Reflexion über einen transzendenten Bereich des Seins zu einer Aufwertung der dichterischen Imagination führt. Denn diese

> […] wird nun zur kreativen Fähigkeit des Dichters erhoben, mit den Figuren und Fiktionen der Rhetorik und schließlich auch mit dem fiktiven Diskurs einer *fabula* die Ideen und Archetypen zu verbildlichen, mit denen das neuplatonische Denken den christlichen Kosmos bevölkert hat. Die Verwandlung der *mendacia singula* in das Wahre wird möglich, weil die *imagines* mehr als nur Fiktion, nämlich Abbild der idealen Realität zeitloser Archetypen sind. So wird die Imagination der hohen Aufgabe gemäß [sic], das Unsichtbare der göttlichen Realität in den Dingen der sensiblen Welt zu verbildlichen.[280]

Ebenso wie in der ‚höfischen Epik' Fiktionalität als literarische Form herauszubilden beginnt, kommt es somit auch in der Schule von Chartres zu einer echten ‚Freisetzung und Nobilitierung' des Fiktiven.[281] Nicht durch eine Fiktionalisierung der Lebenswelt freilich, wie in den höfischen Romanen, sondern in Form einer Ontologisierung der Realität: eine platonischneuplatonisch dynamisierte Kosmologie schuf Raum für neue Personifikationen, neue Mythen und Remythisierungen, die als überweltliche Instanzen zu Protagonisten einer fiktiven Welt personifiziert wurden. Es geht im 12. Jh. somit nicht lediglich um die Produktion fiktiver Welten. Vielmehr führt ein philosophischer Diskurs dazu, daß dichterische Fiktion grundsätzlich zum Träger des Wahren

[278] Vgl. ebd., S. 29 (mit Verweis auf Blumenberg).
[279] Im Hintergrund steht hier vor allem C.S. Lewis, (vgl. oben, S. 49–51).
[280] Hierzu Jauss, ‚Zur Genese der Scheidung', S. 429. Vgl. ders., ‚Remythisierung', S. 201–211.
[281] Hierzu Jauss, ‚Zur Genese der Scheidung', S. 429.

aufgewertet wird: eine platonisch-neuplatonisch dynamisierte Kosmologie schuf Raum für neue Personifikationen, neue Mythen und Remythisierungen, die als überweltliche Instanzen ‚wahr' waren und zugleich als Protagonisten einer fiktiven Welt inszeniert wurden: Fiktionalitätsbewußtsein zeigt sich in Raum des Anderen. Nicht zuletzt diese *Simultaneität*, das *Ineinander* von poetologischer Theorie und dichterischer Praxis läßt das 12. Jh. dabei zur *epoché* in der Geschichte der Fiktionalität werden.[282] Denn folgt man den (für die literarische Auffassung des Fiktionalen grundlegenden) Ansätzen, liegt im Entstehen dichterischer Fiktionen allein wenig Bedeutungsvolles; erst in der expliziten Reflexion und Erkenntnis der Differenz von Fiktion und Realität ist die notwendige Bedingung für ein eigentliches *Bewußtsein* von Fiktionalität gegeben: integumentale Fiktionen im Verein mit integumentaler Hermeneutik machen das 12. Jh. so zur (erneuten[283]) Geburtsstunde abendländischer Fiktionalität: eine Perspektive, die sich mühelos auch auf die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris (und seine Reflexionen über das *integumentum*) übertragen ließe.

All dies wird freilich fraglich, wo sich der Blick auf die *minutiae* mittelalterlicher Literarreflexion richtet—und versucht wird, die (Nicht)-Konzeptualisierung von Literatur und Fiktionalität im Rahmen der, zumeist abermals als fremd oder different verstandenen, mittelalterlichen Gattungsreflexion oder gar: ‚-systematik' zu analysieren.[284] Initiales Irritans—und damit erkenntnisleitend, ja *-perspektivierend*[285]—ist dabei zumeist die Entstehung des höfischen—fiktionalen (?)—Romans; zum entscheidenden Grenzbegriff, der einer entdeckten Fiktionalität Kontur verleiht, avanciert die (freilich nicht minder verwickelte) Konzeption der *historia*. Im komplexen, diffusen, nicht selten auch konfusen Diskussionsdickicht[286] um Status und Verbegrifflichung der Fiktionali-

---

[282] Vgl. Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory*, S. 118–122; Jauss, ‚Zur Genese', S. 426, 429; Grünkorn, *Die Fiktionalität*, *in toto*, prägnant S. 183–194; Haug, *Literaturtheorie*, Kap. V–IX, XII.

[283] Auch in der Antike wird die Fiktionalität entdeckt, vgl. Rösler ‚Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike', S. 283–319.

[284] Grundlegend (wobei nicht eigentlich um die Frage nach dem Literarischen oder der Fiktionalität kreisend) von Moos, ‚*Poeta* und *Historicus*', darauf aufbauend Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge' sowie ders., *Historie und Fiktion*, *in toto* und ders., *Historisches und fiktionales Erzählen*, insb. das ‚Nachwort in eigener Sache', S. 147–159; Haug, *Literaturtheorie*, Kap. XII, S. 228–240; Grünkorn, *Die Fiktionalität* sowie dies., ‚Zum Verständnis von fiktionaler Rede.'

[285] Vgl. dazu unten.

[286] Man vgl. die Diskussion in Knapp, *Historisches und fiktionales Erzählen*, S. 133–

tät ‚im Mittelalter' besitzen dabei gerade die Reflexionen über *fabula* und *integumentum*, wie es scheint, ein vielversprechendes Potential. Denn anders als bei den im Mittelalter systemischen—sei es philosophisch, sei es theologisch motivierten—Vorbehalten wider *figmenta* jeglicher Couleur, zeigen sie: daß Fiktionales—etwa: der lügende Vergil—auch produktiv und programmatisch akzeptiert zu werden vermag; sowohl *an sich*, im Sinne einer literaturtheoretischen Position, wie als Horizont für den höfischen Roman.[287]

Freilich nur *prima facie*. Denn selbst Studien, die sich ihrer Einschätzung einer im Mittelalter entdeckten Fiktionalität grundlegend unterscheiden, stimmen in der Relativierung der Rolle einer integumentalen Hermeneutik überein. So habe insbesondere die Lehre vom *integumentum* gerade nicht die ‚Allgemeingültigkeit' erreicht, die nötig wäre, um sie zum übergreifenden Horizont für ein Fiktionalitätsbewußtsein an sich zu erklären;[288] Mehr (oder eher: weniger) noch: ‚im Mittelalter' dominiere eine (auf Isidor von Sevilla zurückgeführte) differente Verknüpfung des ‚Historischen' und ‚Poetischen', bei der Fiktionalität allein in einer sprachlich-rhetorischen, keiner ontologischen Dimension verortet sei, und so, in vormoderner Alterität, einem Anspruch, ‚historische' Wirklichkeit zu vermitteln gerade *nicht* widerspricht.[289] Überhaupt vermag die von der Hermeneutik des *integumentum* strukturell anvisierte philosophische Sinnvermittlung die narrativ-fiktionale Sinnverhandlung im höfischen Roman nicht eigentlich zu erfassen,—und dies zeige sich nicht zuletzt in der prinzipiellen Differenz höfischer Romane und integumentaler Großnarrationen.[290] Wo nicht schlicht als Beleg wider neuzeitliche Formen des Fiktionalen im Mittelalter gedacht, werden Theorie und Praxis der integumentalen Hermeneutik zur Folie,

---

145 und die Versuche des Herausgebers, dem wuchernden Ineinander von Belegen, Kontexten, Meinungen, Forschungspositionen in einer Kaskade von (teils klärenden) Thesen und Antithesen Struktur zu verleihen.

[287] Paradigmatisch als Potential entworfen (wenngleich später widerlegt!) etwa von Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', S. 10 oder (dito!) Haug, *Literaturtheorie*, S. 229ff.

[288] Vgl. z. B. Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', S. 56 und Haug, *Literaturtheorie*, S. 231. Zur Problematik der Kategorie einer (postulierten) ‚Allgemeingültigkeit' vgl. Kap.V, S. 359–364.

[289] von Moos, ‚*Poeta* und *Historicus*', *in toto*; Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', insb. S. 19–29 u. ö.; vgl. auch Haug, *Literaturtheorie*, S. 228ff. Zustimmend (für die Trias *fabula*, *historia*, *argumentum*) Grünkorn, *Die Fiktionalität*, S. 48.

[290] Vgl. z. B. Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', S. 56 oder Haug, *Literaturtheorie*, S. 230ff.

vor der sich die ‚Leistung' der insbesondere im Rahmen des höfischen Romans entdeckten und praktizierten Fiktionalität noch deutlicher profilieren läßt.[291]

Doch was, wenn sich eben diese mittelalterliche ‚Gattungssystematik' (ja die Gattungen der mittelalterlichen Literaturtheorie im ganzen!) überhaupt nicht als der entscheidende ‚Raum' für die Frage nach der mittelalterlichen Erkenntnis von ‚Literatur' erwiesen? Der subtilste und nuancierteste, zugleich methodisch seiner Grenzen bewußteste Ansatz kehrt die Fragestellung um und fragt danach, inwiefern wesentliche Dimensionen des Literarischen ‚in anderer Hinsicht'—aber gerade nicht im Rahmen eines spekulativ generierten ‚allegorischen Weltmodells'—verhandelt wurden oder sich zumindest konzeptualisiert zeigen,—ohne im eigentlichen *als Literarisches begrifflich kategorisiert worden zu sein*.[292]

Entscheidend für diese Suche nach dem ‚was im Mittelalter als das Literarische an der Literatur' galt ist dabei zunächst eine subtile Umwertung des analytischen Fokus: der als Raum des Literarischen zumeist angesetzte Bereich—*Accessus*; Kommentare, Dichtungslehren, Prologe—bietet mit seinem eher banalen Beharren auf der Nützlichkeit der Literatur keine eigentliche Antwort. Ganz anders der theologische Diskurs, oder genauer: eine im theologischen Diskurs des 12. Jh. zu beobachtende ‚Apologie des Rhetorischen',[293] die in letzter Konsequenz für die ‚Entstehung eines eigenen Status des Literarischen nicht folgenlos'[294] war. So zeigt sich vor allem bei Peter Abailard im Rahmen seiner Theologien eine entscheidende Konzeptualisierung und auch Aufwertung des ‚historisch wichtigsten Unterscheidungskriterium von Literatur und Nicht-Literatur',[295] der spezifischen Sprachlichkeit des Literarischen: so akzeptiert Abailard die spezifische—mehrdeutige, dunkle, konnotative, metaphorische—Sprache von Bibel und Kirchenväter; er erkennt, daß sprachliche Verhüllung vor allem angesichts der prinzipiellen *ineffabilitas* und Transzendenz des *Summum Bonum* unausweichlich

[291] Haug, *Literaturtheorie*, S. 228ff.

[292] Das folgende nach von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 431–451.

[293] von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 439.

[294] von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 450.

[295] von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 432.

ist; lobt Platons involucrale Fiktionen als adäquate, weil uneigentliche Diskurse; und verknüpft diese Aufwertung des Integumentalen schließlich mit einer ‚Ästhetik des Kognitiven': Dunkelheit, Mehrdeutigkeit, Verhüllung sind ‚Anreize für suchende Leser, für Wahrheitssucher oder Philosophen';[296] Trainingsorte der Reflexion; Wissen(wollen) erotisierende Interpretationskompetenzgeneratoren. Eben diese Dimension stellt auch den Horizont dar, in den die fiktionalen Werke des Bernardus Silvestris und Alanus von Lille—eine ‚Literatur für Leser'—zu stellen sei. Zwar nicht in einem unmittelbaren Sinne, denn Abailards Reflexionen werden nicht mit einer eigentlich positiven Apologie der Literatur verbunden (im Gegenteil!). Doch gleichwohl avanciert die Theologiegeschichte zur ‚Quelle für die Geschichte der Literaturtheorie':[297] schließlich kommt es, wenn nicht *de nomine*, so doch *de facto* zur Erkenntnis einer *spezifischen* Sprachlichkeit und Erkenntnisästhetik, die auch für die moderne Konzeption des Literarischen charakteristisch (oder doch zumindest relevant) ist. Überdies beginnt mit dieser Erkenntnis die—zumeist mit dem Humanismus verbundene—neuzeitliche Entwicklung vom *poeta theologus* zum *theologus poeta*.[298]

Nur ein kleiner Schritt scheint es von dieser nuancierten, sich ihrer Grenzen und methodischen Prämissen äußerst bewußten, Position zu einer fundamentalisierenden Radikalisierung, die in der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. nicht nur die Erkenntnis eines ‚Literarischen' gegeben sieht, sondern auch die bewußte Konzeptualisierung von Fiktionalität. Dem Gewirr vag-mäandrierender Literarreflexion im Mittelalter verschafft dabei eine—kaum überbietbare—essentialistische Theoriebildung feste Struktur: Denn wo gezeigt zu werden vermag, daß die im 12. Jh. erkannten Eigenschaften des *integumentum* eben die sind, die moderne (insbesondere: sprechakttheoretische) Theorien als Wesenseigenschaften des Fiktionalen an sich bestimmen, ‚kann man moderne und mittelalterliche Literaturauffassungen im Hinblick auf Fiktionale Rede vergleichen.'[299]

Im Hinblick auf die Hermeneutik des *integumentum* werden dabei einschlägige (an sich nicht kompatible) Studien zur integumentalen

---

[296] von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 442.

[297] von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 450.

[298] Vgl. dazu auch Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory*, (vgl. oben, S. 69).

[299] Vgl. Grünkorn, ‚Zum Verständnis von fiktionaler Rede', S. 32. Grundlegend für das Folgende dies., *Die Fiktionalität*, S. 49–85.

Hermeneutik synthetisiert.[300] Das eigentliche *novum* liegt somit in der ‚Redimensionierung' dieser Interpretationen, konkreter: in der Anwendung spezifischer—über die Synthese moderner Fiktionalitätstheorien gewonnener—*Fiktionalitätskriterien* auf die Hermeneutik des *integumentum* (bzw. auf die Ergebnisse von deren Interpretationen). Zusammengefaßt zeigt sich dabei an Theoretisierung und Praxis der integumentalen Rede: daß sie (a) in den Augen des 12. Jh. ‚wahrheitsindifferent' gedacht ist, da sich in ihr fiktionale wie nicht-fiktionale Teile finden; und ihre Fiktionalität dabei (b) stets ‚angezeigt', explizit gemacht sowie derart auf spezifische Kommunikationsbedingungen hin entworfen ist, daß Rezeptions-Mißverständnisse ausgeschlossen sind: nur ‚Gebildete' vermögen schließlich in diesem Konzept von der buchstäblichen Ebene zu abstrahieren und zur eigentlichen Wahrheit vorzudringen. Die integumentale Fiktionalität wird im 12. Jh. überdies (c) als ein ‚Raum' gedacht (bzw. praktiziert), in dem Denkmöglichkeiten durchgespielt werden (Alanus von Lille); und schließlich wird (d) die mit ihr verbundene Vermittlung des Sinnes (zumindest in Ansätzen) ‚offen', nach Art eines begrifflich nie ganz faßbaren ‚Sinnüberschusses' gestaltet: dies zeige sich, wenngleich nicht eindeutig, in Alanus' Apologie des Bildhaften. Dabei ergibt sich im ganzen,

> daß das theoretische Verständnis mit Einschränkungen als fiktional zu bestimmen ist. Der Wert der poetischen Texte wird nicht ethisch-didaktisch im Sinne einer direkten Unterweisung begründet, sondern die literarische Erkenntnis wird als eine indirekte ausgewiesen; dem Rezipienten wird ein großer Anteil an der Sinnfindung zugestanden. Der Umstand, daß z. B. Alanus von Lille und Abaelard mit der ambigen (!), bildhaften Rede einen ‚Sinnüberschuß' verbinden, der nicht einfach in eine diskursive Begrifflichkeit übersetzbar ist, und daß Johannes von Salisbury die poetische Ausdrucksform als ein ‚Zeigen' im Gegensatz zum ‚Lehren' charakterisiert, erlaubt von einem Bewußtsein ästhetischer Sinnvermittlung zu sprechen. Die Einschränkung betrifft den Grad von ‚Offenheit' des literarischen Sinnzusammenhangs.[301]

Diese Passage zeigt dabei nicht nur, daß zur Ebene des Fiktionalen eine weitere (allerdings nicht reflektierte) *hermeneutische* Dimension tritt

[300] Der Studie zugrunde liegen die Arbeiten von Jeauneau (‚L'usage de la notion d'*integumentum*'), Dronke (*Fabula*), Godman (‚Ambiguity') und insbesondere von Moos (‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?'). Dieselbe Synthetisierungstendenz zeigt sich im übrigen auch bei der Extraktion der ‚vier wesentlichen Merkmale von literarischer Fiktionalität' aus diversen Fiktionalitätstheorien (vgl. Grünkorn, *Die Fiktionalität*, S. 9–19, hier S. 19).

[301] Grünkorn, *Die Fiktionalität*, S. 84.

(‚Sinn') und dabei überwiegend übernommene Forschungsergebnisse—insbesondere die Vorstellung vom *integumentum* als Träger des ‚begrifflich nicht Faßbaren'—redimensioniert werden: eine Strategie, die nicht zuletzt von der Stichhaltigkeit der synthetisierten Ergebnisse abhängig ist. Deutlich wird auch, daß sich die ‚alteritäre' Grundstruktur der Problematik einer mittelalterlichen Fiktionalität (hier: *qua* integumentaler Hermeneutik) erneut zeigt: denn trotz der Versicherung eines überzeitlich gedachten Maßstabs ergibt sich keine eindeutige Antwort auf die Frage, inwieweit die lateinische Literaturtheorie mit dem Begriff der Fiktionalität zu fassen ist, denn sie ist dies nur ‚mit Einschränkungen,' nicht zur Gänze: ein Einfallstor historischer Differenz, deren Implikationen für das Verfahren *an sich*—für den Versuch, über die (Nicht-)Existenz von Fiktionalität *zu richten*—nicht reflektiert wird.[302]

Gerade an dieser Studie zeigt sich am deutlichsten, worin Faszination und Utopie dieser Suche nach einer Erkenntnis des ‚Literarischen' und ‚Fiktionalen' in mittelalterlicher Literaturtheorie und integumentaler Hermeneutik lagen. Eben dadurch ließen sich nämlich nun auch im Mittelalter jene Qualitäten finden, die für das (disziplinäre) Selbstverständnis der Literaturwissenschaft(en) grundlegend (und prominent geworden) sind: auch das Mittelalter kennt einen autonomen Raum des Literarischen; mit der Erkenntnis der Fiktionalität nimmt es dessen fundamentales *proprium*, seine ‚Differenzqualität' in den Blick; und verbindet damit schließlich sogar jene ‚Wahrheit', die Literatur *als* Literatur überhaupt erst kennzeichnet: denn was anderes als ‚Sinnüberschuß'—oder zumindest Erkenntnispotential—*qua* Fiktionalität impliziert die Denkform des *integumentum*? Die Hermeneutik des *integumentum* als Raum ‚des Literarischen' oder spezifischer: ‚des Fiktionalen' zu fassen, ist somit mehr denn bloße *Rekonstruktion*: ihr verborgener Möglichkeitsgrund liegt im kategorialen Horizont der Literaturwissenschaft; *als Suche* vollzieht sie jenen—zum Teil eines Paradigmas ‚Literaturwissenschaft' avancierten—‚fundierenden Selbstentwurf' nach, über den sich diese Disziplin auch sonst (und auch sonst an ihren Gegenständen) *ihrer selbst vergewisserte*: eine Disziplin, die sich—grundsätzlich, aber auch implizit: *in der Logik ihres Interesses*—nicht mehr als ‚Philologie' und noch nicht als ‚Kulturwissenschaft' begriff.

Die folgenden Ausführungen versuchen nicht, einen für die Literaturwissenschaft grundlegenden Begriff oder ‚Denkraum' des Literari-

[302] Vgl. unten.

schen oder Fiktionalen in der Hermeneutik des *integumentum* aufzuspüren. Aus der Perspektive einer übergreifenden *intellectual history* erhellt vielmehr, daß eine ausschließlich—und bereits den Horizont des Fragens prägende—*literaturwissenschaftliche* Perspektive die komplexe Dynamik der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. nicht eigentlich zu fassen vermag: die Konzeptualisierung einer integumental verhüllten Wahrheit im 12. Jh. hängt weit mehr mit einem grundlegenden Wandel der *artes* und *scientie* zusammen, als dies eine am Begriff der ‚Fiktionalität' oder an literaturtheoretischer Systematik orientierte Interpretation bislang herausgearbeitet hat. Sich der charismatischen Faszination entziehend, die die (Re-)Konstruktion einer vormodern-modernen Welt des Literarischen offenbar impliziert, versteht sich diese Studie von daher auch nicht als *literaturwissenschaftliche* Analyse,—sondern als ideengeschichtlicher Versuch. Warum dies so ist, vermögen allein die Ergebnisse der folgenden Analysen zu begründen. Allein die Praxis zeigt, inwiefern eine andere, nicht um die Kategorie des Literarischen gravitierende Analyse möglich, und sinnvoll, zu sein vermag. Freilich seien bereits an dieser Stelle einige Gründe benannt, gedankliche Alternativen zur Logik des Skizzierten angedeutet; aber auch: aufgewiesen, in welche Aporien sich eine Suche nach ‚dem Literarischen' oder ‚der Fiktionalität' in der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. fast unweigerlich verstrickt.

1. *Einige Mythen, das ‚integumentum' betreffend.* Wo die Hermeneutik des *integumentum* als Raum des ‚Literarischen' und ‚Fiktionalen' begriffen wird, ist dies selten mit einer eigentlichen Neubearbeitung des Gegenstandes verbunden. Zugrunde liegt den Interpretationen vielmehr zumeist ein nahezu axiomhaftes, unerschütterlich gewisses Wissen über die integumentale Hermeneutik des 12. Jh. und ihre Adepten.[303] Derart selbstverständlich ist etwa: die Erweiterung der Position des Macrobius durch Wilhelm von Conches; die Apologie des Bildhaften im *Anticlaudian* des Alanus von Lille; die *Aufwertung* des Unbegrifflichen oder Überdiskursiven *qua* integumentaler Hermeneutik., etwa bei Johannes von Salisbury. Bereits diese Grundlagen sind indes weniger gewiß denn zumeist angenommen: Wilhelm von Conches formuliert in seinen Glossen gerade keine autonome Position, die über Macrobius hinausginge, ja erweist sich im ganzen als Skeptiker, der die Erkenntnisqualitäten bildhaf-

[303] Vgl. oben.

ter *integumenta* gerade nicht aufwertet; Alanus' vermeintliche Apologie steht, wie seine gesamte Literarreflexion, insb. der Prolog zum *Anticlaudianus*, in der Tradition porretanischer Theologie; als Folge der Verwissenschaftlichung des 12. Jh. werden Sprachlichkeit und Bildhaftigkeit des Integumentalen im ganzen äußerst ambivalent begriffen. Anders gewendet: selbst wo einen Raum des Literarischen in der Hermeneutik des *integumentum* zu suchen, für gerechtfertigt und sinnvoll gehalten wird, muß dies auf der Basis eines ‚geklärten' Phänomens erfolgen.

2. *Der ‚Raum des Literarischen' —und was er nicht ist.* Auch für die lateinische Literarreflexion gilt grundsätzlich, daß sie als ‚Reflexion über Literatur'[304] ‚vor dem Zeitalter der Literatur'[305] allein über methodische und analytische Sensibilität in den Blick zu nehmen ist.[306] Folgt man indes diesem—für die Analyse *volkssprachiger* Theoriebildung erhobenen—Postulat ergibt sich ein aporetisches Paradox. Schon bei oberflächlichem Hinblick auf die Aussageleistungen, ja bereits: -ziele und -horizonte wird nämlich deutlich, daß erst über einen modernen Begriff des—vor allem über Fiktionalität und eine spezifische Sprachlichkeit definierten—Literarischen überhaupt jener *uniforme* gedankliche (Untersuchungs-)Raum entstehen kann, der *de facto*—gerade im 12. Jh.—indes äußerst heterogen ist: denn neben den im eigentlichen ‚literarischen' Elementen (*Accessus*, Kommentare, integumentale Großnarrationen) enthält dieser Raum Reflexionen über ‚biblische Allegorie und Autorität';[307] theologische Diskussionen im Rahmen des *Corpus Dionysianum*, die um die Transzendenz und Immanenz des Höchsten kreisen;[308] Trinitätstheologisches (Abailard!); Methodologisches (Abailard und Johannes von Salisbury); Naturphilosophie (Wilhelm von Conches). Gerade im Bereich der *integumenta* des 12. Jh. ergeben sich aus dieser systematisch gebotenen Homogenisierung des Differenten zum gemeinsamen Raum der Literatur(theorie) indes eine Reihe von Schwierigkeiten: behandeln etwa Abailards Reflexionen über die Integumente Platons im Rahmen trinitätstheologischer Überlegungen eigentlich *literatur*theoretische Fragen? Warum wird seine Polemik ge-

[304] Dazu genauer unten.
[305] Die Formulierung (in bezug auf die Volkssprache) von Kiening, *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*.
[306] Vgl. ebd., S. 113–117 und ders., ‚Freiräume literarischer Theoriebildung', S. 405–413.
[307] Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory*, S. 65–112.
[308] Ebd., S. 165–196.

gen die Dichter nicht diskutiert? Läßt sich Theorie und Praxis des Hintersinnes bei Wilhelm von Conches ohne Bezug auf Inhalte, Methoden, Ansprüche seiner naturphilosophischen Schriften verstehen, deren Teil sie schließlich sind? Der systemische Anachronismus einer postulierten Entität des Literarischen verdeckt, verzerrt, verunmöglicht somit bereits *im Ansatz*, daß gerade im (lateinischen) 12. Jh. *nicht-literarische*—theologische, naturphilosophische, methodologische—Horizonte für die Hermeneutik des *integumentum* entscheidend sind und sich ihre jeweiligen ‚Realisationen' zum Teil erheblich voneinander *unterscheiden*. Anders gewendet: als analytischer Horizont vermögen ‚das Literarische'—und *an ihm* entwickelte Kategorien, Erkenntnisinteressen., Logiken—die Komplexität und vor allem Differenziertheit der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. gerade nicht einzufangen.

3. *Performanz und strukturelle Heteronomie: der ‚Raum des Literarischen' im 12. Jh.* Daß das lateinische Mittelalter über eine (im weitesten Sinne) ‚literarkritische'—besser: lese- und kommentarorientierte—Reflexion verfügt, in den spezifische—nicht sämtliche—Realisierungen integumentaler Hermeneutik des 12. Jh. (etwa Bernardus Silvestris) zu stellen sind, ist unbestreitbar; ebenso, daß dieser theoretische Raum—ein Ineinander von antiker Rhetorik und Grammatik, mittelalterlichen Erweiterungen, topisch repetierten Gedanken und Klischees—eine weit systematischere Tendenz und Struktur besaß als die volkssprachige ‚literarische Theoriebildung'.[309] Freilich: aus eben dieser größeren Systematizität sollte man indes—im Hinblick auf die Hermeneutik des *integumentum*—gerade keinen intensiveren Willen zur Theorie, keine umfassendere Theoriekompetenz und auch keine implizite theoretische Relevanz[310] *im Hinblick auf die Bestimmung eines ‚Literarischen'* (*und seiner Implikationen*) ableiten. Im Gegenteil: Prinzip, Logik, Horizont dieser Reflexion im lateinischen Mittelalter sind von den Erwartungen geschieden, die sich als Folge moderner—aber auch mittelalterlich-volkssprachiger[311]—Konzepte des Literarischen ableiten lassen. Denn *movens*, Fluchtpunkt, Einheit dieses ‚Quasisystems' lagen weder in einem übergreifenden Willen zur Systematisierung des Literarischen lagen noch in einem

[309] Der Begriff von Kiening, *Zwischen Körper und Schrift*, S. 113 f. u. ö.

[310] Auch und gerade eine ‚Theorie, die weder um ihren Namen weiß noch ihn, im modernen Sinne, verdient', kann als theoretischer Raum hochrelevant sein, so zurecht (und mit Blumenberg) Kiening, ‚Freiräume literarischer Theoriebildung', S. 405–413, hier S. 406. Vgl. auch dazu unten.

[311] Vgl. dazu unten.

gemeinsam ‚akzeptierten' Gegenstand, einer ‚Entität' der ‚Literatur', die es prinzipiell über eine reflexive Ebene einzuholen gegolten hätte. Entscheidend für das Verständnis der lateinischen Theoriebildung ist vielmehr der (spezifische) Kontext, ja performative Horizont *des* Literarischen, um das es hier geht:[312] jene mittelalterlichen *grammatica*, oder besser: diskursive Matrix und kulturelle Praxis, die, weit mehr denn bloße *Ars*, für Entstehung und Spezifik einer ‚Kultur der Textualität' im (lateinischen) Mittelalter grundlegend war.[313] Archetypisch für den Raum des Literarischen ist somit kein vormodernes ‚Interesse' an Literatur(theorie) noch deren kryptohumanistische Funktionalisierung im Rahmen eines disziplinären (oder gar gruppenbezogenen) Selbstverständnisses. Sondern vielmehr jene Praxis, die Johannes von Salisbury in seinem *Metalogicon* an der Gestalt Bernhards von Chartres exemplifiziert:[314] eine *enarratio poetarum*,[315] die gerade im 12. Jh. einem entscheidenden wissensgeschichtlichen Wandel unterliegt, für den entscheidend sind: die Neuordnung, Dimensionierung, Kanonisierung und bisweilen auch Normierung von Wissen und Wissenspraxis durch neue Textbücher (etwa die *Artes Poetrie*) und neue exemplarische Texte (etwa die *Cosmographia*); der Einfluß neuer, teils konkurrierender, Konzepte von Textualität, die als Folge der Verwissenschaftlichung entstanden, die zur Scholastik führte (*distinctio*); aber vor allem: jene Auffassung der *grammatica*, die die tradierte Lektüre und Auslegung der *auctores* programmatisch nicht nur als Übungsraum für sprachliche Fertigkeiten oder Exemplifizierungsfeld moralischer Werte verstand, sondern als Chance (und Medium), sich mit höherem Wissen auseinanderzusetzen.

Eben *dieser* performative Horizont, die mit ihm verbundenen Kategorien und Entwicklungen, so versuchen die folgenden Analysen zu zeigen, sind für die (im eigentlichen) ‚literarische' Dimension der integumentalen Hermeneutik entscheidend.[316] Zu betonen ist dabei an die-

---

[312] Eine kulturwissenschaftlich sensible Typologie der ‚Räume des Literarischen' für das lateinische Mittelalter, die über Klischees (‚Schuldichtung') oder die bloße Untersuchung einzelner oder vermeintlicher Gattungen hinausgeht, steht noch aus.

[313] Grundlegend für diese—immer noch zu wenig erforschte und realisierte—Rolle der *grammatica*, ist Irvine, *The Making of Textual Culture*, insb. S. xiii f. und 1–22. Irvines Studien zu Spätantike und frühem Mittelalter gälte es systematisch für das Hohe Mittelalter weiterzuführen.

[314] Johannes von Salisbury, *Metalogicon* I, 24. Zur Wichtigkeit Godman, ‚*Opus consummatum*', *in toto*.

[315] Zu den Grundlagen in Spätantike und frühem Mittelalter vgl. Irvine, *The Making of Textual Culture*, S. 118–161, 244–271 (mit Bibligraphie).

[316] Vgl. dazu vor allem Kap. V. Eine der theoretischen Diskussion im Rahmen der

ser Stelle nur eines: die inhärente Verknüpfung der integumentalen Hermeneutik mit dem Anspruch, die *enarratio poetarum* als Raum des Wissens zu begreifen. Was die Suche nach einem *qua* integumentaler Hermeneutik konzeptualisierten ‚Literarischen' an Grenzen stoßen läßt, ist nämlich eben diese *Struktur der integumentalen Hermeneutik selbst*, ihr Anspruch, eine ‚andere' (im 12. Jh. zumeist sehr konkret faßbare) Wahrheit zu vermitteln: weniger deshalb, weil als Folge dieses inhärenten Bezuges zum Wissen die Kategorie des ‚interesselosen Wohlgefallens' ebenso versagt wie ein rein an Ästhetischem orientierter Blick. Der Anspruch auf Wissen impliziert vielmehr eine *grundsätzliche Heteronomie des Literarischen*, die (s)eine—und wenn nur als ‚Spiel'- oder ‚Freiraum' gefaßte—Autonomie und Selbständigkeit *bereits im Ansatz aufhebt*. Sowohl an einer Reihe bislang unbeachteter Reflexionen, in denen die *poesis* programmatisch als das Medium ‚eines anderen' gefaßt wird[317] als auch an den integumentalen Fiktionen eines Bernardus Silvestris oder Alanus von Lille selbst[318] zeigt sich dabei: im Rahmen einer kulturellen Praxis, in der die Auslegung und Produktion literarischer Werke—anders als in einschlägigen volkssprachigen Kontexten—nicht errungen werden mußte, sondern gegeben war, ging es gerade *nicht* darum, Spielräume des Literarischen wider ein Anderes zu erschreiben, sondern umgekehrt: Freiräume des Wissens im Literarischen zu schaffen.

4. *Von der Dialektik der Alterität zum essentialistischen Theoriefirmament. Theoriebildung und ihre Illusionen.* Ob im Horizont eines ‚universalen Allegorismus', einer ‚mittelalterlichen Zeichenlehre' oder theologischer Diskurse verortet: die mittelalterliche Konzeption (oder Erkenntnis) des Literarischen oder Fiktionalen wird allein über das Brennglas der ‚Alterität' sichtbar. Über deren befreiendes Potential scheint dabei, auf einer ganz basalen Ebene, bisweilen aus dem Blick zu geraten, wie relevant, stichhaltig und voraussetzungslos die beschworenen, ‚anderen', Horizonte eigentlich sind: sowohl ein ‚allegorisches' Weltmodell wie eine ‚mittelalterliche Zeichenlehre' sind sowohl in ihrer tatsächlichen Relevanz und Applikabilität äußerst fraglich, wie auch auf eine Weise idealtypisch stilisiert (oder von modernen Prämissen abhängig), daß sie

germanistischen Mediävistik vergleichbare Schärfung der analytischen und theoretische Kategorien (Mündlichkeit/Schriftlichkeit, Status von Text und Werk, Performanz, Ritualität etc.) zur Bestimmung der mittellateinischen Literatur steht noch aus.

317 Vgl. dazu Kap. V.

318 Vgl. dazu Kap. VI und VI.

ein wesentliches Prinzip der Alterität, die—zumindest vorgängige—Brechung des Eigenen angesichts der Differenz[319] subtil außer Kraft zu setzen vermögen. Dazu kommt freilich Grundsätzlicheres. Denn ebenso wie eine Befreiung vom Diktat des Gegenwärtigen impliziert Alterität als analytischer Leithorizont[320] auch eine unausweichliche Verstrickung: liegt ihre ‚Utopie' doch gerade *nicht* in einer—(quasi-),historistischen'—Akzeptanz radikaler Differenz. Im Gegenteil: Wesentlich ist ihr der Anspruch, das Eigene im Gewande des Fremden in den Blick zu bekommen; Alterität ist stets *Alterität und Modernität* und impliziert ein (zunächst) festes Selbstverständnis.[321]

Bei der Suche nach ‚dem Literarischen (oder Fiktionalen) in der integumentalen Hermeneutik' zeigt sich dies sehr deutlich in der, banal anmutenden aber höchst folgenreichen, Notwendigkeit, um ‚das (Wesen des) Literarische(n)', das es zu finden gilt,—um: ‚Fiktionalität als Differenzqualität', ‚spezifische Sprachlichkeit als *proprium* des Literarischen' apriorisch *zu wissen*. Daß sich dabei die Totalität eines derart modern dimensionierten Literarischen über Faktizität und Komplexität der integumentalen Hermeneutik als Phänomen zu schieben, eine Differenzierung zu verhindern mag, wurde dabei bereits ausgeführt.[322] Doch dies ist nur eine, eher offenbare, Facette einer profunderen Problematik, die sich als (faktische) ‚Verkürzung' oder gar ‚Aushöhlung' des Anspruches der Alterität bezeichnen ließe: denn wo ein ‚Literarisches' im Vorgriff zu konturieren unausweichlich ist, mag dies nuanciert (und im steten Bewußtsein immer noch vorhandener Differenz oder widerstrebender Komplexität[323]) geschehen. Doch wo als Rekonstruktion von Alterität im ‚eigentlichen' (hegelianisch strukturierten) Sinne verstanden, muß indes gerade *diese* Differenz dabei im Sinne einer Selbstaufklärung reflektiert werden. Eben dies geschieht in (nahezu) fundamentalistischer Weise gerade *nicht*, wo eine ahistorisch-systematisch entwickelte[324] ‚Theorie der Fiktionalität' zum universalen Maßstab wird—und sich als eigentliche Erkenntnis nur ein ‚positiver Bescheid' über die

---

[319] Vgl. unten.

[320] Vgl. zum Folgenden auch Kablitz, ‚Einführung [zum Thema Alterität]', in: Peters, *Text und Kultur*, S. 373–376.

[321] Hierzu sehr klar ebd., S. 373, 376.

[322] Vgl. oben, insb. no. (2).

[323] So bei von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', vgl. oben, S. 77–78.

[324] *De facto* hat natürlich auch die vermeintlich systematische Theoriebildung ihre Geschichte, insofern sie ein autonomes Literarisches und Fiktionalität, Sinnüberschuß etc. als dessen *propria* voraussetzt, vgl. jetzt insb. Bourdieu, *Die Regeln der Kunst.*

‚vollzogene' Erkenntnis von Fiktionalität im Mittelalter zu ergeben vermag. Aus der Dialektik der Alterität ist damit der Fundamentalismus des Zertifizierens geworden; Theoriebildung erscheint als Instrument, das untersuchte Phänomen wider Brüche Ambivalenzen und vor allem: reale Differenz zu retten.

Die folgende Studie folgt dem auch deswegen nicht, weil ihr ein anderes *Theorieverständnis* zugrunde liegt: Da es ihre Absicht ist, die integumentale Hermeneutik nach Art einer ‚archäologischen Genealogie' in das ‚Spiel der Kräfte' aufzulösen, das sie im 12. Jh. faktisch *ist*, versucht sie ihren Gegenstand in seiner Komplexität zu profilieren, nicht auf ein Anderes zu beziehen, das er nicht ist oder nur über den Transfer in einen unausweichlich ahistorischeren Raum zu sein vermag. An Differenz *als Reflexionsfeld oder -generator* ist ein derartiger Blick von daher nicht interessiert: weder im Sinne einer klassisch verstandenen Alterität, über die sich das Fremde als heimliche Heimstatt des Eigenen dimensionieren läßt; noch im Sinne einer Theorie, die diese Differenz, die stets auch die Folge einer größeren Nähe zum untersuchten Phänomen ist, zu überspielen sucht. Im Gegenteil: sofern ‚theoretische Interventionen' überhaupt nötig sind, dienen sie entweder dazu, den Blick in neue Richtungen zu lenken oder (und vor allem): die komplexe Struktur des Phänomens deutlicher, profilierter werden zu lassen.[325]

5. *Und die Volkssprache …?* Versuche, die Hermeneutik des *integumentum* als Hintergrund oder gar Vorbild für einzelne theoretische Äußerungen (oder auch ganze Werke) im Bereich der Volkssprache zu begreifen, haben sich bei genauerem Hinblick als simplistisch, zu assoziativ oder gar als Fehllektüren erwiesen.[326] Kaum erörtert wurde dabei, ob die nicht *die gesamte Fragestellung selbst* (zumindest im deutschen Bereich) nicht auf einem Mißverständnis basiert, das sich aus übergroßem Vertrauen in die Systemhaftigkeit (und damit auch Vergleichbarkeit) ein-

[325] Zum Theorieverständnis auch Verf. ‚*Latet Omne Verum*?', insb. S. 575–586.

[326] Anstoß der Debatte von Brinkmann (u. a. in: ‚Verhüllung'), dann methodisch geklärter und textnaher die Debatte zwischen C. Huber, der sich für eine Homologie, ja Identität des Thomasinschen und Bernardschen *integumentum*-Konzepts ausspricht, und F.P. Knapp, der ihm widerspricht: Huber, ‚Höfischer Roman als Integumentum', Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge' [vgl. Haug, *Literaturtheorie*, S. 222–234], Knapp, ‚Integumentum und Aventiure', Huber, ‚Zur mittelalterlichen Roman-Hermeneutik', Knapp, ‚Nachwort in eigener Sache', in ders.: *Historie und Fiktion*, S. 165–166.—Zur Position von G. Grünkorn, vgl. oben, S. 79–80. Integumentale Lektüre eines volkssprachigen Werks bei Jaeger, *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde*.

zelner literaturtheoretischer Konzepte und Positionen ergibt und mit einem allzu simplen Verständnis von Rezeption verbindet: wie eigentlich ließe sich die Frage, ob ein einzelner Autor (etwa Thomasin von Zirklaere) ein lateinisches Konzept (die *integumentum*-Konzeption des Bernardus Silvestris) ‚übernahm' (oder nicht) beantworten,—wo kreative Weiterführung, Rekombination einzelner Elemente, Mißverständnisse, ‚Mischformen'[327] zur ‚literarischen Theoriebildung' in Volkssprache, *aber auch lateinischem Bereich*, und zwar gerade *im Rahmen der Hermeneutik des ‚integumentum'*, gehören?[328] Die vorliegende Studie jedenfalls blendet den Bereich der Volkssprache aus. Künftige Diskussionen zur volksprachigen ‚literarischen Theoriebildung' vermag sie von daher allenfalls als Kontrast oder Hintergrund zu dienen.

g. *Integumentum, id est genus demonstrationis* oder: integumentale Hermeneutik als ‚Mischform' des Allegorischen

Was ein *integumentum* (und seine Exegese) sei, expliziert und differenziert Bernardus Silvestris in seiner notorischen Definition mit hinreichender Klarheit: eine ‚Weise der Darlegung', bei der Wahres unter der Hülle des Fiktiven vermittelt wird; ein Medium, das ebenso in Kontrast zur Faktizität der *historia* wie zur *allegoria* der Offenbarung zu setzen ist. Nicht allein der Inhalt, *die Tatsache* dieser begrifflichen Konzeptualisierung und Differenzierung *selbst* scheint für moderne Exegeten der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh. eine grundlegende Chance zu bergen: denn nicht anders als jede vergleichbare Theoretisierung, Reflexion, Kategorisierung, die sich (wie etwa die Terminologie der Rhetorik) *in der Tradition der Allegorie selbst* findet, kommt sie jedem Ansatz entgegen, der (s)ein interpretatorisches Bemühen im Wahren befindlich zu sein vermeint, sobald (s)ein Gegenstand in (s)einem Wesen erfaßt, über systematische Kategorien strukturiert, klassifiziert, geordnet ist. Leitend für derartige Taxonomie sind dabei die Kategorien der Tradition selbst: begriffliche Unterscheidungen und Differenzierungen wie etwa *integumentum, (vs) figura, (vs) fabula, (vs) sententia, (vs) historia;* getroffene Abgrenzungen, etwa zwischen profaner und biblischer Allegorese; (erfüllte oder mißachtete) hermeneutische Normen

[327] Vgl. hierzu den nächsten Abschnitt.

[328] Ein Beispiel für diese *bricolage* und Rekombination im lateinischen Bereich in Kap. V (Johannes de Garlandia). Zu Marie de France, vgl. von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', S. 446.

wie das ‚*voluntas-auctoris*-Prinzip' oder der Primat eines *sensus litteralis*. Dazu treten: systematische Kriterien, die aus dem Möglichkeitsspektrum des Allegorischen erhoben werden, etwa der Gegensatz zwischen ‚expressiver' und/vs. ‚interpretativer' Dimensionierung von Hintersinn. Zusammengefaßt liegt in derartigen Kategorien die Möglichkeit, zwischen einzelnen ‚Allegorieformen' zu differenzieren und ein strukturierendes Raster zu konstruieren, über das sich die *disiecta membra* der Tradition im eigentlichen erst systematisch ordnen lassen.

Welchen Fallstricken eine derartige Suche nach Systematisierung ausgesetzt ist, hat vor allem C. Meier-Staubach mit nachdrücklicher Klarheit gezeigt—und dabei als unreflektierte, teils gar ideologische Simplifikationen erwiesen, was die Allegorieforschung lange Zeit für ihre unhintergehbar-selbstverständlichen Grundlagen gehalten hatte.[329] Leitmotiv dieses kritischen Unbehagens ist dabei etwa die (oben skizzierte) historische Vielschichtigkeit, mehrdimensionale Komplexität, kontingente Heterogenität der Denkform und ihrer ‚Tradition': im Feld von Allegorie und Allegorese herrscht begriffliche Diffusion, ja Konfusion; Theorie und Praxis stehen gerade nicht in einem ungebrochenen Verhältnis von Methode und Anwendung,—ohne freilich gänzlich voneinander separiert werden zu können. Vor allem aber erweist sich die Bestimmung distinkter Formen und Konzeptionen des Allegorischen—zentrales Erkenntnisziel jeder systematischen Perspektive—als schwierig: denn zu unscharf, mäandrierend und durchlässig sind die Spielarten von Allegorie und Allegorese, als daß sie sich allzu unter griffige Oppositionen—geistig *oder* weltlich, expressiv *oder* exegetisch, außerbiblisch *oder* biblisch, typologisch *oder* allegorisch—einordnen ließen. (Selbst wenn derartige Einordnung sich überdies in der zu untersuchenden Tradition *selbst* fände—wie etwa die Kontrastierung geistlicher und profaner Exegese—sollte dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich derartig historisch verbürgte Systematisierungen stets spezifischen Logiken, Kontexten und Interessen, nicht indes einem globalen Systematisierungswillen verdanken—und von daher gerade nicht *a priori* die innere Struktur des *Gesamtphänomens* zum Ausdruck zu bringen vermögen.)

> Gerade im Falle des *integumentum* zeige sich dies in paradigmatischer Klarheit.[330] Denn so eindeutig Bernardus Silvestris das hermeneutische Konzept auch bestimmen, so deutlich er es begrifflich und sachlich

[329] Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', *in toto*.
[330] Ebd., S. 9–24.

> von der *allegoria* unterscheiden mag,—seine berühmte Definition läßt sich gerade nicht als grundsätzlich gültige Beschreibung des Phänomens begreifen: schon der von ihm abhängige Johannes de Garlandia folge der prinzipiellen Unterscheidung von *allegoria* und *integumentum* nicht; Peter Abailard wende sie in ihr Gegenteil; bei Alanus scheinen beide Bereiche programmatisch zu verschwimmen—während schließlich spätere Adepten des Integumentalen die Dignität geistlicher Exegese auf die weltlicher Texte übertragen oder integumentale Auslegung mit dem Prinzip der *voluntas auctoris* verbinden wollen. Kurzum: bei genauerem Hinblick zeigt sich, daß im Falle des *integumentum* ‚in mehreren grundsätzlichen Fragen keine Einhelligkeit besteht.'[331]

Unter dem Blick des ehrlichen Phänomenologen erweisen sich ‚reine' Formen des Allegorischen als Illusionen, Ansätze, die sie voraussetzen, als fragwürdig: auch die Allegorieforschung darf hinter die Normen und die Präzision eines historisch-kritischen Blicks nicht zurückfallen.

Die Konsequenzen dieses kritischen Blicks? Zum einen dürfen weder einzelne Allegoriekonzepte (etwa die Bibelexegese) aus ideologischen Gründen aufgewertet noch zu Leitkategorien für das Verständnis des Wesens der Allegorie stilisiert werden. Zum anderen gilt es, die über unabdingbare Einzeluntersuchungen gewonnene Detail(er-)kenntnisse dem Ganzen zuträglich werden zu lassen und über eine ‚Koordination' zu einem ‚in historischer Perspektive differenzierten Allegorieverständnis' zusammenzuführen. Sind diese Postulate gewahrt, erscheint eine ‚Erstellung einer Geschichte des Allegorie*begriffes*',[332] eine historisch sensible Phänomenologie und Systematik des mittelalterlichen Allegorischen als begründete Hoffnung am Horizont.

Eine Geschichte freilich, die mehr sein will denn bloßes Protokoll des Singulären, denn die Zufälligkeit des Einzelnen, der bedrohliche Relativismus des historisch Spezifischen, droht eine *übergreifend* gültige, systematische Darstellung zunichte zu machen. Abhilfe schafft und den systemisch-definitorischen, erkenntnisverbürgenden, Zugang reinstalliert demgegenüber das ebenso programmatische wie konstitutive Konzept der ‚Mischformen' des Allegorischen—das heißt: hybrider Formen, ‚die praktisch die Brücke zwischen den verschiedenen theoretisch gesondert gehaltenen Formen'[333] darstellen und ‚in der Vielfalt und den Vermischungen […] die Möglichkeit der reinen Form aus-

[331] Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 23.
[332] Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 23.
[333] Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 6.

schöpfen.‘[334] Auf die Hermeneutik des *integumentum* extrapoliert, heißt dies: die integumentale Exegese ist nicht *ein*—an die Auslegung *profaner* Texte gebundener—Exegesetypus, der sich *stets* und in seinem *Wesen* von der geistlichen Exegese differenzieren ließe; diese grundsätzlich *mögliche* Unterscheidung (oder auch umgekehrt: Gleichsetzung) wird in Reflexion und Praxis vielmehr bald getroffen, bald nicht. ‚Mischformen‘ garantieren somit jene Dynamisierung des Taxonomischen, die aufgrund der historischen Vielschichtigkeit des Allegorischen unausweichlich ist; und ermöglichen damit eine Systematik, die nun nicht mehr in einem Wesen, sondern einem *Spektrum* legitimer Konzeptualisierungs- und Praxismodi des Allegorischen begründet liegt.

In eben dieser ‚Rückkehr‘ zu einer systematischen Perspektive liegt freilich die Crux, ja Aporie dieses Zugangs, zumindest im Hinblick auf die Hermeneutik des *integumentum*. So ließe sich bereits im Hinblick auf die methodische, theoretische ‚Architektur‘ dieses Ansatzes fragen, ob das Konzept der ‚Mischformen‘ nicht zwangsläufig die Verheißungen kompromittiert, die einen systematisch-klassifikatorischen Zugang motivieren: was eigentlich sind *Misch*formen (auf einer theoretischen Ebene betrachtet)? Und welche analytische Kraft besitzen umgekehrt ‚reine Formen‘,[335] die im Dickicht der mittelalterlichen Hermeneutik zwar nicht existieren—sich aber gleichwohl als idealtypischer Ermöglichungsgrund hybrider Realisierungen wieder einschleichen? Drängt sich schließlich nicht gerade dort, wo die Spezifik einzelner Instanzen des Allegorischen so klar erkannt ist, die Frage nach den Gründen und Kontexten für die jeweilige ‚Spezifik‘ auf? Doch wie fügte sich dies in ein Interesse an einem differenzierten, noch systematisch gedachten Allegorie*begriff*? Konkreter: Ist es damit getan, die—zum Aufweis des Differenten im vermeintlich Homogenen zitierten—(Nicht-)Abgrenzungen zwischen *allegoria* und *integumentum* bei Bernardus Silvestris, Peter Abailard, Alanus von Lille schlicht als ‚hermeneutische Positionen‘ zu konstatieren oder gilt es nicht vielmehr nach Gründen, Implikationen, Motiven zu fragen? Radikaler: sind sie überhaupt als Ausdruck hermeneutischen Theoriewillens *sub specie aeternitatis* zu begreifen oder nicht eher Aspekte anderer Diskurse (etwa der Abgrenzung theologischer und nicht-theologischer Rationalität), hinter denen sich Logiken verbergen, die benannt werden müssen? Weiters: läßt sich aus

[334] Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung‘, S. 65.
[335] Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung‘, S. 6.

der ‚eindeutigen' Definition des Bernardus Silvestris, deren begrenzte Gültigkeit eingestanden ist, eigentlich ableiten, daß sich das *gesamte* Feld der integumentalen Hermeneutik überhaupt begriffsgeschichtlich, als Cluster dezidiert hermeneutischer Positionen oder als hermeneutisches System befriedigend fassen läßt? Natürlich gibt es im Bereich der mittelalterlichen Hermeneutik Bereiche, in denen dies möglich, ja sinnvoll (oder gar unausweichlich) ist: den Raum der Rhetorik etwa, in dem es um Definitionen, Systematik, Kohärenz geht; den Raum der Dingbedeutungen und ihrer Exegese, der auf einem eher stabilen hermeneutischen Mechanismus beruht und erfaßt zu werden vermag, ‚indem sämtliche Proprietäten der Sinnträger dargestellt und die Durchführung der Allegorese über sie voll demonstriert wird.' Doch die Hermeneutik des *integumentum* im 12. Jh. ist komplexer. So handelt es sich etwa in seinem ‚Gebrauch' durch Peter Abailard—einem kaum trennbaren Ineinander von hermeneutischer Reflexion und Auslegung (der Weltseele)—im eigentlichen nicht um eine ‚hermeneutische' Diskussion *an sich*: was sie motiviert ist vielmehr das Problem der theologischen Sprache—und die hermeneutische Reflexion erweist sich als Aspekt einer sehr spezifischen Antwort Abailards auf eine seit dem 11. Jh. aufgebrochene theologische Fragestellung. Bei Wilhelm von Conches dagegen steht die notwendige Klarheit naturphilosophischer Argumentation und ihre Bedrohung durch bildhafte Sprache im Hintergrund seiner integumentalen Exegese. Kurzum: gerade weil sich die integumentale Hermeneutik des 12. Jh. nicht (oder nur sehr selten) überhaupt als Teil eines dezidiert *hermeneutischen* Systems erweist und selten im Hinblick auf genuin hermeneutische Fragestellungen (im Sinne einer Systematik) konzeptualisiert wird, greift die Suche nach einem Allegorie*begriff* zu kurz.

Die skizzierte Position, die wie wenig andere methodisch reflektiert grundsätzliche Irrwege der Allegorieforschung hat aufzeigen können, trägt das Potential einer Genealogie in sich,[336] eines Versuches also, das scheinbar Homogene, scheinbar über *ein* Wesen (oder ein *Wesen*) Faßbare als komplexer zu erweisen und in diese Komplexität aufzulösen. Doch vollzogen wird dieser letzte Schritt gerade nicht, und der Grund dafür mag in einem (konsequenten) Mißtrauen wider die erkenntnisverbürgende (Nicht-)Qualität des Spezifischen, Besonde-

[336] Man vgl. die Plädoyers für Kontextanalysen, z. B. Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 11 ff.

ren, Jeweiligen liegen. Statt eine im 12. Jahrhundert zumeist nicht nur un- sondern a-systematisch konzeptualisierte Hermeneutik des *integumentum* (begrifflich) zu systematisieren, analysiert diese Studie (aus dezidiert historischer Perspektive) die jeweiligen Konstitutionsbedingungen verschiedener *Diskurse* und intellektueller *Milieus*—nicht die systematischen Facetten differenter ‚Typen von Allegorie'. Ihre Absicht ist keine Taxonomie, sondern eine Genealogie des Phänomens.

IV. *Ansatz und Aufbau dieser Arbeit*

Keiner der skizzierten Ansätze berücksichtigt die zentrale Dynamik der *intellectual history* des 12. Jahrhunderts, den ambivalenten, noch nicht vollzogenen Übergang zu neuen Methoden, Autoritäten, Institutionen; keiner bemüht sich überdies, die verschiedenen Kontexte zu *unterscheiden*, in denen die Hermeneutik des *integumentum* auf eine jeweilige, spezifische Weise begriffen wurde. Von daher versuchen die folgenden vier Teile und acht Kapitel dieser Studie, eine differenziertere Perspektive auf das bekannte Phänomen anzulegen—und dies im Sinne einer ‚dynamisierten' Wissensgeschichte.[337] Dieser alternative Blick zeigt sich dabei bereits in der Auffassung einschlägiger Kontexte: so interessiert etwa Alanus von Lille nicht nur als Dichter, sondern als reformorientierter Theologe, der seine literarischen Werke auf eben die Inhalte, Methoden, Autoritäten ausrichtet, die in seinen theologischen Werken Schlüsselaspekte einer von ihm (und anderen) aktiv betriebenen Paradigmenbildung sind, durch die die theologische Reflexion zu einer Disziplin des Theologischen wird. Vor allem aber verschmilzt die Denkfigur der integumentalen Hermeneutik mit grundlegenden Aspekten einer—nicht allein an philosophisch-theologischen Inhalten noch literarisch-ästhetischen Strukturen ausgerichteten—*intellectual history* des 12. Jh.: mit den Praktiken und Strategien der Selbststilisierung (Abailard); mit Exklusionslogiken (Gilbert von Poitiers); mit fundierenden Sub-Diskursen, wie etwa der Reflexion über die Grenzen der theologischen *ratio*, über die nicht lösbare Ambivalenzen und Spannungen eines Reflexionstyps, etwa der Theologie, ‚bearbeitet' oder auch verschleiert werden; mit alternativen Medien und Versuchen, philosophische Probleme zu lösen, wie etwa der Dichtung des Bernardus Silvestris; mit

[337] Vgl. oben, S. 23–33.

all-pervasiven Methoden (insbesondere der ‚Sprachklärung'), die im 12. Jh. dazu beitragen, eine Reflexion im eigentlichen erst ‚im Wahren' sein zu lassen. Vor allem zeigt sich, daß die Hermeneutik des *integumentum* im Ganzen zum Aspekt der für das 12. Jh. grundlegenden Dynamik wird: ‚Verwissenschaftlichung und Rationalisierung', die ‚Ordnung des Diskurses', zeigen sich an—ja *ruhen auf*—einer Figur, die nicht eigentlich einen *systematischen* Wissensraum darstellt.

Im ganzen gilt es somit zu zeigen, daß die hermeneutische Diskussion reichhaltiger und differenzierter, umstrittener und auch ‚entwicklungsreicher', war, als bislang dargestellt. Um überhaupt verständlich zu werden, bedarf ihre Analyse einer *qualitativ veränderten* Perspektive: die Geschichte des *integumentum* im 12. Jh. kreist nicht um Instanzen eines *überzeitlichen* Phänomens, um ein mittelalterliches *Bewußtsein*, ein *System*, einen *Begriff*, ein *‚Anderes'* (wie etwa eine implizierte Theorie des Fiktionalen). Sie ist vielmehr die ‚seiner verschiedenen Konstitutions- und Gültigkeitsfelder, seiner aufeinanderfolgenden Gebrauchsregeln, der vielfältigen theoretischen Milieus, in denen sich seine Herausarbeitung vollzogen und vollendet hat.'[338] Anders gewendet: was es herauszuarbeiten gilt, ist die Logik seiner Existenz.

Teil I widmet sich der theologischen Diskussion und untersucht die Konzeptionen Peter Abailards, Hugos von St. Viktor, Wilhelms von Conches, Gilberts von Poitiers und seiner Anhänger (insb. Clarembalds von Arras, Alans von Lille, Laborans' und anderer); sowie beider komplexes Verhältnis zum (bislang ununtersuchten) *involucrum*-Konzept Bernards von Clairvaux und seiner Anhänger. Der zweite Teil untersucht die Rolle der Denkform im Rahmen der Naturphilosophie, insbesondere bei Wilhelm von Conches; dabei erscheint nicht nur dessen Kommentar zu Macrobius' Legitimation des Fabulosen (auf der Basis einer erstmaligen Gesamt-Edition) in einem neuen Licht, sondern vor allem die Einbettung eines uneigentlichen *modus loquendi* in die methodologischen Ansprüche seiner kompromißlos rationalen *physica*. Nach einer Analyse der dezidiert literaturtheoretischen Diskussionen im Rahmen der *enarratio poetarum* (Bernardus Silvestris, Arnulf von Orleans und andere) und der *Artes Poetrie* (Mathäus von Vendôme, Johannes de Garlandia, Galfried von Vinsauf und Gervasius von Melkley) widmen sich zwei weitere Kapitel des dritten Teiles den integumentalen Dichtungen des Bernardus Silvestris und Alanus von Lille. Abschließend stellt

[338] Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 11, 20.

ein vierter Teil zusammenhängend dar, was sich in den vorhergehenden Teilen immer wieder gezeigt hat: die integumentale Hermeneutik wurde im 12. Jahrhunderts im Rahmen einer übergreifenden Diskussion begriffen, die um die ambivalente Rolle der Sprache als Träger des Wissens kreiste.

ERSTER TEIL

THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

KAPITEL I

PETER ABAILARD ODER DIE DIALEKTIK DER DUNKELHEIT

I. *Abailards (integumentale) Hermeneutik—Perspektiven und Thesen*

Wie ein Sturm durchzieht der Drang zu verstehen die Schriften Peter Abailards,[1]—kaum eines seiner Werke, in dem er nicht auf die unabdingbare Notwendigkeit verwiese, hinter das opake Meinen der Worte zu blicken und dort ihre eigentlichen, unverhüllten Bedeutungen aufzuspüren. ‚In der rechten Auslegung der Worte', erklärt er in seiner *Dialectica*,[2] ‚liegt nicht weniger Ertrag oder Anstrengung als darin, neue Gedanken zu entwickeln.' ‚Der Sinn muß den Worten vorgezogen werden' rät er seinem Sohn—um im Anschluß den Philosophen als denjenigen zu definieren, der verstehend die verborgenen Gründe der Welt zu durchschauen vermag.[3] Umgesetzt erscheint sein unablässiges Postulat in seinen eigenen logischen Schriften; es steht im Mittelpunkt des hermeneutischen Prologmanifestes zu *Sic et Non*; wird gar als Triumph über die Autorität seines (Nicht-)Lehrers Anselm von Laon inszeniert, denn es ist die Auslegung der ‚dunkelsten Prophetie', die dem rebellischen Schüler erstmals eine auratische Anziehungskraft als Lehrer verschafft.[4] Wo schließlich der gelehrte Mönch zum religiösen Reformer

---

[1] Zu Abailards Leben vergleiche man die resümierende Darstellung in Marenbon, *The Philosophy of Peter Abailard*, S. 7–35 und Bautier, ‚Paris au temps d'Abélard'. Wichtig die Sammelbände Jolivet, *Abélard en son temps*, Buytaert, *Peter Abelard* und Thomas, *Petrus Abaelardus*.—Spezielle Literatur am jeweiligen Ort.

[2] *Dialectica*, S. 146: *Confido autem in ea quae mihi largius est ingenii abundantia, ipso cooperante scientiarum Dispensatore, non pauciora vel minora me praestiturum eloquentiae munimenta quam illi praestiterunt quos latinorum celebrat studiosa doctrina; si quis nostra eorum scriptis compenset, et quid ibi sit et qualiter quidve nos ultra ponamus, aut qualiter eorum implicitas sententias evolvamus, aeque diiudicet. Neque enim minorem fructum aut laborem esse censeo in iusta expositione verborum quam ⟨in⟩ inventione sententiarum.*

[3] *Carmen ad Astralabium*, PL 178, Sp. 1759: *Et sensus verbis anteferendus erit*. Die Definition des Philosophen vgl. ebd., Sp. 1760: *Philosophus causas rerum discernit opacas* mit *Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum'*, S. 506.

[4] Zumindest seiner Selbstdarstellung zufolge, vgl. *Historia Calamitatum*, S. 16 mit

wird, mahnt er im selben Geist: ‚Wir wundern uns doch sehr, welch teuflische Eingebung es in den Klöstern erreicht hat, daß es dort keinerlei Bemühung um das Verständnis des Geschriebenen gibt, […] keine Unterweisung im Verstehen der Worte', schreibt er in der *Regula* an Heloise, einem faszinierenden Dokument seines Selbstverständnisses.[5] *Nihil est, quod lateat eum, sive in profundum inferni, sive in excelsum supra* schreibt schließlich eine Versammlung von Bischöfen in jener berühmten Auseinandersetzung mit Bernhard von Clairvaux,[6] an deren Ende sich der verurteilte Mönch und Magister in seiner *Apologia* noch einmal zu rechtfertigen versucht: mit dem Hinweis auf die hermeneutische Transparenz der Worte und auf ihren eigentlichen, aber verborgenen, nur der klärenden Analyse manifesten Sinn.[7] Gerade in ihrer differenten Streuung führen diese (vermehrbaren[8]) Beispiele die heterogene Einheit eines hermeneutischen Impetus vor Augen, der Logik und Theologie, ‚persönliche' und pastorale Schriften und Reflexionen Abailards gleichermaßen durchdringt.

Doch der Advokat der Enthüllung war nicht minder ein Freund der Verhüllung, denn derartige Uneigentlichkeit, ja rätselhafte Dunkelheit war für ihn das *proprium* derer, die ‚dialektisch',[9] vernunftgeleitet, philosophisch dachten. Mit seinem Vorbild Hieronymus erklärte er:

Verf., ‚Ich als Kalkül', insb. S. 153ff. Zur *obscurissima prophetia* vgl. Bertola, ‚I precedenti storici', S. 255ff.

[5] *Institutio seu Regula Sanctimonialium*, S. 287: *Unde non mediocriter miramur, quae inimici suggestio in monasteriis hoc egit, ut nulla ibi de intelligendis scripturis sint studia, sed de cantu tantum vel de verbis solummodo formandis, non intelligendis habeatur disciplina* (eigene Interpunktion).

[6] Der Brief bei Otto von Freising, *Gesta Friderici*, I, 51, S. 228–230, hier S. 228. Vgl. unten, S. 162.

[7] *Apologia*, S. 361–363, insb. S. 363: *Erras plane, frater, tamquam vim verborum nequaquem intelligens, et illius expers disciplinae quae disserendi magistra est, nec solum verba intelligere docet, verum disserere intellecta valet […]. Saepe namque contingit, ut, cum voces aliquae per se acceptae sint eiusdem penitus significationis, in constructione tamen positae et eisdem vocibus aggregatae constructionis ita sententiam variant, ut ille verus sit constructionis sensus, ille falsus.*

[8] Z.B. *Sic et Non*, S. 90f.; *Theologia ‚Scholarium'*, II, 57, S. 436; *Theologia Christiana*, S. 343.

[9] Der Begriff der ‚Dialektik' gehört zu den schillerndsten der Philosophiegeschichte (vgl. Art. ‚Dialektik' im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, S. 164–226, insb. S. 175ff.). Für Abailard ist sie *per definitionem* jene ‚Wissenschaft aller Wissenschaften' welche die strikte Wahrheitssuche aller Disziplinen grundlegt. Im folgenden wird unter Dialektik eben dieser Abailardsche Gebrauch verstanden; der Begriff bezeichnet damit gleichzeitig einen Denkstil, der sich als Auseinandersetzung mit dem *Corpus* der *Logica Vetus* in deren Sinne umschreiben ließe.

> [Salomon] commonet, ut intelligamus sermones prudentiae versutiasque verborum, *parabolas* et *obscurum sermonem*, dicta sapientium et *aenigmata, quae proprie dialecticorum et philosophorum sunt.*[10]

Häufig zitiert,[11] illustriert die Mahnung Salomons eine umfassende Faszination, die Abailard gerade in seinem Plädoyer *für* das Verstehen (*commonet ut intelligamus*) immer wieder Reflexion und Rätsel, philosophisches Denken und dunklen Ausdruck aufeinander beziehen ließ: im Prolog zu *Sic et Non* nicht anders[12] als in den theologischen Schriften, wenn Abailard die Lust der Philosophen am verhüllten Ausdruck unterstreicht.[13]

Am deutlichsten wird dieser Gedanke freilich in jener ‚wunderschönen Form' des *involucrum*,[14] von der sich der Dialektiker Abailard in besonderer Weise angezogen fühlte. Seit seiner Erstlingsschrift unverändert, mutet seine Auffassung dieser Denkform im rastlos umgearbeiteten Kontinuum seiner theologischen Reflexion fast statisch an:[15] Platons Hüllrede der *Anima Mundi* dient als prominenter Beleg für die philosophische Erkenntnis der Trinität vor der Offenbarung; stets wird die intendierte Verhülltheit dieser bildhaften Fiktion durch eine oft zitierte Passage aus Macrobius' *Somnium Scipionis* erklärt und begründet, in der fabulose Formen des Philosophierens legitimiert werden. In den zahlreichen Passagen, in denen Abailard schließlich diese integumentale Hermeneutik entwickelt, lassen sich nahezu sämtliche ‚traditionellen' Elemente allegorischer Exegese finden: der Schutz des Mysteriums vor Profanierung—sei es durch Unwürdige,[16] sei es durch gleichförmige Repetition oder zu banalen sprachlichen Ausdruck;[17] die intellektuelle

---

[10] Hieronymus, *Ep.* 70, 2 (CSEL 54, S. 701), vgl. *Prov.*, 1, 1ff.

[11] Von Abailard zitiert in *Theologia Christiana*, I, 102 und II, 2, 119–a; *Theologia ‚Scholarium'*, I, 162 und II, 2, 21; *Ep.* XIII (*Invectiva in quendam ignarum Dialectices*), S. 273.

[12] Hierzu vgl. Kap. VIII dieser Studie, S. 562–584.

[13] Vgl. unten, S. 134.

[14] Vgl. *Theologia ‚Summi Boni'*, I, 37, S. 99^{364}: *per pulcherrimam involucri figuram* (= *Theologia Christiana*, I, 97, S. 112^{1275} bzw. *Theologia ‚Scholarium'*, I, 157, S. $383^{1835/6}$) oder *Theologia ‚Summi Boni'*, I, 46, S. 103^{483}: *pulchrum est involucrum* (= *Theologia Christiana*, I, 109, S. 117^{1421} bzw. *Theologia ‚Scholarium'*, I, 170, S. 388^{1981}).

[15] Die wichtigsten Passagen der Theologien, in denen der Begriff eine Rolle spielt sind *Theologia ‚Summi Boni'*, I, 36–57, S. 98–107, *Theologia Christiana*, I, 89–116, S. 109–121 und *Theologia ‚Scholarium'*, I, 147–188, S. 379–398. Literatur: Gregory, *Abélard et Platon*; Dronke, *Fabula*, S. 55–67; Moonan, ‚Abelard's Use of the *Timaeus*'; von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?'; Jussila, *Abelard on Imagery*, S. 140–146.

[16] Zur Tradition: Pépin, *La tradition de l'allégorie*, S. 95.

[17] Zur Tradition: ebd., S. 94.

Anziehungskraft des Verhüllten als *stimulus* zur Exegese;[18] jene Schwierigkeit des dunklen Sinnes, die das Verdienst des Auslegers mehrt;[19] die Absurdität der Litteralbedeutung als Zwang zum Zweitsinn;[20] die (möglicherweise) unbewußte Inspiration dessen, der in prophetischen *involucra* schrieb.

Woher rührt eine derartige Faszination? Warum und mit welchen Folgen mißt Abailard der Denkform des *involucrum* eine solche Bedeutung zu? Ist sein Denken von einer (gar unreflektierten) Spannung durchzogen, wenn er Enthüllung fordert und zugleich die verhüllte Wahrheit preist? Wozu der Rekurs auf den Raum des gedanklich Unscharfen bei einem Denker, der nicht nur als ‚Rationalist' gilt, sondern sich selbst in dieser Weise zu stilisieren sucht? Wozu der Rückgriff auf eine, wie es scheint, *rhetorische*, ästhetische Figur—und dies von einem *dialecticus*?

Die Antworten auf diese Fragen sind divers, ja widersprüchlich. Jenseits faktischer Darstellungen[21] läßt sich Abailards integumentale Hermeneutik aus eher allgemeiner Perspektive als Element eines allegorisch-hermeneutischen ‚common sense' verstehen und über die Anbindung an ein (implizit als homogen und einheitlich gedachtes) Allegorieverständnis diverser Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger erklären.[22] Wo derartige Verortung im überzeitlichen Kontinuum einer immergleichen ‚Denkgewohnheit' indes nicht hinreicht, erscheint sie als

---

[18] Zur Tradition: ebd., S. 101 f., 111 f., 128 f., 135 f.

[19] *Theologia ‚Summi Boni'*, I, 39, S. 100: *Quasi enim in latebris dominus quiescere gaudet ut, quo magis se occultat, gratior fit illis quibus se manifestat, et quo magis ex difficultate ⟨scripture⟩ laboratur, meritum lectoris augetatur.* Vgl. *Theologia Christiana*, I, 100 und *Theologia ‚Scholarium'*, I, 160. Zur Tradition: Pépin, *La tradition de l'allégorie*, S. 103 f.

[20] Zur Tradition: Pépin, *La tradition de l'allégorie*, S. 37 f., 70 f., 167–186.

[21] Grundlegend Chenu, ‚Le mythe' und Jeauneau, ‚L'usage' (vgl. die in Anm. 65 zitierten Arbeiten, die die Parallelen zu Wilhelm von Conches erstmal grundlegend herausgestellt haben). Vgl. auch Ott, ‚Die platonische Weltseele in der Frühscholastik' und vor allem das grundlegende Werk von Gregory, *Anima Mundi*, insb. S. 101–121.

[22] Paradigmatisch Jussila, *Abelard on Imagery*, S. 142: ‚Although Abelard often uses the concept *involucrum* and occasionally *integumentum*, he does not define them in any connection. This implies that everybody knew the definitions, and it was therefore unneccesary to repeat them.' Zur undifferenzierten ‚Parallelisierung' verschiedenster Konzeptionen lese man die Seiten 140–146 (Hellenismus, Patristik, biblischer Gebrauch, Pseudo-Dionysius, Augustinus, Boethius, Bernardus Silvestris). Abaelard im Kontinuum der Bibelexegese verortet deLubac, *Exégèse médiévale*, Bd. 1.2, S. 208–233, *passim*, sowie, mit dem Konzept von Mischformen arbeitend, Meier-Staubach, ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 11 f. Zur Homologie von Typologie und involucraler Interpretation auch Gregory, ‚Abélard et Platon' (vgl. Anm. 25).

an sich kaum erklärungsbedürftige, krude oder wenig systematische[23] Praxis und lässt sich über die Relevanz und Implikationen der Deutungen erklären, die sie ermöglicht: oft apologetisch argumentierend, ‚rettet' Abailards *interpretatio christiana* Platons Philosophie für das Christentum—sei es, um schlicht eigene Doktrinen autoritativ zu untermauern[24] oder, komplexer betrachtet, die elaborierte Konzeption einer Heilsgeschichte zu ermöglichen, in der sich die Weisheit Gottes, provident unter die paganen Philosophen gestreut, schon vor der Offenbarung zu zeigen beginnt: von Abailard bewusst der biblischen Hermeneutik und Typologie angenähert, wird die Auslegung qua *involucrum* dabei zum entscheidenden Instrument, pagane Gedanken als prächristliche Erkenntnis in die eigene Spekulation zu integrieren.[25] Aus dieser Erklärung über die argumentative Funktion, derer sich Abailards Hermeneutik des *involucrum* verdanke, erwachsen dabei weitere Fragen: Wie läßt sich (oder läßt sich überhaupt) zwischen zwei scheinbar dissonanten Aspekten vermitteln, auf die T. Gregory[26] aufmerksam gemacht hat? Waren die heidnischen Philosophen nämlich hellsichtige Lehrer einer erst später offenbarten, aber von ihnen klar erkannten (und gelehrten) Trinität oder letztlich tumbe Instrumente einer Heilsgeschichte des christlichen Wissens, denen dieses Wissen selbst verborgen blieb? Können ihre *involucra* folglich zugleich als intendierte Verhüllungen von klarer Einsicht zeugen, ein defizientes Wissen vor der eigentlichen Offenbarung repräsentieren und ihren Urhebern nicht bewußte Botschaften enthalten? Muß man zwei distinkte Funktionen des *involucrum*—eine apologetische neben einer ‚wissenschaftlich-theologischen'—annehmen?[27] Anderen dagegen erscheint das abailardsche Lob einer sinnreichen Verhüllung als Einsicht in eine grundsätzliche Dimension des

[23] Vgl. Moonan, ‚Abelard's Use of the Timaeus', S. 9. Zu Moonans Unterscheidung zwischen einer ‚theologisch-wissenschaftlichen' und apologetischen Dimension vgl. unten, S. 103.

[24] Vgl. z. B. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 56 f., vgl. auch ders, ‚The Platonisms', und ‚Platonismus im 12. Jh.', S. 106–109.

[25] Dies die zentrale These von Gregory, ‚Abélard et Platon', vgl. insb. S. 41, 43, 44 (Homologie zwischen Typologie und *involucrum*, etwa S. 44: ‚le involucrum est le typus') und 39, 63 f., 67 zur Heilsgeschichte als eigentlichem Träger der involucralen Hermeneutik (S. 64: ‚en dehors de cette perspective [de la révélation divine] l'exégèse d'Abélard sur les textes platoniciens devient incompréhensible'). Weitgehend identisch in der Interpretation ist Bonnani, *Parlare della Trinità*, S. 37–102. Vgl. dazu unten.

[26] Bonnani, *Parlare della Trinità*, S. 43.

[27] Moonan, ‚Abelard's Use of the *Timaeus*', S. 9.

Erkennens, die abstrakter und diskursiver Rationalität überlegen ist. Abailard, so die einflußreichste Untersuchung seiner *involucrum*-Konzeption, hat die kognitive Superiorität von Bildern im Raum des theologischen Denkens erkannt:

> [Abelard] makes a fascinating contrast between images and concepts: the image, whether scrutinised for its ultimate meaning by philosopher or mystic, is the most immediate mirror of the divine that we can have. By comparison, concepts such as human language can coin are secondary: language is less perfect than contemplation, abstraction less penetrating than sacramental perception.[28]

Uneigentliche Bilder triumphieren über Sprache und Abstraktion, ermöglichen Einsicht. Obgleich nie vollständig dazu fähig, die Einzigartigkeit des Göttlichen auszudrücken, vermag ihr Zusammenspiel, doch einzelne Aspekte zu beleuchten, nie indes auszuschöpfen: *The variety of partial failures, each unique in the way it fails, helps to build a complex* similitudo *that conveys at least a hint of the uniqueness of its divine object.*[29] Auf den (nicht weiter belegten) Spuren von Johannes Scottus Eriugena und Dionysius Areopagita wandelnd, wird Abailard in dieser Interpretation (nicht anders als Wilhelm von Conches) zum Mystiker *par excellence*, dessen Ziel angesichts eines unausweichlichen Scheiterns des Erkennens die Dimensionierung des Denkens ins Ästhetische ist.[30]

Oder ist all dies zu hoch gegriffen? Anderen erscheint Abailards Lob der Verhüllung als Moment einer impliziten Ästhetik des Schwierigen, als Produkt einer für Abailard typischen Faszination am erkenntnisanregenden Reiz des Dunklen.[31] Und schließlich: läßt sich Abailards integumentale Hermeneutik überhaupt über das, ‚was sie sagt,' erklären oder eher über den kommunikativen Gestus, den sie inszeniert? Das von ihm erhobene (und umgesetzte) Postulat, zum wahren Verständnis hinter die bloße und allgemeinverständliche Oberfläche (z. B. platonischer) Texte blicken zu müssen (und zu können), wäre somit Ausdruck eines aggressiv vertretenen Anspruchs auf exklusive Autorität und elitäre Expertise—und dies in einer Zeit, in der sich die ambivalente, stets

[28] Dronke, *Fabula*, S. 66.

[29] Ebd., S. 67 mit *Theologia ‚Summi Boni'*, 52, S. 20 ff.

[30] Dronke, *Fabula*, S. 59, 64 mit Anm. 2 (Johannes Scottus Eriugena), 65 ff. (Pseudo-Dionysius). Vgl. Jussila, *Abelard on Imagery*, S. 145 f.

[31] Vgl. von Moos, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur?', *passim*, insb. S. 433, 440–444 mit stetem Bezug auf Abailards Prolog zu *Sic et Non*.

gefährdete Rolle der ‚Intellektuellen' als Wahrer und Opfer theologischer Dogmen herauszubilden begann.[32]

Doch wie verhalten sich bildhafte Dunkelheit und Anspruch auf rationale Reflexion, Verhüllung und Enthüllung zueinander? Was ist die gedankliche Leistung des *involucrum* für einen Denker, der gerade kein ‚Mystiker' sein will, sich der Grenzen rationaler Erkenntnis und eindeutiger Darstellung indes in sensibler Klarheit bewußt ist? Weiterhin: Läßt sich seine integumentale Konzeption verstehen, ohne auf seine sprachphilosophisch-logischen Gedanken zu rekurrieren—auf Gedanken, die sich intensiv und innovativ mit sprachlichen Grenzphänomenen wie Metaphern, Mehrdeutigkeit und einem sich an fiktiven Gegenständen abarbeitenden *intellectus* auseinandersetzen? Muß das Konzept nicht vor allem, der Denkbewegung Abailards entsprechend, in eine enge Beziehung zur (verwissenschaftlichten) Methodologie einer Theologie gesetzt werden, deren *proprium* eine spezifische Auffassung theologisch dynamisierter Sprache ist? Inwiefern also ist Abailards Konzeption—dem Ansatz nach und über die abstrakte Idee der Heilsgeschichte hinaus—in das Kontinuum seiner theologischen Schriften eingebettet? Und inwiefern speist sich Abailards Selbstbild überhaupt aus einer *qua* Hermeneutik inszenierten Exklusion?

Dies sind die zentralen Fragen dieses Kapitels. Sein Ziel ist es nicht, die integumentale Hermeneutik Abailards auf die Frage hin zu untersuchen, was sie ‚eigentlich bedeutet' oder welchen Traditionsfeldern eines zeitlos Allegorischen sie sich zuordnen läßt. Ebensowenig soll sie lediglich über die argumentative ‚Funktion' der Inhalte erklärt werden, zu deren Etablierung sie Peter Abailard benutzt. Vielmehr gilt es die ‚Logik ihrer Existenz', ihres Gebrauchs in den Theologien Abailards darzustellen.[33] Dabei zeigt sich, daß die *involucra Platonis* in Abailards Theologien Teil einer umgreifenden Konzeption sind, in der Wahrheit und oblique Sprache, Verhüllung und philosophisches Denken fruchtbar miteinander verschränkt sind. Der Konzeption einer verhüllten Wahrheit kommt dabei, so die These, weit über die spezifische Platonexegese hinaus, eine zentrale methodologische und epistemologi-

[32] Vgl. Godman, *The Silent Masters*, S. 67f., insb. S. 68: ‚The notion of fruitful obscurity […] is linked in the *Theologia „Summi Boni"* and in the works that followed to it, to an ideal of exclusive scholarship. The common herd in the words of Macrobius, was to be shut out from learned discourse. […] The interpreter was a hierophant, under whose guidance the elect might accede to truths from which the ignorant and unworthy should be secluded.'

[33] Zum Ansatz vgl. die Einleitung dieser Studie, S. 14, 93–95.

sche Funktion zu: denn sie vermag jene komplexe Erkenntnislage zu beschreiben, in der sich eine zwischen den Ansprüchen der *ratio* und der Überverständlichkeit ihres transzendenten Gegenstandes schwankende theologische Rationalität befindet.

II. *Philosophische* involucra *zwischen Heilsgeschichte und Naturphilosophie*

Trotz der rastlosen Umarbeitung, der Abailard seine ‚Theologien' zeit seines Lebens unterzog, blieben ihre Struktur, tragenden Gedanken und auch Prämissen im wesentlichen unverändert.[34] Alle Versionen kreisen um ein Thema, das in der Diskussion des 11. Jh.—bisweilen bewusst—ausgespart blieb, das Verständnis der Trinität: Abailard begreift dabei die Namen der drei trinitarischen Personen als Ausdruck von Allmacht, Weisheit und Güte einer absolut einfachen und vollendeten Einheit des *Summum Bonum*. Diese Distinktion wurde dabei zwar in dieser Form erst durch die Inkarnation offenbart, findet sich indes in verhüllter Form bereits bei Propheten und heidnischen Philosophen: die Beschäftigung mit der Trinität impliziert somit zugleich eine heilsgeschichtliche Perspektive. Nach vielen *testimonia prophetarum et philosophorum*, die diese Dimension belegen sollen,[35] setzt sich Abailard mit ‚Einwänden' auseinander, die auf der Basis logisch-grammatischen Wissens die komplexe trinitarische ‚Einheit in der Verschiedenheit' als unmöglich attackieren:[36] er klärt dabei die Bedeutung von *idem/proprium*, *diversum* und *persona*, um zu zeigen, ‚wie man bei der so grossen Einheit einer gänzlich reinen und einheitlichen Substanz die Verschiedenheit der Personen zu denken hat, obgleich doch keine rein philosophisch erarbeitete Weise der Differenz hier Anwendung finden kann.'[37] Dazu treten ‚Analogien', die die *processio Verbi* und den Hervorgang des Heiligen Geistes im selben Sinne als nicht vernunftwidrig erweisen sollen.

---

[34] Vgl. die drei Inhaltsangaben, die Abailard selbst gibt (*Theologia ‚Summi Boni'*, S. 85 [ed. Niggli, S. 2]; *Theologia Christiana*, S. 71; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 317). Zur abailardschen Theologie seien lediglich erwähnt Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (grundlegend) und Mews, ‚The development of the Theologia of Peter Abailard', S. 183–198.

[35] Vgl. *Theologia ‚Summi Boni'*, I, 13–70, S. 90–113, *Theologia Christiana*, I, 8–53, S. 75–94 und I, 54–136, S. 94–131, *Theologia ‚Scholarium'*, I, 69–201, S. 345–405.

[36] Vgl. z. B. *Theologia Christiana*, III, 89 ff., S. 230 ff., *Theologia ‚Summi Boni'*, II, 43 ff., S. 128 ff.

[37] *Theologia Christiana*, S. 236 (mit wörtlicher Entsprechung in den anderen Theologien).

In unterschiedlicher Gewichtung und Deutlichkeit reagieren die unterschiedlichen Fassungen (*Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* und *Theologia Scholarium*) dabei auf die von Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux und anderen erhobene Kritik, die zur doppelten Verurteilung Abailards in Soissons (1121) und Sens (1140) geführt hatte: auf den Vorwurf des Sabellianismus und einer unbotmäßigen *admixtio philosophicorum testimoniorum*,—und dabei auch auf die vermeintliche Gleichsetzung des *Spiritus Sanctus* mit der platonischen *Anima Mundi*.

Nicht nur aufgrund seiner unablässigen Überarbeitung wurde Abailards Denken der Trinität zu einem komplexen, vielschichtigen Unternehmen. Denn untrennbar verbunden mit der eigentlichen Diskussion einer paradox anmutenden Einheit verschiedener Personen sind weitere gedankliche Ebenen: grundlegende Reflexionen über die Rolle der Rationalität *in theologicis* oder das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas* oder den Begriff des Glaubens;[38] Präliminarien, die methodische Voraussetzungen der Theologie in den Blick nehmen; Kritik an zeitgenössischen Konzeptionen und Interpretationen;[39] vertiefende Exkurse zu einzelnen Argumenten; aber auch, und als Reaktion auf die Vorwürfe seiner Gegner; offene und verdeckte Apologien oder Adaptationen seiner Lehre, bisweilen gar Argumentationen, die sich gegen vorweggenommene Einsprüche wider heikle Thesen zu richten, Missverständnisse im voraus zu attackieren scheinen; dazu treten Ausführungen, die nur als Elemente des abailardschen Selbstbildes als lehrender Mönch verständlich werden.[40] Eine klare, aber selten streng geführte, vielschichtige Theologie also, die häufig nicht eigentlich ein theologisches System zu etablieren, sondern eine größtmögliche Zahl von Argumenten zu invenieren sucht; schillernd nicht zuletzt durch die geschickte Montage, durch die der berühmteste Autoritätskritiker des 12. Jhd. seine *rationes* auf suggestiv-persuasiven *auctoritates* ruhen lässt.[41]

1. *Abailards Weltseele*

Abailards Reflexionen über die Legitimität eines integumentalen *genus loquendi* gehören zu den wenig veränderten Elementen dieses theologischen Kontinuums—und sind in ihren mannigfaltigen Aspekten

[38] Zu all dem, vgl. unten, S. 132–141.
[39] Vgl. insb. *Theologia ‚Scholarium'*, S. 438ff.
[40] Zu all dem, vgl. unten, S. 162–171.
[41] Vgl. unten, S. 143–145.

zugleich ein typisches Beispiel dieser mehrschichtigen Dimensionierung seiner Argumentation. Die hermeneutische Diskussion findet sich jeweils im ersten Buch der Theologien, genauer: im Rahmen der Präsentation jener *testimonia philosophorum*, die die Gotteserkenntnis paganen Philosophierens erweisen sollen.[42] Abailard nennt zunächst allgemeinere Gründe, die diese weitreichende Darstellung untermauern sollen: etwa die berühmte Römerbriefstelle, nach der die Heiden Gott durch das Studium der Schöpfung erkannt hätten; Ciceros *dictum*, daß nur ein Gott sei; ein (auf die Theologie der Kirchenreform zurückgreifendes) Argument, das die anstößige Erkenntnis nicht getaufter Philosophen in Analogie zu jenen *indigni ministri* setzt, durch die Gottes Gnade gleichwohl wirksame Sakramente spende. Damit verbindet sich die Vorstellung, daß die antiken Philosophen nurmehr Instrumente in einem übergreifenden Heilsplan sind; aber auch, daß ihre (verbürgte) heiligenhafte Lebensführung—*continentia* und *sobrietas vitae*—eine derart gnadenhaft vermittelte, kognitive Erkenntnis grundlegend ermögliche.[43] Darauf folgt ein erstes Beispiel derartig unvermuteter Exzellenz (*Mercurius/Hermes*)—und endlich jener Philosoph, der zusammen mit seinen *sequaces* von nun an im Mittelpunkt stehen wird:

> Revolvatur et ille *maximus philosophorum Plato* eiusque *sequaces*, qui *testimonio sanctorum patrum prae ceteris gentium philosophis fidei Christianae accedentes* totius Trinitatis summam post prophetas *patenter ediderunt*, ubi videlicet mentem, quam ‚noun' vocant, ex Deo natam atque ipsi coaeternam esse perhibent, id est Filium, quem sapientiam Dei dicimus, ex Deo Patre aeternaliter genitum. Qui nec Spiritus Sancti personam praetermisisse videntur, cum animam mundi esse adstruxerint tertiam a Deo et noy personam.[44]

Eine protreptische (*revolvatur*) Exposition, die nahezu alle Elemente einer (spätestens) seit Mitte des 11. Jh. paradigmatischen Rezeption Platons spiegelt:[45] eine hohe Wertschätzung Platons (*ille maximus philosophorum*), der (oder: *die*) untrennbar vom Horizont der platonischen Tradition entworfen wird (*eiusque sequaces*);[46] das patristische Fundament

[42] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 97–107 (ed. Niggli, S. 26–51); *Theologia Christiana*, S. 94–131; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 356–405.

[43] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 97f. (ed. Niggli, S. 26–28); *Theologia Christiana*, S. 94–96; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 356–360. Zum implikationsreichen Verhältnis von Erkenntnis, Heiligkeit und Lebensentwurf bei Abailard vgl. unten, S. 162–171 sowie Verf., ‚Ich als Kalkül', insb. S. 150–170.

[44] *Theologia Christiana*, S. 100, vgl. identisch *Theologia ‚Scholarium'*, S. 368 und—nur auf Platon, nicht seine *sequaces* beschränkt—*Theologia ‚Summi Boni'*, S. 98f. (ed. Niggli, S. 30).

[45] Belege bei Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts*, S. 4–10.

[46] Zur charakteristischen Fusion von Platon und der platonischen Tradition, vgl.

dieser Rezeption, das explizit benannt wird (*testimonio sanctorum patrum*), aber auch allusiv und suggestiv wirksam (*prae ceteris … accedentes*) ist;[47] und schließlich: eben die Philosopheme, in denen sich die ‚offenkundige' Erkenntnis (*patenter ediderunt*) des christlichen Dogma durch Platon zeige. Abailards Ausführungen kreisen in der Folge vor allem um die platonische *Anima Mundi*, besonders deren komplexe Entstehung und grundsätzliche Funktion für die Welt.[48] Als Prinzip des gesamten Lebens im Kosmos (*quasi vitam universitatis*) weise die Weltseele ganz allgemein auf eine ‚spirituelle' Dimension des Lebens, die die Menschen zu guten Werken antreibt—und sie von daher im eigentlichen erst ‚leben' läßt: auf die durch die *bonitas Dei* optimal und provident gegründete Welt:[49] die philosophisch fokussierte Entität einer *Anima Mundi* weise somit auf eben das, was Christen als Wirken eines *Spiritus Sanctus* ‚bezeichnen'.[50] Daß sie aus unteilbarer (*ex individua et incommutabili substantia*) und geteilter (*ex dividua*) Substanz zugleich ist ‚beschreibt sorgfältig' (*diligens descriptio*) die in sich zugleich gänzlich einfache Substanz Gottes, die sich in ihren Wirkungen in der Welt ‚vervielfältigt'—eine Wirkungsdimension, die sich auch im Bild von der sich ‚in verschiedene Körper spaltenden Weltseele' ausdrückt;[51] ebenso trefflich ihre ‚Bezeichnung' als *tertium substantiae genus*, das auf den Status von *Anima Mundi*, resp. *Spiritus Sanctus* als *dritter* Person in der Trinität verweist.[52] Kaum verwunderlich, daß Abailard die Schaffung der Seele *ex eodem et diverso* sodann auf die Einheit der dritten Person mit der Trinität (*ex eodem*) und die gleichzeitige Verschiedenheit *in proprietate* bezieht.[53] Charakteristisch für sein Vorgehen ebenso, wenn er die in die Mitte der Welt gesetzte und sich *zugleich* über den gesamten Kosmos erstreckende *Anima Mundi* weiters als Ausdruck für die ‚allen gemeinsam angebo-

---

Chenu, ‚Die Platonismen', S. 268, zu den philosophischen Implikationen: Gersh, ‚Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism'.

47 Das *prae ceteris accedentes* mit Augustinus, *De civitate dei*, VIII, 4,—einer hocheinschlägigen Stelle (vgl. z. B. Manegold von Lautenbach, *Liber contra Wolfelmum*, S. 47 f. und Johannes von Salisbury, *Policraticus*, VIII, 14 mit den Nachweisen im Apparat von Webb).

48 Vgl. Platon, *Timaeus*, 34B–35C und Macrobius, *In Somnium Scipionis*, 1, 14.

49 Z. B. in *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 103 f. (ed. Niggli, S. 38–42) und *Theologia Christiana*, S. 101.

50 Dazu vgl. unten, S. 154–155.

51 *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 105 f. (ed. Niggli, S. 44–46); *Theologia Christiana*, S. 102 f.; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 371–373.

52 *Theologia Christiana*, S. 102 und *Theologia ‚Scholarium'*, S. 370 f.

53 *Theologia Christiana*, S. 103 f. und *Theologia ‚Scholarium'*, S. 372 f.

tene göttliche Gnade' begreift, welche im Rahmen der Heilsgeschichte (*divina facta)* ihren Ausgang über die in Jerusalem, der Mitte der Welt, inspirierten Apostel nahm: nur *ein* Beispiel für den fortwährenden Versuch, die platonischen Philosopheme an Offenbarung und christliche Tradition anzubinden.[54] Weitere Deutungen betreffen die zahlenhaft-harmonische Struktur der Weltseele,[55] die bei ihrer Schaffung anfallenden *reliquiae*, aus der die menschlichen Seelen geschaffen werden;[56] die Frage, warum sie vom Demiurgen ‚ausgedacht' (*excogitata)* wurde;[57] sowie generell die ‚philosophische Redeweise' von der Welt als *animal intellegens*.[58] Daß Platon (wie auch Macrobius) bei all dem die Weltseele als ‚geschaffen'—nicht ‚gezeugt'—bezeichnet, ist nach Abailard dabei weniger dramatisch als es scheint: eine derartige *abusio verborum*, welche sich durch den Fokus Platons auf ihre in der zeithaften Welt feststellbaren Effekte erklären lasse, findet sich sowohl bei anderen Philosophen als auch (und vor allem) bei den Kirchenvätern selbst.[59]

Doch was rechtfertige eine derartig interpretierende Lesart Platons überhaupt? Schon offenbare Absurdität (etwa die Vorstellung einer Welt als Lebewesen) und unvermeidliche Selbstwidersprüche machen in Abailards Augen ein buchstäbliches Verständnis der behandelten Philosopheme unmöglich.[60] Obendrein hatte Platon im Medium eines *genus loquendi* philosophiert, das auch den Propheten mit ihren änigmatischen Verlautbarungen ‚äußerst vertraut' (*familiarissimum*) war: dem *involucrum*.[61] Legt doch Macrobius als einer der *sequaces* Platons in seinem Kommentar zum *Somnium Scipionis* ausführlich dar, daß Philosophen aus Angst, ihre profunden Geheimnisse zu profanieren, auf mythisch-fabulose Verhüllungen rekurrierten, ja daß gerade Platon bei seiner Diskussion des Höchsten Gutes (*Tagathon*) auf Bilder und Ana-

---

[54] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 104 (ed. Niggli, S. 42–44); *Theologia Christiana*, S. 109; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 379 f. Ausführliche Darstellung dieser Interpretation bei Bonnani, *Parlare della Trinitá*, S. 49–54.

[55] *Theologia Christiana*, I, 79 ff., S. 104 ff.; *Theologia ‚Summi Boni'*, I, 53, S. 105 ff.; *Theologia ‚Scholarium'*, I, 135, S. 373 ff.

[56] *Theologia Christiana*, I, 71., S. 101; *Theologia ‚Scholarium'*, I, 127, S. 370.

[57] *Theologia Christiana*, I, 73 ff., S. 102 ff.; *Theologia ‚Scholarium'*, I, 129, S. 370 ff.

[58] Vgl. z. B. *Theologia Christiana*, S. 104–109, 111.

[59] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 106, 198–200 (ed. Niggli, S. 58, 250–252); *Theologia Christiana*, S. 119 f., 124, 336; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 390 f., 397, 490 f.

[60] Vgl. dazu genauer unten, S. 117–124.

[61] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 99–101 (ed. Niggli, S. 30–36); *Theologia Christiana*, S. 112–116; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 383–386. Dort die Zitate des folgenden Abschnittes.

logien (*similitudines atque exempla*) zurückgriff.[62] Überhaupt ist ein derartiger *modus philosophandi*, so Abailard, gerade *in theologicis* von höchster Relevanz: er verhindert die verbale Profanierung des Mysteriums; er vermag dem Prozeß des Erkennens durch jene intellektuelle Herausforderung eine fast ästhetisch anmutende Dimension zu verleihen, vor die kryptische Dunkelheit Interpreten stellt;[63] und schließlich belegen Autoritäten wie Salomon, Hieronymus, Augustinus, Gregor und auch der parabolische Stil der Offenbarung (*integumento parabolarum*) die Würde und Wichtigkeit derartigen Hüllredens.[64] Damit erweist sich Platon auch in der *Form* seiner Darstellung als ein christlicher Theologe *avant la lettre*—und Abailard als dessen kongenialer Exeget, der verstanden hat, daß als sinnvolles und legitimes *involucrum* zu interpretieren ist, was sich *prima facie* dem Verständnis sperrt.

Weltseele—protochristliche Erkenntnis durch pagane Philosophen—allegorieähnliche Interpretation—hermeneutische Theoretisierung: in allen drei Theologien ist dieser doktrinäre Komplex im wesentlichen identisch: in der *Theologia ‚Summi Boni'* stehen die hermeneutischen Reflexionen über der eigentlichen Auslegung voran; in *Theologia Christiana* und *Theologia Scholarium* sind sie mit ihr verschränkt. Die Darstellung in der *Theologia ‚Summi Boni'* ist stringenter, knapper; die der anderen Versionen ausführlicher, bisweilen mäandrierend, und zugleich: apologetischer; in den späteren Fassungen sind überdies die *sequaces Platonis*—Macrobius und Vergil—weit ausführlicher referiert.

Soweit die Rudimente der involucralen Hermeneutik Peter Abailards, die wenig mehr denn bekannte Implikationen zu zeitigen scheint:

– Mit der Weltseele, ihrer Deutung als Figuration des *spiritus sanctus* und der hermeneutischen Legitimation dieser Auslegung spiegelt Abailards Position—bis ins terminologische Detail—Diskussionen der zeitgenössischen Kommentartradition, insbesondere (aber nicht nur) aus dem Umfeld Wilhelms von Conches.[65] Daß Abailard hierbei auf bestehende Diskussionen reagiert, zeigt sich dabei nicht nur in seinem Rekurs auf

---

[62] Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 1–21 (vgl. dazu Kap. III).

[63] Etwa *Theologia Christiana*, S. 112 f.: *quae enim quasi fabulosa antea videbantur et ab omni utilitate remota secundum litterae superficiem gratiora sunt, cum magnis plena mysteriis postmodum reperta magnam in se doctrinae continent aedificationem.*

[64] Vgl. z. B. ebd., S. 112–114.

[65] Die insbesondere von E. Jeauneau vermerkte Nähe der Positionen Wilhelms und Abailards (vgl. z. B. ‚Note') kann im Rahmen dieser Studie nicht untersucht werden;

Macrobius, sondern spezifischer: etwa wenn Abailard nicht nur dieselben tradierten bildhaften und erklärungsbedürftigen Aspekte der platonischen Weltseele als *involucra* interpretiert wie die Kommentatoren, *sondern sie auch an denselben Punkten mit denselben Mehrfacherklärungen versieht.*[66]

– Übernahme wie spezifische Konstruktion dieses Philosophems (und seines Deutungshorizontes) ist bei Abailard Aspekt einer übergreifenden theologischen Intention: des Versuches nämlich, paganes Denken und seine Exponenten über eine heilsgeschichtliche Konstruktion für die christliche Tradition fruchtbar zu machen. Dieses Verständnis ist zu Beginn des 12. Jh. nicht neu—und zeitige im Falle Abailards doch grundsätzlich neue Implikationen: es wird eng mit seinem Selbstbild als ‚Mönch und Philosoph' verbunden und ist damit Konsequenz seines unablässigen Bemühens, die Welt der *artes liberales* mit der Theologie zu verschmelzen. Aus diesem übergreifenden Parallelisierungsbemühen erklären sich dabei hermeneutische Spezifika: etwa die Parallelisierung zwischen alttestamentlicher Prophetie (*resp.* Dunkelheit) oder dem parabolischen Redestil Jesu mit Platons *involucra*: keine systematisch intendierte Aussage zur Allegorie also, sondern Instrument einer übergeordneten Argumentation zum Nachweis kongruenter Aspekte christlich-spiritueller und pagan-philosophischer Tradition.

– Dazu kommt—selten benannt, wenngleich durchaus bekannt—die fast reißbrettartige Inversion, mit der Abailards Position die Skepsis ‚antidialektischer' Polemiker des 11. Jh. in ihr Gegenteil zu verkehren scheint:[67] so attackiert etwa Manegold von Lautenbach in seinem *Opusculum contra Wolfhelmum* nicht lediglich Platon, sondern gezielt dessen vermeintlich protochristliche Erkenntnisse; dessen Philosopheme—auch hier als *involucra* bezeichnet—sind dabei in Manegolds Augen

---

Voraussetzung dazu wäre das Vorliegen einer kritischen Edition der Macrobius-Glossen (zu einer Teiledition vgl. Kap. III, S. 266–280). (Dazu müßte eine Kontextualisierung mit der Kommentartradition treten, vgl. nun Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobe*: *les ‚Gloses Colonienses' super Macrobium*, Paris 2002).

[66] Schlagend die alternative und vom Text bzw. Argumentationsgang nicht geforderte erkenntnistheoretische Erklärung der Weltseele *ex eodem et diverso*, bzw. *ex dividuo et individuo* bei Abailard, *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 46 und Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 152 f.

[67] Vgl. Verf., ‚*Simmistes veri*', insb. S. 95–105.

gerade *nicht* allegorisch-hintergründig auszulegen.[68] Eine Vorgeschichte, die Abailard selbst einzuholen schien, als unbekannte Neider und schließlich Wilhelm von St. Thierry gerade seine Interpretation der Weltseele als unbotmäßigen Einbruch des Philosophischen ins Theologische brandmarkten.

Und doch ist dies nicht alles. Bei genauerem Hinblick zeigt sich nämlich, daß sich Abailards Konstruktion der *Anima Mundi* als *involucrum* radikal von dem Kontext unterscheidet, in dem sie steht, ja: bewußt und subtil gegen die naturphilosophische Dimensionierung der kosmologischen Entität polemisiert. Paradoxerweise erhellt dies gerade aus jener (bislang unerwähnten) Passage aus Abailards *Dialectica*, in der er seiner eigenen Position in den (späteren) Theologien zu widersprechen scheint.

2. *Selbstkritik—oder Grundlegung?*

Abailards *Dialectica* ist Abailards logische *Summa*. Kurz nach seinem Eintritt ins Kloster von St. Denis verfaßt (!), behandelt sie eben die Probleme aus der *logica vetus* in systematischer Absicht, deren Kommentierung *ad locum* ihren Autor bereits zum berühmten Magister *in logicis* gemacht hatte.[69] Ihre Abfassung fällt somit auch in jene Zeit zwischen 1117 und 1121, in der sich Peter Abailard nach seiner präsumptiven Auslegung der *obscurissima prophetia* Ezechiels unter Anselm v. Laon erneut (und verstärkt) mit theologischen Fragen zu befassen begann—und das logische Werk spiegelt dieses theologische Interesse an zahlreichen Stellen sehr deutlich.[70] Vor allem eine Passage sticht dabei heraus.[71] Boethius folgend, exemplifiziert Abailard im Abschnitt über die *divisio* die *divisio totius* durch die begriffliche Differenzierung dreier Vermögen der Seele und kommt dabei auf die *Anima Mundi* zu sprechen.

In Pflanzen wirke die Seele allein durch ihre *potentia vegetandi*; in Tieren zusätzlich durch die *potentia sentiendi*, in Menschen schließlich

---

[68] Dazu *Liber contra Wolfhelmum*, S. 42 (no. II).

[69] Zur Datierung der *Dialectica* grundlegend Mews, ‚On dating', S. 74–104 (1117/18), spezifiziert jetzt in ders., *Peter Abelard*, S. 28 (Buch 1: 1113); deRijk, ‚Peter Abelard's semantics', S. 103–108 (1118/20); Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 40–46 (1115/16). Zu ihrem Inhalt die Einleitung in deRijk, *Dialectica* und Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 40–46 (mit Bibliographie).

[70] Z. B. in *Dialectica*, S. 416–421.

[71] *Dialectica*, S. 558 f. bzw. S. 555–559.

durch diese beiden Potenzen und die *potentia discernendi*.[72] Vor der zentralen Problematik, ‚wie sich diese Potenzen zur Seele verhalten,' gilt es dabei die Auffassung der Seele selbst zu klären,—gibt es doch Philosophen, die diese *divisio* auf jene *Anima Mundi*, beziehen, welche ‚Platon als eine einzeln-individuelle (*singularis*) begriffen und andere zu einer, dem Phoenix vergleichbaren, in einem einzigen Individuum enthaltenen *species* erklären:'[73] ein fernes Echo jener Diskussion des 9. Jh., bei der Ratramnus von Corbie die Auffassung der Seele als logischem Universale (oder mental begriffener Ähnlichkeit) gegen die Position verteidigt hatte, die Einzelseelen seien als Emanation einer (als individuelle Substanz existierenden) Weltseele zu begreifen.[74]

Obgleich Abailard diesen Bezug ablehnt und mit Boethius die Seele als Universalbegriff ansetzt (*anima generalis/universalis*),[75] lässt er sich gleichwohl zu einem Exkurs über die Weltseele hinreißen. Impliziert sie doch weitere, vor allem theologische Mißverständnisse: als eine individuelle Instanz (*singularis*) hat Platon die *Anima Mundi*, so Abailard referierend, aus dem göttlichen Geist hervorgehen lassen und ‚der Natur zugeordnet'; sie befindet sich zur selben Zeit (*simul*) in allen Körpern, belebt sie indes nur in dem Maße, als es deren jeweils dafür empfängliches Wesen (*mollior natura*) überhaupt zuläßt (*idonea*), mit Leben erfüllt zu werden: eine bis ins terminologische Detail präzise Darstellung einer

---

[72] *Dialectica*, S. 555 mit Boethius, *De divisionibus*, PL 64, Sp. 888CD bzw. ders., *In Isagogen Porphyrii*, S. 136.

[73] *Dialectica*, S. 555: *Sed utrum de anima generali sive de Anima Mundi quam singularem Plato cogitavit quamque alii speciem contentam uno individuo asserunt, sicut est Phoenix, divisio huiusmodi rectius fiat considerandum est.* Vgl. ebd., S. 558: *sunt autem et qui hanc divisionem virtualis totius non de anima generali sed singulari quam Animam Mundi Plato vocavit, accipiunt* bzw. ebd., S. 559: *hi nimirum qui de Anima Mundi quam Platonici fingunt eam accipiunt.* Die *species uno individuo contenta* bzw. der Phoenix werden von Abailard in seinem Porphyriuskommentar diskutiert (vgl. *Logica ‚Nostrorum Petitioni Sociorum'*, *Glossulae super Porphyrium*, S. 545 bzw. S. 544–546 mit Boethius, *In Isagogen Porphyrii*, S. 215).

[74] Dazu Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle*, insb. S. 19–37, 39–53. Die von Abailard abgelehnte und von Ratramnus kritisierte Position einer als *species* gedachten individuellen Universalseele wird deutlich auf S. 26f. (*una anima substantialiter*), 43, 44 (*singularis*), 26, 28 (*species*), 44 (vgl. Ratramnus von Corbie, *Liber de Anima*, S. 20) (die Vorstellung einer *species de singulis*). Die ununtersuchte Frage, inwiefern sich in Glossen zu Boethius' *De divisione* (oder auch anderen logischen Schriften) eine Diskussionstradition der Weltseele herausbildete, kann hier nicht diskutiert werden: Die Verschmelzung beider Bereiche zeigt sich, abgesehen von Ratramnus von Corbie und Abailard, deutlich beispielsweise in Adalbold von Utrecht, *Kommentar zum ‚O qui perpetua'*, S. 107 (vgl. Silk, *Saeculi Noni auctoris … commentarius*, S. 179).

[75] *Dialectica*, S. 555, vgl. S. 558, 559.

an Macrobius (und Vergil) ausgerichteten Deutung der *Anima Mundi*.[76] ‚Einige Gläubige' (*nonnulli catholicorum*), so Abailard eher unvermittelt nach diesem Referat, ‚versuchen Platon über die Diskussion (*in hac consideratione*) dieser naturimmanenten Wirkkraft auch einen Glauben an die Trinität zuzuschreiben': während der Hervorgang des Nouys aus dem ‚höchsten Gott, den sie Tagathon nennen', auf den des Sohnes aus dem Vater verweist, entspricht die *processio* der *Anima Mundi* aus dem Geist Gottes der des Heiligen Geistes; wie die Weltseele wirkt die allesdurchdringende dritte Person der Trinität schließlich nur partiell: denn obgleich omnipräsent, vermag der *spiritus sanctus* allein diejenigen zur Tugend anzuregen (und damit zu beleben), die dessen auch würdig sind.

Zwei Gründe sind es, die diese Parallelisierung in Abailards Augen irrig sein lassen. Zum einen wird übersehen, daß Platon die Weltseele *more creaturarum* von Gott geschaffen sein und damit einen Ursprung besitzen läßt: ein offenbarer Widerspruch zur Gleichewigkeit der dritten Person der Trinität. Zum anderen postuliert Platon selbst, daß einzelne (den Sternen zugeordnete) Seelen die menschlichen Körper beseelen, und dies allein durch *ihre* (nicht einer weiteren Seele) Präsenz: eine Auffassung, die sich auch nicht über die gängige philosophische Meinung (*opinio philosophica*) retten lasse, die Weltseele existiere auch *vor* Belebung und *nach* Auflösung des Körpers,[77] denn dies zieht notwendig die Annahme zweier Seelen in einem Menschen nach sich. Abailards Diskussion zeitigt dabei eine doppelte, freilich ineinander verschränkte Implikation. Zum einen ergeben sich Widersprüche zum christlichen Glauben, sobald Platons Philosophem als dessen pagane Aktualisierung verstanden ist (*fides Platonica erronea*; *nullo modo tenori catholicae fridei ascribendum*; *nec fides recipit*). Zum anderen bricht Platons Philosophem aufgrund der Konsequenzen, zu denen es—weitergedacht—führt, auch (oder bereits) *philosophisch* in sich zusammen; es ist somit nicht mehr denn eine Fiktion, die von jeglicher Wirklichkeit entfernt ist (*figmentum ab omni veritate alienissimum*), eine Fiktion ohne Bezug zu etwas Tatsäch-

---

[76] Ebd., S. 558: *Sunt autem et qui hanc divisionem virtualis totius non de anima generali sed singulari, quam* Animam Mundi *Plato vocavit, accipiunt; quam ipse ex Nou, idest mente Divina, naturae asseruit et eamdem in omnibus simul esse corporibus finxit. Non tamen omnia animatione replevit, sed illa sola quorum mollior natura ad animandum fuit idonea.* Vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2; zur Zuordnung von Weltseele und Natur etwa (ohne Abhängigkeit zu postulieren) Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 23, 35 (*invisibilis spiritus […], id est non deus, sed a deo facta atque insita natura*), vgl. dazu allgemein Gregory, ‚L'idea di natura'.

[77] Vgl. dazu genauer unten, S. 118–121.

lichem (*quam nec ulla rei similitudo sequitur*). Wer Platons *consideratio* somit zur paganen Einsicht in ein Glaubensdogma stilisiert, irrt—oder ‚hängt zu sehr am Allegorischen' (*nimis allegoriae inhaerentes*). Nicht nur weil Platon sie *more creaturarum* als geschaffen dachte, wird ihre Relevanz für den christlichen Glauben also problematisch: schon als *philosophisches* Mißverständnis erübrigt sich ihre Diskussion *an sich*: die Polemik wider verfehlte Christianisierung basiert somit nicht zuletzt auf einer philosophischen Prüfung des (tradiert diskutierten) ontologischen Status der *Anima Mundi*, ruht auf ihrer philosophisch motivierten *Deprivilegierung*.

Abailard scheint damit gegen eine Auffassung zu polemisieren, die er in seinen Theologien selbst vertritt: ein notorisches Skandalon der Abailardforschung, das sich seit der überzeugenden Datierung der *Dialectica* zum frühen Werk nicht mehr als autozensorische Retraktation verstehen lässt, mit der Abailard—Wilhelm von Conches vergleichbar—auf die von Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux erhobenen Vorwürfe reagiert hätte.[78] Ebensowenig läßt sich die Differenz allzu harmonisierend zum bloßen Scheinwiderspruch[79] erklären: zu deutlich ist die Opposition zwischen attackierter und dann vollzogener Christianisierung der *Anima Mundi*; zwischen ihrer kritisierten, dann hinweggedeuteten Geschaffenheit, zwischen Ablehnung und Apologie der Trinitätserkenntnis Platons, gescholtener *allegoria* und gepriesenem *involucrum*.

Ein Meinungswandel also, der—insbesondere beim frühen Abailard der logischen Schriften—nicht ohne Parallelen wäre? Ein Zeichen, das darauf verweist, mit welch brisantem dogmatischem Feuer Abailard in seinen Theologien zu spielen beginnen würde? Oder schlicht ein Hinweis darauf, daß der *Logiker* Abailard die befreiende Kraft der (*theologischen*) Allegorisierung noch nicht goutierte[80]—oder seine Lektüre Platons gar (noch) zu oberflächlich war, bevor er sie mithilfe der Bibliothek von St. Denis vertiefen konnte?[81] Abailards *dissensus sui* steht am (faßba-

[78] Grundlegend Mews, ‚On dating', S. 98f. (S. 99, Anm. 25 mit älterer Literatur). Folgt man der Hypothese (deRijk), die überlieferte Fassung der *Dialectica* gehe auf eine in Cluny um 1140 erstellte Überarbeitung einer früheren Version durch Abailard selbst zurück, bleibt unklar, warum Abailard die Retraktation im Rahmen eines logischen Werkes unternahm.

[79] So Robert, *Les Ecoles*, S. 190; Gregory, ‚Abélard et Platon', S. 38–64, insb. S. 62f.; Mews, ‚On dating', S. 99; Marenbon, ‚The Platonisms of Peter Abelard', S. 111f.; ders., *The Philosophy of Peter Abelard*, S. 42f.

[80] Vgl. Marenbon, ‚The Platonisms of Peter Abelard', S. 112: ‚The passage can be seen as yet another example of Abelard's „logicians platonism"' (vgl. S. 110–118).

[81] So die (eher spekulative) Hypothese bei Marenbon, ‚The Platonisms of Peter

ren) Beginn einer Auseinandersetzung mit den bestehenden theologischen Denkmöglichkeiten seiner Gegenwart[82] und ist gerade von daher von grundlegender Relevanz. Zum einen, weil deutlich wird, wie wichtig selbst im Bereich einer an den *artes liberales* orientierten Theologie die Skepsis war, paganes Wissen (jenseits des nur methodologischen) bruchlos zu christianisieren: *de facto* greift Abailards Polemik in der *Dialectica* die Position der (vermeintlichen) ‚Antidialektiker' des 11. Jh. auf![83] Zum anderen wird in der Position der *Dialectica*—bei aller Differenz des Urteils—eine *philosophische* Durchdringung des platonischen Philosophems deutlich, welche in den Theologien—insbesondere in der *Theologia ‚Summi Boni'*—in entscheidenden Punkten nicht nur übernommen und vertieft wird, sondern auch für das Verständnis des abailardschen Konzepts des *involucrum* grundlegend ist.

So wird in Theologien wie *Dialectica* deutlich, daß sich Abailard insgesamt weniger mit der Darstellung Platons selbst als *mit deren Deutung* auseinandersetzt (*cum dicant*; *ut aiunt*; *quod aiunt*; *opinio philosophica*).[84] In der Auffassung dieser stets namenlosen Interpreten ist die *Anima Mundi* dabei—zusammengefaßt—eine real existierende, individuelle, beseelende Entität, die, aus der *mens divina* hervorgegangen, alle Körper durchdringt und insoweit belebt, als es deren Natur zuläßt: in Steinen etwa hemmt deren *duritas* (oder *densitas*) diese belebende *virtus*.[85] Mehr noch: die Weltseele verharrt auch nach dem Tod in den Körpern der Gestorbenen, fähig ‚aus einem einzigen Körper unzähligen Würmern Leben zu spenden;'[86] überdies koexistiert sie zusammen mit den Einzelseelen in jedem Individuum.[87] Abailard zeichnet damit ein Bild der Weltseele, das nicht nur bis ins terminologische Detail auf Platon und Macrobius verweist,[88] sondern eine geschlossene mittelalterliche ‚Auffassungstradition' des Philosophems spiegelt: neben der topischen

---

Abelard', S. 112ff., insb. S. 119, vgl. ‚Platonismus im 12. Jh.', S. 107.

[82] Zur Präsenz einer Christianisierung Platons im 11. Jh. vgl. das oben zitierte Testimonium Manegolds von Lautenbach, oben S. 112–113.

[83] Hierzu vgl. auch unten, S. 123.

[84] Vgl. z. B. *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 101–103 *passim* (ed. Niggli, S. 36, 38, 40).

[85] *Dialectica*, S. 558 und *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 101 f. (ed. Niggli, S. 36).

[86] *Dialectica*, S. 559: *quam [animam] vel ante corporis animationem vel post corporis solutionem in ipso cadavere aeque consistere opinio philosophica tenet. Theologia ‚Summi Boni'*, S. 102 (ed. Niggli, S. 38): *licet, ut aiunt, in eisdem anima mundi etiam post mortem perseveret, quae in omnibus tota est corporibus […] potest ex uno corpore innumeros vermes vivificare?*

[87] *Dialectica*, S. 559: *secundum quod duas in singulis hominibus animas esse contingit.*—Implizit in *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 102 (ed. Niggli, S. 38).

[88] Vgl. oben.

Clusterhaftigkeit der *auctoritates*—insb. auch Vergils!—zeigt sich dies vor allem an der gefolgerten (oder unterstellten) Post-Existenz der Weltseele nach dem Tode der einzelnen Lebewesen[89] und ihrer problematischen Koexistenz mit der Einzelseele.[90]

Sowohl in der *Dialectica* wie auch *in den Theologien* wendet sich Abailard mit denselben Argumenten gegen *diese* Auffassung und kommt zu einem identischen Schluß. Da Platon selbst die Schaffung von Einzelseelen annimmt, bliebe das Verhältnis zwischen den einzelnen Seelen und der *Anima Mundi* gerade im Hinblick auf beider belebende Kraft unklar: denn wozu Einzelseelen, wenn die Weltseele die hinreichende Bedingung für das Leben an sich darstellt—und vor allem umgekehrt: wozu ein universales Prinzip, wenn doch zweifelsohne die einzelnen Seelen *allein* das Leben der Einzelwesen garantieren?[91] Wenn indes Leben und Tod der individuellen Lebewesen allein von der Präsenz (resp. Absenz) einer individuellen Seele abhängen, warum betont Platon dann den herausragenden Status einer *de facto* inferioren Weltseele? Welche Kraft vermag die Weltseele, vermeintliches Residuum des Lebens nach dem Tode der Einzelwesen, überdies überhaupt noch zu entfalten: ‚Kann sie etwa aus einem Körper unzählige Würmer beleben, wenn sie doch nicht mehr in der Lage ist, den Körper selbst zu beseelen? Welche Fähigkeit geht dem gestorbenen Körper ab, nun nicht mehr beseelt zu werden, wenn nicht die Präsenz der menschlichen Seele, welche den Körper in ihrer Anwesenheit belebt und ihn durch ihr Zurückweichen sterben lässt?'[92]

Fragen, die eine bestehende Auffassung der Weltseele in Selbstwidersprüche zu treiben versuchen und *in den Theologien* im selben Sinne wie

---

[89] Zur Postexistenz der Weltseele vgl. man etwa Johannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, III, 728AB, 729AB, S. 274, 276; Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, S. 176–178; Ps.-Beda, *De mundi celestisque constitutione*, S. 64, 90–92, den anonymen Macrobius-Kommentar Köln, Dombibliothek 199, fol. 32ra (zitiert in Ps.-Beda, *De mundi celestisque constitutione*, S. 77); *Mythographus Vaticanus*, III, 6, 14, S. 182 (vgl. dort das auch von Abailard angeführte Beispiel der Beseelung der *vermes*!).

[90] Vgl. etwa Ps.-Beda, *De mundi celestisque constitutione*, S. 64: *Praeterea dicunt quidam eamdem mundanam animam pariter cum humana anima in homine esse, de qua vermes vivificentur in homine; sicque hominem duas animas asserunt habere* mit *Mythographus Vaticanus*, III, 6, 14, S. 182.

[91] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 102 (ed. Niggli, S. 38): *quid opus erat creatione nostrarum animarum, quas postea factas esse Plato commemorat? […] Quid enim evidentius est quam corpora nostra ex porpriis animabus magis quam ex anima mundi vitam animalem habere?* Vgl. *Dialectica*, S. 559: *nam et ipse Plato singulorum animas ab initio creatat […] finxit et voluit, quae in humana corpora mittuntur ut singuli homines creentur, et hae quidem solae secundum ipsius quoque sententiam animare corpora videntur.*

[92] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 102 (ed. Niggli, S. 38), vgl. *Dialectica*, S. 559 (zitiert in Anm. 86).

in der *Dialectica*, aber mit weit größerer Schärfe von weiteren Argumenten munitioniert werden. So führe bereits Platons Auffassung der Welt als Lebewesen, die ‚Voraussetzung' der Konzeption einer Weltseele also, *prima facie* zu Inkonsistenzen: denn die Definition eines Lebewesens als ‚empfindungsfähiger, belebter Substanz' (*substantia animata sensibilis*) impliziert, daß der als Lebewesen begriffenen Welt (*animal mundi*) mindestens einer der fünf Sinne innewohnen muß, damit eine derartige Konzeptualisierung sinnvoll ist: der Tastsinn, denn die restlichen Sinnesorgane spricht ihr Platon selbst explizit ab; da dieser indes am privilegiertesten an Bäumen und Pflanzen wirken müsse, die ja in der Erde verwurzelt und durch ein und dieselbe Seele belebt sind, müsste die Welt an diesem Teil ihres ‚Körpers' am meisten ‚empfindungsfähig' sein, doch Bäume und Pflanzen sind ihrer Definition nach gerade unfähig zu empfinden.[93] In den Theologien setzt sich die skeptische Perspektive der *Dialectia* somit deutlich fort.

Die Konsequenz dieser Skepsis in der *Dialectica* ist, wie gezeigt, radikal: die Weltseele mag als individuelle, reale Instanz verstanden werden, doch sie ist nach kritischer Prüfung eine bloße Fiktion (*figmentum*); pseudoreal (*ab omni veritate alienissimum*), ohne Bezug zur Wirklichkeit (*quam nec ulla rei similitudo sequitur*).[94] Doch wozu führt die philosophische Kritik in den Theologien?

3. *Fiktionalisierung als philosophische Strategie. Zur Logik integumentaler Interpretation*

Auch in den Theologien führt Abailards Skepsis zu einer ‚ontologischen Deprivilegierung' der Weltseele. Doch *eben dies* ermöglicht nun die Rettung oder Integration des Philosophems. Denn was in der *Dialectica* als *figmentum* erscheint, das keinerlei Beziehung zur Realität aufweist, ist nun ein *involucrum*, das eben *in dieser radikalen Abkopplung* sinnvoll zu werden vermag. Nach dem Abschluß seiner Kritik einer unhaltbaren (natur-)philosophischen Auffassung der Weltseele konkludiert Abailard:

> Quod si ad *involucrum* deflectemus ea, que de anima mundi magnus philosophorum astruit, facile est *rationabiliter cuncta accipi nec a sacrae fidei tenore exorbitare.*[95]

---

[93] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 101 f. (ed. Niggli, S. 36).
[94] Alle Belege in *Dialectica*, S. 559.
[95] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 103 (ed. Niggli, S. 38).

Auch in dieser Passage zeigt sich die Verschränkung von philosophischer Stringenz und Gefährdung des Glaubens, die zum Verdikt der *Dialectica* geführt hatte. Doch als komplexe, dynamische sprachliche Konstruktion, die gerade nicht ungebrochenen auf die Realität zielt, vermag das *involucrum* einer *Anima Mundi* sowohl der philosophischen Prüfung standzuhalten (*rationabiliter accipi*) wie auch eine theologische Relevanz zu zeitigen, die nicht von den Richtlinien des Glaubens (*a sacra fidei tenore*) abweicht. Konsequent re-interpretiert Abailard in der Folge die tradierten Aspekte einer bislang naturphilosophisch als reale Wirkkraft gedachten *Anima Mundi* als Elemente eines übergreifenden philosophischen Bildes. Etwa, wenn es heißt:

> *Conferant* humane anime corporibus nostris animalem *vitam*; *conferat* anima mundi, quam spiritum sanctum intellexit, ipsis animabus vitam spiritualem distributione suorum donorum, ut sint singule anime vita corporum, spiritus autem sanctus *vita animarum*, quas virtutibus *vegetando* ad bonorum ⟨operum⟩ profectum *promovet*. Quodam itaque modo anime nostre *corpora* quedam spiritus sancti dicende sunt, quas ipse per aliquod gratie sue donum inhabitat et virtutibus *vivificat*. Sed et illud, quod aiunt animam *totam singulis corporibus infusam* omnia *vivificare* atque *animare*, que *ad animandum idonea repperit*, nulla ipsorum *duritia vel ⟨densitatis⟩ natura impediente, pulchrum est involucrum*, quia caritas dei, quam spiritum sanctum dicimus, cordibus humanis per fidei sive rationis donum primitus *infusa*, quedam *vivificat* ad bonorum fructum operum nos *promovendo*, ut *vitam assequamur* eternam, et in quibusdam ipse spiritus vacare dicitur, pravitatis eorum *duritia repugnante*.[96]

Pulchrum est involucrum—freilich gerade nicht im Sinne eines theologischen Ästhetizismus. Was die Passage vielmehr prägt, ist das konsequente Bemühen, überkommene Deutungen des platonischen Philosophems zu ‚überschreiben'—und dies zeigt sich schon am unscheinbaren Detail der Wortwahl: das doppelte (und anaphorisch betonte) *conferre* nimmt einen Terminus auf, mit der die lebensspendende Kraft der *Anima Mundi* in der Kommentartradition mit fast topischer Rekurrenz ausgedrückt wurde, doch nun mit neuer Bedeutung: Weltseele/Heiliger Geist ‚verleihen' Leben, doch spirituelles, nicht physiologisches Leben; ihre (abermals präzis auf tradierte Weise benannte) ‚belebende Kraft' (*ad animandum*, *vegetando*, *vivificat*, *vivificare atque animare*, *promovendo*, *promovet*) liegt nun in einem moralischen Impetus, der zu ewigem Leben hinführt.[97] An einem der in der Tradition immer wieder repetierten

[96] Ebd., S. 103 (ed. Niggli, S. 38–40).
[97] Zu *conferre* vgl. Ps.-Beda, *De mundi celestisque constitutione*, S. 64, den anonymen

Hauptpunkte des Philosophems schließlich, der Konzeption eines den Körpern innewohnenden (*infusa*) *spiritus*, dessen Wirken von der ‚Härte' oder ‚Dichte' (*densitas*) der einzelnen Körper abhängt, kommt es zum Lob der involucralen Interpretation, und das heißt: zum Lob einer Lesart, welche die bisherige Lehre jedweder *realen* Dimension beraubt, dereifiziert und sie von daher auf den Heiligen Geist zu beziehen vermag, der den Menschen gnadenhaft eingegeben (*infusa*) ist und sie zu guten Werken antreibt (*promovet*), sofern es die *pravitas* ihres Herzens nicht verhindert (*pravitatis* duritia *repugnante*).

Eine paradigmatische Interpretation, denn immer wieder wird Abailard einzelne Aspekte der platonischen *Anima Mundi* und ihrer Deutungstradition in diesem Sinne als reine—aber gerade deswegen zu theologischer Relevanz fähige—Chiffren re-interpretieren. Zusammengefaßt: ‚nach sorgfältiger Diskussion dessen, was Platon wie die übrigen Philosophen (!) über diese Weltseele gesagt haben, kann ihr Diskurs *keiner Sache zugeschrieben* werden—es sei denn man bezieht ihn über die so schöne Figur des *involucrum* auf den Heiligen Geist.'[98] Zugleich eine subtile Position angesichts der (tradiert brisanten) Frage, welche Rolle die Weltseele für die christlich-theologische Reflexion zu spielen vermöge: denn einerseits akzeptiert Abailard damit eine Reihe von Einwänden, die seit jeher gegen die Relevanz einer individuellen Universalseele ins Feld geführt worden waren: etwa die problematische Implikation zweier Seelen in einem einzigen Lebewesen oder die Geschaffenheit einer derartigen Entität, ja mehr noch: Sogar Abailards radikale Konsequenz, die Weltseele zur Fiktion zu erklären, findet sich bereits *als Moment dieser Skepsis*![99] Aus der philosophischen Not wird

---

Macrobius-Kommentar Köln, Dombibliothek 199, fol. 32ra (zitiert in Ps.-Beda, *De mundi celestisque constitutione*, S. 77) oder auch Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 144. Zu *ad animandum*, *vegetando*, *vivificat*, *vivificare atque animare*, *infusa* die in den Anm. 89–91 zitierten Stellen; hinter *promovet* verbirgt sich die tradiert bewegende Kraft der Weltseele, z. B. bei Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem* S. 144.

[98] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 99 (ed. Niggli, S. 30): *[…] nulli rei poterunt aptari, nisi spiritui sancto per pulcherrimam involucri figuram assignentur*; vgl. auch *Theologia Christiana*, S. 112: *congrue etiam dicit ‚animam mundi' nec alicuius rei in mundo […]*. Abailards Abneigung, die Weltseele als existente Sache (*res*) zu bezeichnen, dürfte hier wie in der *Dialectica* mit seinem Nominalismus zusammenhängen, nach dem allein körperhafte Einzeldinge als real gelten (dazu Jolivet, ‚Note lexicographique' und Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, S. 117).

[99] Vgl. z. B. Adalbold von Utrecht, *Kommentar zum ‚O qui perpetua'*, S. 107 f.: *de huius animae generatione in prefato Macrobii libro nostris auribus inusitata figmenta de Timeo Platonis excerpta leguntur [es folgt der Hervorgang der Seele, ihre zahlenhafte Gestalt] … hec de Platonis sint dicta figmentis*. Manegold von Lautenbach, *Liber contra Wolfhelmum*, S. 47 f.: *Plato*

indes zugleich die theologische Tugend: Indem Abailard Platons Philosophem als philosophisches Bild begreift und der ‚Weltseele' damit *als einem Figment* oder *fiktionalem Diskurs* eine theologische Relevanz verleiht, vermag er einer Aporie zu entrinnen, mit der ihre Christianisierung seit jeher behaftet war: denn insofern die theologische Deutung (und Integrierbarkeit) der *Anima Mundi* an ihrem Status als individueller, geschaffener, ‚in der Welt' existenter Entität gebunden war, generierte sie zwangsläufig eine Reihe von problematischen Implikationen, drohte eine ungeschaffene dritte Person zu einer geschaffenen, naturhaften Wirkkraft herabzustufen; war sie indes nur leere Fiktion, erübrigte sich die Diskussion ihrer theologischen Bedeutung ohnehin. Die Macht dieser Aporie ist dabei nicht nur in patristischen Texten spürbar[100] (und sollte im 13. Jh. klar erkannt und benannt werden[101]). Sie bestimmt die Texte jener Kommentartradition des 12. Jh., denen Abailards integumentale Auslegung so nahezustehen scheint: *Sed quid sit ille naturalis vigor*, fragt etwa Wilhelm von Conches, nachdem er die Weltseele als all-pervasive Wirkkraft bestimmt hatte,—um zu antworten: *sed ut michi videtur, ille naturalis vigor est Spiritus Sanctus*. Eine deutliche Identifikation, deren Spannung[102]—inwiefern ‚ist' der *Spiritus Sanctus* eine Naturkraft—noch dadurch verstärkt wird, daß Wilhelm wie Abailard die Entität als Manifestation göttlicher *bonitas* bestimmt. Für Abailard sind die involucralen Elemente der platonischen Darstellung—die Schaffung der Weltseele aus *idem/diversum*, ihre Stellung mitten in der Welt—nicht bildhafte Reden, die *de facto* eine individuelle existente Wirkkraft beschreiben, welche sich dann mit dem Heiligen Geist gleichsetzen ließe. Platons uneigentlicher *modus loquendi* impliziert vielmehr, daß es ihm überhaupt nicht um eine separate Entität geht, sondern um ein komplexes Wirken, das christliche ‚Theologen' als dritte Person der Trinität oder *Spiritus Sanctus* bezeichnen.[103] Abailards involucrale Inter-

---

[…] compositionem anime quibusdam involucris pregravavit et ex individua et dividua essentia, natura eadem et diversa eam constare affirmans, sic celestia et terrestria corpora per ipsam vivificari commentatus est […] commemorat, ut per quedam quasi deliramenta a numeris tracta consideratione eandem animam quodlibet animatum corpus indistanter penetrare atque vivificare ostenderet […] et alie quedam […] ipsa sue obscuritatis insolentia animum auditoris obtundunt (mit stetiger Erwähnung von Macrobius). Vgl. auch ebd., S. 42: *De Platone et eius involucris.*

100 Vgl. z. B. Bourke, ‚Augustine and the Cosmic Soul', insb. S. 432–434, 436.

101 Vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Contra Gentiles*, III, 20 und I, 27. Zur Weltseele im 13. Jh. vgl. man Faes de Mottoni, ‚La dottrina dell'anima mundi', insb. S. 289 f., 294–296 zur Ablehnung der Identifikation mit dem *Spiritus Sanctus*.

102 Zu dieser Spannung vgl. auch Kap. VI, insb. S. 444–448.

103 Vgl. dazu auch unten, S. 154–155.

pretation ist damit nicht lediglich eine Christianisierung *qua* allegorischer Exegese, sondern grenzt sich zugleich gegen eine ungebrochene Implementation der Weltseele aus dem Horizont der Naturphilosophie sorgfältig ab. Mehr denn eine allein hermeneutische Strategie impliziert (und intendiert!) sie vor diesem Hintergrund eine argumentativ begründete Dimensionierung eines platonischen Philosophems, einer metaphysischen Instanz.

Komplexe Übereinstimmung und Differenz zugleich also zwischen Abailards Theologien und der *Dialectica*. Denn zweifelsohne sind Abailards antiplatonische Attacke und die Apologie Platons in ihrem ‚Urteil' einander diametral entgegengesetzt, ohne, daß sich die Gründe hierfür anders als spekulativ bestimmen ließen. Fest steht (und unbestreitbar ist) freilich: die Skepsis der *Dialectica* angesichts des ontologischen Status der Weltseele setzt sich in den Theologien fort, ja stellt die eigentliche Grundlage für ihre Integration des Philosophems dar. Entscheidend für diese konstruktive Neubewertung ist dabei offensichtlich die hermeneutische Strategie, die *Anima Mundi* als *involucrum* zu begreifen. Doch sie impliziert nicht nur einen *modus* der Lektüre, sondern bestimmt aus philosophisch inszenierten Erwägungen heraus die Realitätshaftigkeit einer platonischen Instanz und damit zugleich: die spezifische diskursive Form des platonischen Philosophierens.

Wichtiger (und lösbarer) als der Versuch, die Gründe der (Teil-)Korrektur seiner selbst zu bestimmen, sind dabei die Fragen, die Abailards hermeneutische Volte mit sich bringen. Denn hinter der vermeintlich so idealtypischen Allegorisierung verbirgt sich zugleich, von Abailard selbst deutlich herausgestellt, die Entscheidung, derart dunkle, uneigentliche, Fiktionen-generierende *modi loquendi* als philosophisch legitime Träger des Wahren zu begreifen. Es wäre verfehlt, deren ‚Funktionalität' nur in eben den apologetischen Annäherungen, in der ‚gegebenen' macrobianischen Hermeneutik oder der Existenz homolog anmutender Bibelexegese, garantiert zu sehen … und verführerisch, sie mit einer gedanklichen Tendenz des Logikers Abailard zu erklären, der immer wieder betont, daß der Realitätsbezug von Äußerungen gerade nicht für deren Wahrheitsfähigkeit relevant ist und ‚nicht erfüllten', fiktiven Konstrukten einen legitimen Platz im Reich des Denkens zuweist: *Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita*, schreibt er etwa in seiner *Logica ‚Ingredientibus'*[104]—und macht damit deutlich,

[104] *Logica Ingredientibus*, S. 26: … *Etsi enim cogitem corvum rationalem nec tamen ita non credam, deceptus non sum.*

daß die Konzeption von Nicht-Erfülltem nicht an sich, sondern nur dort zur Täuschung führt, wo seine Existenz unreflektiert impliziert bzw. behauptet wird. Freilich gibt es keinen Hinweis dafür, daß Abailard diesen—für sein Denken zweifelsohne zentralen—Gedanken in spekulativer Weise mit der Konzeption des *involucrum* verbände.[105] Die Antwort auf die entscheidende Frage—*wodurch die Integration einer involucralen Philosophie der nicht ungebrochenen Vermittlung des Wahren in den vielschichtigen Entwurf seiner Theologie überhaupt möglich war*—verweist vielmehr auf einen anderen grundlegenden Aspekt: Abailards grundlegende Korrektur, die eine als real verstandene Weltseele zum Moment eines schillernden sprachlichen Geschehens macht, ist *ein* Element einer programmatischen Konzeption, die die theologische Episteme untrennbar an die Diskussion wie Interpretation dynamisierter Sprache und gebrochener Erkenntnis bindet. Erst wo bislang vernachlässigte Aspekte des skizzierten Diskurses über Platon und die Weltseele, vor allem aber: *dessen Wiederaufnahme im Fortgang der einzelnen Theologien* in den Blick geraten, erhellt diese übergreifende methodologische Aufladung der hermeneutischen Theorie und Praxis Abailards. Wie die folgenden Seiten zu zeigen versuchen, geht dies dabei weit über bloße Allegorisierung, die Usurpation biblischer Hermeneutik und Legitimation heilsgeschichtlicher Schemata hinaus.

III. *Die* ratio *und das* ineffabile. *Abailards theologische Methodologie und die Aufwertung des* involucrum

Usque ad professos nihil est quod lateat eum, sive in profundum inferni, sive in excelsum supra—schrieb eine erschreckte Gemeinschaft französischer Bischöfe im Juni des Jahres 1140 über Peter Abailard. In kalkuliertem Entsetzen versuchten sie, seine theologische Reflexion als blasphemischen Voyeurismus darzustellen; als Entzauberung zu verdammen, die

[105] Zu Abailards Aufwertung ‚nicht-ontologischer' Konstrukte und die Entkopplung von Wahrheit und Existenz im körperhaften Sinne vgl. man Jacobi, ‚Die Semantik sprachlicher Ausdrücke. Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abaelards Kommentar zu Peri Hermeneias', in: *Medioevo* 7 (1981), S. 41–89 sowie ders., ‚Sprache und Wirklichkeit. Theoriebildung und Sprache im frühen 12. Jahrhundert,' in: Ebbesen, S. (Hg.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995 und ders./Strub, C./King, P., ‚From *intellectus verus falsus* to the *dictum propositionis*. The Semantics of Peter Abelard and his Circle', in: *Vivarium* 34 (1996), S. 15–40; Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 99–209 und Blackwell, *Non ontological constructs. The effects of Abelard's logical and ethical theories on his theology. A study in meaning and verification*, Bern/Frankfurt/NewYork/Paris 1988.

das mysteriöse Dunkel des Glaubens durch das grelle Licht der Vernunft ausleuchte: ‚Peter Abailard trachtet danach, das Verdienst des Glaubens zunichte zu machen, indem er glaubt, mit menschlicher Vernunft zur Gänze begreifen zu können, was Gott ist.'[106] Anspielungsreich und autoritativ vorgebracht, arbeitet dieses diagnostische Verdikt mit dem zur Unvereinbarkeit proklamierten Gegensatz zwischen Rationalität und Glauben, läßt aufklärerische Enthüllung mit rigoroser Vernunftskepsis kollidieren. Gezielt sollte der Vorwurf grenzenloser Enthüllung dabei offenkundig die Fundamente des theologischen Denkens Abailards untergraben: denn war zu erhellen, was hinter adiaphanen Oberflächen verborgen lag, für Abailard nicht gerade die Aufgabe des Philosophen schlechthin, sondern ein Wesenszug göttlicher Weisheit[107] selbst? Hatte er nicht mit Augustinus darauf verwiesen, daß gerade der Gebrauch der *ratio* den Menschen zum Ebenbild Gottes mache? Und der Glaube, so er sich ins Unverständliche flüchte, jeden Sinn für die Menschen verlöre?[108]

1. *Kontrafaktur? Abailards* involucrum *und die ‚Antidialektiker' des 11. Jahrhunderts*

Eine plakative Konfrontation des vermeintlich Unvereinbaren, die nicht nur ein zentraler Faktor in einem komplexen ‚Prozeß' um und gegen den *Peripatheticus Palatinus* war (und als Debatte über dessen ‚Rationalismus' die Abailard-Forschung bis heute bestimmt).[109] Sondern vor allem Höhepunkt einer Spannung, die, obgleich der christlichen Tradition selten fremd, seit ungefähr zwei Generationen vor Abailard in folgenreicher Schärfe aufgebrochen war: auf der einen Seite hatte vor allem die Schriften Berengars von Tours hitzige Debatten ausgelöst

---

[106] Der Brief bei Otto von Freising, *Gesta Friderici*, I, 51, S. 228–230, hier S. 228: *Petrus Abailardus Christiane fidei meritum evacuare nititur, dum totum, quod Deus est, humana ratione arbitratus comprehendere ascendit usque ad celos et descendit usque ad abyssos; nihil est quod lateat eum, sive in profundum inferni, sive in excelsum supra. Homo est magnus in oculis suis, disputans de fide contra fidem, ambulans in magnis et mirabilibus super se, scrutator maiestatis, heresum fabricator.* Zur biblischen Stilisierung vgl. den Apparat; hinzuzufügen ist die Anspielung auf das topische antidialektische Argument Gregors des Großen (*Homilia XL in evangelia*, *Homil.* XXVI, 1, PL 76, Sp. 1197: *nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*).

[107] Vgl. oben, S. 165.

[108] Die Interpretation von *fides non habet meritum* in *Theologia ‚Summi Boni'*, II, 24; *Theologia Christiana*, III, 50; *Theologia ‚Scholarium'*, II, 45; *Dialogus*, S. 114.

[109] Zu den Auseinandersetzungen um Abailard vgl. Teil IV dieses Kapitels, S. 162–179, zur Debatte um seinen Rationalismus unten, S. 162–163.

und zur Verurteilung ihres Autors geführt;[110] auf der anderen ‚Antidialektiker' wie Othloh von St. Emmeran und Manegold oder Lautenbach den ‚tosenden Lärm der Schulen' und die *curiositas* der *magistri* vehement attackiert. Pole, die illustrieren, wie sehr das intellektuelle Klima der frühscholastischen Theologie mit Brisanz aufgeladen und selbst ein Moment jener spannungsreichen Pluralisierung war, die im Zuge der Kirchenreform (und auch des Investiturstreites) das politische und religiöse Leben in Auseinandersetzung und Angst verstrickte. Abgesehen von kirchenpolitischen Implikationen (und persönlicher Unbill), kristallisierte sich dabei als zentrales *movens* die Frage nach der Relevanz menschlicher Rationalität *in theologicis* heraus—und die Reaktionen der notorischen ‚Antidialektiker' auf kompromißlose Apologien der *ratio* scheinen unmißverständlich: statt im Gebrauch der menschlichen *ratio* die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott erfüllt zu sehen,[111] die Warnung vor der rationalen Entzauberung der Glaubensmysterien; statt hymnischer Überhöhung der *artes sermocinales*, ein resignativer Konsens über die grundsätzliche Schwäche der Wissenschaften.[112] Selten werden ihre Argumente (und die damit verbundenen topischen Elemente) dabei so verdichtet deutlich, wie in der folgenden Passage:

> Hoc vos colligitis secundum humanam sapientiam, non secundum divinam. *Humana autem sapientia perquiri divina opera prohibet Apostolus ad Romanos dicens: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* […] Et beatus *Gregorius* in homilia Paschali: Sciendum, inquit, nobis est, quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis. *Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.* Propterea in tanta rerum profunditate *magis oportuit te orare Deum, ut aut intelligeres, quae pro humana capacitate intelligi possunt, aut patienter et humiliter ferres et tamen crederes, quae in tanto arcano humani ingenii vires excedunt et in hac vita intelligi minime possunt*, quam litem movere ab universali Ecclesia dissentire novum schisma verbis et scriptis contra sanctorum Patrum praecepta inferre. Profecto hoc modo ageres, quod agi oportere praecipit Legislator dicens: *Ne transgrediaris terminos patrum.* Et beatus Augustinus in primo libro De sermone domini in monte: Quod vero, inquit, aut *obscurum aut absurdum illi sonat, non inde concitet contradictionum certamina, sed oret ut intelligat.* Et in libro tertio De Trinitate: Mihi autem, ait, utile est, ut meminerim virium mearum fratresque meos admoneam, ut meminerint suarum, ne ultra quam tutum est, humana progrediatur infirmitas. Et in libro Contra Felicianum hae-

[110] Dazu die Beiträge von Ganz, *Auctoritas und ratio*.

[111] So Berengars Legitimation der rationalen Reflexion, vgl. *Rescriptum contra Lanfrancum*, 1, 1795.

[112] Zahlreiche Beispiele in den Arbeiten von Endres, vgl. auch Bertola, in: *Sophia* 20 (1952), S. 55–71.

> reticum: Scripturarum auctoritate contentus simplicitati obedire potius studeo quam tumori. Et paulo post: *Quam rationem afferre potes, si partum praedicas Virginis*; si redditos oculos non negas caecis, si sepultos ostendas redisse a mortuis? Si ergo horum et incomprehensibilis est ratio et veritas prompta est, *facilius in negotiis fidei testimoniis creditur quam ratio vestigatur*.[113]

Eine Ermahnung, die das Credo ‚antidialektischer' Vernunftskepsis wie *in nuce* enthält. Mysterium (*profunditas rerum*, *arcano*) und Wunderwirken Gottes (*partus virginis*, *redditos oculos*, *sepultos redisse*) übersteigen die Fassungskraft des menschlichen Geistes (*humana capacitate*, *ingenii vires excedunt, in hac vita minime intelligi possunt; meminerim virium mearum*), scheinen irrational, unmöglich, dunkel (*absurdum*, *obscurum, quam rationem afferre potes*). Statt dies zum Anlaß ungläubigen Widersprechens zu nehmen (*contradictionum certamina*)—und damit hinwegzuerklären—gilt es, eine angemessene intellektuelle und moralische Haltung einzunehmen: Geduld (*patienter*) und Demut (*humiliter*) lassen das vermeintlich Widervernünftige tolerieren und zu jenem Glauben werden (*ferres et tamen crederes*), der, wäre er über die *ratio* zugänglich, ohne Charisma, ohne Verdienst bliebe: allenfalls das Gebet um Inspiration (*opportuit te orare*) vermag—im Rahmen des überhaupt Möglichen—Erkenntnis zu verschaffen (*oret, ut intelliget*). Menschliches Wissen stößt so grundsätzlich an Grenzen (*perquiri divina opera prohibet; non plus sapere quam oportet sapere*; *ne ultra progrediatur*); soll allenfalls zu nüchterner Schlichtheit anleiten (*sapere ad sobrietatem*), bisweilen gar bewußt verleugnet werden: *tego artem*, exklamiert Lanfrank anderswo polemisch, das zitierte Postulat wider die ostentativ-persuasive Seite des Wissens umsetzend.[114] Wichtigste gedankliche Entsprechung dieses Primats des Glaubens über das Verstehen ist das Vertrauen auf die *auctoritas* (*terminos patrum*; *auctoritate contentus*); fatalste Konsequenz seiner Mißachtung die Entstehung von Schisma und Dissens (*litem movere; ab universali Ecclesia dissentire novum schisma*). ‚Klassisch' dabei die *auctoritates*, die Lanfranks programmatisches Verdikt tragen; klar benannt die ekklesiologische und politische Dimension falscher Vernunftgläubigkeit.

Ein paradigmatisches Zeugnis, das dem ‚Fall' des *Peripatheticus Palatinus* (s)eine vertraute ideengeschichtliche Dimension verleiht. Gegen die *auctoritas* der Väter und Lehrer zu rebellieren, intellektuelles Charisma über *sobrietas* zu stellen; mit Berengar die Unhintergehbarkeit

---

[113] Vgl. Lanfrank, *Römerbriefkommentar*, PL 150, Sp. 439C–440B.

[114] Vgl. Lanfrank, *Liber de corpore et sanguine domini*, PL 150, Sp. 416D–417A (… *tego artem* …).

des Rationalen zu konstatieren, und vor allem: das *mysterium mysteriorum*, die Trinität, in einem eigenen Traktat zu diskutieren, war angesichts der bereits aufgeflammten Opposition wider eine frühscholastische ‚Theologie' brisant,—und stieß bei den Erben der ‚Antidialektiker' des 11. Jahrhunderts, bei Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux, auf vergleichbar strengen Widerspruch. Selbst Abailards Hermeneutik des *involucrum* scheint von dieser grundsätzlichen Antinomie bestimmt: die platonischen *involucra* (!), heißt es im *Liber Contra Wolfhelmum* Manegolds von Lautenbach, sind lediglich fiktive Spielereien (*deliramenta*), die wie das *gros* paganen Wissens keinerlei Anspruch auf Homologie mit christlichen Glaubensinhalten erheben dürfen; ihre allegorieähnliche Interpretation wäre willkürlich; und schließlich sind Philosophen keine Propheten *avant la lettre*: unerleuchtet, scheitern sie in ihren allein der *ratio* vertrauenden, konfusen, dunklen Denkspielen nämlich insbesondere, wo es um die vernunftübersteigenden Mysterien des Glaubens geht.[115] (Eine im übrigen nicht isolierte Kritik, die bisweilen mit weit ätzenderer Schärfe vorgebracht wurde)[116]

Fast schematisch anmutend somit die Kontrafaktur, mit der ein kompromißlos-rationalistischer Peter Abailard paganes Wissen *qua* involucraler Hermeneutik dem Dunkel fundamentalistischer Vernunftskepsis entreißen und ins helle Licht von Renaissance und Verwissenschaftlichung führen sollte.

Doch fügt sich die *intellectual history* des elften Jahrhunderts so ungebrochen einem Dualismus, der in ihr selbst unablässig beschworen wird? Und die des zwölften dem Bild, das Exponenten der Auseinandersetzungen von ihren ‚Gegnern' zeichneten? Seit einiger Zeit wird immer deutlicher, daß die gedanklichen Positionen auch als ‚Funktionen' kirchenpolitischer und ekklesiologischer Auseinandersetzungen zu verstehen sind und damit eine zutiefst ideologische Dimension besaßen, durch die sich polare Interessen und die oppositionelle Logik streitender Parteien in ‚sachliche' Gegensätze verschob oder transformierte, die derart nie bestanden. Vor allem aber gerät die griffige Opposition zwischen ‚progressiven Dialektikern' und ‚reaktionären Antirationalisten' ins Wanken: schon immer hatte irritiert, daß selbst notorische ‚Antidialektiker' nicht davor zurückschreckten, sich der *ars disse-*

[115] Zur Inversion des manegoldschen Denkens bei Abailard vgl. Hartmann, ‚Manegold von Lautenbach', S. 77–82 und ders. in der ‚Einleitung' zum *Liber Contra Wolfhelmum*, S. 22–24.

[116] Vgl. etwa Petrus Damiani über Platon in PL 145, Sp. 232B–233A.

rendi häufig und kundig zu bedienen: bei Othloh von St. Emmeran finden sich Anfänge philosophischer Gottesbeweise; die Schriften des Petrus Damiani zeugen von einer tiefen Vertrautheit mit der logisch-dialektischen Tradition; Lanfrank von Canterbury, als prominentester Widerpart Berengars ein vermeintlicher Antidialektiker *ex officio*, war selbst ein berühmter *dialecticus*, dessen theologische Expositionen zutiefst von dem geprägt waren, was er als *magister* lehrte, so schon Siegebert von Gembloux in einer kurzen Beschreibung überdeutlich.[117] Und mag sich schließlich hinter dem ‚*magister modernorum* Manegaldus' der noch nicht zum Mönch konvertierte, doch der Schule entsagende, spätere Verfasser des *Liber Contra Wolfhelmum* verbergen oder nicht: auch dieser Text basiert auf einer genuinen Kenntnis der paganen philosophischen Tradition wie der entstehenden Schultheologie.[118] Vor allem aber eine gemeinsame gedankliche Dynamik weckt Zweifel, ob sich die vermeintlichen antidialektischen Schriften des 11. Jh. ohne weiteres *von der entstehenden frühscholastischen Episteme selbst* trennen lassen. Wenn etwa Petrus Damiani in einer der berühmtesten ‚antidialektischen' Passagen darauf verweist, daß ‚die Ergebnisse dialektischer und rhetorischer Argumentation nicht allzu leichtfertig auf die göttlichen Mysterien bezogen werden dürfen und das, was dazu erfunden wurde, bei syllogistischem Beweisen oder Satzklauseln nützlich zu sein, sich doch nicht hartnäckig heiligen Gesetzen aufzwinge und die Notwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen Gott entgegensetze'[119]—geht es ihm mitnichten um eine generelle Absage an die *artes sermocinales*.[120] Sondern um eine Kritik, die sich—*auf dem Boden einer grundsätzlich akzeptierten Rationalität im Rahmen theologischer Reflexion*—gegen die ungebrochene Anwendung dialektischer *rationes* richtet. Immer wieder beschwört der (selbst sehr subtil argumentierende) Kardinalbischof dabei die Gefahr, gegen die seine *defensio fidei* anzugehen sich unterfängt: die Gefahr, durch Rekurs auf eine *als universal gültig* erachtete Dialektik (bzw. dialektische Tradition) die besonderen faktischen oder über den Glauben gege-

---

[117] Zu Lanfranks Gelehrsamkeit bzw. Theologie vgl. Gibson, *Lanfrank*, insb. S. 39–97 bzw. Holopainen, *Dialectic and Theology*, S. 44–76 (mit Bibliographie).

[118] Dazu Hartmann, ‚Einleitung', S. 31ff.

[119] Petrus Damiani, *De divina omnipotentia*, S. 415: *Haec plane quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventae sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant.* Im Anschluß die berühmte Phrase vom Weltwissen als der *ancilla theologiae*.

[120] So etwa Endress, ‚Die Dialektiker und ihre Gegner', *passim*.

benen Prämissen der theologischen Reflexion zu vernachlässigen und dadurch zu Schlüssen zu gelangen, die, obgleich im Rahmen der *artes* ‚formal' korrekt, die *divina virtus* einschränken oder als wider-rational, und damit unmöglich, präsentieren. Von daher die wegweisende Metapher des *artes*-Wissens als einer ‚Magd der Theologie' (*ancilla theologiae*)—und eine unablässige Polemik, welche die mangelnde Reichweite der *ratio* angesichts des Glaubens betont: beides Versuche, die besondere Qualität einer theologischen Rationalität zum Ausdruck zu bringen, die auf dem Wissen der *artes* basiert, ohne mit deren Rationalität identisch zu sein.[121] Vergleichbares findet sich im *Liber Contra Wolfhelmum* Manegolds von Lautenbach[122] und beim antidialektischen Dialektiker Lanfrank: auch seine (oben zitierte) Polemik gegen die *humana sapientia* ist bei genauer Lektüre ambivalent, denn sie läßt dem Denken (*intelligere*) durchaus Raum—vorausgesetzt, Demut, Gebet, Inspiration, und intellektuelle Vorsicht sind gegeben; dies korreliert mit der Warnung, daß vor allem unhinterfragt gezogene *dialecticae rationes* Glaubensinhalte problematisch erscheinen lassen, positiver gewendet: daß sich ‚dem differenzierten Blick zeigt, daß die Dialektik, wo erforderlich und mit größter Korrektheit angewandt, die Sakramente Gottes nicht bekämpft, sondern im Gegenteil bestärkt'[123]—und dies insbesondere dadurch, daß gerade sie den gefährlich-falschen *obiectiones* den Boden zu entziehen vermag.[124] Hinter der Koexistenz des vermeintlich Disparaten verbirgt sich also weniger resignative Skepsis denn konstruktive Kritik. Umgekehrt zeigen sich (vermeintliche)

---

[121] Vgl. neben der zitierten Stelle Petrus Damiani, *De divina omnipotentia*, S. 415/16: *humanae artis peritia non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere […], ne […] oberret et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.* Sowie: *haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem dissererendi consequentiamque verborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis, quae a saecularibus pueris ventilatur in scolis. Non enim ad fidei regulam vel morum pertinet honestatem, sed ad loquendi copiam verborumque nitorem. Quamobrem sufficiat nobis brevi compendio fidem defendere quam tenemus.* Vgl. ebd., Sp. 610C–611B, 612AB, 615AB: *ventilant quaestiones suas iuxta modum et ordinem disserendi, dum modo per ambages suas et scolaris infantiae nenias contumeliam non inferant Creatori.* Das Fazit von Holopainen, *Dialectic and Theology*, S. 23ff., 42f. über Petrus Damianis Einstellung zur Dialektik/Philosophie: ‚[there is no] general critique of the principles of dialectic, he simply comments upon the spirit in which the application of dialectic to theology should take place.'

[122] Vgl. damit etwa Manegold, *Liber Contra Wolfhelmum*, S. 95 und Verf., ‚*Simmistes Veri*', S. 95–105.

[123] Lanfrank, *Commentarius in omnes epistolas Pauli*, Sp. 157B: *perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta Dei non impugnat sed cum res exigit si rectissime teneatur astruit et confirmat.*

[124] Vgl. Holopainen, *Dialectic and Theology*, S. 59.

Momente nur ‚antidialektischer' Argumentation auch bei den Adepten rationaler Theologie: Anselm von Laon, die frühscholastische Sentenzentheologie und Wilhelm von Champeaux akzeptieren die grundsätzlich *qua* rationaler Reflexion nie einholbare Transzendenz der *divina mysteria*; Anselm von Canterbury, dessen kompromißlose Rationalität notorisch ist, nimmt sie nicht nur selbst zurück, sondern vergleicht die Erkenntnis des ineffablen Mysteriums in seinem *Monologion* mit jenem rätselhaften, uneigentlichen Modus, durch den Bilder bedeuten, und verleiht ihr damit einen grundsätzlich schillernden Charakter.[125]

Eher denn klare Oppositionen, spannungsreiche Ambivalenz: der Logik von Opposition und Polemik (sowie dem von Philosophie- und Theologiegeschichte bisweilen angestrebten Schematismus) entkleidet, ist die sich herausbildende frühscholastische Episteme *übergreifend* von einer grundlegenden Spannung durchzogen: von der Frage, wie sich die menschliche Ratio einem Gegenstand zu nähern hatte, dessen überrationale Transzendenz nicht zu leugnen war. Wenngleich nie mit systematischer Schärfe, erkannten gerade die vermeintlichen ‚Antidialektiker' des 11. Jahrhunderts, daß sich theologische Rationalität von antiker Logik, Naturphilosophie und Metaphysik grundlegend unterschied, obwohl sie sich ihrer bediente—sowie eine universale, ungebrochene Übertragung ihrer Einsichten unmöglich war, ohne theologisches Wissen in Widersprüche zu verwickeln. Vermeintliche Wissensskepsis erweist sich so als zentrales Moment einer entstehenden frühscholastischen Episteme: denn die hier sich andeutende Spannung im (epistemologischen und disziplinären) Charakter der Theologie sollte für die Scholastik selbst zur Grundspannung theologischer Reflexion werden.[126] Freilich: so sehr sich theologische Rationalität über ihre defensive Kraft verorten ließ, vermeintliche Widersprüche als Folge ungebrochen-dialektischer *ratiocinatio* zu entlarven, so heikler wurde die Frage, wie (und ob) sich diese akzeptierte Ratio der Theologie *positiv* fassen ließ, zumal die Schärfe der Polemik vor allem diese Spannung konsequent schürte: wie nämlich ließ sich ein ineffables, tranzendentes, menschliches Denken übersteigendes Mysterium überhaupt über die *ratio* einfangen? Lanfranks trotziges *tego artem*, ein Versuch, Terminologie und Konventionen der Dialektik zu ‚verhüllen' und durch eine

[125] *Monologion*, Kap. 64. Vgl. dazu unten, Kap. II, S. 183–189.

[126] Vgl. etwa Wieland, ‚Plato or Aristotle', insb. S. 73–83 und in dieser Studie (neben den folgenden Ausführungen) Kap. II.

gleichwertige, aber minder anstößige Sprache (*aequipollentias propositionum*) zu ersetzen, verweist zwar auf eine auch später faßbare Forderung, doch vermeidet, ebenso wie sein Lob der *auctoritas*, die eigentliche Frage, die sich gerade bei ihm in besonderem Maße stellt.[127] Keine Antwort auch bei Berengar von Tours, nur Spuren bei Anselm von Canterbury.[128]

Anders Abailard. Denn eben diese Spannung prägt auch seine Theologien—freilich weder aporetisch noch in der Weise, die das zitierte Verdikt der Bischöfe insinuierte. Ziel seiner methodologischen Reflexionen *in theologicis* war es vielmehr, die Pole der skizzierten Opposition trotz ihrer vermeintlichen Unvereinbarkeit aufeinander zu beziehen: er entwickelte ein Modell theologischer Rationalität, das deren Grenzen miteinschloß, ja *sich von ihnen her auf subtile Weise konstituierte*. Die eigentlichen Grenzen der *ratio* sind in Abailards methodologischer Grundlegung gerade nicht Hemmnis der Reflexion noch Lizenz, in mystisches Schweigen zu verfallen. Abailard begreift sie vielmehr als *unaufhebbare Voraussetzung* jeder Reflexion über die Trinität. Im Rahmen diese Grundlegung, so gilt es zu zeigen, kommt der Denkfigur einer verhüllten Wahrheit eine zentrale methodologische Funktion zu.

2. *‚Wahrscheinlichkeit statt Wahrheit‘ oder: die Suspension der* ratio[129]

Die Wissenschaft (*scientia*), deren Bild Abailard in seinen Theologien zeichnet, ist zutiefst zweideutig.[130] Anders als die Bischöfe in ihrem Verdikt insinuieren, versucht sein differenziertes Abwägen nämlich nicht, ein unumschränktes Vermögen, sondern im Gegenteil die *ambivalente* Natur der menschlichen Rationalität darzustellen. Zweifelsohne: der Gebrauch der Vernunft, der den Menschen als Ebenbild Gottes erweist, ist in Abailards Augen unumgänglich und von den höchsten Autoritäten sanktioniert,—hilft er doch, die Heiligen Schriften zu verstehen, Häretiker in ihre Schranken zu weisen und wahre Spiritualität zu erlangen. Doch im Guten lauert zugleich das Böse: *scientia inflat*; Wissen vermag jenen Hochmut zu generieren, der sich in halt- und ziello-

[127] Vgl. oben.
[128] Vgl. oben.
[129] Die folgenden Überlegungen orientieren sich an *Theologia ‚Summi Boni‘*, S. 66–82, 108–122; *Theologia Christiana*, III, 1–58, S. 194–219, 115–137, 236–247; *Theologia ‚Scholarium‘*, II, 14–93, S. 412–454.
[130] Abailards Differenzierung der *scientia* in *Theologia ‚Summi Boni‘*, S. 66–72; *Theologia Christiana*, S. 194–200; *Theologia ‚Scholarium‘*, S. 421–423.

ser Diskussionssucht, in sophistischen Täuschungsversuchen, in pseudorationalen Attacken wider die Sätze des Glaubens manifestiert. ‚Wie das schärfste Schwert', das sich zur Verteidigung, aber auch zu tyrannischem Wüten einsetzen läßt, vermag das Instrument der Vernunft zugleich zu nutzen *und* zu schaden.[131]

Abailards Denken oszilliert dabei nicht nur zwischen zwei Polen. Vielmehr versucht er *ratio* und Wissen *in* der für sie charakteristischen Ambivalenz zu fassen. In einem Gedanken, der sich auch in seiner *Ethica* findet, führt er aus, daß wahre Tugend nur dort möglich sei, wo die grundsätzlich gegebene Möglichkeit, Unrecht zu tun, *aus freiem Willen gerade nicht* ergriffen wird. Doch kann man sich vor Fehlverhalten schützen, wo das Schlechte nicht klar—mithilfe vernunftgeleiteter Überlegung—erkannt ist?[132] Wissenschaft und *ratio* vermögen zwar mißbraucht zu werden,—aber aus potentiellem Mißbrauch läßt sich nicht grundsätzliche Schlechtigkeit folgern: *scientias itaque approbamus, sed fallaciis abutentium resistimus*.[133]

Unter dem Druck derer, die ihm seit den Anfängen seiner theologischen Reflexion unbotmäßigen Gebrauch der *ratio* vorwarfen, lanciert Abailard also gerade nicht deren ungebrochene, uneingeschränkte Apologie. Wichtig dabei ist, daß er bereits bei diesen eher allgemeineren Ausführungen scheinbar widerständige Denkfiguren der Tradition aktiv in die eigene Position zu integrieren sucht: ‚*scientia inflat*', ‚*qui sophistice loquitur, odibilis est*', die *libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio* sind *auctoritates*, die in den Schriften (vermeintlicher) ‚Antidialektiker' wie Manegold von Lautenbach, Petrus Damiani, aber auch Bernhard von Clairvaux in fast topischer Rekurrenz Grenzen der *ratio* zementieren.[134] Für Abailard implizieren sie indes keine grundsätzliche Absage an die Vernunft, sondern benennen einen potentiellen Mißbrauch, vor dem auch *pagane* Heroen des Wissens, Cicero Platon und Aristoteles, stets warnten.[135]

Freilich ist diese grundsätzliche Differenzierung nur ein Auftakt. Denn in dem, was ihr folgt, läßt Abailard den Gedanken einer grundsätzlich ambivalenten Wissenschaft auf das Gebiet zulaufen, um das es ihm eigentlich geht, die Theologie. In einem (für ihn charakteristischen)

---

131 *Theologia Christiana*, III, 5, S. 196: *Acutissimo gladio instar*.
132 Vgl. z. B. ebd., S. 196.
133 *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 70; vgl. *Theologia Christiana*, S. 195.
134 Vgl. oben.
135 Vgl. z. B. *Theologia Christiana*, S. 195 (Platon); *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 71; *Theologia Christiana*, S. 197/199 (Cicero), 199 f. (Aristoteles).

Ineinander von Klarheit und Redundanz, Polemik und Apologie, autoritativem Zitieren und suggestiver Interpretation kreisen seine Ausführungen[136] dabei um einen grundlegendes Thema: um die methodologischen Konsequenzen, die es aus der unausweichlichen Transzendenz des ‚Gegenstandes' der *theologia* zu ziehen gilt. So profund, verborgen, jenseits menschlicher Sinne und Erfahrung, so transzendent und nicht verfügbar ist das *Summum Bonum*, daß es ‚mit der kleinen menschlichen Vernunft und in der Sprache der Menschen' nicht vollständig erörtert werden kann.[137] Eben dies haben die *professores dialecticae*, haben Roscelin von Compiègne und andere *haeretici huius temporis* in ihren theologischen Reflexionen nicht verstanden:

> Quid ad hoc responsuri sunt professores dialecticae, si *illud ratione conantur discutere*, quod praecipui doctores eorum *perhibent explicari non posse*? Irridebant doctores suos, quia inspiratam sibi a Deo veritatem non tacuerunt, quam tamen ipsimet *edisseri non posse profitentur* et tanto id venerabilius habuerunt, quanto amplius ipsum *omnem humanae intelligentiae exsuperat sensum*. Non pudebat eos profiteri se multa audire vel etiam dicere et vera profiteri, *quae non sufficerent disserere*. Qui etiam *adeo obscuritate aenigmatum gaudebant, sicut supra meminimus, ut in his quoque, quae facile possent edisseri, litterae velamen obducerent, ne scilicet nuda et aperta veritas ex facilitate intelligentiae contemneretur*.[138]

Pointiert zeichnet Abailard die modernen *dialectici* in dieser Passage als schlechte Schüler einer vergangenen Generation wahrer Gelehrsamkeit. Was sie disqualifiziert, ist dabei nicht ein Mangel an Wissen oder Rationalität, sondern im Gegenteil: ihre Überschätzung der *ratio*. Wahre Philosophen erkennen die Grenzen der Vernunft: zwar flüchten sie nicht in mystisches Schweigen (*inspiratam veritatem non tacuerunt*), doch sie schämen sich gleichwohl nicht einzugestehen, daß sie ihren Gegenstand nicht vollständig zu erörtern imstande sind (*edisseri non posse profitentur; perhibent explicari non posse*). Angezogen fühlen sie sich nicht von dem vergeblichen Versuch, *in toto* zu begreifen, was nicht begreifbar

---

[136] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 118–123 (Niggli, S. 72–83); *Theologia Christiana*, S. 203–219; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 404–441.

[137] *Theologia Christiana*, S. 212: *Quae etiam maior indignatio fidelibus habenda esset quam eum se habere Deum profiteri quem ratiuncula humana possit comprehendere aut mortalium lingua disserere? Hoc autem nec ipsos latuit philosophos, quorum maximus in Timaeo suo ait: ‚Opificem genitoremque universitatis tam invenire difficile est quam inventum impossibile est profari digne'. Qui etiam cum Noun ex Deo natam esse assereret, id explicare non presumpsit quod inexplicabili modo esse cognouit atque professus est […]. Qui etiam teste Macrobio, quid sit Deus dicere non est ausus, hoc solum de eo sciens quod sciri qualis sit ab hominibus non possit, qui nec ab ipsis spiritibus caelestibus maiori sapientia praeditis plene cognoscitur.*

[138] *Theologia Christiana*, III, 46, S. 213.

ist, sondern verehren umso mehr (*venerabilius habent*), was ihr Verständnis übersteigt, ja mehr noch: freuen sich gar an Rätseln und Dunkelheit (*obscuritate aenigmatum gaudebant*), um sogar die letzten Reste des Verständlichen vor bloßlegendem Rationalismus zu schützen (*litterae velamen obducerent*).

Abailards Absicht ist es somit nicht, wider die vernunftskeptische Wissensfeindlichkeit monastischer Antidialektiker zu polemisieren, sondern im Gegenteil: den zur ‚Folie' aufgebauten Dialektikern selbst eine unreflektierte Grundlegung theologischer Rationalität vorzuhalten. Es gilt, rationalistischen *professores dialecticae* zu demonstrieren, daß jene *manifestissimae rationes* versagen, mit denen sie Glaubensinhalte zur Gänze zu erhellen suchen: die Übertragung eines kompromißlosen Wahrheitsanspruches auf die theologische Reflexion über die Trinität, so seine Botschaft, *ist selbst unvernünftig* und führt dazu, daß Wissen in Unwissen umschlägt: *ex scientia ignorantia generatur*.[139] Explizit verweist Abailard dabei auf seine frühere Diskussion eines dunkel-uneigentlichen *modus loquendi* der Philosophen (*ut supra meminimus*)[140] und lädt ihre Hüllreden dadurch mit einer methodologischen Signifikanz auf, die nunmehr weit darüber hinausgeht, lediglich allegorische Interpretationen zu ermöglichen: offenbar spiegelt die Akzeptanz uneigentlicher Diskurse vielmehr eine grundsätzliche Einsicht in die nie vollständige, gebrochene theologische Erkenntnis; offenbar sind Verhüllung (*litterae velamen*, *aenigma*, *obscuritas*) und theologische Vernunft im Rahmen einer rationalen Theologie keine Gegensätze, sondern programmatisch herausgestellte Komplemente.[141]

Diese Integration der Philosophen in die methodologische Diskussion setzt sich dabei fort. Denn nach einer Kaskade antidialektischer *auctoritates*, die allesamt belegen, daß sich ‚bei der rationalen Diskussion und Untersuchung der Natur der Dinge [d. i. Gottes] als ungenügend und dumm erweist, wer zuvor dazu imstande zu sein glaubte und im Besitz der höchsten Weisheit schien',[142] expliziert Abailard die

---

[139] So die plakative Wendung, mit der Abailard in allen Theologien diese Überlegungen einleitet (vgl. z. B. *Theologia Christiana*, I, 1, S. 72).

[140] Vgl. dazu oben, S. 110–111.

[141] Vgl. auch *Theologia Christiana*, S. 211: *cum itaque tantae excellentia sapientiae cunctas res adeo difficiles esse intelligat, ut explicari sermone nullatenus possint, quasi illud philosophicum ipse clamet: ‚Latet omne verum', perpende, quisquis es, quanta praesumptio sit de eo, quod cuncta transcendit, humana discutere ratione nec aliter acquiescere velle, donec ea, quae dicuntur, aut ex sensu aut ex ratione humana sint manifesta.*

[142] Vgl. *Theologia Christiana*, S. 209.

superiore Einsicht der *doctores*, gegen die ihre devianten Schüler mit so fatalen Folgen verstoßen. Mehr noch: er macht die antiken Philosophen zu Vorbildern, deren intellektuelle Bescheidenheit der modernen *abusio* der Vernunft als Norm zu dienen vermag.[143] Über Platon heißt es dabei (in der Fortsetzung der oben bereits zitierten Invektive):

> Quae etiam *maior indignatio* fidelibus habenda esset quam eum se habere Deum profiteri, quem *ratiuncula humana possit comprehendere aut mortalium lingua disserere*? Hoc autem nec ipsos latuit philosophos, quorum maximus in Timaeo suo ait: ‚Opificem genitoremque universitatis tam invenire difficile est quam inventum impossibile est profari digne.' Qui etiam cum Noun ex Deo natam esse assereret, id *explicare non presumpsit*, quod inexplicabili modo esse cognouit atque professus est […]. Qui etiam *teste Macrobio*, quid sit Deus, dicere non est ausus, hoc solum de eo sciens, quod sciri, qualis sit, ab hominibus non possit, qui nec ab ipsis spiritibus calestibus maiori sapientia praeditis plene cognoscitur.[144]

Entscheidender als Abailards taktische Entrüstung (*indignatio*) sind die Autoritäten, die sie begründen: Platon und Macrobius werden zu Kronzeugen einer Rationalität erklärt, die gerade in der Anerkennung der Grenzen der *ratio* das zentrale Merkmal theologischer Vernunft lokalisiert. Denn Plato, der *maximus philosophorum*, hat mit Klarheit verstanden, daß das transzendente Objekt der Theologie einer spezifischen Form der Rationalität bedarf: immer wieder zitiert Abailard in diesem Zusammenhang die berühmte Schilderung des Macrobius, der zufolge sich der griechische Philosoph zu *similitudines et exempla* flüchtete, um sich dem *Summum Bonum* adäquat zu nähern.[145] Immer wieder ist es zudem das Bekenntnis zur Schwierigkeit und nahezu unmöglichen Versprachlichung der Gotteserkenntnis, das er anführt: *Opificem genitoremque universitatis tam invenire difficile est quam inventum impossibile est profari digne*.[146] Dazu kommt ein Verweis auf Numenius, den Macrobius in seinem *argumentum mysticarum locutionum* zum Exempel für die profanierende Macht des Wissens stilisiert—gefolgt von dem Wunsch, daß ‚sich durch dessen Alptraum auch die, „welche sich selbst zu Philosophen erklären", von dieser anmaßenden Haltung abhalten lassen und aufhören zu glauben, das wahrste und erhabenste Höchste sei unbegreifbar, wenn man es nicht frank und frei (*aperte*) expliziert höre.' Schließ-

---

[143] *Theologia Christiana*, S. 208: *Audiant saltem philosophorum consilium hi qui se philosophos profitentur*.

[144] Ebd., S. 212.

[145] Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2.

[146] *Timaeus*, 29B. Vgl. dazu unten, S. 142–162.

lich eine suggestiv plazierte *auctoritas* Augustins, der bekennt, daß nicht einmal die Cherubim und Seraphim zur Gänze verstehen, ‚was Gott sei.'[147] Kurzum: ein Platonbild, das sich von dem des Manegold von Lautenbach auf eine ebenso subtile wie unerwartete Weise unterscheidet. Denn es verkehrt nicht schlichtweg in ein kontrafaktisches Gegenteil, was der ‚Antididalektiker' des 11. Jh. am griechischen Philosophen kritisiert hatte: in Abailards Konstruktion ist Platon nämlich nicht nur ein Prophet *avant la lettre*, der über seine Philosophie Einsicht in die Mysterien des Christentum gewann; noch sind seine *involucra* lediglich legitim, statt dunkel, konfus und suspekt.[148] Platon wird vielmehr zu einem Denker stilisiert, der in seiner Suche nach dem *Summum Bonum* gerade jene moralische *sobrietas* und intellektuelle Bescheidenheit zeigt, deren Fehlen ihn (ebenso wie die gesamte pagane Wissensbemühung) in Manegolds Augen unweigerlich hatte scheitern lassen: denn in Abailards Augen hat er erkannt, daß allein die *Begrenzung* der Ansprüche der *ratio* in der Theologie eine gedankliche Position ermöglicht, die sich als ‚rational' oder besser: ‚vernunftgemäß' bezeichnen läßt. Platon vollzieht somit—nicht anders als Abailard selbst—jene Skepsis nach, die gegen Ende des 11. Jh. wider die griechischen Philosophen (und *artes sermocinales* im allgemeinen) erhoben wurde. (Eine Platonkonstruktion, die von Johannes von Salisbury aufgegriffen und ausgeweitet werden sollte.[149])

Abailards Strategie, diese Skepsis in die Konstruktion theologischer Rationalität zu integrieren und damit eine unversöhnliche Opposition zwischen radikalem Rationalismus und Antirationalismus *in theologicis* (im eigensten Interesse) zu überwinden, schlägt sich somit in seinem Platonbild nieder und verleiht seiner Betonung der platonischen *involucra*, verglichen mit dem ersten Buch seiner Theologien, eine neue, methodologische Dimension. Dies wird dadurch umso deutlicher, daß Abailard dabei ganz bewußt Parallelen zwischen Platons Philosophie und seiner eigenen Theologie herstellt: denn er selbst antwortet auf die Transzendenz des Mysteriums auf eben die Weise, die er dem griechischen Philosophen zuschreibt, und erklärt seine eigene, rationale Theologie zu einem Diskurs, der eben jene legitime Dunkelheit wählt, die eine Erkenntnis zu transportieren vermag, die zwar ‚vernünftig' aber

147 All dies in *Theologia Christiana*, S. 212.

148 Vgl. oben, S. 112–113. Griffige Gegenüberstellung bei Hartmann, ‚Einleitung', S. 22–24.

149 Dazu Verf., ‚*Simmistes veri*', insb. S. 123–137.

gleichwohl nicht zur Gänze apert und vollkommen ist. ‚Über den ineffablen Gott', so Abailard am Ende seiner methodologischen Grundlegung:

> *Nos docere veritatem non promittimus*, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem *aliquid verisimile atque humane rationi vicinum* nec sacrae scripturae contrarium proponere libet adversus eos, qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi rationes curant humanas multosque faciles assentatores inveniunt, cum fere omnes homines sint animales ac paucissimi spirituales. Sufficit vero nobis quocumque modo summorum inimicorum sacrae fidei robur dissipare, praesertim cum alio modo non possimus, nisi per humanas rationes satisfecerimus. Quidquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, *umbram, non veritatem, esse profitemur et quasi similitudinem quandam, non rem.* Quid autem verum sit, noverit Dominus, quid autem verisimile ac maxime philosophicis consentaneum rationibus, quibus impetimur, dicturum me arbitror.[150]

Nicht isoliert, skizziert diese Passage die *conditio theologica* der Abailardschen Reflexion über die Trinität, die sie einleitet. Gegner sind jene, die sich zu sehr auf die menschliche Vernunft verlassen und von daher ihre theologische Autorität beziehen wollen. Demgegenüber steht die reflektierte Rationalität der ‚echten Spiritualen' (*paucissimi spirituales*), deren Ziel nicht letzte Wahrheit, sondern lediglich Wahrscheinlichkeit ist. Die *dissertatio fidei*, so Abailard, die Sprache des Arkanen bemühend, ist einem Schatten (*umbra*) gleich, ‚nurmehr eine Art Gleichnis' (*quasi similitudinem quandam, non rem*); unausweichlich ist die theologische Reflexion über das *Summum Bonum*, so die methodologische Botschaft dieses programmatischen Bekenntnis, von unerschütterlicher Letztbegründung und vollkommener Transparenz suspendiert: im Horizont einer nie gänzlich aufhebbaren Dunkelheit und Rätselhaftigkeit des Transzendenten galt es, sich ihm mit größtmöglicher Präzision anzunähern, nicht Notwendiges in letztbegründeter *ratiocinatio* zu fixieren.[151]

Abailard versuchte sich damit von jenem kompromißlosen Wahrheitsanspruch zu lösen, den er als *logicus* für die *ars disserendi* erhoben hatte[152]—und postuliert eben damit, daß stringentes, vernunftgeleitetes Denken *in theologicis* trotz (oder: in) dieser Depotenzierung gleichwohl möglich sei. Anders gewendet: auch dort, wo es sich auf philosophisch-

---

[150] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 82.

[151] Dieser Gedankenschritt hatte für die Methodologie des 12. Jh. eine (noch ununtersuchte) zentrale Funktion.

[152] Cf. *Historia Calamitatum*, S. 68.

theologische *rationes* einzulassen gilt, dürfen die inhärenten Grenzen der Vernunft nicht ignoriert oder geleugnet werden. Zweifelsohne mag der (des ‚Rationalismus' bezichtigte) Abailard dieses *caveat* unter dem Druck wachsenden Widerstandes entwickelt haben. Doch ohngeachtet dessen unternimmt er es *de facto*, die im 11. Jhd. erhobene Skepsis gegen eine ungebrochene Geltung der Vernunft *in theologicis* in die eigene Konzeption zu integrieren, ja zum Aspekt theologischer Rationalität selbst zu machen. Abailard hat damit nicht nur—wie oft vermerkt—Wissen und Wissenspraxis der *artes sermocinales* mit der Theologie fusioniert. Sondern auf einer reflexiven Ebene zugleich den Raum jener differenten Rationalität entstehen lassen, der die Theologie von den *artes* unterschied (und die im 11. Jh. weitgehend aporetische Dimension dieser Spannung ins Konstruktive zu wenden versucht). Dabei wurde bereits ansatzweise deutlich, daß die Vorstellung von Verhüllung, Rätsel, Dunkelheit an diesem methodologischen Angelpunkt seiner Theologien zu einer zentralen methodologischen ‚Metapher' avanciert, die bei der Beschreibung (oder Konstruktion) dieses Raumes einer schwachen Rationalität von entscheidender Bedeutung ist.

Von Seiten der ‚(Pseudo-)Dialektiker' kann eine derartige Konstruktion freilich nur Lachen und Spott auslösen. Als *advocatus diaboli* formuliert Abailard selbst eine Reihe von Einwänden, die sich zweifelsohne aufdrängen. Ist es nicht paradox, von Wahrheit zu sprechen, wo letztes Verständnis nie möglich ist? Wo Verständnis (*intelligentia)* nicht erzielt (oder gar vernebelt) wird, ist schließlich das Ziel vernunftgeleiteter Diskussion verfehlt—ein entscheidendes Argument, das er selbst gegen die in seinen Augen allein Resignative, ins Unklare flüchtende Theologie Anselms von Laon erhoben hatte; auch in seinen Theologien ist zudem der für das 12. Jh. programmatische Anspruch keineswegs aufgegeben, nach dem ‚die Erkenntnis vor dem nicht erschaudere, was die Worte vorbringen.'[153] Worin also liegt der Sinn, ohne vollständiges Verständnis erreichen zu können, überhaupt einen Anspruch auf rationale Reflexion zu erheben? Sollte man sich dann nicht mit jenem Verweis auf Gregors berühmtes *dictum* vom *meritum fidei* oder einer resignativen Hinnahme des Glaubens begnügen? Was bedeutet die programmatische Suspension der Letztbegründung *de facto* im Rahmen einer theologischen Argumentation über die Mysterien des Glaubens? Liegt also im Lachen der Pseudodialektiker nicht ein berechtigter Vorwurf? Oder

[153] *Theologia ‚Scholarium'*, S. 441: *ut quod pronuntiant verbar, non abhorreat intelligentia.* Vgl. die gesamte Dikussion in *Theologia ‚Scholarium'*, S. 441ff.

anders und in Abailards eigenen Worten: ‚Was hat es für einen Sinn, eine derartige Wahrheit zu sagen, die man selbst nicht in einer Weise erklären kann, daß sie zu Gänze verstanden wird?'[154]

‚Viel, würde ich meinen,' antwortet Abailard in einer jener charakteristischen Exklamationen, mit denen er an seiner Argumentation immer wieder Nachdruck und Dramatik verleiht. Seine Antwort[155] steuert dabei auf eine fundamentale und implikationsreiche Rechtfertigung seiner Theologien zu: vernunftgemäße Theologie ist als Verteidigung des Glauben gegen jene unabdingbar, die meinen, er lasse sich durch Appelle an die *ratio* widerlegen; Wissenschaft wird zum Bemühen, der Torheit der Toren in der Denkform zu antworten, auf die sie sich selbst verstehen. Mit dieser *defensio fidei* wider rationalistische Opponenten ist dabei einerseits ein wichtiges Motiv benannt, welches auch fortan immer wieder zur Legitimierung einer rationalen Theologie verwendet werden sollte—und diese zugleich an die Existenz eines philosophischen Opponenten, häresieträchtigen Gebrauches der Vernunft bindet: eine Implementierung des Konträren, welche für den ‚politischen' Anspruch der Theologie im 12. Jh. entscheidend werden sollte: rationale Theologie setzt im Moment ihrer Konstruktion einen ‚Anderen' voraus, den es zu bekämpfen gilt.

Zu all dem kommt indes ein Weiteres: in einer topisch-tumultuös anmutenden Auflistung weiterer Argumente versucht Abailard die Frage seiner Opponenten nämlich in weiteren Dimensionen zu entkräften. Dabei geht es ihm zunächst darum zu zeigen, daß der ridikülisierte, nie zur Gänze aperte, stets vorläufige, vermeintlich unbefriedigende Erkenntnis- und Sprachmodus aus theologischer Perspektive zutiefst sinnvoll ist, und dies gerade, weil er eine Reihe weiterer, nicht lediglich argumentativer Qualitäten in sich birgt. Im Vordergrund stehen dabei die Gründe, die er bereits im Rahmen seiner Legitimation der platonischen *involucra* angeführt hatte: derartiges Verständnis *in obscuris* ist Zeichen geoffenbarter *intelligentia* und vermag über das Verständnis derer hinaus, die inspiriert wurden, Funktionen im Planen göttlicher Providenz zu erfüllen; überdies regt gerade das Dunkle, nicht Evidente eine vertiefte Beschäftigung mit dem Höchsten an, ja mehr noch: eine dem Glauben adäquate Reflexion bedarf einer—der Macht und Unverfügbarkeit der *fides* angemessene—inhärente Begren-

[154] *Theologia Christiana*, III, 48, S. 214: *Sed fortasse inquiunt: quid eam veritatem dici attinet ab aliquo, quam ipse se non valet explicare ut intelligi possit?*

[155] Vgl. *Theologia Christiana*, III, 48–58, S. 214–219.

zung, muß die Haltung der *devotio* strukturell in sich bergen: *inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit, cui se Deus revelare dignetur*, heißt es, in bewußter Fusion einer wissenschaftlichen und spirituellen Haltung. Überhaupt: kennt nicht auch umgekehrt die Philosophie *selbst* Argumente, die nicht durch Letztbegründung valid sind, sondern allein durch ihre autoritative Geltung und soziale Akzeptanz, insofern sie ‚allen oder doch vielen oder den Gelehrten richtig scheinen?'[156] Zu guter letzt zitiert Abailard—in abermals subtiler Reinterpretation einer vernunftkritischen Autorität—das berühmte *dictum* Gregors des Großen, nach dem ‚der Glaube kein Verdienst habe, wo ihm die Vernunft sein Eigenrecht nähme', und darauf folgen weitere vernunftkritische *auctoritates*.[157] All dies zeigt: für Abailard besitzt die theologische Erkenntnis eine—nicht zuletzt durch die tradierte Denkform der Verhüllung (und ihre Implikationen, Konsequenzen, Prämissen) beschreibbare—spezifische, grundlegende, unabdingbare Qualität, die gerade nicht *nur* in der—gleichwohl grundlegenden—Fähigkeit zur stringenten Argumentation beruht, sondern weit darüber hinausgeht: als adäquates Medium muß der *sermo theologicus* in vielfacher Hinsicht den vielfältigen—moralischen, rezeptionsspezifischen, ambivalenten—Anforderungen
genügen, die sein Gegenstand erhebt. Hinreichend Gründe somit in den Augen Abailards, um ein forsches Beharren auf *manifestissimae rationes* durch eine Kaskade antidalektischer Autoritäten zu diskreditieren, in denen das Bedürfnis nach Wissen gegen die Dunkelheit und Unverfügbarkeit des Geglaubten ausgespielt wird.

Konsequent kommt es von daher an eben *dieser* Stelle—der angekündigten Argumentation wider die *professores dialecticae*—zu jenem (oben zitierten) programmatischen Bekenntnis, in dem Abailard die eigene theologische Reflexion an die Unvollkommenheit der Dunkelheit, Gleichnishaftigkeit, Wahrscheinlichkeit bindet. Eben diese autoperformative Weiterführung seiner Apologie einer gebrochenen Rationalität wirft indes die Frage auf, ob die Konzeption einer begrenzten *ratio* im Raum des Methodologischen verbleibt oder auch für die Praxis der abailardschen Theologie relevant wird. Spezifischer gewendet: ob der Methodologie der dunklen Verhüllung und rätselvollen Gleichnishaftigkeit auch ein faktischer Modus der Argumentation entspricht.

---

[156] Zur Relevanz dieses (aus Rhetorik bzw. Topik) stammenden Gedankens für das 12. Jh., vgl. man von Moos, ‚Was allen oder den meisten … richtig scheint', S. 711–744.

[157] Cf. *Theologia Christiana*, III, 50, S. 214.

3. Translationibus atque parabolicis aenigmatibus involuta *oder die Natur theologischer Sprache und Erkenntnis*

Movens der Theologie ist die *defensio* des Glaubens wider rationalistische Einwände. Ganz im Sinne seiner Grundlegung benennt Abailard von daher nicht lediglich als Fragestellung seines Werkes die ‚Einheit der göttlichen Substanz und Dreiheit der Personen', sondern die Skepsis, ja ‚Einwände', die dieses Glaubenswissen hervorrufen muss: wie läßt sich, so die vermeintliche Crux, ‚bei der so großen Einheit einer gänzlich reinen und einheitlichen Substanz die Verschiedenheit der Personen denken, *obgleich doch keine von Philosophen herausgearbeitete Weise der Differenz hier Anwendung finden kann*, nach der sich die Verschiedenheit der Personen zeigen lässt.'[158] Die eigentliche Diskussion dieser Frage erneut hinauszögernd, erörtert er dabei auch hier zunächst methodologische Implikationen—und lanziert (oder: vertieft) abermals (s)eine Invektive wider die *professores dialecticae*.

Schon der erste Absatz enthält den zentralen Gedanken, den Abailard im folgenden mit differenter Gewichtung und Perspektivierung immer wieder durchspielen wird: die einzigartige Natur der Gottheit erfordert einen einzigartigen *modus loquendi*. Denn was ‚von allem Geschaffenen so weit entfernt ist, läßt sich auch nur durch eine [vom Gewohnten] weit entfernte Art der Darstellung (*genus loquendi*) zur Sprache bringen' und gerade nicht ‚in eine allgemeine und allen zugängliche (*communi ac publica locutione*) Redeweise zwingen.'[159] Wenn der Mensch nämlich die Worte, so Abailard in logischer Terminologie, ‚eingesetzt hat, seine Gedanken (*intellectus*) darzustellen', dann ist diese auf die natürliche Welt bezogene *impositio* angesichts eines ‚zur Gänze unbegreifbaren und ineffablen Höchsten' zwangsläufig gestört. Kurzum: die Transzendenz des *Summum Bonum* manifestiert sich vor allem anderen in der Sprache.

---

[158] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 123f. (ed. Niggli, S. 84); *Theologia Christiana*, S. 236; sinngemäß *Theologia ‚Scholarium'*, S. 444f.—Das folgende nach *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 135–141 (ed. Niggli, S. 108–122); *Theologia Christiana*, S. 236–246; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 444–453.

[159] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 135 (ed. Niggli, S. 108): *mirabile non debet videri, si illa divinitatis natura sicut singularis est, ita singularem modum loquendi habeat. Aequum equidem est, ut quod ab omnibus creaturis longe remotum est, longe diverso genere loquendi efferatur, nec illa unica maiestas communi ac publica locutione coerceatur nec quod omnino incomprehensibile est atque ineffabile ullis subiaceat regulis cui sunt omnia subiecta quod nec ab homine intelligi potest qui ad manifestandos intellectus suos voces instituit.*

So zeitigt etwa die Frage nach der Substanzialität Gottes eine verstörende Antwort: denn insofern die Substanzen im Gegensatz zu Akzidentien allein durch sich subsistieren, kann das Höchste Gut zweifelsohne nicht ‚in derjenigen Klasse des von Seiendem enthalten sein, das nicht Substanz ist.' Doch wenn das *proprium* der Substanzen nach Aristoteles zugleich darin liegt, in der Lage zu sein, Gegensätzliches aufzunehmen, kann Gott unmöglich in diesem Sinne als Substanz gedacht oder bezeichnet werden, da er niemals variiert oder durch Aufnahme einer Form verändert werden kann. Überhaupt ist die Sprache schon aus strukturellen Gründen dazu verdammt, *in theologicis* zu versagen: denn insofern sie auf Verben—‚Zeitwörter'—zurückgreift, konstituiert sie das von ihr Ausgedrückte unausweichlich als in der Zeit befindlich; Gott indes ist überzeitlich.[160]

Die Konsequenz ist eindeutig. Wenn die Menschen versuchen, die ihnen in der Offenbarung vermittelte ‚Natur' Gottes oder das Höchste selbst zur zu Sprache bringen, können sie der *usitata nominis appellatio* nicht mehr vertrauen. Im Diskurs der Theologie ist das Verhältnis von (gewohnter) Sprache und (erstrebter) Bedeutung immer schon gestört. Positiv formuliert:

> Oportet itaque, cum ad singularem divinitatis naturam quascumque dictiones transferimus, eas in quamdam singularem significationem seu etiam constructionem contrahere atque per hoc, quod omnia excedit, *necessario propriam institutionem excedere*. Constat quippe iuxta Boethium ac Platonem ‚*cognatos de quibus loquuntur rebus oportere [esse] sermones*'. *Quod recte Gregorius attendens in prologo Moralium ait: ‚Indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati*'.[161]

Auf eine einzigartige Transzendenz gerichtet, unterliegt die Sprache einem unausweichlichen Transfer (*transferimus*), der sowohl die Bedeutungen einzelner Worte (*significatio*) wie auch deren Syntax (*constructio*) betrifft. Daß Abailard mit dieser Darstellung den zentralen Gedankenschritt einer Theologie formuliert, die sich primär als Untersuchung einer *in theologicis* unausweichlich verschobenen Sprache versteht und sich im Laufe des 12. Jh. zu einer raffinierten theologischen Sprachlogik entwickeln sollte, ist deutlich: dies zeigt seine präzise Terminologie (und spätere Praxis) ebenso wie die angeführte *auctoritas*, denn Platons griffige Einsicht in die ‚Verwandtschaft von Sprache und Sache' (*cogna-*

[160] Vgl. *Theologia Christiana*, II, 77 ff., S. 445 ff.

[161] *Theologia Christiana*, III, 126, S. 242; vgl. *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 138 (ed. Niggli, S. 116); *Theologia ‚Scholarium'*, S. 450.

tos de quibus loquuntur rebus oportere [esse] *sermones*) sollte fortan zu einem Schlüsseldiktum avancieren, das jene komplexe Adäquatheit des *sermo theologicus* belegen sollte, die gerade in der Uneigentlichkeit der Sprache bestand.

Freilich weist diese Passage auch auf die Tendenz, die Peter Abailard seiner methodologischen Grundlegung einer sprachsensiblen Theologie zu geben bemüht ist. Denn das zitierte *dictum* Gregors des Großen zählt bekanntlich zu den berühmtesten Passagen, die die Unmöglichkeit einer vernunftgeleiteten Theologie durch das Gewicht patristischer *auctoritas* belegen sollten: wie ließe sich die mysteriöse Fülle der Transzendenz unter die Regeln heidnischer Wissenschaft und vernunftgeleiteter *ratiocinatio* zwängen? Bei Abailard verschiebt sich die Bedeutung dieser griffigen Formel in kalkulierter Subtilität unmerklich, aber folgenreich. Die spezifische, ‚Donats grammatischen Regeln' nicht mehr ‚gehorchende' Weise des *sermo theologicus* zielt nun präzis auf die unhintergehbare Bedeutungsverschiebung, der die Worte mit Notwendigkeit unterliegen (*necessario propriam institutionem excedere*). Daß sich Christus nicht unter die *regula Donati* zwängen läßt, belegt damit aber nicht mehr das Versagen des heidnischen Wissens *an sich*. In kalkulierter Ambivalenz weist das *dictum* vielmehr einerseits auf die Herausforderung und Widerständigkeit, die die Transzendenz als Objekt menschlicher Spekulation zeitigt; doch zugleich beschreibt es die Dynamisierung der theologischen Sprache, die die Grundlage eines wissenschaftlichen Verfahrens darstellt. Das *dictum* versucht damit die Logik theologischer Reflexion an der Aura von Vorsicht, Zurückhaltung und Respekt angesichts des Transzendenten teilhaben zu lassen; Chancen und Grenzen der Rationalität verschwimmen auf suggestive Weise.

Dieselbe suggestiv-umdeutende Tendenz zeigt sich bei Abailards Verweis auf göttliche Wunder oder den berühmten Syllogismus *si peperit, viro concubuit*, dessen apodeiktischer Anspruch durch die Heilsgeschichte zunichte gemacht worden sei: auch sie belegen nun nicht mehr das Versagen der Vernunft *schlechthin*, sondern warnen vor genau jener ungebrochenen Übertragung der Dialektik auf die Theologie, die Abailard zur Grundlage seines Verfahrens macht und konstruktiv zu spezifischen Techniken und Argumentationsformen werden zu lassen sucht.[162] Umgekehrt greift Abailard immer wieder auf unmißverständlich wissensskeptische Begrifflichkeit zurück, um eben jene Ver-

[162] Vgl. z. B. *Theologia Christiana*, S. 243 oder *Theologia ‚Scholarium'*, S. 450 f.

schiebung der Worte zur Bedrohung der ‚gewohnten' Rationalität zu stilisieren, welche er in seinen Theologien durch semantische Analysen erhellt: eine Strategie, in der sich die oben skizzierte Inkorporation einer (vermeintlich) antidialektischen Vernunftskepsis in das Projekt einer vernunftgeleiteten Theologie fortsetzt. Zentral für diese listige Umwertung ist dabei auch an dieser Stelle die Konstruktion einer plakativen Differenz zwischen einer allzu rationalistischen, sich universal applikabel dünkenden Dialektik und einer Theologie, die sich ihrer unausweichlichen Grenzen bewußt bleibt. Programmatisch lanciert Abailard von daher auch hier eine (mittlerweile vertraute) Invektive wider die *professores dialecticae*;[163] mehr noch: verweist explizit, und stets vernunft*kritische auctoritates* zitierend, auf die disziplinären Unterschiede zwischen beiden Disziplinen.[164]

In seinem Bemühen, den Denkraum der Theologie zu bestimmen, versucht Abailard über diese methodologische Strategie, jene Opposition zu überwinden, die die unhintergehbare Transzendenz des Mysteriums und das ebenso uneinholbare Gebot zur Vernünftigkeit miteinander kollidieren läßt. Dazu beschreibt er zunächst das sprachliche Ideal, das sich all diejenigen ausbilden, die sich der sprachstörenden Transzendenz des *Summum Bonum* bewußt sind:

> Quanto magis ergo illius singularis et summi boni tractatores verba variare delectat, quibus id, quod singulare est, singulariter efferetur nec publicis et vulgaribus locutionibus illud ineffabile, illud incomprehensibile coerceretur.[165]

Dem Gebot, das Abailard selbst in seiner *Dialectica* zum grundlegenden Prinzip der *ars disserendi* erklärt (aber auch dort in seinen Grenzen klar erkannt) hatte—dem Gebot, Gedanken in univoker Klarheit zur Sprache zu bringen, folgen die *tractatores Summi Boni* gerade und bewußt nicht. Freudig (*gaudentes*) nutzen sie vielmehr die Flexibilität der Sprache (*verba variare*) um zu vermeiden, daß ihr ‚einzigartiger' Gegenstand durch öffentlich-allgemeine und gewöhnliche Phrasen zur Sprache gebracht oder gar gezügelt wird. Topoi aus der allegorischen Tradition oder gar ein Versuch, soziale Exklusivität durch exklusive Sprachlichkeit zu konstatieren? Die unmittelbare Fortsetzung macht deutlich, daß auch dieser Gedankenkomplex, ein *wissenschaftliches Verfahren* mit

[163] Vgl. *Theologia Christiana*, III, 31(R), S. 244f.
[164] Vgl. *Theologia Christiana*, III, 31(R), S. 244f.
[165] *Theologia Christiana*, III, 133f., S. 245f.

dem gebotenen Respekt vor dem Transzendenten zu versöhnen und dadurch auch zu autorisieren (oder gar zu auratisieren) versucht:

> De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus; quae quidem vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cum itaque homo voces invenerit ad suos intellectus manifestandos, Deum autem minime intelligere sufficiat, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ausus.[166]

Die spezifische Spiritualität der wahren Theologen bezieht sich offensichtlich auf ihre Einsicht in den Bedeutungstransfer, dem die *impositio* der Worte, so Abailard tautologisch, unterliegt, sobald sie auf die Transzendenz angewandt werden. Von den Menschen *qua* Übereinstimmung dazu eingesetzt, ihre Verständnisse (*intellectus*) der geschaffenen Welt zu vermitteln,[167] vermag die Sprache das Transzendente, Überweltliche gerade nicht (*minime*) zu erreichen. Was über das Höchste gesagt wird, impliziert so grundsätzlich eine Aufhebung gewohnter Bedeutungen (*nullus … videntur*); und basiert dabei—ein bislang noch nicht ausgeführter Gedanke—auf einem analogen Bezug zwischen *Summum Bonum* und Welt, der auf einem Vergleichspunkt basiert (*aliqua similitudine vocabula transferimus*; *per similitudinem)*.

Unmittelbar darauf beginnt Abailard die terminologisch so präzise Darstellung der Grundprinzipien jeder Sprachtheologie erneut zu auratisieren. Konklusiv (*unde*) schreibt er:

> Unde in Deo *nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur*, sed omnia, quae de eo dicuntur, *translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt et per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate suspicando potius quam intelligendo degustemus*.[168]

Der Ton dieser Ausführungen ist neuplatonisch, er erinnert an eine vernunftskeptische Theologie und kreist um die Grenze, an der die menschliche Reflexion über das Höchste unausweichlich scheitert; theologische Reflexion ist in ‚übertragene und parabolische Rätsel gehüllt', basiert auf ‚Gleichnissen'; eher denn durchdringendes Wissen ist gläubiges ‚Kosten' ihr Ziel. Dunkelheit und Verhüllung, Gleichnishaftigkeit und Schutz vor Profanierung *qua* Uneigentlichkeit zielen somit weder auf mystische Entrückung noch Flucht ins Schweigen noch eine poetische Theologie (oder gar Literaturtheorie).

---

166 Ebd.
167 Vgl. zur Begrifflichkeit natürlich Aristoteles, *Perihermeneias*, I, 1.
168 *Theologia Christiana*, III, 133 f., S. 245 f.

In methodologischer Auratisierung des Wissens weisen sie vielmehr auf jenen Verschiebungsprozeß, den Abailard bereits in seinen Kommentaren zur *logica vetus* untersucht hatte und der zu den wichtigsten Elementen der sprachlogischen Theologie des 12. Jahrhunderts werden sollte. ‚Lerne die durch die Weisheit des inkarnierten Sohnes tradierten (!) *modi locutionum*!' ruft er im aggressiven Gestus des spirituellen Reformers all jenen zu, die ihre philosophische Vernunft und Begrifflichkeit ungebrochen auf das Mysterium anzuwenden versuchen[169]—und postuliert damit, was er und seine Nachfolger in immer größerer methodischer Strenge zu leisten begannen: die Untersuchung der theologischen Sprache; die in der Theologie notwendige Korrektur einer eigentlichen, alltäglichen, in einer auf die natürliche Welt gerichteten *impositio* niedergelegten Bedeutung, die auf die Transzendenz angewandt wird. Zur rätselhaft-dunklen Uneigentlichkeit der *Worte* tritt dabei ein weiteres (in Abailards Theologie oft übersehenes) Element: die *similitudo aliqua ex parte inducta*, die er in seiner programmatischen Betonung der Grenzen der Vernunft beschwört, weist auf jene lange Diskussion in allen seinen Theologien, in der er die trinitarischen Analogien Augustins, Anselms und anderer diskutiert, um schließlich moderne Gleichnisse vorzuschlagen, die die schwierige Relation der drei Personen in der Trinität veranschaulichen sollen.

Was für jede dialektische Bemühung so hemmend wirkte, denkt Abailard in seiner listigen Methodologie somit als ihr Stimulans: Dunkelheit, Rätsel, Verhüllung spiegeln zwar das Versagen der menschlichen *impositiones* in der Rede über Gott, jene grundsätzliche und unaufhebbare Natur der religiösen Sprache markierend; und die nur analogisch verstehbaren Translationen in Denkens und Sprache wiederum belegen das Scheitern der philosophischen Denkgewohnheiten, Maßstäbe, Regeln. Doch zugleich eröffnen sie einen Denkraum, der der menschlichen *ratio* gerade dadurch zugänglich bleibt, daß Reflexion am Scheitern üblicher diskursiver Modi anzusetzen vermag. Listig herausgestellt, kommt der verhüllten Wahrheit dabei eine epistemologisch aufgeladene Schlüsselfunktion zu: sie vermag im Gegensatz zum impertinenten Rationalismus der *professores dialecticae* die grundsätzlich differente Erkenntnis der *theologia* zu markieren und steht *zugleich* für eine

169 *Theologia Christiana*, III, 132, S. 244: *Quid si vis conscendere ad illud quod illi ausi non sunt attingere atque de illo ineffabili ac summo bono ratiocinari ac loqui praesumas, disce locutionum modos ab ipsa sapientia Dei incarnata traditos atque a sanctis patribus, quos Spiritus Sancti organum fuisse vita ipsorum et miracula attestantur.*

analogische und sprachlogische, also vernunftgeleitete Spekulation. Geschickt nützt Abailard also auch hier den ambivalenten Charakter von Analogie und Uneigentlichkeit aus: beide ermöglichen (oder garantieren) es, auf mittelbare Weise über das *Summum Bonum* zu reflektieren— und entziehen diese Reflexion zugleich jenen universalistischen Ansprüchen auf kompromißlose Eindeutigkeit und unbedingte Identität, welche die philosophische Vernunft erhebt. Auf einer methodologischen Ebene vermag ihr schillernder Status also sowohl die Unverfügbarkeit des Mysteriums zu repräsentieren, als auch die Grundlagen einer vernunftgeleiteten Diskussion zu legen. Als sinnvolle Uneigentlichkeit steht die Denkform der Verhüllung in den Theologien für den entscheidenden *modus* vernunftgeleiteter Reflexion: ein in subtiler Berechnung eingesetztes methodologisches Novum, das den Gegensatz zwischen Dialektik und Antidialektik, Glaubensmysterium und Vernunft aufheben soll. Ihre Relevanz liegt somit in ihrer kalkulierten Ambivalenz. Sie ist eine methodologisch aufgeladene, für die Konstruktion des Theologischen bei Abailard zentrale Schlüsselmetapher.

Anders als die zu negativen Exempeln aufgebauten *professores dialecticae* haben all dies ‚unsere Lehrer, die sich mit der Logik beschäftigen' (d. i.: Aristoteles, Porphyrius, Boethius, Priscian) klar erkannt: schließlich haben sie gerade *nicht* versucht, einen transzendenten Gott in ihr System, etwa die Kategorienlehre, zu integrieren.[170] Positiv gewendet, zeigt sich derart methodologische Sensibilität freilich vor allem bei einem Philosophen: bei Platon. Sein Stil zu philosophieren fügt sich bruchlos in die abailardsche Exposition der Theologie. So heißt es etwa in einer subtilen Beschreibung:

> *Hoc autem nec philosophorum latuit reverentiam*, qui quantum reveriti sint semper illud summum bonum verbis etiam attingere, quod omnino incomprehensibile atque ineffabile profitentur, *ex supra positis* liquidum est, cum *summus philosophus* nec, quid sit, *ausus sit dicere, hoc solum de eo sciens, quod sciri non potuit ab homine*.[171]

Ein deutlicher Brückenschlag zum hermeneutischen Exkurs im ersten Buch der Theologien (*ex supra positis … liquidum est*), der sich nicht zuletzt darin zeigt, daß Abailard wörtlich aus Macrobius' (dort ausgeschriebener) Darstellung Platons zitiert.[172] Freilich betont Abailard an dieser Stelle nicht nur Platons methodologische Einsicht in die Gren-

[170] So z. B. *Theologia Christiana*, III, 119, S. 238.
[171] *Theologia Christiana*, III, 116, S. 237.
[172] Vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 21.

zen der Darstellbarkeit Gottes. Denn die eigentliche Pointe der Passage liegt darin, daß er die Fortsetzung des macrobianischen Referats—Platons ‚Flucht' zu Analogien—nicht in unmittelbarem Anschluß zitiert, sondern davor eine weitere Überlegung setzt. Allein Christus, so Abailard in abrupter Kontrastierung, sei es vorbehalten, Gott zu ‚lehren' (*docere*)—und so habe *er* bei seiner Begegnung mit der Samariterin Gott auch legitim als ‚Geist' benennen können.[173] Freilich unterliege auch diese sprachlicher Äußerung derselben Dynamik wie alle sprachlichen Äußerungen, sobald sie auf die Transzendenz angewandt werden—und so gilt es, sorgsam zu herauszuarbeiten, daß sich *spiritus* hier gerade nicht, wie in gewohnter Bedeutungsweise, auf subtile Substanzen (wie *ignis* oder *aer*) beziehe: im Gegenteil läßt Gottes Hyper-Geistigkeit diese fast schon als ‚körperhaft' erscheinen. ‚Von daher erhellt,' so Abailard, ‚von welch großer Feinheit (*quantae subtilitatis*) die göttliche Substanz ist', die ‚von körperlicher Natur gänzlich getrennt', ‚von der Kraft unserer Sinne gänzlich entfernt'[174] ist. Zweck dieser (nicht allzu profunden) Reflexion ist es dabei, die nun folgende Fortsetzung aus Macrobius' Darstellung Platon noch überzeugender zu machen:

> De qua si quid forte etiam philosophi dicere animati sunt, *ad similitudines et exempla se contulerunt, quasi praesumptionem suam velantes, quae de ineffabili fari viderentur*, cuius gloriam in creaturis quoquo modo, non in ipsa vestigabant atque per ipsas assignabant, *sicut de Platone supra meminimus ad similitudinem solis*, cum de deo loqui praesumeret, recurrente.[175]

Wo selbst die Sprache der Offenbarung im Versuch, das Transzendente als (transzendenten) ‚Geist' zu benennen, nicht schlicht wörtlich verstanden werden darf, sondern semantischer Klärung bedarf, wird die Prudenz der Philosophen um so deutlicher. Im Rekurs auf *similitudines atque exempla* verhüllen sie *eo ipso* ihren potentiell wagemutigen Ausgriff (*praesumption*em, *praesumeret*); sind sich der Tatsache bewußt, daß sie allein auf Basis der geschaffenen Welt Aussagen über das Höchste treffen (können). Vor allem aber suggeriert Abailard durch die (erneute) Plazierung dieser (*qua auctoritas* belegbaren) hermeneutisch-methodologischen Haltung, daß Platon die spezifische Rationalität des Theologischen nicht nur auf einer methodologischen Ebene erkannt, sondern in der Praxis seines Denkens auch umgesetzt habe.

---

[173] Vgl. Johannes 4, 24.
[174] *Theologia Christiana*, III, 118, S. 237f.
[175] Vgl. *Theologia Christiana*, III, 118, S. 238.

Ein deutlicher (und erster) Hinweis darauf, daß Abailard das in Buch I ausführlicher referierte, integumentale *genus loquendi* Platons (und der Philosophen) nicht lediglich als Legitimation einer allegorie-ähnlichen Auslegung begreift, sondern bewußt mit jener methodologischen Dimension versieht, die für seine *eigene* Konstruktion einer *in theologicis* begrenzten Rationalität entscheidend ist. Doch wie konkret schlägt sich Abailards methodologische Konstruktion in der Praxis seiner Theologien—und auch: in der Praxis seiner integumentalen Auslegung Platons—nieder?

4. *Philosophisch-theologische* involucra *zwischen theologischer Semantik und (analogischer) Erkenntnis*

Fast bis aufs Wort identisch sind die kurzen Resümees, mit denen Abailard seine eigenen Theologien zusammenfaßt. Über das erste Buch, das die *testimonia philosophorum* diskutiert, heißt es dabei:

> Primus liber continet, quid uelit *distinctio* trium personarum in Deo uel *quid sonent* in ipso *haec nomina personarum* ‚Pater', ‚Filius', ‚Spiritus Sanctus' et testimonia tam prophetarum quam philosophorum de sancta Trinitate necnon et, *quare* sapientia Dei *uocetur* Verbum aut *benignitas ipsius dicatur Spiritus Sanctus*. In qua etiam ea, quae de anima mundi a philosophis *dicta sunt*, recte de Spiritu Sancto *intelligi monstrantur*.[176]

Quid velit distinctio—quid sonent nomina—vocetur verbum. Was hinter mäandrierender Argumentation und den vielschichtigen Perspektiven seiner Theologie(n) oft nicht erkennbar ist, wird an dieser Stelle klar: Gegenstand (*resp.* Ansatzpunkt) der theologischen Reflexion Abailards ist die *distinctio* Gottes in drei—‚Vater', ‚Sohn', ‚Heiliger Geist' *benannte*—Personen—eine semantische Unterscheidung, die Abailards *als sprachliche Differenzierung* auf Christus zurückführt, jenen archetypischen *logicus*, ‚der alles wahrhaftig zu unterscheiden und zu differenzieren vermag.'[177] Was weniger scharfsinnigen Geistern bereits als ‚die Personen selbst' vorkommen mag, wird von Abailard somit folgenreich als sprachliches Phänomen begriffen: *pater*, *filius*, *spiritus sanctus* sind semantische Chiffren, Namen, Bezeichnungen, die die Personen zur Sprache bringen (*sonent nomina*)—und dies auf der Basis von *rationes*, die es nachzuzeichnen gilt (*quare … vocetur … aut dicatur*). So bringt die Sprechweise ‚Vater'

[176] *Theologia Christiana*, S. 72; cf. *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 85; *Theologia ‚Scholarium'*, S. 317.
[177] Vgl. *Sic et Non*, S. 83.

die Erkenntnis der *omnipotentia* der ersten Person der Trinität zum Ausdruck, hinter ‚Filius' verbirgt sich die *sapientia* der zweiten und hinter *Spiritus Sanctus* jene Güte, die die dritte Person auszeichnet, oder besser: ist. Also:

> *Nomine vero ‚Spiritus Sancti'* affectus benignitatis et caritatis *exprimitur*, *eo videlicet*, quod spiritu oris nostri, id est anhelitu, maxime affectus animi patefiant, cum aut prae amore suspiramus aut prae laboris vel doloris angustia gemimus. Unde Spiritus Sanctus pro affectu bono ponitur. Bene itaque Spiritus Sanctus tam in columba quam in igne revelari elegerit, cum ipsa, ut dictum est, divina benignitas seu caritas nomine ‚Spiritus' sit expressa. Et est *hoc loco* Spiritus Sanctus proprium nomen unius personae, cum *in alia significatione* acceptum sit commune trium personarum.[178]

Präzise klärt Abailard das semantische Geschehen um die nominale Chiffre *Spiritus Sanctus:* mit diesem Namen läßt sich die Güte, die die dritte Person der Trinität ‚ist', zur Sprache bringen, da über den ‚Atem (*spiritus*) des Mundes' die Affekte des Menschen offenbar werden. Eine vergleichbare *ratio* gilt für weitere Benennungen wie *columba* oder *ignis*, die die dritte Person im Rahmen ihrer Selbstoffenbarung gewählt hat. Zuletzt schließlich gilt es zu betonen, daß die nominale Chiffre sich bald auf die personale, bald die dreieinige Trinität zu beziehen vermag,—und sich dies in kontextbedingten Bedeutungsverschiebungen zeigt (*hoc loco … in alia significatione*): die wandelbare Sprache spiegelt damit die Wesens-‚Dynamik' der Dreieinigkeit. Die tradierten (und weitere) Namen Gottes und der Personen der Trinität werden somit als verbale Chiffren begriffen; es gilt, die *ratio* ihrer Bildung, die *causa* eines Bedeutungsaktes herauszufinden: eine für einen *logicus* des 12. Jh. charakteristische Bedeutungsanalyse und zugleich die subtile Konstruktion eines theologischen ‚Gegenstandes', der sich nun *über die Praxis der ‚artes sermocinales'* bestimmen läßt, oder auch umgekehrt: erst in deren Horizont zu einem theologischen Gegenstand wird:

> *Nomine* uero Patris, ut diximus, potentia *designatur*, nomine Filii sapientia, *nomine* Spiritus Sancti bonus affectus erga creaturas. *Causas autem horum nominum* in sequentibus assignabimus, q*uare uidelicet haec nomina ad haec distinguenda in Deo translata sint a consuetis significationibus suis*.[179]

Was bislang implizit geblieben war, ist nun klar benannt: bei der theologischen Bedeutungsanalyse gilt es zu analysieren (*causas … assignabimus*), welchem Bedeutungstransfer die Worte unterliegen (*translata … a con-*

[178] *Theologia Christiana*, I, 33–35, S. 85–87.
[179] Ebd., I, 7, S. 74f.

suetis significationibus), wenn sie auf der Basis ihrer *impositio* dazu benutzt werden, Aspekte des Transzendenten zum Ausdruck zu bringen. Daß Abailards Theologien konstitutiv von Terminologie, Praxis, Rationalität der *artes sermocinales* geprägt sind, ist dabei bekannt. Weniger, daß auch seine methodologischen und *hermeneutischen* Reflexionen auf zwei grundlegenden Gedankenkomplexen seiner semantischen Diskussionen ruhen:

1. *Sprache und Bedeuten.*[180] Das Verhältnis von Denken, Wirklichkeit, Sprache gehört zu den grundlegenden Problemen, auf die Abailard in seinen Glossen und Kommentaren zur *logica vetus* fortwährend—und in übergreifender Konsistenz—zu sprechen kam. In seinen Augen verbarg sich hinter der ‚Oberfläche' der Worte eine komplexe gedankliche Leistung (*significatio intellectuum)*,—ein gedanklicher, die ‚bedeutete' *res* in ihrem Wesen treffender Gehalt (*intellectus*): Worte bedeuten, insofern sie Dinge als *in ihren spezifischen Eigenschaften und Wesenszügen konzipiert* vermitteln. Hinter ihnen verbirgt sich damit—und dies ist zentral—weniger zeichenhafte Referenz denn eine gedankliche Leistung, welche die Wirklichkeit in ihren Wesenszügen erfaßt hat—nicht aber sie abbildet (oder vertritt). Die Bedeutungen der Worte zu ‚öffnen', heißt von daher gerade nicht, von ihnen repräsentierte *res* zu benennen, sondern: in einem interpretativen Akt, die in ihnen niedergelegte Erfassung der *res* zum Ausdruck zu bringen: *interpretari autem non est rem assignare, sed intellectum aperire.*[181] Wenn indes Worte (oder im allgemeineren: die Spra-

[180] Die Literatur zu Abailards ‚Semantik' ist überreich. Neben dem ‚Klassiker' *Arts du langage et théologie chez Abélard* von J. Jolivet waren vor allem folgende Untersuchungen für dieses Kapitel wichtig: M.-Th. Beonio-Brocchieri-Fumagalli: *The Logic of Peter Abelard*, Dordrecht 1970; L.M.deRijk, *Logica Modernorum* I, 49–61 und II, 1, 186–206, sowie ‚Peter Abelard's Semantics and his Doctrine of Being,' in: *Vivarium* 24 (1986), S. 85–126; K. Jacobi: ‚Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abaelards Kommentar zu Peri Hermeneias', in: *Medioevo* 7 (1981), S. 41–89, sowie: ‚Sprache und Wirklichkeit: Theoriebildung und Sprache im frühen 12. Jahrhundert,' in: Ebbesen, S. (Hg.): *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995 und (zus. mit C. Strub und P. King): ‚From *intellectus verus falsus* to the *dictum propositionis*: The Semantics of Peter Abelard and his Circle', in: *Vivarium* 34 (1996), S. 15–40, und (zus mit C. Strub): ‚Peter Abaelard als Kommentator,' in: *Aristotelica et Lulliana*, Festschrift für C. Lohr, Steenbruck 1995, S. 11–34; G. Nuchelmans: *Theories of the Propositions: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London 1973, S. 139–163; I. Rosier: ‚Évolution des notions d'*equivocatio* et *univocatio* au xii^{e} siècle,' in: dies (Hg.): *L'Ambiguité*, S. 106–117; J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 99–209.

[181] *Logica Ingredientibus*, S. 309$^{36–38}$.

che) gedankliche Leistung ‚enthalten', sind sie, *an sich betrachtet*, weniger komplex als der in ihnen verborgene *intellectus*: sofern dieser *nicht* ‚geöffnet' und expliziert wird, ist seine komplexe Konzeptualisierungskraft in der sprachlichen Oberfläche eines Wortes nur dunkel, involut, konfus repräsentiert.[182]

2. ‚*Translatio*'/‚*impositio*'.[183] Fast unweigerlich führt diese Konzentration auf die gedankliche Leistung ‚hinter' einer dunkle(re)n ‚Oberfläche' der Sprache zu einer offenen Haltung angesichts sprachlicher Devianz. Nicht anders als in den im 12. Jh. entstehenden logischen Textbüchern kreist auch Abailards (semantische) Reflexion von daher um verschiedene Typen sprachlicher Mehrdeutigkeit. Besonders zentral dabei ist das Phänomen der *translatio*, eine zeitweise Dynamisierung der in der *impositio* eines Wortes an sich fix niedergelegten Bedeutung. Hinter der *translatio* verbirgt sich dabei für Abailard eine gedankliche Aktivität, bei der sich das Streben nach sprachlicher Präzision mit anderen, ebenso legitimen Absichten—etwa: Rücksicht auf die Zuhörer, Vermeidung von sprachlicher Langeweile, stilistische Variation—verbindet. Die Interpretation translativ verschobener Sprache erhält dabei (verglichen mit der der Worte) eine spezifische Dynamik: denn hier gilt es nicht allein, einen gedanklichen Gehalt zu bestimmen, sondern *causa* und *ratio* gestörten Bedeutens—die Legitimität des Metaphorischen—zu bestimmen. Wie der Prolog zu *Sic et Non* deutlich zeigt, erhält diese sermocinale Praxis (aber auch: Denkform) eine übergreifende hermeneutische Bedeutung, da sie hier zum Schlüssel für das Verständnis der *auctores* wird.[184]

In Abailards Theologien trägt dieses semantische Diskussionsfeld entscheidend dazu bei, Gegenstand wie Methode der abailardschen Theologien zu konstruieren: über die Bestimmung der in den *nomina Trinitatis* niedergelegten Konzeptualisierung des *Summum Bonum* wird

[182] Gerade angesichts dieser Wortwahl wäre es verführerisch, Brücken zur integumentalen Hermeneutik Abailards zu schlagen; dies ist im Sinne einer (auch philologisch strengen) ideengeschichtlichen Analyse indes nicht angezeigt. Aus einer ‚archäologischen' Tiefenperspektive ließe sich allerdings plausibel machen, daß Abailards Konzeption der *artes sermocinales* seinem Denken insgesamt zugrunde liegt (cf. Jolivet, *Arts du langage*) und als derartiges ‚Kraftfeld' mit quasi-systematischer Stringenz beide Aspekte seines Denkens wesentlich bestimmt.

[183] Hierzu insbesondere Jolivet, *Arts du langage*, insb. S. 76f. sowie die Arbeiten von Rosier (vgl. Kap. VIII, S. 560, Anm. 8).

[184] Vgl. dazu Kap. VIII, S. 562–584.

eine genuin sermocinale Praxis zum theologischen Erkenntnisakt; über die Konzeption einer verschobenen Bedeutung der spezifische Erkenntnishorizont des ‚Gegenstandes' der Theologie in eine wissenschaftliche Praxis integrierbar. Es ist dabei (im Rahmen *dieses* Kapitels) zentral, daß Abailard in seinen methodologischen Exkursen und Polemiken wider die *professores dialecticae*—und für die grundsätzliche Akzeptanz einer ‚verhüllten Wahrheit'—auf eben diese spezifische *Praxis* oder Gegenstandskonstruktion zielt: nicht allein philosophische *integumenta* nähern sich dem Höchsten in interpretationsbedürftiger Uneigentlichkeit; auch die *drei trinitarischen Personen selbst* sind nurmehr Chiffren, deren Bildungslogik es zu analysieren gilt. Methodologische Prämissen oder Metareflexionen, deren Auratisierung und die tatsächliche Praxis sind dabei stets (und untrennbar) miteinander verwoben. Umgekehrt steht die integumentale Exegese—über ihre methodologischen Dimensionen hinaus—selbst im Horizont der übergreifenden *Praxis* der (für die Konstruktion des Theologischen grundlegenden) Bedeutungsanalyse—und dies zeigt sich an der Interpretation der *Anima Mundi* im ersten Buch der Theologien sehr deutlich. Daß Abailard hier das platonische Philosophem der Weltseele ‚dereifiziert' und als komplexen *modus loquendi* begreift, hat bereits der Vergleich mit der Kommentartradition gezeigt.[185] Doch ein erneuter Blick macht deutlich, daß Abailard integumentale Bedeutungsanalyse und die Deutung geoffenbarter nominaler Chiffren (wie des *Spiritus Sanctus*) miteinander verknüpft und ineinander verwebt. Bezeichnend für diesen ‚archäologischen' Zusammenhang ist bereits die Fortsetzung der oben skizzierten Passage, in der Abailard die Untersuchung jener *causae nominum* zum zentralen Gegenstand der Theologie erhebt, welche begründen, ‚warum diese Namen von ihren gewohnten Bedeutungen übertragen werden.' Denn unmittelbar im Anschluß stellt er fest, daß die *distinctio Trinitatis*, durch welche Christus die einfache und ungeteilte göttliche Substanz als *pater, filius, spiritus sanctus* bezeichnete, keineswegs in Christus ihren Anfang nahm, sondern von ihm lediglich ‚deutlicher und präziser' (*apertius atque diligentius*) vermittelt wurde. Die unmittelbar folgende Diskussion der prophetischen und philosophischen Testimonien steht damit *von Beginn an im Zeichen jener semantischen Perspektive*, deren grundlegendes Moment die Annahme ist, daß die Sprache *in theologicis* stets (und nur) Chiffren bereitzustellen vermag, welche eine geschulte Inter-

[185] Vgl. oben, S. 119–124.

pretation zu ‚öffnen' hat. Schon im Resümee, mit dem Abailard seine Auslegung der *Anima Mundi* Platons einleitet, zeigt sich dieser spezifische Horizont dann sehr deutlich. So heißt es:

> Ac primum ac diligenter consideremus, quae a Platone de hac anima *dicta* sunt […]. Hanc itaque, mundi videlicet animam, quasi tertiam a Deo et Noy personam *distinguens*, prolixiori ac diligentiori *descriptione* prosequens, eam tam in se ipsa quam in effectis suis integerrima *designatione declarat*; iuxta quod et nos Spiritum Sanctum modo *secundum* effecta operum suorum dicere solemus, modo *secundum* naturalem bonitatis eius affectum, quem in se ipso ab aeterno habuit, sicut diligentius postmodum distinguemus. Nunc autem illa Platonis *verba de anima mundi* diligenter *discutiamus*, ut in eis Spiritum sanctum *integerrime designatum* esse agnoscamus.[186]

Terminologie und zentraler Gedanke dieser Passage gehen Hand in Hand: Platons Weltseele wird als komplexer sprachlicher Diskurs betrachtet (*quae … dicta*; *declarat; illa verba de anima mundi*) und—ebenso wie die Lehre Christi—als sorgfältige Distinktion eines *Summum Bonum* begriffen (*distinguens*; *descriptione*); die sorgfältige Diskussion dieses Diskurses (*diligenter discutiamus*) begründet dabei nicht eigentlich eine ‚allegorische' Interpretation, sondern will zeigen, daß Platons Reflexion eben dies *benennt*, was Christen als *Spiritus Sanctus benennen*. Für diese differente Benennung lassen sich sodann Gründe anführen, die die verbale Differenz erklären (*secundum …*, *secundum …*). ‚Archäologisch', strukturell, in der Logik seines grundsätzlichen Interesses und vor allem auch im Hinblick auf die abailardsche Präsentation entspricht dieser Diskurs somit eben jener Bedeutungsanalyse, mit der Abailard die nominalen Chiffren von *Pater*, *Filius* und *Spiritus Sanctus* interpretiert hatte. Nicht nur deshalb, weil Abailard Platons Diskurs immer wieder als *diligens descriptio* bezeichnet, sondern, weil deutlich wird, daß der *interpretative Raum* der involucralen Interpretation—‚die Weltseele *bedeutet* …'—mit der grundsätzlich interpretativen Praxis, mit der Denkbewegung der Theologien identisch wird. So vergleiche man etwa:

> Quod vero *dicit* Deum excogitasse ‚tertium animae genus', quod animam mundi dicimus, *tale est, ac si* tertiam a Deo et noy personam adstruat esse Spritum Sanctum in illa spirituali substantia.[187]

[186] *Theologia Christiana*, S. 100.

[187] *Theologia Christiana*, I, 73, S. 102, cf. *Theologia ‚Scholarium'*, I, 129, S. 370 f. (mit jeweils weiteren Belegen!).

oder

> Quod autem subditur ex reliquiis concretionis mundanae animae nostras, id est humanas, animas esse confectas, *tale est ac si diceret* eas animam mundi in potentiis ac uirtutibus imitari, sed longe in hoc ipso a dignitate eius abscedere.

mit Passagen wie der folgenden, in denen es um den *Spiritus Sanctus* (nicht die *Anima Mundi*) geht:

> Cum itaque superius dixerit Maximus, quod sit Deus ‚per ingenitam deitatem omnipotens', *tale est ac si dicat* Deo ingenito, id est Deo Patri, ex hoc ipso, quod ingenitus est, hoc est a se ipso, non ab alio existens, maxime et quasi specialiter omnipotentiam esse tribuendam.

oder

> Quod autem in eo quod dicitur: ‚Talis Pater qualis Filius et Spiritus Sanctus' *quaedam similitudo innuitur*, ut scilicet Pater sit similis Filio uel Spiritui Sancto, *tale est ac si dicatur*: non est in aliquo maiestatis bono ab eo diuersus, ut uidelicet negatiue magis quam affirmatiue intelligatur.

In beiden Passagen ist der interpretative Zugang, der theologische *intellectus* hinter einer grundsätzlich unvollkommenen Sprache aufspürt, bis ins Wort identisch (*tale est, ac si diceret*); in beiden geht es darum, die tatsächliche Benennung auf ihre eigentlichen Gründe zurückzuführen. Deutlicher noch wird dies, wenn Abailard einen spezifischen Aspekt des platonischen *involucrum*—die Assoziation der Anima Mundi mit den zahlenhaften Harmonien beschreibt:

> Bene itaque philosophi, immo Dominus per eos id forsitan ignorantes, tam ipsi animae mundi quam superioribus firmamenti partibus nimiam ac summam harmonicae modulationis suauitatem assignant, ut quanta pace, quanta fruantur concordia, quam diligentius possent exprimerent, et quam concorditer cuncta in mundo diuina disponat bonitas; *quam illi animam mundi, Veritas Spiritum Sanctum, ut dictum est, nominat.*[188]

Ob die Philosophen selbst—oder als Vermittler Gottes—agieren, ist nicht von Belang. Fest steht, daß das, was sie sagen, eben dieselbe dogmatische ‚Wirklichkeit' (oder Komplexität) einzufangen sucht, welche ‚die Offenbarung als Geist benennt' (*nominet)*.

In einer langen Überlegung gegen Ende seiner Theologien greift Abailard diese Perspektive dabei abermals auf und expliziert den Zusammenhang zwischen involucraler und tradiert-christlicher *nominatio* noch deutlicher. Die (notorisch unbequeme) Frage diskutierend, ob

[188] Ebd., I, 84, S. 106f.

die *Anima Mundi* nicht schon von daher irrelevant sei, weil Platon sie *geschaffen* sein läßt, legt Abailard zunächst dar, daß der macrobianische Gebrauch der Worte (!) *creari* und *nasci* abusiv erfolgt—ein *usus loquendi*, der sich auch in den Werken der Kirchenväter finden läßt, wie Abailard—hier seinem Programm von *Sic et Non* deutlich folgend—apologetisch feststellt. Sein zentrales Argument ist freilich subtiler: die *Rede* von der einen Anfang nehmenden Güte Gottes bezieht sich nicht auf das Wesen der dritten trinitarischen Person *an sich*, sondern auf die Tatsache, daß ihre faßbare Wirkung erst mit der Geburt der Welt (bzw. Zeit) einen Anfang nahm. Kaum verwunderlich also:

> In quo, ni fallor, illud facile est absolui, quod Plato animam mundi incepisse uoluerit nec coaeternam esse Deo et menti. Cum enim Spiritum Sanctum *animam magis quam spiritum appellauerit*, quasi ab ‚animando', hoc est uiuificando, nos donis suae gratiae per incrementa uirtutum non semper ipse Spiritus anima fuit, id est uiuificans, quia, dum nondum creaturae essent, quibus dona sua distribueret, in illas donorum suorum distributionem non exercebat? Sicut ergo Spiritum Sanctum, qui in se est omnino simplex, *multiplicem tamen dicimus* et septem spiritus *appellamus* secundum diuersitatem donorum, ita etiam philosophus eumdem, qui in essentia propria essentialiter subsistit, incepisse quantum ad effecta sua uoluit, ex quibus eum *animam magis quam spiritum appellauit*. ‚Spiritus' quippe *nomen* est naturae, ‚anima' vero officii, ab animando scilicet.[189]

Mit dieser Differenzierung zwischen *creari* und *nasci* entkräftet Abailard die Bedenken, die er selbst in seiner *Dialectica* noch erhoben hatte: nicht über eine im eigentlichen allegorische Exegese, sondern erneut über eine *distinctio*, die auf der Stilisierung von *Anima Mundi* und *Spiritus Sanctus* zu nominalen Chiffren, zu *modi loquendi* basiert. Die christliche Tradition benennt die dritte Person der Trinität *Spiritus*, spricht aber bisweilen auch von *septem spiritus*, um die Vielfältigkeit der Wirkung zum Ausdruck zu bringen, *ohne*, daß dies die göttliche Einfachheit überhaupt beträfe: die *appellatio* (!) erfolgt somit nicht schlechthin, sondern spezifisch (*secundum*). Aus eben dieser spezifischen Perspektive habe Platon umgekehrt die dritte Person als ‚Seele' (*anima*) bezeichnet, um ihre belebende Kraft (*nomen … officii … ab animando*) auszudrücken. ‚Wieso sollte es also verwundern', fragt Abailard anderswo:

> Quid itaque mirum, cum duobus modis Spiritum procedere *dicamus*, *si secundum alterum processionis modum dicatur Spiritus a nobis, et secundum alterum vocetur anima* [mundi *scilicet*] *a philosophis*?[190]

[189] Ebd., IV, 145ff., S. 337f.
[190] Ebd., III, 149, S. 339.

Selbst Augustinus, so schließt Abailard, hat die dritte Person—je nach Kontext—different *benannt*.[191]

Theologische *Semantik* weist indes nur auf die eine Seite der methodologisch aufgeladenen Konzeption einer sinnreichen Dunkelheit. So hatte Abailard am Höhepunkt seiner hermeneutischen Reflexionen konstatiert:

> Unde in Deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia, quae de eo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt et *per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam*, ut aliquid de illa ineffabili maiestate suspicando potius quam intelligendo degustemus.[192]

Bei der listigen Konstruktion eines (über die Vorstellung schillernder Dunkelheit beschriebenen) ambivalenten Erkenntnisraumes, geht es Abailard also nicht lediglich um Bedeutungstransfer. Auch die *similitudo* wird vielmehr zur grundlegenden Dimension theologischer Reflexion stilisiert,—und wie im Falle des dunklen ‚Wanderns der Worte' von ihren vertrauten Bedeutungen, schlägt sich diese methodologische Erkenntnis als gedankliche *Praxis* nieder.

Als Denkhorizont besitzt Analogizität[193] dabei einen spezifischen argumentativen und systematischen Ort: sie ist Teil der Abailardschen Versuches, die ‚pseudorationalen' Einwände zu entkräften, die sich gegen die trinitarische Struktur des einen *Summum Bonum* vermeintlich so überzeugend vorbringen lassen. Dazu unterscheidet Abailard grundsätzlich zunächst sechs *philosophische* Weisen, die Worte *idem* und *diversum* (später auch: *persona*) zu gebrauchen, und zwar mit der Absicht zu zeigen, daß die aus der philosophischen Tradition vertraute (und der natürlichen Welt auch angemessene) Weise ihrer Kombination eben den Modus gemeinsamer Identität und Differenz nicht zu beschreiben vermag, der nach christlichem Glauben die Trinität kennzeichnet. Indes: zwar mögen im Reden über die verschiedenen Personen eines identischen *Summum Bonum* begriffliche Kombinationen von *idem* und *diversum* impliziert sein, deren gemeinsames Vorkommen im Reich der natürlichen Welt und philosophischen Systeme nicht ohne weiteres evident sind. Doch nachvollziehen und als sinnvoll erwiesen lassen sie sich gleichwohl. Aufgabe des Theologen ist es von daher, ‚ein analoges Beispiel (*similitudo*) einer Zeugung oder eines Hervorgehens zu eruieren,

---

[191] Ebd., IV, 150, S. 340.
[192] Ebd., III, 133 f., S. 245 f. Vgl. ebd., III, 134, S. 245.
[193] Vgl. z. B. *Theologia ‚Scholarium'*, II, S. 462 ff.

bei dem die Substanz von Zeugendem und Gezeugtem (oder: Hervorgehendem und dessen Ursprung) zugleich dieselbe—und deren Proprietäten gleichwohl derart unvermischt bestehen bleiben, daß Erzeugtes nicht Erzeugendes (oder: Hervorgehendes nicht dessen Ursprung) ist.'[194] ‚Qua Analogie erhellend' ist also die Art und Weise des Aussagens von Identität und Differenz. Ihrer Struktur nach sind Abailards *similitudines* somit keine ‚ontologischen Analogien', welche Spuren der Trinität in der geschaffenen Welt aufzuspüren versuchen, sondern vielmehr: Phänomene, Konstellationen, die sich in einer Weise rational beschreiben lassen, welche zeigt, daß eine ‚Koexistenz' von Identität und Verschiedenheit nicht aus grundsätzlichen Erwägungen von der Hand zu weisen sind. Mit diesen *similitudines* zielt Abailard also schon dem Ansatz nach nicht auf eine Bestimmung der Natur Gottes, sondern auf den Nachweis, daß eine rationale Diskussion auf der Basis der *offenbarten* Distinktion der drei Personen möglich und sinnvoll ist.

Auf eben diese Dimension zielt Abailards methodologische Grundlegung, denn dort hatte er die *similitudines atque exempla* als das probate Mittel eingeführt, das *Summum Bonum* in einen rationalen Diskurs zu integrieren, ohne es in seiner ineffablen Natur zu profanieren. Tradiert mit der Aura des Geheimnisvollen behaftet (und nie univoker Erkenntnis adäquat), garantieren *similitudines* zugleich eine zentrale Differenz zu einem philosophisch eindeutigen Diskurs, aber diese werden zugleich zu Trägern gültiger *Argumentation*: nicht anders als im Falle der *translatio* versucht Abailard hierbei suggestiv den ambivalenten Charakter einer analogischen Erkenntnis für sein methodologisches Kalkül fruchtbar zu machen.[195]

Konsequent verknüpft Abailard von daher die von Macrobius an Platon konstatierten *similitudines atque exempla* mit den tatsächlich verhandelten trinitarischen Analogien –führt indes zunächst in einer (abermals methodologischen) fundierenden Reflexion aus, inwiefern die Versuche der paganen Philosophen, ‚durch Analogie aus der körperlichen Welt zur unsichtbaren und unkörperlichen Natur Gottes aufzusteigen', überhaupt möglich und legitim seien:

> Quod facilius nos posse invenire arbitror, si iuxta Apostoli testimonium diligenter attendamus, qualiter *a creatura mundi per ea, quae facta sunt*, ipsi

[194] Vgl. ebd., IV, 82ff., S. 303ff., z. B. IV, 84, S. 304: *Ut itaque satisfacere per similitudinem de hac generatione vel processione valeamus, excogitanda est talis similitudo generationis vel processionis.* Deutlicher noch ebd., IV, 85, S. 305.

[195] Vgl. insb. *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 122 und *Theologia Christiana*, IV, 71, S. 297.

> quoque philosophi, quorum rationibus nos impetunt *congruis similitudinum proportionibus* in una et eadem divina substantia tres personas proprietatibus ab invicem diversas, vestigare atque assignare Domino revelante valuerint. Sic quippe scriptum est: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, hoc est non solum illis, verum etiam in illis hoc est per illos et eorum scripta aliis. Deus enim illis revelavit eorum, *scilicet illuminando rationem, ut ex similitudine corporalium seu visibilium rerum ad incorpoream atque invisibilem divinitatis naturam contemplandam assurgerent*.[196]

Abailard zitiert mit Römer 1, 19–20 eine der wichtigsten Passagen, mit denen sich die Relevanz einer vor der Offenbarung entstandenen heidnischen Philosophie belegen ließ.[197] Zentral dabei ist die *ratio*, die er dieser *auctoritas* unterlegt: das biblische Plädoyer für eine Gotteserkenntnis *ex creatione* versteht er nämlich als Beleg für die Möglichkeit einer spezifisch analogischen Erkenntnis *in theologicis*, die er selbst für sich (und die Theologie im allgemeinen) in Anspruch nimmt (*congruis similitudinum proportionibus […] vestigare atque assignare Domino revelante valuerint*). Die Illumination paganer Philosophen—das eigentliche Thema der paulinischen Passage—liegt also nicht in eingegebenem Wissen, sondern in der Gnade eines ihnen offenbarten Erkenntnis*wegs*.

Konsequent verschlingt Abailard von daher *in praxi* die integumentale Auslegung der platonischen ‚Gleichnisse' mit jenen *rationes similitudinum*, durch die er selbst jedwede theologisch relevante *similitudo* erörtert.[198] So zum Beispiel die von Macrobius erwähnte Analogie der Sonne, auf die Platon bei seiner Diskussion der ineffablen Natur des *Summum Bonum* zurückgegriffen habe. Abailard bindet sie in seine Kritik all jener Analogien ein, welche die *generatio* des Sohnes aus dem Vater wider pseudophilosophische Einwände verteidigen sollen. Nach Abailards eigener (notorischer) *similitudo* vom erzenen Siegel (und der nicht minder berüchtigten von *genus* und *species*) heißt es:

> Et hanc profecto *propositam de sole similitudinem*, illam esse existimo, qua in diuine trinitatis *assignatione Macrobius Platonem usum esse commemorat*, ut iam dudum supra meminimus.[199]

Der aus der Sonne hervorgehende Glanz (*splendor*) läßt sich mit dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater vergleichen; die aus der Sonne und ihrem Glanz hervorgehende Wärme mit dem *Spiritus Sanctus*: eine

---

196 *Theologia Christiana*, IV, 85, S. 305.

197 Vgl. z. B. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis*, Sp. 217D–218B.

198 Exemplarisch z. B. in *Theologia Christiana*, IV, 87, S. 306: *Quod si huius similitudinis rationem ad divinam generationem reducamus*.

199 *Theologia ‚Scholarium'*, II, 119, S. 466, vgl. *Theologia Christiana*, IV, 82, S. 303 f.

verbreitete Lesart des macrobianischen Testimonium, die auf einer Überlegung aus einem pseudo-augustinischen *Sermo* basiert. Nicht anders als im Falle seiner eigenen Analogien diskutiert Abailard dabei die *rationes*, die dieser *similitudo* zugrundeliegen und kritisiert ihre in seinen Augen durchaus mangelhaften Implikationen[200] So sehr ist Abailard dabei von der grundsätzlichen analogisch prozedierenden Theologie Platons überzeugt, daß er weitere Philosopheme Platons *in eben diesem Sinne* auslegt. In der Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater, Sohn und Heiligem Geist heißt es etwa:

> Sed si quis illam *philosophicam Platonicae rationis considerationem* altius inspiciat, *qua videlicet de deo opifice ad similtudinem quamdam sollertis artificis agit*, praemeditantis scilicet et deliberantis ea, quae facturus est, ne quid inconvenienter componat et prius singula ratione quam opere formantis,—*ad hunc quippe modum* Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat, ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est,—videbit spiritum sanctum ex filio quoque sive per filium recte procedere, cum ex ratione sapientiae universa dei opera administrentur et ita quodam modo conceptus divinae mentis in effectum per operationem prodeat.[201]

Die konvolute Syntax spiegelt die mannigfaltigen Aspekte, die Abailard in dieser Passage in Beziehung zu setzen versucht. Grundlage ist dabei offensichtlich die tradierte Lesart des platonischen Demiurgen, welche die Ideen, auf die er schaffend blickt, in den Geist Gottes verlagert hat: wenn die Weisheit in Gott vor dem eigentlichen Akt der Schöpfung deren künftige, perfekte Struktur klug und vorausschauend wägt, dann zeigt sich, so Abailards Botschaft, in dieser Analogie (*ad similitudinem*), daß die Güte Gottes—der *Spiritus Sanctus*—ihren Ausgang im Vollzug der Weisheit Gottes nimmt; daß *Spiritus Sanctus* aus dem *Filius* hervorgeht. Eben dies hatte Abailard, dem es an dieser Stelle um die Apologie des *filioque* geht, zuvor anhand der Analogien von *lacus*, *rivus*, *stagnum* veranschaulicht und explizit gemacht.[202] Wichtiger als die Stichhaltigkeit dieser Lektüre ist dabei in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie Abailard Platon in den Gang seiner theologischen Argumentation einbettet: Platons *consideratio philosophica* wird als klug gewähltes Bild verstanden, durch das sich die Relation zwischen *Filius* und

---

[200] Z. B. in *Theologia ‚Scholarium‘*, II, 167, S. 489.

[201] *Theologia Christiana*, S. 335. Vgl. *Theologia ‚Summi Boni‘*, III, 91 und *Theologia ‚Scholarium‘*, I, 167 (oder auch Robert von Melun, *Sententiae*, I, S. 294–296).

[202] Vgl. *Theologia ‚Scholarium‘*, II, 164, S. 487.

Spiritus Sanctus beschreiben läßt: eine produktive Konsequenz jenes Philosophierens *qua* Dunkelheit, die Abailard Plato mit Macrobius zugeschrieben hatte!

IV. Nihil est, quod lateat eum.
Wissensgeschichtliche Implikationen integumentaler Hermeneutik

Nihil est quod lateat eum …? Anders als von seinen Gegnern in ihrem apodiktischen Verdikt insinuiert, konstruiert Abailard den Wahrheitsanspruch seiner Theologien gerade nicht über die Konzeption einer alles ausleuchtenden, schrankenlosen *ratio*. Im Gegenteil: kalkuliert plaziert er die ambivalent-schillernde Dialektik sinnreich-verhüllten Erkennens ins methodologische Zentrum seiner Traktate, um damit zwei vermeintliche widersprüchliche Dimensionen miteinander zu verbinden, ja auseinander hervorgehen zu lassen: Reverenz und Zurückhaltung (angesichts) einer apriorisch unzugänglichen Transzendenz und *ineffabilitas* des *Summum Bonum*; sowie zugleich: die ins Theologische gewendete, an den *artes* geschulte *philosophische* Kompetenz. Ein (durchaus fragliches!) *methodologisches* ‚Lehrstück' also,—mit spezifischem Kontext (den Aporien um die Rolle der *ratio*) und wichtigen hermeneutischen Implikationen (der involucralen Exegese Platons).

Doch Abailards Reflexionen *allein* im Horizont theologischer Methodologie, ja *des Gedanklichen selbst* zu belassen, wäre verkürzt. Denn gerade in der ersten Hälfte des 12. Jh. ist das sich herausbildende Feld ‚frühscholastischer' Theologie und Theologen von einem—bislang selten dargestellten—Ineinander von (oft tradierten) Ideen und ihrer Verwissenschaftlichung, politischen und spirituellen Machtansprüchen, der Rivalität differenter Gruppen und Disziplinierungsversuchen, von institutioneller Ort- und Identitätslosigkeit des noch nicht zur ‚Disziplin' kristallisierten Wissens und seiner Träger geprägt—und vom Paradigma einer an der Universität institutionalisierten ‚scholastischen' Wissensordnung damit noch weit entfernt. Herauszuarbeiten, inwiefern Abailards Denken selbst entscheidend von dieser ‚realen Komplexität' des Wissens geprägt ist, wäre die Aufgabe einer ‚intellektuellen Biographie' des *Peripatheticus Palatinus*.[203] Im folgenden gilt es allein zu

[203] Gerade die Arbeit Clanchys leistet dieses angesichts der reichen Abailard-Literatur erstaunliche Desiderat nicht, denn das Schwergewicht der—bewußt als Einführung für *undergraduates* gehaltenen—Biographie liegt in der Darstellung des ‚historischen

zeigen, daß sich weder seine Konstruktion Platons zum integumentalen Philosophen noch die listige Ambivalenz einer sinnreich verhüllten und zugleich ‚rationalen' Theologie ohne diesen wissensgeschichtlichen Hintergrund verstehen läßt: denn sie verbindet sich untrennbar mit Abailards sorgsam konstruierten Selbstbild—und sollte überdies entscheidend in die ‚politischen' Auseinandersetzungen hineingezogen werden, in die sich Abailard seit den zwanziger Jahren des 12. Jh. zunehmend verstrickte.

1. Velud alter Proteus*: der Philosoph als Mönch und die Sakralisierung der Hermeneutik*

Neque enim clericus, neque monachus, neque laicus es schreibt Roscelin von Compiègne um 1120 sarkastisch an Peter Abailard. Keine Kategorie vermochte den abtrünnigen Schüler befriedigend einzuordnen, so daß vor dem ineffablen Phänomen nicht nur soziale Deutungsmuster, sondern die Sprache selbst versage; ihrem eigentlichen Sinn entfremdet, wehrten sich die Worte gegen ihre gewohnten Bedeutungen und verlören sie schließlich vollends—der Meister semantischer Distinktion ließ sich *selbst* offensichtlich nicht leicht fassen.[204] Mit seiner verbitterten Ausgrenzung Abailards stand Roscelin dabei nicht allein: ‚Ganz und gar mehrdeutig' und ‚sich selbst unähnlich', war der *Peripateticus Palatinus* in den Augen weiterer Gegner ‚ein zweiter Proteus, [der] schlüpfrig entgleitet,'[205] sobald man ihn zu fassen suche: eine span-

---

Kontextes' Abailards. Die Auseinandersetzung mit den philosophisch-theologischen Ideen bleibt demgegenüber erstaunlich unterkomplex; Marenbons Arbeit begreift Abailard allein als Philosophen; Godmans Ausführungen sind anregend, aber sehr oft spekulativ.

[204] Vgl. PL 178, Sp. 370f.: *Quia igitur suscepto habitu, doctoris officium mendacia docendo usurpasti, utiqui monachus esse cessasti, quia beatus Hieronymus monachum, monachus ipse, diffiniens: Monachus, inquit, non doctoris sed plangentis habet officium, qui scilicet mundum lugeat et Domini pavidus praestolet adventum. Sed neque clericum te esse habitus clerici convincit aboectio, sed multo minus laicus es, quod coronae tuae satis probat ostensio. Si igitur neque clericus neque laicus neque monachus es, quo nomine te censeam, reperire non valeo. Sed forte Petrum te appellari posse ex consuetudine mentieris. Certus sum autem, quod masculini generis nomen, si a suo genere deciderit, rem solitam significare recusabit. Solent enim nomina propria significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere. Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur. Sublata igitur parte, quae hominem facit, non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es.*

[205] Die beiden ersten Zitate von Bernhard von Clairvaux, *Ep.* 193, in *Opera*, 8, S. 44 (*totus ambiguus* und *homo sibi dissimilis)*, das dritte von Thomas von Morigny, *Disputatio catholicorum patrum contra dogmati Petri Abailardi*, S. 369.

nungsreiche Existenz, die hinter den gängigen Begriffen, Erwartungen, *habitus* und Deutungsschemen fortwährend zurückblieb.[206] Obgleich verschieden motiviert, kreisten die Klagen über diese mehrdeutige *persona* jeweils um einen zentralen Widerspruch: öffentliche und überaus erfolgreiche Lehre als *magister* und in heiklen Bereichen (sowie gegen Geld) widersprach dem, was man von einem Mönch zu erwarten hatte. *Non docenda docere non desinis, cum et docenda docere non debueras* schließt Roscelin in wortspielerischer Prägnanz und folgert nicht minder deutlich: ‚indem Du, Lügenlehrer, *den Habit genommen* und *gleichzeitig* das Amt des *Gelehrten* beansprucht hast, hast Du vollends aufgehört, ein Mönch zu sein (*utique monachus esse cessasti*).'

Derartige Ambivalenz und Verweigerung eindeutiger Rollen war freilich nicht lediglich Moment anti-abailardscher Polemik noch ‚Beschreibung' einer faktisch grenzüberschreitenden Existenz; ebensowenig spiegelt sich hier lediglich ein—gerade für die Wissenslandschaft des frühen 12. Jh. charakteristisches—Versagen tradierter Deutungsmuster des Sozialen.[207] Teils auf Druck seiner Gegner, teils aus eigenem Antrieb, hat Abailard vielmehr selbst die Komplementarität, ja Verschmelzung von Philosophie und Mönchtum, Spiritualität und Gelehrsamkeit, prophetisch-charismatischer Autorität und Kompetenz *in artibus*, zum allpervasiven Grundmotiv seiner Selbststilisierung gemacht:[208] ein Programm, mit dem Abailard im Ganzen auf ein spirituelles Vakuum reagierte, denn in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden Rolle und Selbstbild des Mönchtums angesichts der Pluralisierung des

---

[206] *Monachus es […] non igitur amplius tibi vindictam exigere licet, si in veritate vis tenere et amare quod in huius nominis significatione monstratur contineri* (PL 178, Sp. 376) mahnt Fulco von Deuil in einem Trostbrief nicht ohne Heuchelei. Vgl. auch das offensichtlich notorische Wortspiel *perfectus/imperfectus* in der Fortsetzung.

[207] Dazu vgl. man Oexle, ‚Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit', S. 65–117, dessen an Duby, *Les trois ordres* anschließende Ergebnisse durch Zeugnisse aus dem Bereich der Schulen (etwa den Brief Roscelins) zu ergänzen wären.

[208] Abailards Auffassung von Mönchtum und Wissenschaft ändert sich seit ihrer ersten Formulierung in der *Theologia ‚Summi Boni'* nicht.—Vgl. dazu Leclerq, „‚Ad ipsam sophiam Christi". Das monastische Zeugnis Abaelards', in: *Sapienter Ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam*, Leipzig 1969, S. 179–198; Miethke, ‚Abaelards Stellung zur Kirchenreform', S. 158–192; Jolivet, ‚Doctrines et figures de philosophes chez Abélard'; Bynum, *Docere verbo et exemplo*, S. 123–129; Georgianna, ‚Any Corner of Heaven', S. 221–253. Knappe, aber erhellende Bemerkungen auch bei Jeauneau, ‚Note critique sur une récente édition de la *Theologia „Summi Boni"* et de la *Theologia „Scholarum"* d'Abélard', S. 151–158. Zur Selbststilisierung und ihren Hintergründen vgl. Verf., ‚Ich als Kalkül', insb. S. 140–143, 150–170.—Eine *umfassende* Studie zu Abailards Auffassung des Mönchtums, seiner präzisen Einordnung in die Reformdebatten und seiner religiösen Konzeption fehlt bislang noch.

religiösen Lebens im ‚vielleicht entscheidendsten Wandel der Sozialgeschichte des Christentums' neu bestimmt.[209]

Grundlegend für Abailards (häufig in seinem Denken mitschwingende) Apologie und Selbstilisierung ist dabei die Konstruktion autoritativer Exempla: durch Ausrichtung an ihnen versucht Abailard dabei, eigene kontroverse Positionen und Ansprüche zu fundieren und zu naturalisieren; mehr noch: die Denkform des exemplarischen Vorbilds ist auf subtile Weise mit seinem—auch theoretisch (vor allem im Römerbriefkommentar) fundierten—Anspruch verbunden, über seine eigene krisenhafte Lebensgeschichte zum *exemplum* oder *documentum* für seine Zeitgenossen zu werden und darüber spirituelle Autorität zu beziehen.[210] Grundlegendes Moment dieser Konstruktion leitender *exempla* ist dabei eben die von den Zeitgenossen kritisierte Sakralisierung des Denkens und Intellektualisierung des Spirituellen. Prominentes Beispiel ist etwa Abailards Konstruktion Christi,[211] deren Pointe vor dem Hintergrund an Schärfe gewinnt, daß die *imitatio Christi* für Identität und spiritueller Selbstverständnis gerade der im 12. Jh. aufkommenden ‚neuen' religiösen Gruppen fundamental war.[212] So läßt ihn Abailard in ‚sorgsam definierender Distinktion' die Trinität benennen und in *Pater*, *Filius*, *Spiritus Sanctus* scheiden[213]—und damit als die Weisheit Gottes genau das nachvollziehen, was Abailard im folgenden entwerfen und durchführen sollte: eine sprachlogische Theologie; der Theologe des 12. Jahrhunderts wird *in seiner Wissenschaft* zum Nachfolger Chris-

[209] Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 1–43, Zitat auf S. 5. Zur Situation des Mönchtums zu Beginn des 12. Jhs. vgl. van Engen, ‚The „Crisis of Cenobitism" Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150', in: *Speculum* 61 (1986), S. 269–304, sowie nun Constable, *The Reformation of the Twelfth Century* (mit ausführlicher Bibliographie).

[210] Vgl. dazu Verf., ‚Ich als Kalkül', insb. S. 140–143, 150–168.

[211] Material dazu (ohne Bezug zur wissensgeschichtlichen Dimension) bei Frank, ‚Abelard as an imitator of Christ'.

[212] Dazu Walker-Bynum, *Docere verbo et exemplo* und Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 153–156, 278–286.

[213] *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 4 (vgl. *Theologia Christiana*, I, 1, S. 72 u. ö.): *Summi boni perfectionem, quod deus est, ipsa dei sapientia incarnata Christus dominus describendo tribus nominibus diligenter distinxit, cum unicam et singularem, individuam penitus ac simplicem substantiam divinam patrem et filium et spiritum sanctum tribus de causis appellaverit. Patrem quidem secundum illam maiestatis suae potentiam, quae est omnipotentia […], filium autem eandem divinam substantiam dixit secundum propriae sapientiae discretionem, qua videlicet cuncta veraciter diiudicare ac discernere potest, ut nihil eam latere possit, quo decipiatur*. Die Konstruktion Christi zum Wissenschaftler wäre der in der *Historia Calamitatum* feststellbaren *imitatio Christi* hinzuzufügen.

ti.[214] Christus wiederum (der bereits mit zwölf Jahren im Tempel das aristotelische Gebot des wahrheitsfördernden Zweifelns verwirklichte[215]) erscheint als spekulativer Trinitätstheologe; als Lehrer, der wahre Aufklärung bewirkt: wie dem Philosophen, der ‚hinter das opake Dunkel der Dinge blickend' erkennt,[216] bleibt ihm ‚nichts verborgen, so dunkel es auch sein mag.'

Einschlägig in diesem Sinne aber sind vor allem die antiken Philosophen.[217] Weit pervasiver und komplexer entfaltet, wird Dichte und Dynamik ihrer Konstruktion dabei kaum einmal so prägnant deutlich, wie in jener Passage der *Historia Calamitatum*, in der Abailard Heloise eben die Gedanken über die paganen Weisen in den Mund legt, die er selbst (oft wörtlich identisch, aber weit prolixer) in den Theologien (insbesondere der *Theologia Christiana*) ausführt.[218] Heloise/Abailard stilisiert die antiken Philosophen dabei als Proto-Mönche, deren Weisheit dazu führt—oder auch: darin liegt—, daß sie freiwillig ein zoenobitisches, asketisches, heiligenhaftes Leben führen, das von *sobrietas* und *continentia* geprägt war:[219] ein Ideal der Harmonie oder Komplementarität von Wissen und Spiritualität, das Abailard im übrigen auch für seine eigene Lehrer-Schüler-Gemeinschaft in Anspruch nimmt.[220] Die Notwendigkeit einer Fusion von Wissen und spirituell-religiösem Leben konstatierend, führt Abailard aus, das dieses Ideal im Christentum programmatisch von den Mönchen, in der antiken Philosophie indes von Philosophen verwirklicht werde, deren Konzeption des philosophischen *Wissens* untrennbar eine lebenspraktische Dimension[221] besessen habe: *non enim* [*philosophi*] *sapientie vel philosophie nomen tam ad scientie perceptionem quam ad vite religionem referebant.*[222] Insofern sie illustrieren, daß philosophische

[214] Der Befund über Abailards Stilisierung als Christus geht also über die *Historia Calamitatum* weit hinaus.

[215] *Sic et Non*, S. 104.

[216] Vgl. oben.

[217] Vgl. Jolivet, ‚Doctrines et figures de philosophes chez Abélard'; Leclerq, ‚*Ad ipsam sophiae Christi*'; Gregory, ‚Abélard et Platon'.

[218] *Historia Calamitatum*, S. 77 f.; vgl. *Theologia Christiana*, III, S. 132–139, aber auch *passim*.

[219] *Theologia Christiana*, III, 203 ff.

[220] *Historia Calamitatum*, S. 82 und insb. S. 92 ff.

[221] Abailard (und mit ihm das 12. Jh.) werden in der von P. Hadot ausgelösten Debatte um den vormodernen Status der Philosophie ‚als Lebensform' (Hadot, *Philosophie als Lebensform*) kaum berücksichtigt; einschlägig hierzu: deLibera, *Penser au Moyen Age*; Imbach, *Dante, la philosophie, les laics*; Putallaz/Imbach, *Profession philosophe*; Imbach, ‚Autonomie des philosophischen Denkens'.

[222] *Historia Calamitatum*, S. 77.

Reflexion, theologische Erkenntnis, prophetische Autorität und ethische Norm gerade keine Widersprüche, sondern Komplemente sind, läßt sich an ihnen den Zeitgenossen des 12.—in typisch reformerhafter Attitüde—gar der depravierte Zustand der Gegenwart vorhalten.[223] Grundlegend für diese Konstruktion paganer *exempla* ist somit der Versuch, paganes Wissen an seiner Wurzel, in seinem Ansatz, in der Logik seiner Existenz—und nicht schlicht durch harmonisierende Exegese—als legitim und kryptochristlich zu erweisen. Eben diese fundamentale Stilisierungslogik zeigt sich dabei auch—wie bereits ausgeführt—im Denkstil der paganen Philosophen: insbesondere Platon erweist sich als philosophischer Theologe, der die Transzendenz des Mysteriums akzeptiert, konsequent die Ansprüche der *ratio* temperiert und diskursive Formen auszumachen vermag, die das ineffable *Summum Bonum* nicht profanieren.[224] Natürlich mögen sie in ihrer protochristlichen Trinitätserkenntnis im ganzen grundsätzlich illuminiert sein; doch ihre Reflexionen, ihr Leben zeigen, daß ihre Erkenntnis aus ihnen selbst heraus entsteht. Im ganzen erfolgt ihre Integration in den Entwurf der Theologie damit gerade über ihre basale *Homologisierung* und Parallelisierung mit Abailards eigenen Konzepten; umgekehrt ist eben dies eine potente Legitimierung paganer Fundamente des Wissens.

Daß Abailards Opponenten diese Integration ebenso durchschauten, wie vehement attackierten, ist bekannt (und kaum verwunderlich). Weniger indes, daß sie sich dabei auch gegen die *hermeneutischen* Fundamente wandten, auf denen Abailards homologisierende Konzeption ruhte. Für Wilhelm von St. Thierry und Thomas von Morigny schlug sich nämlich gerade hier eine programmatisch-unstatthafte Grenzüberschreitung nieder und so warfen ihm beide einhellig vor, die *identitätsstiftende Differenz* zwischen Heidentum und Christentum grundsätzlich zu mißachten, ja zu pervertieren:

> In fornace namque Egyptia operum suorum vascula fabricavit *ac philosophos Platonem*, *Virgilium*, *Macrobium intonsos et illotos* ad convivium superni regis introduxit. Sic enim, Platonem maxime sequens, in Theologia sua dicit: ‚Nunc *verba Platonis de anima mundi diligenter excutiamus*, ut in eis integerrime spiritum sanctum designatum esse cognoscamus.'[225]

[223] Ebd.

[224] Vgl. dazu oben, S. 148–152.

[225] Thomas von Morigny, *Disputatio catholicorum Patrum*, S. 368. Vgl. z. B. auch Wilhelm von St. Thierry, *Lettres*, S. 384 (*captivatum redigere*).

Intonsos et illotos: polemisch transformiert ihre Invektive Abailards Lektüre heidnischer Denker in ein einprägsames Bild: Im Schmelzofen Ägyptens elaboriert ein anmaßender Mönch die Becher seiner Doktrin und lädt die Ungläubigen zum Festmahl im Himmel, ohne sie zuvor ‚zurechtgestutzt' und ‚rasiert' zu haben. Im Hintergrund dieser Vorstellung steckt, leicht erkennbar, jene berühmte Bibelstelle, die zum Programm christlicher Exegese der heidnischen Klassiker geworden war: was sie forderte (oder rechtfertigte), war aggressives Mißverstehen, Umdeutung, *interpretatio christiana*, Adaptation *qua* Bruch.[226]

Anders als vielfach angenommen,[227] implizierte diese anti-intellektualistische Abgrenzung durch selbst hochgelehrte Mönche—trotz realer Konsequenzen wie der Schließung externer Schulen[228]—weder einen unreflektierten Selbstwiderspruch oder gar ein Plädoyer für intellektuelle Abstinenz; ebensowenig markiert sie einen quasidisziplinären Gegensatz zwischen zwei klar trennbaren ‚Methoden', einer scholastischen, einer monastischen Theologie. Unaufhebbare Differenz zu postulieren, diente vielmehr dazu, die religiöse *conversio* auch auf intellektueller Ebene sichtbar zu machen; sollte die Unterordnung eines heidnischen, unaufhebbar ambivalenten Wissens ausdrücken und damit die (oft ehemalige) Schulwelt von der neuen Heimstatt des Klosters trennen.[229] Ausdruck eines sozialen Gegensatzes, ist die polemische Dichotomie zwischen klösterlicher und scholastischer Welt Indikator eines Selbstverständnisses; programmatischer Ausdruck einer Rolle, nicht eine gültige, ungebrochene Beschreibung der Wirklichkeit. Sie gründet im Programm eines Rückzuges von der Welt,[230] in der Scheidung zwischen Innen und Außen, Profanem und Heiligen, vollzieht die *conversio* auf intellektueller Ebene und drückt in ihrer bisweilen aggressiven Unterordnung des Anderen den kompromißlosen Autoritätsanspruch eines radikaler werdenden Mönchtums aus—gerade weil sich

[226] *Deut.* 21, 12. Zur Geschichte dieser Formel vgl. deGhellinck, *Le mouvement théologique*, S. 94 f.

[227] Die Verkennung dieses programmatischen Charakters ‚bildungsfeindlicher' Aussagen prägt vor allem die philosophiegeschichtlichen Untersuchungen zur theologischen Reflexion des 11. (und auch 12.) Jh.

[228] Dazu Delhaye, *L'organisation*; Leclerq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, S. 221 ff. u. ö.; Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 214 ff.

[229] Zur Einschätzung monastischer Haltung zur Bildung vgl. den ‚Klassiker' Leclerq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, hier S. 221 ff.

[230] Zum rhetorisch-programmatischen Charakter mönchischer Aussagen vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Kap. 4 (‚The Rhetoric of Reform'), insb. S. 131 f.

der andere Lebensbereich *realiter* zu einem konkurrierenden Bereich entwickelte.[231] Für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts (um die es hier allein geht) implizierte dies nicht das ‚Ende' monastischer Bildung, doch einen Wandel der Funktion, die weltliche Studien für das *Selbstbild* radikaler Mönche besaßen.

Gerade Platons *involucra* dienten dabei häufig als topische Folie, gegen die man sich absetzte, um eine über radikale Differenz und Alterität konstruierte, monastische Identität programmatisch zu bestimmen:

> *Platonem latentis naturae rimantem respuo*, planetarum circulis metas, astrorumque meatibus calculos affigentem, cuncta etiam spherici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendendo […] cunctos sane rhetores cum suis syllogismis et sophisticis cavillationibus indignos hac questione decerno […]. *Quid enim insanientium poetarum fabulosa commenta*? […]. Non mihi Tullani oratores accurata lepidae urbanitatis trutinent verba, […] cedant in suas tenebras omnes terrenae sapientiae faecibus delibuti; nil mihi conferant sulphureo caliginosae doctrinae splendore caecati. Christi me simplicitas doceat, vera sapientium rusticitas ambiguitatis meae vinculum solvat.[232]

Haß auf platonische Philosophie, die verborgene Naturgeheimnisse aufspürt, gesellt sich zur Abneigung gegen Philologie, die Dichtung integumental versteht. Polemisch werden die Prinzipien des ungeliebten Wissens ins Gegenteil gewendet, integumentale *obscuritas* als dunkler Schlupfwinkel der Unmoral und blindmachender Schwefelqualm denunziert. Diese heftigen Worte Petrus Damianis illustrieren, was kein Einzelfall war:[233]Manegolds *Liber contra Wolfhelmum* zeugt ebenso davon wie (selbst!) Petrus Venerabilis, der das Modell in seinem berühmten Lobpreis der *vera philosophia* Heloisens bemüht.[234]

Anders Abailard. Statt—wie von Wilhelm von St. Thierry und Thomas von Morigny gefordert—dem heidnischen Text die fabulose Hülle ‚herunterzureißen', ihm alles Fremde und Widrige ‚herauszuschnei-

---

[231] Ebd., S. 209–256.

[232] Vgl. PL 145, Sp. 232B–233A.

[233] Man vgl. z. B. Manegolds *Liber contra Wolfhelmum*, S. 40, 42.

[234] *Ep.* 115, S. 304: *Mox vero iuxta verba apostoli*, ut complacuit ei, qui *te* segregavit ab utero matris *tuae, uocare te* per gratiam suam, *longe in melius disciplinarum studia commutasti, et pro logica aeuangelium, pro phisica apostolum, pro Platone Christum, pro academia claustrum, tota iam et uere philosophica mulier elegisti. Eripuisti uictis spolia hostibus, et theasauris Aegyptiacis per huius peregrinationis desertum transiens, preciosum in corde tuo tabernaculum deo erexisti.* Man beachte nicht nur die Anspielung auf die berühmten Bibelstellen zur Rechtfertigung der unterordnenden Hermeneutik, sondern die enge Verbindung zwischen monastischer Berufung und Absage/Unterordnung heidnisch-weltlicher Wissenschaft, die Petrus am Anfang der zitierten Passage herstellt.

den', gilt es, Platons Worte ‚sorgsam zu untersuchen'. Denn das Denken des heidnischen Philosophen ist *unmittelbar*, nicht erst in der *interpretatio christiana* relevant. Abailards Verzicht auf ein hermeneutisches Modell, das zugleich als programmatischer Ausdruck eines Selbstverständnisses verstanden wurde, war dabei von stringenter Konsequenz: ein direkter Niederschlag seiner Überzeugung, Philosophie und prophetisch verstandenes Mönchtum konvergieren zu lassen. Platons Reflexion, die ihn vor der Offenbarung zu einer (wenn nicht vollständigen, so doch sinnvollen) Erkenntnis christlicher Glaubenserkenntnisse führt, demonstriert die Relevanz des Weltwissens für den christlichen Propheten, läßt Philosophen als Propheten erscheinen und demonstriert, daß philosophischem Wissen eine religiöse und spirituelle Dimension zukommt. Um Abailards *involucrum* zu verstehen, reicht es also auch auf einer wissensgeschichtlichen Ebene nicht hin, es schlicht als ‚christianisierende Exegese' zu charakterisieren; was zählt, ist die spezifische Auffassung dieser Exegese, ihre reale politische Dimension *qua* Verweigerung einer trügerisch ähnlichen Lektürestrategie: sie verdankt sich einem übergreifenden hermeneutischen Programm, das auf komplexe Weise mit Abailards Selbststilisierung zusammenhängt.

Gerade vor diesem Hintergrund wird freilich auch deutlich, welche Radikalität in Abailards methodologischer Konstruktion theologischer Erkenntnis lag. Über die (*qua* sinnreicher Dunkelheit generierte) ambivalente Profilierung des Wahren aktualisiert der Theologe Abailard nämlich zugleich zwei differente *habitus*. Zum einen die Rolle dessen, der—skeptisch, reverent, das Mysterium des Glaubens beschwörend—vor den Exzessen des Hyperrationalen warnt und sich dazu frei einer wissensskeptischen Tradition bedient: *de facto* attackiert Abailard, der bereits seinen Lehrer Roscelin wegen rationalistischer Interpretationen der Trinität denunziert hatte, schließlich auch in seinen Theologien nicht nur anonyme *professores dialecticae*, sondern namentlich benannte, zeitgenössische Magistri.[235] Umgekehrt ist Abailard der kompetente Philosoph, der unter Rückgriff auf die *Artes* theologische Fragen diskutiert (und gegen profanierende Einwände zu verteidigen vermag): ein *dialecticus in theologicis*.

Es ist dabei bislang unerwähnt geblieben, daß eben diese—über die Konzeption des *involucrum* konstituierte—*Ambivalenz* theologischer Rationalität von Abailards Gegnern attackiert wurde—und zu einer

[235] Vgl. *Theologia ‚Scholarium'*, II, 32 ff., S. 438 ff.

programmatisch differenten Konzeption der Rolle führen sollte, die die Vorstellung einer involucral verhüllten Wahrheit *in theologicis* zu spielen hatte.

2. *Dunkelheit als Grenze des Erkennens. Bernhard von Clairvaux und das* involucrum fidei.

Sens 1140: zusammen mit dem Prozeß gegen Gilbert von Poitiers eine *cause célèbre* des 12. Jahrhunderts, hatte dieser ‚Prozeß' (bekanntlich) eine Vorgeschichte. Nachdem bereits Abailards theologischer Erstling bei Freund (Walther von Mortagne) und Feind (Norbert von Xanten) Kontroversen ausgelöst (und zur Verurteilung in Soissons) geführt hatte, stieß Wilhelm von St. Thierry um 1140 auf eine *Theologia* betitelte *libelli* Peter Abailards. Schockiert über deren Inhalt—und noch mehr: über deren *Wirkung*—sandte er eine detailliert brandmarkende Widerlegung an Bernhard von Clairvaux, der Wilhelms Bitten um weitere Schritte folgen und den Papst alarmieren sollte. In seinem berühmten Brief an Innozenz II. selbst leitete Bernhard von Clairvaux dabei, die theologische Rationalität seines Gegners charakterisierend, sein General-Verdikt folgendermaßen ein:

> Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit et nunc in Scripturis sanctis insanit. Olim damnata et sopita dogmata, tam sua videlicet quam aliena, suscitare conatur, insuper et nova addit. Qui dum omnium, quae sunt IN CAELO SURSUM ET, quae IN TERRA DEORSUM, nihil, praeter solum ‚Nescio', nescire dignatur, ponit in caelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui; et dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit, et contra fidem. *Quid enim magis contra rationem quam ratione rationem conari transcendere?* Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?[236]

Bernhards Charakteristik trägt alle Züge der Verzerrung, die zum Wesen der Denunziation gehört. Ironisch (*habemus in Francia*) greift er Abailards Selbstverständnis und Werdegang vom *magister* zum Theologen auf, um die Verbindung einer schrankenlosen Rationalität mit dem Glauben sodann als Profanierung des Mysteriösen zu verdammen (*nescire dignatur, ponit in caelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui*). Abailard erscheint als *scrutator*

[236] *Ep.* 190, S. 18.

maiestatis, dessen Beharren auf eine rationale Erörterung des Glaubens diesen zunichte macht: ein Vorwurf, der seit Wilhelm von St. Thierry, über die *Capitula Haeresum* bis zum zitierten Verdikt der Bischöfe in Sens immer wieder erhoben werden sollte.[237]

Ein Satz freilich sticht aus *Bernhards* Polemik hervor: die rhetorische Frage ‚was nämlich unvernünftiger [sei], als die Vernunft durch die Vernunft zu übersteigen?' Mit diesem Satz polemisiert Bernhard nicht nur gegen die grenzenlose Rationalität seines Widersachers, der ‚nichts im Spiegel und im Rätsel, sondern alles von Angesicht zu Angesicht betrachtet.'[238] Vielmehr versucht der zisterziensische Abt jene oben skizzierte theologische Grundkonzeption Abailards bloßzustellen: Abailards Versuch, (s)eine rationale Theologie auf den sie transzendierenden Grenzen ruhen zu lassen. Für Bernhard war ein derartiges Anliegen irrational: anders als der Dialektiker, der bereits in seiner Erkenntnistheorie darüber nachgedacht hatte, inwiefern man das Nicht-Verstehbare (ohne Selbstwiderspruch) rational diskutieren konnte; anders als der gelehrte Mönch, der die Vernunft die Grenzen der Vernunft einsehen ließ, war Bernhard von Clairvaux ein weit kompromißloserer Rationalist: rationale Gewißheit und Glaube vertrugen sich in den Augen des *doctor mellifluus* nicht. Daß er eben deshalb die Denkform des *involucrum* anders konzipierte, soll abschließend dargelegt werden.

Blicken wir dazu auf Bernhards 28. Predigt zum Hohenlied, in der er die schwarze Schönheit der geheimnisvollen *sponsa* erläutert. Im vierten Teil, in dem er darlegt, ‚daß der Gaube die Vernunft, die körperliche Wahrnehmung und die Erfahrung übersteigt',[239] schreibt er:

> Fides *nescia falli*, fides *invisibilia comprehendens* sensus penuriam non sentit; denique *transgreditur fines etiam rationis humanae*, naturae usum, experientiae terminos. Quid interrogas oculum, ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur, quod supra ipsam est? Minus est, quidquid ille vel illa renuntiet. Sane fides pronuntiet de me, quae maiestati nil minuat. Disce id habere *certius*, id *tutius* sequi, quod illa suaserit […]. *Differ ergo iudicium, suspende sententiam et tantae rei diffinitionem, ne credas sensui, fidei reservato*. Denique comprehendit suo illo mystico ac profundo sinu, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et profundum. Quod oculus non vidit, nec

---

[237] Vgl. v. a. Wilhelm von St. Thierry, *Disputatio*, PL 180, Sp. 249–282, 283–340 *passim*; Walter von Mortagne, *Epistola*, S. 34 f., 37 f. u. ö.; Otto von Freising, *Gesta Friderici*, I, 50, S. 226.

[238] Vgl. *Ep.* 192, PL 182, Sp. 358C.

[239] *Sermo* 28, in *Opera*, 1, S. 192–202, hier S. 192: *Quod fides rationem, sensum et experientiam transcendit: Sermones super Cantica Canticorum.*

auris audivit, nec in cor hominis ascendit, *illa in se quasi quodam involucro clausum portat servatque signatum*.[240]

Fides nescia falli, *fides invisibilia comprehendens*. Programmatisch schreibt Bernhard dem Glauben mit der ‚Unmöglichkeit, sich zu täuschen', dem ‚Verstehen des Unsichtbaren', der ‚Überwindung der Sinnenwelt' an dieser Stelle eine Gewißheit und Sicherheit zu, die an die Utopien der Vernunft erinnert. Freilich ist dies eine *certitudo*, die—so gilt es zu lernen (*disce*)—auf einer freiwillig akzeptierten Überzeugung basiert und es vor allem mit sich bringt, diskursive Ansprüche—*iudicium*, *sententia*, *diffinitio*—hintanzustellen, ja sie aufzugeben (*Differ ergo iudicium, suspende sententiam, et tantae rei diffinitionem ne credas sensui, fidei reservato*). Das ‚weit sicherere' (*tutius*) Begreifen des Glaubens gründet vielmehr gerade darin, daß er mit Gewißheit eben das ‚hat' oder ‚weiß', was ‚das Auge nicht sieht, das Ohr nicht hört'—und dieses Wissen beschreibt Bernardus mit dem Begriff des *involucrum*: *illa in se quasi quodam involucro clausum portat, servatque signatum*. Indem die *fides* ‚verhüllt', ‚in der Dunkelheit versiegelt' ‚hat', *begreift* sie; Meinung und Urteil dagegen gilt es aufzuschieben. Im Ansatz wird bereits an dieser Stelle deutlich, daß das *involucrum* gerade nicht die Basis für eine theologische Rationalität ist, die über die Grenzen der *ratio* konstituiert wird und vermittels Analogien und Sprachanalyse prozediert, sondern der rationalen Reflexion klare Grenzen setzt.

Deutlicher wird dies in Bernhards *De consideratione*, wo er diese knappen Andeutungen vertieft.[241] Ungewohnt spekulativ, unterscheidet der philosophierende Zisterzienser hier drei Weisen der Reflexion: *fides*, *intellectus* und *opinio*. Von ihnen basiert die Erkenntnis auf der Vernunft, der Glaube auf Autorität, die Meinung allein auf Wahrscheinlichkeit. *Intellectus* und *fides* führen beide gleichermaßen zu sicherer, sich selbst gewisser Wahrheit, jedoch auf verschiedenen Wegen: der *intellectus* bringt eine *nackte* und offenbare *intelligentia* hervor, der Glaube eine verhüllte, verschlossene. Die Meinung dagegen vermag, da auf Wahrscheinlichkeit beruhend, nie sichere Erkenntnis zu erzielen und sucht somit die Wahrheit, ohne je ans Ziel zu gelangen.[242] Der Glaube, so

[240] Ebd., S. 198; vgl. auch *Sermones de diversis*, *Sermo* 28, in: *Opera*, 6, 1, S. 205: *Habet enim conformationem quam potest, habet et cohaerentiam ipsa etiam minor aetas, dum et similitudini mortis eius mersione illa triplici complantatur, et fidem in involucro quodam recipit, quod necdum capax sit evolutae*.

[241] Dazu Kennan, ‚The *De consideratione* of St. Bernard of Clairvaux', S. 73–115.

[242] Vgl. *De consideratione*, S. 780.

definiert Bernhard resümierend, ist ‚die freiwillige und sichere Vorwegnahme einer noch nicht offenbaren Wahrheit', der *intellectus* ‚die sichere und sich dieser Sicherheit gewisse Erkenntnis des Unsichtbaren'; die Meinung dagegen bedeute ‚etwas für wahr zu halten, von dem man nicht weiß, ob es falsch ist.'[243] Entscheidend sind dabei nicht nur die Definitionen dieser verschiedenen *modi* der Reflexion, sondern die Grenzen, die Bernhard zwischen ihnen zieht—oder genauer: die Art und Weise, wie er die Rolle des *intellectus* bestimmt. Scharf trennt Bernhard zwischen *opinio* und *intellectus:* wahrscheinliche Meinungen für wahr zu halten, führt unweigerlich zu Irrtum. Wie auch anderswo immer wieder, dient dies nicht lediglich dazu, den Gegensatz zwischen Probabilität und sicherem Wissen zu unterstreichen. Die Trennung richtet sich vielmehr gegen einen Versuch, rationale Reflexion als stringente Wahrscheinlichkeit zu begreifen und in einem stets vagen Wahrscheinlichkeitsraum zu verankern—kurz: gegen Peter Abailards theologisches Modell.[244] Rationales Denken als Denken des Probablen zu verstehen, durchschnitt in Bernhards Augen die klaren Grenzen zwischen Vernunft und Widervernünftigem: Glaube und *opinio* müssen klar voneinander geschieden werden, da sonst die sichere Gewißheit auf Ungewisses ausgedehnt oder umgekehrt das sicher Gewisse durch Unsicherheit ins Wanken gebracht würde.[245]

Und diese Grenzen waren wichtig. Denn wie aus weiteren Überlegungen Bernhards erhellt, basiert das Glaubensverständnis des antirationalen Rationalisten auf einer scharfen Opposition zwischen *fides* und *intellectus*. Doch wie unterscheidet sich dann die Gewißheit des Glau-

[243] Vgl. ebd., S. 783.

[244] Dies wird nicht allein durch eine (auf Wilhelm von St. Thierry zurückgehende) Polemik in *Ep.* 190 deutlich, sondern ebenso in einer Attacke, die Bernhard in *Sermo* 33 führt, vgl. PL 183, Sp. 955CD: *sunt quidem et alii pastores, qui dicunt se esse sodales tuos, et non sunt, habentes greges suos, et fines suos pabulo mortis refertos, in quibus pascunt nec tecum, nec per te, quorum utique terminos non intravi, nec appropriavi eis. Ipsi sunt, qui dicunt:* Ecce hic est Christus, ecce illic est *promittentes sapientiae et scientiae pascua uberiora, et creditur eis, et confluunt ad eos multi, et faciunt eos filios gehennae duplo quam se. Cur hoc, nisi quia non est ibi meridies et perspicua lux, ut liquido veritas cognoscatur; facileque pro ea recipitur falsitas propter verisimilitudinem, quae non facile in obscuro a vero discernitur. […] quemadmodum et ipsi vagi sunt, nulla stabiles certitudine veritatis, semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes. Haec sponsa propter philosophorum et haereticorum varia et vana dogmata.* Vgl. Kleineidam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, S. 62.

[245] *De consideratione*, S. 780: *Omnino cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut, quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio, si habet assertionem, temeraria est; fides, si habet haesitationem, infirma est.*

bens von der des *intellectus*? Abermals ist es die Vorstellung des *involucrum*, das die *differentia specifica* zwischen beiden Formen der Erkenntnis markiert:

> Ergo, ut dixi, *fides ambiguum non habet*, aut, si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod, etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen *involucrum*, quod non intellectus. Denique, quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras; aut, si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire quam, quae fide *iam scimus*. Nil supererit ad beatitudinem, cum, quae *iam certa sunt nobis*, erunt *aeque et nuda*.[246]

Fides ambiguum non habet. Gemeinsam sind *intellectus* und *fides* die absolute Gewißheit ihrer Erkenntnis; ihr Unterschied liegt darin, daß die Gewißheit des Glaubens ein verhülltes Moment enthält: *quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras*. Allein die verhüllte *certitudo* des Glaubens ist in der Lage, mit Gewißheit zu wissen, was erst im Jenseits offenbar werden wird (*aeque et nuda*). Doch die Gewißheit des Glaubens enthält stets ein verhülltes Moment,—ja ist in diesem Raum der Verhüllung im eigentlichen erst angesiedelt. Dieses *involucrum* ist dabei in doppelter Hinsicht notwendig und unhintergehbar. Anders als der Intellekt enthält die *fides* stets ein Moment der Überschreitung und vermag gerade nicht, allein in sich selbst zur Ruhe zu kommen (*ultra quaeras*). Zum anderen verbietet die heilsgeschichtliche Situation des Menschen, daß die Totalität—nicht zuletzt der Erkenntnis—im Jenseits (*erunt aeque et nuda*) im Diesseits *qua Diesseits* nicht verwirklicht sein *kann* (*nil supererit ad beatitudinem*).

Die Verhüllung unterscheidet somit *fides* und *intellectus:* wo der *intellectus* sie durchbricht, wird er (in deutlicher Anspielung auf Abailards profanierende Theologie) zum *scrutator maiestatis: intellectus, si signata fidei tentet irrumpere, reputatur effractor, scrutator maiestatis*.[247] Nackte Erkenntnis *sine involucro* ist erst im Jenseits zu erreichen.[248] Mag sich auch im Diesseits bisweilen erkennen lassen, was sich einer *consideratio intellectus* verdankt, die auf Glaubenswissen basiert—z. B. die sichere Gewißheit, daß die himmlischen Wesen um Gott (über die die Heilige Schrift nur wenig ausführt) rationale Wesen sind, da andernfalls ihre Teilhabe an Gott nicht denkbar wäre,[249]—so ist dies kein Widerspruch: immer wie-

[246] Ebd., S. 782.
[247] Ebd.
[248] Vgl. *Sermo* 31, PL 183, Sp. 945A.
[249] Vgl. *De consideratione*, S. 784.

der unterstreicht Bernhard, daß der *intellectus* im Sinne offenbarer Vernunftgründe im Bereich der *Mysterien* des Glaubens versagt.

Am deutlichsten erhoben wird dieses strikte Verbot im Hinblick auf die Trinität—genau jenes Mysterium, für das Abailard eine analogisch zu verstehende, uneigentlich ausgedrückte Erkenntnis gefordert hatte. Dabei beginnt Bernhards Diskussion zunächst überraschend: ganz im Sinne seiner ‚Hinwendung zur Philosophie', stellt er in sprachlogischer Terminologie fest, daß die Worte, die das trinitarische Dogma enthalten, nicht leer oder sinnlos (*cassae voces*) seien—doch was folgt, sind nicht bedeutungsanalytische Erwägungen:

> Dicamus itaque tres, sed non ad praeiudicium Unitatis; dicamus unum, sed non ad confusionem Trinitatis. Neque *enim nomina vacua sunt nec absque significantia* [sic] *cassae voces*. Quaerit quis, *quomodo hoc possit esse*? *Sufficiat ei tenere sic esse* atque *hoc non rationi perspicuum* nec *tamen opinioni ambiguum*, *sed fidei persuasum*. Sacramentum hoc magnum est et *quidem venerandum, non scrutandum*. Quomodo pluralitas in unitate, et hac unitate, aut ipsa in pluralitate? *Scrutari hoc temeritas est*, credere pietas est, nosse vita et vita aeterna est.[250]

Die ersten Sätze der Passage formulieren in bewußter Zuspitzung die verstörende Realität des Mysteriums, in dem Dreiheit Einheit nicht ausschließt und Personalität die Trinität gleichwohl nicht ‚verwirrt'—mit der Folge, daß die Worte, die derartiges bezeichnen, *wider den Anschein* nicht leer werden. Anders als in der sprachlogischen Theologie führt dies allerdings nicht zu einer präzisen Untersuchung ihres ‚verschobenen' Sinnes—oder zur Widerlegung des Anscheins. Vielmehr gilt es zu realisieren, daß dies in keinster Weise unsicher (*ambiguum*, *incertum*) ist,—allerdings durch die Überzeugungskraft der *fides* nicht der (ansonsten Sicherheit gewährenden) Instanz der Ratio (*rationi non perspicuum*). Was paradox anmuten mag, ist somit zu verehren, nicht zu analysieren (—eine *veneratio*, die umgekehrt nur möglich bleibt, wo ein Widerständiges akzeptiert, nicht aus der Welt geschafft wird).

Bernhard läßt aus der Transzendenz des Mysteriums somit nicht eine Reflexion hervorgehen, die, vernunftgeleitet erwägend, diese Transzendenz reflexiv zu umreißen oder ‚sinnvoll' zu machen versucht; ebensowenig folgen Analogien, welche die sinnvolle Bedeutung der Worte nachweisen, die das trinitarische Paradox formulieren—wie Abailard dies unternahm. Vielmehr unterstreicht Bernhard im folgenden, wie unähnlich jede denkbare Einheit zur exzellenten Einheit in

[250] Ebd., S. 804.

der Trinität sei, die alle anderen ‚Einheitstypen' transzendiert.[251] Dazu treten weitere Paradoxe, die in ihrer Paradoxie anzunehmen die Gewißheit des Glaubens zementiert (oder erst hervorbringt).[252]

Daß der Advokat der Unähnlichkeit die rationale Reflexion am *involucrum* des Mysterium scheitern—nicht aus ihr hervorgehen—läßt, sollte von daher nicht verwundern. Nicht nur in *De consideratione* ist es gerade die rätselhaft-verhüllte Dunkelheit, die eine vernunftgeleitete Spekulation in ihre Schranken weist. Programmatisch heißt es in einer der Bernhardschen Predigten zum Hohenlied:

> Et bona *fidei umbra, quae lucem temperat oculo caliganti* et oculum praeparat luci; scriptum est enim: Fide mundans corda eorum. Fides itaque lucem non extinguit, sed custodit. Quidquid sane est illud, *quod videt angulus, hoc mihi umbra fidei servat*, fideli sinu repositum, in tempore revelandum. *Annon expedit tenere vel involutum, quod nudum non capis?* Denique et mater Domini vivebat *in umbra fidei*.[253]

Schatten, Dämmerung, Dunkelheit sind Metaphern, die die Erkenntnis des Glaubens auszudrücken vermögen; angesichts der Vorläufigkeit des Menschen gilt es, ‚verhüllt' (*involute*) zu bewahren (*tenere vel involutum*), was manifest (noch) nicht zu begreifen ist.

Bernards Position ist nicht nur die eines Außenseiters. Ein vergleichbarer Gebrauch des *involucrum fidei* findet sich etwa bei Herbert von Boseham (geb. 1120). In seinem *Liber Melorum*, einer Eloge auf Thomas Beckett, in der sich ‚Hagiographie und Scholastik mischen',[254] behandelt Herbert, der als Schüler des Petrus Lombardus der Welt der Theologie nahe stand, im dritten Buch die Erkenntnis der Dreieinigkeit Gottes. Deren spirituelles Verstehen begreift er dabei als eine Folge eingebenen Wissens,[255] bekundet dabei wortreich die inadäquate menschliche Erkenntnis und beschreibt das nicht in der Schrift vermittelte Glaubenswissen der Trinität als *magis implicitum involucrum*.[256] Das dem Glau-

---

[251] In der Differenz zwischen Abailards analogischer Konzeption und der Unähnlichkeit, die Bernhard (wie Wilhelm von St. Thierry, z. B. in *Disputatio*, PL 180, Sp. 255 f., 264 f.) betont, kommt klar zum Ausdruck, daß die späteren Auseinandersetzungen um diese Frage bereits in der ersten Hälfte des 12. Js. wurzeln; diese (Vor-)Geschichte des auf dem 4. Laterankonzil formulierten Satzes von der immer überwiegenden Unähnlichkeit wäre noch im einzelnen auszuarbeiten.

[252] Vgl. *De consideratione*, S. 797.

[253] Vgl. PL 183, 944C–945A.

[254] Smalley, *The Beckett Conflict*, S. 79.—Zu Herbert von Boseham vgl. man ebd., Kap. III, S. 59–86, insb. S. 79–81 (zum *Liber Melorum*).

[255] *Liber Melorum*, Sp. 1370D–1371CD.

[256] Ebd., Sp. 1371D.

ben mögliche Wissen ist der *ratio* dabei nicht zugänglich und wendet jedes menschliche Denken in Ignoranz:

> Meam tamen de ipsa et circa ipsam [sc. Trinitatem] ignorantiam hic confiterer: nam etsi scientiam ipsam et aliquatenus, quid sit ipsa, admodum tamen minimum est, quod mihi datum sit scire de ipsa vel circa ipsam: fides quippe cuivis *implicitissimo involucro similis* tam de unitate […] quam de trinitate […] *totum quasi involvit et obvolvit et operit totum*, cujus tamen beneficio omnia certe credo, sed nihil video nisi forte specullariter et *in aenigmate*, quod tamen ipsum non ego, non mei similes usurpamus, sed soli forte in charitate radicati et fundati sibi specialiter vindicant, *fide, ut ita diximus, totum operiente et involvente totum*. Unde et illud, id est quod ego supra sic planxi […] timens et tremens in sanctuarium Dei intrare, quod *fidei involucrum totum involvit, totum nobis tegit et operit.*[257]

Eindrücklich ist die Redundanz, mit der Herbert die Grenzen des Erkennens im Angesicht der Trinität betont. Das sichere ‚Wissen', das die *fides* verschafft (*omnia certe credo*), ist verhüllt, schattenhaft, bedeckt, verborgen. Anders als bei Abailard—und ebenso wie bei Bernhard—benutzt Herbert dabei diese Einschränkung des Erkennens nicht als Stimulans oder unhintergehbare Bedingung rationaler Theologie; fast ängstlich bemüht er sich, jedwede aktive Rolle menschlichen Intellekts als Usurpation des Vergönnten zu desavouieren (*sed nihil video nisi forte specullariter et in aenigmate, quod tamen ipsum non ego non mei similes usurpamus, sed soli forte in charitate radicati et fundati sibi specialiter vindicant*): Verhüllung, Verdeckung, *involucrum* dienen als Metaphern für die Unmöglichkeit einer spekulativen Theologie. (Vergleichbares findet sich dabei auch in der zweiten Hälfte des 12. Jh. bei Theologen wie Petrus Cantor: im Rahmen der von ihnen aktiv betriebenen Paradigmenbildung zitieren sie Bernhards Überlegungen an prominenter Stelle, um die *scientia theologica* vom Glauben zu differenzieren[258]).

Augenscheinlich sind die Unterschiede zum *involucrum* des *Peripateticus Palatinus*—doch sie implizieren mehr als Differenzen der Methodologie. Der Vergleich mit Bernhard von Clairvaux zeigt vielmehr, wie komplex Abailards Grundlegung der Theologien ist. Dem methodischen Ansatz nach vermittelnd, liegt ihr *proprium* nämlich nicht darin, eine dialektische Theologie zu propagieren, der ‚nichts verborgen bleibe'—wie die Bischöfe und Bernhard insinuierten. Abailard versucht vielmehr, die vernunftgeleitete Reflexion des Schulraums als kompatibel zu jener schattenhaft-vorläufigen Theologie der Verhüllung zu

[257] Ebd., Sp. 1372A/B.
[258] Vgl. dazu Kap. VII dieser Studie, insb. S. 471–477.

begreifen, die eine vernunftgeleitete Spekulation auszuschließen schien. Deutlich zeigt sich in Abailards Entdeckung der ‚Rationalität der Dunkelheit', die mit einer Polemik gegen eine ungebrochene Vernunft einhergeht, jene eigentümliche Verbindung, die sein Leben und Werk durchzieht: die Verbindung von spiritueller und intellektueller Autorität. Hierin lag das programmatische Skandalon seiner janusköpfigen Konzeption: in ihrer subtilen Verschmelzung (vermeintlich) gegensätzlicher Denkformen und -haltungen zeigt sich genau jene schillernde Stellung Peter Abailards, die sich im voruniversitären, noch nicht durch Institution geschützten Feld theologisierender *magistri* so schwer fassen ließ.

V. *Abailards (integumentale) Hermeneutik—Thesen und Perspektiven*

Abailards Konzeption einer integumentalen Erkenntnis *in theologicis* ist von listiger Ambivalenz, denn sie vermag sowohl die Grenzen wie auch Chancen theologischer Spekulation auszudrücken: so beschreibt die Konzeption einer sinnvoll *verhüllten* Wahrheit sowohl den unhintergehbaren *Bruch*, den eine in die menschliche Reflexion einbrechende Transzendenz hervorbringt; und wird zugleich als Denkraum einer theologischen Rationalität begriffen, die den Ansprüchen einer vernunftgeleiteten Reflexion genügt—eine taktisch kluge Applikation, die mit konzeptioneller und epistemologischer Energie geradezu aufgeladen ist.[259] Mehr als nur allegorische Auslegung rechtfertigend, verknüpft Abailard eben über diese Aufwertung einen spezifischen *modus loquendi* Platons mit seiner spekulativen Theologie. Abailard reagiert dabei auf das methodologische Desiderat des frühen 12. Jahrhunderts, eine spezifisch theologische Rationalität zu begründen, die zwar den Standards und Methoden der *artes* verpflichtet ist, sich aber doch auf die in ihnen liegende Rationalität nicht reduzieren läßt. Tatsächlich steht die Auslegung und Diskussion von *involucra* nicht schlichtweg für eine allegorische Exegese, sondern ist Teil einer diskursiven Praxis, die sich aus der spezifischen Erkenntnislage der theologischen Spekulation ergibt—Teil einer ausgreifenden Erörterung von Analogien und der sprachlogischen, von den *artes sermocinales* geleiteten Untersu-

[259] Zu den grundsätzlichen Implikationen derart ‚vorbegrifflicher', mit konzeptioneller Energie aufgeladener Metaphern oder anschaulicher Vorstellungen vgl. man Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, insb. S. 7–13.

chung metaphorisch verschobener Begriffe. Wie provokant diese ambivalente Epistemologie der Abailardschen *involucra* war, zeigen die Reaktionen der Gegner Abailards: die Integration der Philosophie Platons—nicht nur Teil einer heilsgeschichtlichen Konzeption, sondern Ergebnis methodologischer Parallelisierung—überspielte nämlich jenen Bruch zwischen heidnischem und christlichem Wissen, der für das Selbstverständnis monastischer Intellektualität von programmatischer Relevanz war; mehr noch: Abailards Dialektik der Dunkelheit widerstand jener plakativen Opposition von Glauben und Wissen, die Bernhard von Clairvaux, ebenfalls auf Konzeption und Terminologie des *involucrum* zurückgreifend, zu etablieren suchte.

Eines ist dabei deutlich—wenngleich bislang implizit geblieben: Um Abailards integumentale Hermeneutik in ihrer Faktizität (und Komplexität) zu erfassen, reicht es nicht hin, sie unter jene vertrauten Horizonte zu stellen, die für die Erforschung von Allegorie und Allegorese einschlägig sind:[260] ein Rekurs auf die *Tradition der Allegorie* erklärt ebensowenig wie eine allein taxonomische Perspektive, die verschiedene Typen oder auch Mischformen systematisch zu verzeichnen sucht. Abailards Hermeneutik ist überdies keine Literaturtheorie (oder gar verkappte Theorie des Fiktionalen)—und unterscheidet sich zudem von anderen, lokalen Räumen von Allegorie und Allegorese im Mittelalter (etwa der Theorie der Dingbedeutung). Mehr als eine ‚symbolische Mentalität' spiegelt sie überdies *habitus*, Denken, Mentalität eines frühscholastischen, um Autorität ringenden Theologen, nicht ein allgemein mittelalterliches Bewußtsein oder gar einen zum Symbol fähigen menschlichen Geist an sich. Der entscheidende Horizont, vor dem das Phänomen erhellt—die Verwissenschaftlichung des Wissens im 12. Jh.—läßt sich schließlich nicht eigentlich aus der systematischen Binnenlogik eines *aliud dicit, aliud sentit* ableiten, sondern allein genealogisch bestimmen. Als Folge dieser perspektivischen Umwertung betreffen die eigentlichen (über die den spezifischen Fall Abailards hinausgehenden) theoretisch-methodologischen Implikationen und weiterführenden Fragen von daher auch nicht die interne Dynamik eines allegorischen Geschehens (oder gar: der Literatur), sondern kreisen vielmehr um zumeist verborgene—‚alternative'[261]—Aspekte der Rationalisierung des 12. Jh.

[260] Dazu vgl. die Einleitung, insb. S. 41–93.
[261] Dazu vgl. die Einleitung, insb. S. 23–33.

Zum einen impliziert Abailards Auffassung der integumentalen Hermeneutik eine spekulative Verknüpfung des vermeintlich Heterogenen, ja fast: eine spekulative Arbeit an Integration und Ausgleich differenter Aspekte, die für die Konstruktion des Theologischen wichtig sind. So verbinden sich in ihr untrennbar faktische Abgrenzung wider die Kommentartradition (und Naturphilosophie), Selbstrechtfertigung *qua* Konstruktion paganen Wissens, theoretischer Ausgleich widerstrebender Qualitäten oder Spannungen der Theologie als Wissenschaft. All diese—in einer Konzeption ‚aufgehobenen'—Dimensionen zeigen dabei nicht nur, daß die Konstruktion und Durchsetzung der Theologie als eigenständigem Wissensfeld weit gefährdeter und legitimationsbedürftiger war, als es die Selbstverständlichkeit einer späteren Theologie an der Universität suggeriert. Vor allem aber wird darüber eine grundlegende Paradoxie deutlich: zur Konstruktion rationaler Wissensräume und -praktiken tragen *auch* gedankliche Strategien—wie etwa die Konstruktion einer integumentalen Hermeneutik und ihre Ramifikationen—bei, die selbst nicht eigentlich systematisch zu nennen sind oder aus philosophisch-theologischen Fundamentalklärungen—im Sinne einer Selbstkonstituierung von Wissen und Wissenschaft—resultieren. Gleich ob es sich dabei um soziale Strategien (wie Abailards Selbstbild) oder methodologische Reflexionen, Suggestionen, Auratisierungen von Wissen gehen mag: die Wissenschaft erscheint weniger autonom, weniger selbst-verständlich, weniger fähig, sich selbst *aus sich selbst* zu generieren.

Das folgende Kapitel erweitert diesen ersten Versuch, die theologische Hermeneutik der verhüllten Wahrheit

> in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen, die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das genaueste ihre Grenzen zu fixieren und ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihr verbunden sein können.[262]

Es zeigt dabei, daß Abailards Engführung eines platonischen *modus loquendi* und eigener methodologischer Spekulation nur die raffinierteste Ausprägung eines verbreiteten Paradigmas darstellt—und analysiert zudem die Gründe, warum es in der zweiten Jahrhunderthälfte im Rahmen der theologischen Reflexion von einem anderen abgelöst wurde.

---

[262] Vgl. die Einleitung zu dieser Studie.

KAPITEL II

REM, UT EST, SERMO NON EXPLICAT. INTEGUMENTALE HERMENEUTIK UND TRINITÄTSTHEOLOGIE

‚*Quid ergo*? Habe ich denn irgendwie etwas über das Unbegreifliche herausgefunden und zugleich nichts von ihm durchschaut?'—In meditativer Skepsis stellt Anselm von Canterbury gegen Ende seines *Monologion* eine Frage, die seine bisherigen Ausführungen zunichte zu machen scheint.[1] So transzendent ist die Trinität, daß sie dem forschenden Geist des Menschen allein als sublimes Geheimnis, nicht aber als rational expliziertes Wissen erscheint: wie sie genau beschaffen sei, wie die höchste Weisheit sich selbst weiß und erkennt; wie sie sich ausspricht; wie sie sich aus sich selbst erzeugt—all dies bleibt der rationalen Explikation unausweichlich verschlossen. Lediglich *daß* (nicht *wie*) das sicher Geglaubte existiert, läßt sich mit jener absoluten Sicherheit und notwendigen Letztbegründung erkennen, die die *ratio* vom menschlichen Geist verlangt.

Anselms Einsicht in die Grenzen der menschlichen Erkenntnis ist dabei kein Argument wider eine rational geklärte Theologie. Sie ergibt sich vielmehr aus der vernunftgeleiteten Reflexion über das Mysterium selbst—und führt gerade deswegen zu einer Kaskade skeptisch-meditativer Fragen: wenn denn das bislang Explizierte wahr wäre, wie ließe sich dann die radikal *ineffable* Natur des Höchsten weiterhin denken? Wenn diese andererseits radikal ineffabel ist, kollabierte dann nicht zwangsläufig jede rationale Explikation? Selbst wenn sich nur ein Teil erkennen ließe, minimierte dies die grundsätzliche Unsagbarkeit, die—so Anselm—aus einer grundsätzlichen und umgreifenden Unerkennbarkeit herzuleiten sei. Und wenn schließlich etwas über das Höchste ausgesagt wird, dann immer in Worten, die *als Worte* aprioriisch auch Wissen über das Nicht-Transzendente transportieren—mit der Folge, daß im theologischen Diskurs ein Sinn konstituiert wird, der unvermeidlich vom Diesseitigen durchdrungen ist. Doch wie vermag

[1] Anselm von Canterbury, *Monologion*, Kap. 64: *quid ergo? An quodam modo inventum est aliquid de incomprehensibili re et quodam modo nihil perspectum est de ea?*

das Gesagte dann wahr zu sein, wenn sein Sinn sich nicht vollständig auf das Objekt richtet, auf das sich zu richten er vorgibt? Eine derart zwangsläufige, Paradoxien erzeugende *ratio ineffabilitatis* scheint jedwede spekulative Erkenntnis der Natur der Trinität aufs Spiel zu setzen, ja bereits jede Absicht unmöglich zu machen: *quid ergo? An quodam modo inventum est aliquid de incomprehensibili re et quodam modo nihil perspectum est de ea?*[2]

Anselms Antwort folgt unmittelbar. Konsequent vermeidet er es dabei, die immer wieder konstruierte Spannung in ein Entweder-Oder zu verwandeln (und sodann aufzulösen). Vielmehr versucht er, den spezifischen Status einer rationalen und sinnvollen Erkenntnis zu umreißen, die gleichwohl nicht vollständig oder absolut ist. ‚Oft,' so schreibt er verallgemeinernd, ‚kommt es dazu, daß wir Dinge nicht so zur Sprache bringen, wie sie eigentlich (*proprie*) sind, sondern das, was wir eigentlich nicht äußern wollen oder können, über ein anderes bezeichnen (*per aliud significamus*),—zum Beispiel, wenn wir in Rätseln sprechen.'[3] Vergleichbar ‚uneigentlich' läßt sich eine Sache auch ‚sehen': nicht, wie sie selbst an sich ist (*quemadmodum res ipsa est*), sondern über ein Bild, eine Ähnlichkeit (*per aliquam similitudinem aut imaginem*) oder konkreter: im Spiegel (*ut cum vultum alicuius consideramus in speculo*). Präzise umreißt Anselm die Modalitäten derartigen Erkennens:

> Sic quippe unam eandemque rem *dicimus et non dicimus*, *videmus et non videmus*. Dicimus et videmus *per aliud*, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse, quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere.[4]

Im Vordergrund dieser Reflexion steht nicht das Verhältnis zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit,—noch dessen Implikationen (et-

---

[2] Ebd., Kap. 65, erster Absatz.

[3] Ebd., Kap. 64: *Saepe enim multa dicimus, quae proprie, sicut sunt, non exprimimus, sed per aliud significamus id, quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; ut cum per aenigmata loquimur*.

[4] Ebd.—Den Zusammenhang von Anselms Sprachphilosophie und theologischer Methodologie erhellt die wichtige Studie von Kohlenberger, *Similitudo und Ratio*. Wichtig in dieser Hinsicht auch Schmitt, ‚Die wissenschaftliche Methode in Anselms Cur Deus Homo' und Flasch, ‚Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus', insb. S. 13f., 26, 34f. Eher resümierend denn analytisch ist Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*.—Eine aktuelle Bibliographie entnehme man der neuen Studie von Kapriev, … *ipsa vita et veritas* (zum gebrochenen Verhältnis von Vernunft, Gotteserkenntnis und Sprache S. 41ff.).

wa: das notwendige *tertium comparationis* im Falle einer ‚Ähnlichkeit'). Was zählt, ist eine eigenartige Ambivalenz, die Konstruktion einer Koexistenz des vermeintlich Inkommensurablen: Denn *qua* Spiegel, Rätsel, Bild und *similitudo* ist es möglich, sowohl zu *erkennen—per aliud*, indirekt—wie auch *nicht zu erkennen*: die *proprietas* des Gegenstandes wird schließlich gerade verfehlt. Eben dieses Sowohl-Als-Auch, das oszillierende Schillern eines uneigentlichen Erkenntnismodus dient dabei als Analogie, um den ambivalenten Status einer Gotteserkenntnis zu beschreiben, die ‚erkennt und doch nicht erkennt', ‚schaut und doch nicht schaut'. Denn Anselms Vergleich antwortet, wie der letzte Satz bezeugt, auf die drängende Frage nach Möglichkeit und Qualität einer rationalen Erkenntnis im Spannungsfeld des Ineffabel-Transzendenten: *hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse, quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere.* Wie der Fortgang zeigt, zielt diese meta-diskursive Reflexion dabei konkret auf die sprachlichen Eigentümlichkeiten eines ambivalenten *sermo theologicus*: die Worte, die der Mensch gebraucht, um über das Höchste zu reflektieren, drücken unausweichlich die Strukturen und Merkmale der natürlich geschaffenen Welt aus und ‚erzeugen durch ihre Bedeutungen etwas bei weitem anderes als das, zu dessen Verständnis der Geist vorzudringen versucht.'[5] Kein Name genügt, um die komplexe und einzigartige Substanz auszudrücken, die sich gleichwohl ‚Essenz', ‚Weisheit' nennen läßt; umgekehrt bedeutet jeder Name immer nur teilweise und vorläufig, auf ein anderes verweisend.[6] Mit dieser Erkenntnis *per aliud*, die den theologischen Diskurs der änigmatisch-hintersinnigen Rede gleichstellt, ist die Spannung aufgefangen, ja als konstitutiv integriert, die Anselm vordem immer wieder konstruiert hat: *sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valent intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari.*[7]

Nicht anders als in den Theologien Peter Abailards zeigt sich also: die tradierte Vorstellung einer bildhaft verhüllten Wahrheit avanciert, konzeptionell aufgeladen und diesseits echt systematischer Reflexion,

---

[5] *Monologion*, Kap. 65: *etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente, quod in rebus factis conspicio, quam id, quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.*

[6] Ebd.: *Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia.*

[7] Ebd.

zu einer epistemologischen Schlüsselidee *in theologicis*. Eben dieser komplexe Zusammenhang zwischen der (tradierten) Konzeption einer—änigmatisch, allegorisch, hintersinning, *per aliud*—‚verhüllten' Wahrheit und theologischer Rationalität und Wissenspraxis ist das Thema des folgenden Kapitels. Es versucht herauszuarbeiten, welche methodologische Bedeutung die Hermeneutik des Hintersinns—über Abailard hinaus—für die Entwicklung eines theologischen Diskurses zeitigte, der sich immer stärker als dezidiert rationale, vernunftgeleitete, wissenschaftliche Explikation der Glaubensgeheimnisse verstand.[8] Abermals gilt es also, nicht einer indistinkten ‚symbolischen Mentalität' oder bloßen Panegyrik bildlich-vorwissenschaftlicher Erkenntnis nachzugehen, sondern der Frage, wie sich die theologische Rationalität des 12. Jahrhunderts angesichts der von ihr klar erkannten, inhärenten Grenzen ihrer Geltung entwickelte. An der Nahtstelle zwischen einer erkenntnisgeleiteten Vernunft und der intellektuell nie einholbaren Transzendenz des Mysteriums (so die Hauptthese des Kapitels) besaß die Hermeneutik der verhüllten Wahrheit und Topik der Allegorie eine zentrale methodologische und epistemologische Funktion,—die sich im Laufe des Jahrhunderts, und abhängig von leitenden theologischen Paradigmen, freilich entscheidend wandeln sollte.

In der ersten Hälfte des Jahrhunderts kommt es in den Werken P. Abailards und anderer zu einer charakteristischen Verknüpfung integumentaler Hermeneutik und theologischer Methodologie: einer analogen Erkenntnis, die sich an Augustinus' Trinitätstheologie orientiert und als bildhafte Erkenntnis *per similitudinem* begriffen wird, werden die *integumenta* Platons gleichgesetzt. Gewährsmann dieser Aufwertung ist vor allem Macrobius; die eigentliche Triebkraft dieser Engführung, daß spekulative Theologie grundsätzlich als Erkenntnis *per aliud* begriffen werden muß.

Abhängig von zentralen methodologischen Prämissen und gestützt auf spezifische Autoritäten, verändert sich dieses Paradigma im Laufe

---

[8] Zur Orientierung über die wichtigsten Theologen des 12. Jhs. vgl. Landgraf, *Einführung* und *Introduction*.—Grundlegend und in der Kraft ihrer Synthese unübertroffen sind die Arbeiten Chenus, v. a. *La Théologie* (engl. Teilübersetzung als *Nature, Man, and Society*), dazu deGhellinck, *Le mouvement théologique*, aber auch Grabmann, *Geschichte der scholastichen Methode*, insb. Bd. 2. Für monastische Theologie und Kultur vgl. Leclerq, *Wissenschaft und Gottverlangen* und nun Constable, *The Reformation of the Twelfth Century* (zu den eher institutionellen und sozialen Aspekten). Zum sozialen Milieu der *magistri* der Theologie vgl. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants* und ‚Masters at Paris'.—Speziellere Literatur jeweils im folgenden am Ort.

des 12. Jahrhunderts. Denn mit dem theologischen Ansatz Gilberts von Poitiers kommt es zu einem entscheidenden Paradigmenwechsel, in dem die enge Verbindung zwischen analogischer Gotteserkenntnis und integumentaler Hermeneutik (sowie paganer Philosophie/Theologie) gelöst wird. Skeptisch gegenüber jedem Versuch, Analogien überzubewerten, verstehen er und seine Schüler die theologische Reflexion vor allem anderen als Diskussion der *Differenz* zwischen Schöpfer und Schöpfung. Der Vorstellung eines änigmatisch-dunklen Hintersinnes (auf die auch sie nicht verzichten) kommt von daher eine eingeschränkte Funktion zu: sie drückt die Erkenntnis aus, daß das nie vollständige theologische Wissen immer das Produkt einer klärenden Interpretation der Sprache ist—eines hermeneutischen Aktes, der sich von den vordergründig-irreführenden Bedeutungen der Wörter nicht täuschen läßt, sondern realisiert hat, daß sie, auf die Transzendenz angewandt, unabdingbar verschoben, uneigentlich, mirakulös-dunkel sind. Die Autoritäten, an die diese Konzeption gebunden ist, sind dabei nicht mehr Augustinus und Macrobius (oder gar Platon), sondern Boethius und Hilarius von Poitiers.

Nicht anders als im Falle Abailards verschlingen sich freilich auch im hermeneutischen Paradigma der zweiten Jahrhunderthälfte inhaltliche und wissenssoziologische Aspekte untrennbar miteinander: sowohl das (durch allegorische Klischees ausgedrückte) ‚Interpretationsgebot' in der Theologie, wie auch die Vorstellung, die scholastische Klarheit theologischer Ratio bedürfe einer schützenden ‚Abwehr' gegen Profanierung, reagieren auf die brisanten Fragen, die durch die Auseinandersetzungen während und nach dem Konzil von Reims (1148) in dringlicher Schärfe aufgebrochen waren: auf die Frage nämlich, wie sehr die Möglichkeit theologischer Erkenntnis an die Akzeptanz einer spezifischen Sprachlichkeit *in theologicis* gebunden war, sowie: von situativen Kommunikationsbedingungen beeinflußt, ja abhängig sei. Die verstärkte Warnung vor den Fallstricken theologischer Sprache und die Betonung ihrer grundsätzlichen Interpretationsbedürftigkeit—in den Werken Gilberts von Poitiers, des Kardinal Laborans und anderer als Betonung der ‚integumentalen Qualität' theologischer Diskurse gefaßt—reagieren auf die latente Mißverständlichkeit des *sermo theologicus*, durch die in ihren Augen der Konflikt mit Bernhard von Clairvaux erst entstanden war.

I. *Platon, Augustinus und Macrobius oder philosophische* integumenta *als theologische Analogien*

Die Reflexion, mit der Anselm den Status der theologischen Erkenntnis zu beschreiben suchte, war weder folgenlos noch methodologischer Selbstzweck. Abgesehen von dem impliziten Plädoyer für eine die Sprache klärende, ihr mißtrauende Theologie,[9] bezieht sie sich nämlich sie vor allem auf ein zentrales trinitätstheologisches Paradigma, das (nicht nur) den abschließenden Teil des *Monologion* trägt: die Notwendigkeit einer Trinitätserkenntnis *per aliud*, so Anselm, führt unweigerlich dazu, den Menschen—genauer: den menschlichen Geist—als erkenntnisförderndes Abbild zu betrachten:[10] im Verstehen, Erinnern und Lieben seiner selbst ist die *mens humana* das ‚vorzüglichste' (weil ihrem Schöpfer ähnlichste) *vestigium*, an dem sich die Trinität, wenngleich nie vollständig, erkennen läßt.[11] Anselm aktualisiert damit ein zentrales Element der Theologie Augustins, das auch von Abailard aufgegriffen und weitergeführt werden sollte:[12] einen theologischen Denkstil, der um die analogische Erkenntnis der Trinität aus der geschaffenen Welt kreist, oder anders: trinitarische Strukturen in der Realität aufzuspüren versucht, die als Analogien dazu beitragen sollen, die Relationen von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu klären. Die ‚änigmatische Erkenntnis' Anselms zielt also—wie die Abailards—sowohl auf die Spezifische Sprachlichkeit eines *sermo theologicus* als sie auch (und ohne dies echt zu differenzieren) einen theologischen Reflexionsmodus beschreibt, der in der Diskussion gelingender (oder mangelhafter) *similitudines* besteht.

Eben dieser gedankliche Komplex wurde in der Folgezeit auf eine—oft topisch anmutende Weise—mit einer weiteren Dimension versehen: Abailard (und seine Schüler), Wilhelm von Conches, Hugo von St. Vik-

---

[9] Dazu vor allem Kohlenberger, *Similitudo und Ratio*, insb. S. 52–66.

[10] *Monologion*, Kap. 66: *certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius […] patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valet, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem.*

[11] Ebd., Kap. 67: *apertissime igitur ipsa sibimet esse velut ‚speculum' dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam imaginem eius, quam ‚facie ad faciem' videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video, cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistat.*

[12] Vgl. Fischer, *Die Erkenntnislehre*, S. 44.

tor und andere versuchten, aus der konstitutiven Rolle analogischer Erkenntnis und uneigentlichem *sermo theologicus* die Legitimität *philosophischer Integumenta* in der Theologie abzuleiten, mehr noch: über diese Dynamisierung der theologischen Erkenntnis die Brücke zur tradiert metaphorischen Sprache Platons zu schlagen.

So findet sich Abailards Kombination von augustinischer Theologie, Macrobius und Platon auch anderswo. So heißt es etwa in den Macrobius-Glossen Wilhelms von Conches:[13]

> AD SIMILITUDINES EXEMPLAQUE CONFUGIUNT *sic facit Augustinus: loquens de deo et eius mente transfert se ad exempla et similitudines*; volens enim ostendere, qualiter mens sit nata a deo et ipsi coeterna, dicit, quemadmodum splendor vel calor nascitur a sole et tamen sol non processit—quia ex quo sol et calor, ita filius a patre—et sic monstrat, quod pater non processit et filius est patri coeternus. Per aliud simile hoc idem ostendit: quemadmodum umbra nascitur et habet esse ex arbore, nec tamen arbor processit umbram, quia ex quo arbor et umbra, ita filius a patre; sic ergo transferens se ad exempla et similitudines quoddam de deo conatur assignare, scilicet quomodo sit filius patri coeternus; maiorem vero partem reliquit assignare, scilicet qualiter mens sit nata ex deo, quia, ut diximus, humana cognitio ad comprehensionem illius nativitatis non potest pervenire et huiuscemodi species philosophie, in quantum habetur tractare de deo et eius mente, epoptica nuncupatur, id est supra excellens, nam excellit omnem philosophiam. *sic plato cum de tagaton* dixerat, quod philosophi conantes assignare aliquid de creatore confugiunt ad exempla et similitudines; *hoc ostendit platonem fecisse, scilicet quod loquens de creatore transtulit se ad simile, id est ad solem*.
>
> 1 deo] creatore Ba 2 enim] enim se Be 4 vel] et Ba | tamen] *om.* Ba 5–6 et sic—coeternus] non processit, sed filius est patri coeternus Ba 6 hoc] *om.* Ba 6–7 quemadmodum] sic scilicet Ba 8 ita] sit Ba 9 et] et ad Ba | quoddam de deo conatur] quaedam cognitio est Ba 10 sit filius patri] filius patri sit Ba | partem] partem et generationem Ba 11 scilicet] *om.* Ba | mens] mens scilicet Ba 14 epoptica] epotica Ba | supra] super Ba | excellit] ex excellis Be 16 conantes assignare aliquid] aliquid conantes assignare Ba

cf.[14]

> SED SI QUID bene dicat, *si conantur aliquid de deo et eius mente assignare*, quia perfectorum est loqui de deo et circa ipsum et eius mentem aliquid comprehendere maxima est scientia, quia, ut Augustinus ait, de deo nosse, quid non sit, in quantum non cognoscimus, quid sit, non est parva cognitio. Unde dictum est docta ignorantia, id est nescire, quid sit deus. QUI NON TANTUM SERMONEM SED COGITATIONEM multa enim possumus, quod

[13] Zu Siglen etc. vgl. Kapitel III dieser Studie.
[14] P, fol. 83ra.

> sermone exprimere non valemus. Mens enim divina et ipse deus omnem sermonem extollit. Nam cum sint X modi loquendi de rebus, nullus tamen illorum convenit ad loquendum de creatore, quia perfecte non potest ostendi, quid vel quantus vel quale sit, et sic de ceteris. AD SIMILITUDINES ET EXEMPLA notandum est expositio alterius: Augustinus per similitudinem solis de Trinitate loquitur, quia, quemadmodum in sole tria sunt substantiae et due qualitates splendor et calor—et iste non possit esse sine hac substantia et econtra et tamen eos precedit et habent esse—similiter est in Trinitate videlicet, quod et nulla illorum sine altera esse potest, due tamen ex tertia quodammodo procedit. Sic ergo transferens se ad exemplum quoddam de deo conatus est assignare, quomodo scilicet filius patri sit coeternus maiorem vero partem et graviorem reliquit indiscussam qualiter scilicet mens sit nata de deo, quia, ut diximus, humana cognitio ad comparationem illius nativitatis pervenire non potest et huiusmodi species philosophie, inquantum habetur tractare de deo et eius mente epoctica nuncupatur, ⟨id est⟩ supra excellens, quia excedit omnem philosophiam. SIC PLATO CUM DIXERAT quod philosophi aliquid conantes assignare de creatore confugi ad similitudines et exempla et hoc ostendit Platonem fecisse.

bzw.:[15]

> QUE NON SERMONEM SOLUM SED COGITATIONEM quod maius est: multa enim excogitare possumus, que sermone exprimere non est facile; cogitatio enim ipsius est anime, sermo vero corporis, ipsius anima enim maiorem habet potentiam et vim ipso corpore. AD SIMILITUDINES ⟨ET⟩ EXEMPLA CONFUGIUNT veluti *Augustinus* [arigrotinus Ms.] per similitudines ipsius solis determinate loquitur, ubi quemadmodum in sole iii substantie et qualitates due splendor et calor et iste qualitates esse sine hac substantia et econtra et tamen ex hac substantia procedunt et habent esse, similiter cum in unitate tres sint persone et nulla illarum sine aliis esse possit due tamen ex tertia, quodammodo sic Plato secundum predictam consuetudinem. NON EST ETC. quia enim eius substantia incomprehensibilis est, quale sit et cum solummodo enim hoc comprehendere de qualitate creatoris, qui ipse talis est, qui nec potest dinosci, qualis sit et hoc scire et quare hoc sit, est maximum habere creatoris in hac vita cogitationem. SOLUM SIMILIOR […] ab ea etiam accepit Augustinus predictam similitudinem.

Loquens de creatore transtulit se ad mentem. In seiner Exegese des Macrobianischen Cicerokommentars evoziert Wilhelm von Conches das skizzierte Paradigma fast beispielhaft. Im Anschluß an Macrobius selbst betont er als eigentliches methodologisches *movens* die Unerkennbarkeit des Transzendenten; die vom spätantiken Kommentator geschlagene

[15] U, fol. 11v.

Brücke zu Platon, dessen Theologie aus Einsicht in die Transzendenz zu *similitudines atque exempla* geflüchtet sei, erklärt er sodann durch den Verweis auf Augustinus' Theologie: *sic facit augustinus: loquens de deo et eius mente transfert se ad exempla et similitudines*. Dazu betont er die grundsätzlich verschobene Sprache des *sermo theologicus*. Auch Wilhelm von Conches parallelisiert also (via Macrobius) Augustins Theologie der Analogie und Platons philosophischen *modus loquendi*; im Hintergrund steht dabei (als eigentliches methodologisches *movens*) die immer wieder geäußerte Einsicht in die Unerkennbarkeit des Transzendenten.[16]

Selbst Hugo von St. Viktor, der die heidnische Philosophie der christlichen Offenbarung programmatisch unterordnet,[17] kennt diese spezifische Konstellation (zumindest *en passant*). Auf Macrobius *Somnium Scipionis* anspielend, schreibt er:

> Ad quod ostendendum, *Augustinus* in libro de Trinitate etiam *in omni re qualibet minima Trinitatem quandam esse demonstrat*, ut ita per Trinitates creaturarum facilius ad Trinitatem creatoris explicandam ascenderet. Sed quia id nimis longum, sic scilicet in unaquaque re Trinitatem repperire, recurramus ad idem simulacrum, quod prius posuimus, id est ad mentem rationalem […] Nec mirum, si ratio per se potuit hanc Trinitatem deprehendere, quia etiam philosophi gentium, naturali tantum ducti ratione, hoc idem perceperunt, *ut Plato, qui dixit esse ‚noema', ‚tagos', et ‚anima mundi'*.[18]

Der natürlichen Vernunft folgend, verstehen die heidnischen Philosophen die Trinität, wie nicht zuletzt Platon belegt, wenn er *noema*, *tagathon*, und die *anima mundi* diskutiert—ein Zugeständnis, das am Ende einer Passage steht, in der Hugo in analytischer Klarheit den spezifischen Ansatz Augustins darstellt, trinitarische Strukturen in der Realität aufzuspüren.[19]

---

[16] Weitere Beispiele aus dem Bereich der *auctores*-Exegese sind der von Wilhelm beeinflußte Bernardus Silvestris (vgl. Kap. V) oder auch ein anonymer Kommentar zu Ovid (München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 4610), teilweise ediert von Meiser, ‚Über einen Kommentar zu den Metamorphosen', S. 47–89, hier S. 50: *Alii autem philosophi, sicut Ovidius et consimiles, tria esse semper dixerunt, scilicet Deum et IIII elementa insimul conmixta, et formas omnium rerum in mente Dei existentes id est ideas hoc est differentias, sicut rationalitatem et caliditatem et frigiditatem et cetera, per quae Deus ipse res futuras constiturus est. Hi autem omnes philosophi tres personas esse dicebant, sc. Patrem et filium i. togaton et noun et spiritum sanctum i. animam mundi.*

[17] Vgl. *De sacramentis*, I, 1ff.

[18] Hugo von St. Victor, *Sententiae de divinitate*, S. 952f. Ob der Gedanke nicht gegen die Autorschaft Hugos spräche, kann hier nicht diskutiert werden.

[19] Ebd., S. 951f.

Die Hermeneutik des (theologischen) *integumentum* ist also in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Teil eines übergreifenden (gedanklichen) ‚Paradigmas‘,—oder besser: ein ‚Cluster‘ von *theologoumena*, Autoritäten und methodologischer Reflexion. Aufgrund der ernstgenommenen Transzendenz des Mysteriums kommt es zu einer Aufwertung der Analogie; trinitarische Theologie wird zum Versuch, gelingende *similitudines* zu finden und zu beurteilen, welche die komplexe Einheit und Verschiedenheit der Personen in der Trinität dem Verständnis näherbringen; sie sind es, die aufgrund ihrer analogischen Beweiskraft die Möglichkeit eines wenngleich nie perfekten Wissens vermitteln. Hinter der Vorstellung einer Rätselhaftigkeit und Dunkelheit in der Theologie verbirgt sich also eine die *scientia divina* konstituierende *Erkenntnislage*.[20] Ihre Konstruktion ist ein Aspekt des für die Verwissenschaftlichung des 12. Jh. grundlegenden Versuches, die Praxis des Wissens in einer übergreifenderen Ebene gegründet sein zu lassen. Genau über diese methodologische Grundlegung ließ sich die heidnische Philosophie integrieren: Platon wurde zur wichtigen theologischen Autorität stilisiert—und dies nicht, weil er *per involucrum* interpretiert wurde, sondern weil sein metaphorischer, auf Analogien basierender *modus loquendi* als adäquater theologischer Erkenntnisweg verstanden werden konnte. Immer wieder findet sich von daher dasselbe signifikante Zusammenspiel der Autoritäten und Meinungen: Augustins theologische Methode *per similitudines* ist mit Macrobius' Charakteristik verbunden, nach der sich Platon ‚zu Ähnlichkeiten und Bildern floh‘; dazu treten Maximen Platons selbst,[21] die seine Erkenntnis der transzendenten Natur des Mysteriums und vor allem die methodologischen Konsequenzen belegen, die er aus dieser Einsicht zog.

Freilich: weder bei Wilhelm noch in der Kommentartradition noch in den eher beiläufigen Bemerkungen theologischer, von Abailard beeinflußter Anonymoi zeigt sich jene dichte Komplexität, mit der Peter Abailard die Hermeneutik des *involucrum* zum (listigen) Konstituens seiner Theologie zu machen suchte. Vergleichbares findet sich allenfalls bei Robert von Melun—und seine Diskussion zeigt darüber hinaus, daß das clusterartige Denkstück um die Mitte des Jahrhunderts prekär zu werden begann—und dies nicht wegen zahlreicher und heftiger Auseinandersetzungen um die Leistung *spezifischer* Analogien. Sondern

[20] Dies vor allem bei Peter Abailard und Robert von Melun (vgl. unten).
[21] Vgl. das vorige Kapitel.

als Reaktion auf eine grundsätzliche Kritik an einem *modus procedendi*, in dem theologische Erkenntnis an analogische ‚Ähnlichkeit' gebunden wurde.

Roberts trinitätstheologische Ausführungen kreisen um die Elemente des skizzierten Paradigmas.[22] Neben einer grundsätzlichen Reflexion über die Weisen der Gotteserkenntnis[23] und einem Plädoyer für die Beweisbarkeit des einen Gottes aus der natürlichen Welt heraus[24] diskutiert Robert ausführlich und auf Abailards Spuren die augustinischen Ternare[25] sowie die Möglichkeit einer heidnischen Trinitätserkenntnis;[26] zudem erläutert er die grundsätzliche Uneigentlichkeit der auf Gott angewandten Sprache[27] und setzt sich mit dem Verhältnis positiver und negativer Gotteserkenntnis auseinander.[28] Wichtig dabei ist im Zusammenhang dieses Kapitels, daß er: *(a)* die einzig mögliche, positive Erkenntnis der dreifaltigen Einheit mit Verweis auf einen grundsätzlich metaphorischen[29] sowie analogischen Bedeutungsmodus[30] als Erkenntnis *per similitudines* begreift[31] und verteidigt; sowie in diesem Zusammenhang *(b)* die Wichtigkeit der heidnischen Zeugnisse aus deren Einsicht in die Transzendenz des Mysteriums begründet,[32] sowie die platonischen Philosopheme *de facto* als analogische Gotteserkenntnis *ex creaturis* begreift,[33]—wenngleich mit größerer Zurückhaltung als Abailard. Paradigmatisch finden sich beide Aspekte in folgender Passage:

> Sed non ideo falsum esse dicimus et credi et *sciri* posse Deum esse Deum et Deum esse omnipotentem et alia huiusmodi, que sancta ecclesia se credere et *vere scire* confitetur. At hec scientia, quam se habere fatetur Ecclesia, *per speculum enigmatis habetur ac soli similitudini innititur*. Nec mirum, cum sermones, quibus ipsa comparatur, *per solam translationem similitudinis*

[22] Grundlegend zu Roberts Leben und Werk sind die Einleitung Martins im ersten Band seiner Gesamtedition der *Sententiae* sowie ‚L'oeuvre théologique de Robert de Melun'. Zusammenfassend (mit Bibliographie) Colish, *Peter Lombard*, Bd. 1, S. 72–77.

[23] *Sententiae*, I, 3, Kap. 2, S. 6–18.

[24] Z. B. ebd., I, 3, S. 15–18.

[25] Etwa ebd., I, 3, Kap. 17–25, S. 65–83.

[26] Ebd., I, 3, Kap. 2, S. 7–8 sowie I, 2, Kap. 8, S. 292–298.

[27] Ebd., I, 3, Kap. 3, S. 19–40, sowie I, 3, Kap. 30, S. 90–92 und die folgenden Kapitel.

[28] Ebd., I, 3, Kap. 3, insb. S. 21, 24–26.

[29] Ebd., I, 3, Kap. 3, S. 19–40.

[30] Ebd., I, 3, Kap. 3, S. 22–25.

[31] Vgl. unten.

[32] Vgl. unten.

[33] Z. B. *Sententiae*, I, 2, Kap. 8, S. 294–296.

> ad eam tradendam assumantur. […] *Qui vero in obscura similitudine aliquid videt et nec totum videt et id, quod videt, obscure videt.* Quod qui intelligit, id est se parum aliquid hic de Deo videre, illud tamen se *obscure videre non ignorat*, eum secure pronuntio de Deo magnam scientiam habere […].[34]

Roberts dichte Reflexion enthält alle Aspekte des skizzierten Paradigmas—und wirkt fast wie ein (explizit-summarisches) Resümee der abailardschen Auffassung. Ausgangspunkt ist auch hier das Bestreben, die vermeintliche ‚Falschheit' (*falsum esse*) des christlichen Glaubens zu widerlegen—und abermals wird dazu ein komplex ambivalenter, zwischen Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis schillernder Status einer christlichen *scientia* (!) umrissen. Diese *scientia* ist rätselhaft, gleichnishaft (*soli similitudini*), analogisch-uneigentlich (*per solam translationem similitudinis*), und vor allem: dunkel (*in obscura similitudine*, *obscure*). Eben diese ‚Dunkelheit' wird (ebenso pointiert wie bei Anselm) *gerade in ihrer Ambivalenz* relevant: wer ‚über ein dunkles Gleichnis sieht', sieht zwar nicht zur Gänze—doch zumindest E/etwas; wer realisiert hat, daß diese eingeschränkte *scientia* ein zwar dunkles, aber gleichwohl positives Moment der Erkenntnis impliziert (*tamen se obscure videre non ignorat*),—kann als wahrer Theologe gelten.

In der Fortsetzung bennent Robert dabei einen Denker, der zu dieser Einsicht gelangt ist:

> […] *ad quam* [*scientiam*] *tandem Platonem pervenisse credo* […] dicens [Platon] se, qui ceteros in sapientia omnium iudicio excellebat, *hoc solum de Deo scivisse, quia, quid Deus esset, sciri non poterat* […]. Hoc autem est ratione comprehendere, quare scientia Deus comprehendi non possit.

Abermals wird (Macrobius') Platon zum für die christliche Tradition relevanten Philosophen stilisiert, *weil* er die ambivalente, zwischen Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis schillernde Erkenntnis *in theologicis* verstanden und in der Praxis seines Denkens umgesetzt hat. Obgleich Robert—und dies steigert die (*rationes* hinter dieser) ‚Rettung' Platons dabei noch—ansonsten seinem mutmaßlichen Lehrer Hugo von St. Viktor darin folgt, die Superiorität der biblischen Schriften über die ebenso translativ bedeutenden Schriften der Philosophen nachdrücklich zu betonen,[35] beharrt er somit konsequent weit offener als Hugo auf einer prinzipiellen hermeneutischen Homologie: und weist auch den paganen Schriften jene *duplex significatio* von Worten und Dingen zu, die Hugo ihnen programmatisch abgesprochen hatte, ja betont

[34] Ebd., I, 3, Kap. 3, S. 25–26 (vgl. auch I, 3, Kap. 30, S. 90–92).
[35] Ebd., I, 1, Kap. 5–7, S. 168–180.

die philosophische Kompetenz, *qua* Dunkelheit Erkenntnis zu befördern. (Die Superiorität der biblischen Schriften liegt dabei allein darin, in ihrer Dunkelheit weit evidenter als die paganen Philosopheme verständlich zu sein.)[36]

Unumstritten ist dieser ausführlich dargestellte *modus theologizandi* dabei nicht, doch Kritik hat zu verstummen: ‚Es ist überdeutlich', schreibt er, ‚daß diejenigen irren, die nach theologischen *rationes* suchen, ohne *similitudines* als Weg zur wahren Lehre zu akzeptieren.'[37] Roberts apodiktische Abwehr schließt dabei eine lange Apologie ab, in der er noch einmal dargelegt hatte, wie unverzichtbar die Annahme einer provident eingesetzten *similitudo* für die Konstitution einer rationalen Theologie sei:[38]

> Est vero diligentissime attendendum et attentissime inspiciendum, quod, sicut nostre infirmitati in hoc consultum est, quod verbis nobis notis res ille vix comprehensibiles designantur, ita et in hoc maxime provisum est, quod *translatio hec ex similitudine facta est.* Nisi enim aliquam haberent similitudinem, res, quarum proprie designativa sunt cum illis, ad quas significandas per translationem assumuntur, tantumdem esset eas significari illis, ac si verbis penitus ignotis significarentur; immo, ut verius dicam, nulla fieret doctrina, sed inexplicabilis confusio.[39]

Die ‚Analogiefähigkeit' der Worte ist selbst eine Folge göttlicher Providenz und notwendig, um überhaupt die translative Bedeutung der Sprache annehmen zu können und jenen dunklen Rest an positivem

---

[36] Vgl. ebd., I, 1, Kap. 6, S. 170: *Sicut vero hec scriptura nominibus quibus significatur ceteras excellere demonstratur, ita ex profunda subtilitate significationis aliis omnibus difficilior conprobatur. Habet namque duplicem significationem. Unam rerum, aliam vocum. Nec id ideo dico quod negem scripturas alias istas habere significationes: in quibusdam earum tam rerum quam vocum significationes solent assignari et per multa integumenta [!] velari. Sed istis significationibus, que sacre scripture sunt, nequaquam comparari possunt. Nam nullius scripture vocum significatio ita evidens est ad intelligendum aut plana ad exponendum.* Hugo, von dem diese Stelle abhängt (vgl. den Apparat in Martins Edition), hatte die *significatio rerum* den heidnischen Schriften gerade abgesprochen, vgl. *Didascalicon*, V, 3, *De scripturis et scriptoribus sacris*, Kap. III; dieser geringe, aber signifikante Unterschied wird in der Forschungsliteratur zumeist übersehen.—Aus Raumgründen kann auf die Einzelheiten der differenzierten trinitätstheologischen Konzeption Roberts an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden, man vgl. dazu die Studie von Horst, *Die Trinitäts- und Gotteslehre Roberts von Melun.*—Zu Roberts hermeneutischen Reflexionen im Prolog zu seinen *Sententiae* vgl. man das letzte Kapitel der vorliegenden Studie.

[37] *Sententiae*, I, 3, Kap. 31, S. 92: *Manifeste enim errant qui rationes querunt, verum similitudines ad doctrinam faciendam non admittunt, immo eas dampnant; in quo nimirum eos dampnandos iudicant qui per eas fidem nostram confirmant et fidei contraria improbant.*

[38] Ebd., I, 3, Kap. 30, S. 90–92.

[39] Ebd., I, 3, Kap. 30, S. 90.

Verständnis garantiert sein zu lassen, auf das der Theologe hoffen darf. Bedeuten nicht zudem Altes und Neues Testament sowie die Sakramente auf genau dieselbe Weise, durch Figuren, Parabeln, Stellvertretung?[40] Die Konsequenz: ohne die Kenntnis und Lehre der aus der Schöpfung gewonnenen *similitudines* ist weder Verständnis noch Vermittlung des Glaubens möglich; wer die Geltung der dunklen Ähnlichkeiten nicht anerkennt, hat jedes Recht verwirkt, den Glauben vor anderen zu lehren oder theologische Dogmen zu interpretieren—aus Unfähigkeit zu jener intellektuellen Spiritualität—und zugleich: Rationalität—‚im Spiegel' vorzudringen, die den theologischen *magister* auszeichnet.[41]

Angesichts dieser apodiktischen Apologie erscheinen die Gegner der Analogie *in divinis* in einem düsteren Licht: lehnen sie doch den Gebrauch von *similitudines* in der Theologie strikt ab, um für reine *rationes* zu plädieren; und verachten in ihrer Anmaßung all jene, die Analogien als geeignetes Medium zur *cognitio creatoris* erachten.[42] Um sich ihrer Anwürfe zu erwehren, führt Robert zunächst die Argumente ins Feld, die er bereits in seiner *laus similitudinis* entwickelt hatte. Pointierter noch führt er dabei aus, daß *obscure similitudines* und theologische Rationalität zwei Seiten *einer* Medaille, resp. vernunftgeleiteten Theologie, sind.[43]

In dem ihm bisweilen eigenen prolixen Mangel an echt überzeugenden Argumenten[44] versucht er darüber hinaus in zwei weiteren Kapi-

---

[40] Ebd., I, 3, Kap. 30, S. 91, Z. 10 bis S. 92, Z. 3.

[41] Ebd., I, 3, Kap. 30, S. 91: *Verum, ut Apostolus ait, hec [sc. cognitio creatoris] ex similitudine surgit cognitio, que tamen obscura est similitudo, eo quod nunc per speculum in enigmate videmus, id est similitudine obscura. Qui ergo huius obscure similitudinis non habet cognitionem ex creaturis, ad cognitionem creatoris pervenire non poterit.* Vgl. auch ebd., S. 92: *constat itaque creatoris per creaturas non posse haberi cognitionem nisi per similitudinem, nec ex scripturis aut sacramentis. Constare ergo oportet eum qui hanc nescit in creaturis assignare, doctrinam catholice fidei aliis tradendam non debere suscipere. Nam qui eam ignorat, nec ipse ex visibilibus invisibilia intellecta conspicit nedum alios docere scit conspicere. Qui ergo similitudinibus nescit confirmare que asserit, nec illa refellere que destruit, rationem de fide cuius se doctorem profitetur reddere non poterit.* Vgl. auch ebd., Kap. 31, S. 94: *Quod qui nescit [sc. per visibilia invisibilia intellecta conspicere], qua dampnanda presumptionis audatia et punienda cecitatis ignorantia catholice fidei cathedram ascendit?*

[42] Ebd., I, 3, Kap. 31, S. 92–94.

[43] Z. B. ebd., I, 3, Kap. 31, S. 94: *at vero nec ratio ita requirenda est ut similitudo contempnatur, nec similitudo sit inducenda ut ratio relinquatur. Hoc tamen fieri impossibile est, id est quod similitudo convenienter inducatur ratione pretermissa.*

[44] Vgl. Colish, *Peter Lombard*, Bd. 1, S. 76 f. und Luscombe, *The School of Peter Abelard*, S. 288.

teln die Gründe zu isolieren (und zu widerlegen) die zur Trennung zwischen *ratio* und *similitudo* geführt haben könnten: das Bedürfnis nach einer rationalen Begründung (des analogischen Bildes) läßt er dabei ebensowenig gelten wie den Wunsch, die Glaubenslehre in evidenter Klarheit (und nicht dunkler Bildhaftigkeit) zu vermitteln. Triumphierend enden seine Ausführungen (und damit insgesamt trinitätstheologischen Diskussionen) in einem Bekenntnis zur Analogie:

> Verum sermo divinus, quotienscumque se ad Trinitatem distinguendam attollit, *ad similitudines se convertit, ut per eas, quod aliis rationibus non potuit incomprehensibilia aliquo modo comprehendi faciat.* At quid enim *illa de sole (!) similitudo ac illa de anima et alie innumere* a sanctis doctoribus nobis proposite sunt, nisi ut per eas fides vera esse ostendatur, qua tres persone, generans scilicet et genita ac procedens, coeterne ac unius substantie esse creduntur? Quod autem in creaturis visibiliter conspicitur, in creatore multo facilius verum esse creditur.[45]

Eine deutliche Apologie eines Paradigmas, dessen Grundlagen die Einsicht in die Transzendenz des Mysteriums und das Postulat einer dynamisierten Sprache, heidnische Philosophie als Proto-Theologie und eine augustinisch orientierte Diskussion konvenienter/inkonvenienter *similitudines* darstellen. Doch wer sind diese Gegner einer auf *similitudines* basierenden *scientia divina*? Einer Rationalität, die sich auch im Dunkel des Vorläufigen als vernunftgemäß zu situieren vermag?

Robert benennt seine Gegner weder explizit noch allusiv. Ebensowenig läßt seine Diskussion ihrer Argumente ihr intellektuelles Profil deutlich hervortreten. Einiges richtet sich ohne Zweifel gegen die scharfe Kritik, mit der Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux Abailards Analogien prinzipiell gebrandmarkt hatten;[46] doch läßt Roberts scharfe Polemik gegen das anmaßende *magisterium* seiner Opponenten eher auf einen scholastischen Kontext schließen. In der Tat sollte sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Theologie entwickeln, die die konstitutive Funktion *analogischer* Erkenntnis minimierte, auf die umfassende Diskussion von Analogien verzichtete, und statt dessen vor allem die *Differenz* zwischen Schöpfer und Schöpfung zum methodologischen *movens* ihrer Konzeption machte. Nur scheinbar paradox zeigt sich dieser Wandel (der zugleich ein Wandel in der Funktion war, die man theologischen *integumenta* beimaß) an einem Den-

[45] *Sententiae*, I, 3, Kap. 33, S. 97.

[46] Vgl. z. B. Bernhard von Clairvaux, Ep. 190, S. 21–24 und Wilhelm von St. Thierry, *Disputatio*, Sp. 255–257, 264.

ker, der die Konzeption einer augustinisch-integumentalen Theologie der Analogie klarsichtig als eigenständiges theologisches Paradigma isolierte: an Clarembald von Arras.

II. *Clarembald von Arras und die Tradition der boethianischen* Opuscula sacra *oder das Verschwinden der Analogie*

Clarembald von Arras[47] stilisierte sich selbst zum kämpferischen Epigonen. Auf den Spuren seiner adorierten Lehrer Hugo von St. Viktor und Thierry von Chartres schrieb er polemisch gegen die berühmtesten aller zeitgenössischen Theologen, gegen Peter Abailard und vor allem Gilbert von Poitiers, an:[48] pikant wird seine durchgehende Kritik des dunkel-unverständigen Bischofs von Poitiers dabei freilich dadurch, daß er dessen brillanten methodologischen Einsichten oft bis ins Detail folgt—ein Aspekt, der für die Fragestellung dieses Kapitels von zentraler Bedeutung ist.

Nicht anders als Gilbert schickt Clarembald seinen Auslegungen der *opuscula sacra* des Boethius einen Prolog voraus, der sich allgemeinen epistemologischen und methodischen Fragen widmet. Neben einer bemerkenswerten Polemik gegen das *involucrum frivoli*[49]—einer aufgeblasenen Manier, philosophische oder theologische Sätze in Bilder zu verwandeln—findet sich eine vor allem aus Boethius' *De Trinitate* geschöpfte Wissenschaftsklassifikation (oder besser: -lehre), deren originellster Punkt hier von Relevanz ist. Zunächst entfaltet Clarembald einige der für das 12. Jh. charakteristischen methodologischen Schlüsseleinsichten, dabei großen Wert auf die klare Bestimmung der oft äquivoken wissenschaftstheoretischen Begriffe legend. Nach einer Einteilung der Philosophie folgt sodann eine bemerkenswerte Bestimmung dessen, was die Theologie—als oberste spekulativ-theoretische—Wis-

[47] Zu Clarembalds Leben und Werk vgl. man Härings Einleitung zu seiner Ausgabe *Life and Works of Clarembald of Arras*, S. 1–53 (vgl. zum sozialen Kontext auch Maccagnolo, ‚La destinataria dell'Epistola di Clarembaldo di Arras').

[48] Clarembald von Arras, *Tractatus*, S. 75 (Abailard).

[49] *Tractatus super librum Boethii de Trinitate* (ed. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras*), S. 64: *Involucrum autem frivoli est cum quis nomen philosophi falso adeptus ad operimentum inscientiae verba quaerit maiora sexquipedalibus, cum res in se parva leviter possit dici ut qui volens dicere corporeitatem sine posteriori corporis forma non apparere in materia dixit reginam non esse in thalamo sine comitante pedissequa. Et ita quidem involvit frivolum ut in Parnasso sompniasse videatur.*—Vgl. zur Interpretation dieses Textes Kapitel VIII dieser Studie.

senschaft leistet. Viele Einzelheiten lassen sich auf Boethius' (resp. Gilberts) Epistemologie zurückführen—mit Ausnahme folgender Stelle:

> […] theologia ‚de divinitate ratiocinatio' (sive sermo) interpretatur. Haec, id est theologia, duos habet propriae considerationis modos. Aliquando enim de divinis ratiocinans *exemplis utitur quaesitis extrinsecus*. Aliquando divinam usiam sine subiecta materia curiose intuetur. Dico autem ‚exemplis sive auctoritatibus extrinsecus quaesitis': *hoc modo beatus Augustinus*, cum personarum Trinitatem asserere vellet, in firmamentum suae assertionis induxit, quod in Genesi legitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* […]. *Huic simile Macrobius quoque de Platone testatur*, qui, cum de deo rerum principe summo loqui esset animatus tantaque de eo loquendi difficultate teneretur, *ut diceret Deum universitatis conditorem tam invenire difficile esse, quam inventum digne profari impossibile, tandem ad similitudines et exempla confugit* et *solem ex omnibus naturalibus simillimum* ei repperit. Et isto quidem modo *theologici phylosophantes ad exempla quandoque et similitudines confugiunt*, aliquando vero pure et simpliciter de ipsa divinitate phylosophantur *ad nullas rerum imagines deducti*, ut ipsa divinitas a contagione materiae pura est, secundum quem modum Boethius […] theologizat.[50]

Klar und unmißverständlich unterscheidet Clarembald zwei eigenständige Weisen theologischer Erkenntnis (*duos habet propriae considerationis modos*): die eine besteht in der abstrakten, bildfreien boethianischen Theologie; die andere im oben skizzierten Paradigma einer auf integumentalen Analogien fußenden Trinitätserkenntnis: zentrale Autorität für diese Theologie, die sich ‚von außerhalb angeführter Bilder' bedient, ist Augustinus; dazu tritt die berühmte (in diesem Zusammenhang immer wieder angeführte) macrobianische Aufwertung der Erkenntnis *per similitudines*;[51] Platon als heidnischer Theologe, der sich nicht nur durch Macrobius' Lob empfiehlt, sondern weil er ‚die Schwierigkeit, den Schöpfer zu erkennen und diese Erkenntnis angemessen auszudrücken'[52] erkannt hat. Kurzum: der erste *modus considerationis* enthält *genau jene Elemente, die bei Abailard, Wilhelm von Conches, Hugo von St. Viktor, Robert von Melun und anderen für die Konstitution ihrer ‚theologischen Methode' sowie die Integration einer heidnischen Philosophie ausschlaggebend waren*. Ein klarer Beleg überdies dafür, daß diese theologische Konzeption sich als Konzeption nicht nur moderner Abstraktion verdankt, sondern bereits in den Augen des 12. Jahrhunderts *als eigenständiges theologisches Paradigma* wahrgenommen wurde.

---

[50] Ebd., S. 70–72.
[51] Vgl. dazu oben, S. 188–198.
[52] Vgl. oben.

Freilich trügt die klare Ausgewogenheit, mit der Clarembald diesen *modus theologizandi* von dem des Boethius abzusetzen scheint, denn Clarembalds disziplinäre Distinktion impliziert, im Kontext verstanden, eine Wertung: vor allem *eine* Wendung im zitierten Text zeigt nämlich, daß im nicht boethianischen Paradigma in seinen Augen eine defizitäre Form der Theologie gegeben ist. Die—schon durch das Verb *deducere* negativ konnotierte—Phrase *ad nullas imagines deducti*, die zur spezifischen Differenz zwischen den zwei *considerationis modi* wird, stammt aus Boethius' Wissenschaftslehre und besitzt sowohl bei dem spätantiken Philosophen wie seinem mittelalterlichen Exegeten eine hochaufgeladene methodische Schlüsselfunktion: steht sie doch für jene unreflektierte Übertragung der *rationes* der natürlichen Welt auf die Theologie, aus der sich zahlreiche Irrtümer, ja Häresien entwickelt haben (und entwickeln)—eine Erklärung, die Boethius (und mit ihm Clarembald von Arras und andere) aus grundsätzlichen epistemologischen Überlegungen ableitet.[53]

Sie speisen sich bekanntlich aus der boethianischen Überzeugung, daß die Objekte des Wissens je nach ihrem (ontologischen) Status jeweils eigene wissenschaftliche Perspektiven erfordern, bzw. Disziplinen hervorbringen: die Gegenstände der natürlichen Welt (genauer: die in Materie inhärierenden Formen) zu betrachten, führt zu einer davon unterschiedenen Diskussion, als die Untersuchung der aus der Materie abstrahierten Formen oder der reinen Form aller Formen (das heißt: Gottes). Diese Unterschiede nicht zu beachten führt zum Irrtum—und so erklärt sich, daß häretische Fehlinterpretationen theologischer Dogmen immer dann entstehen, wenn unreflektiert die Gesetze und Wahrheiten der naturbezogenen Spekulation auf die Theologie übertragen werden: weil der Gegenstand der Theologie, die Gottheit in ihrer Einfachheit und Einheit, von jeglicher Materialität frei, aber ebensowenig eine von ihr abstrahierte noch lediglich abstrakt existierende Form ist, bedarf sie einer überabstrakten Spekulation, die sich nicht ‚von den Bildern der natürlichen Welt' verführen läßt.[54]

Clarembald hat diese methodologische Grundlegung verstanden—und aus ihr, weit über Boethius knappe Bemerkungen hinaus, die Gefahr einer *similitudo naturalium* im Bereich der Theologie entwickelt.

So etwa in einer Passage, die am Ende ‚seiner' (besser: Gilberts) Theorie der theologischen *quaestio* steht. Die Merkmale einer echten

[53] Boethius, *De Trinitate*, VI, S. 26.
[54] Zu all dem vgl. Obertello, *Severino Boezio*, Bd. 1, S. 565–588.

theologischen *quaestio* herausarbeitend, stützt er sich dabei auf das an Aristoteles entwickelte Konzept der *fallacia* und analysiert, aus welchen Gründen scheinbare Quaestionen entstehen. Deren Widersprüchlichkeit läßt sich dabei in Eindeutigkeit überführen,—etwa, wenn gezeigt werden kann, daß sich scheinbar diametral entgegengesetzte Sätze verschiedenen gedanklichen Perspektiven verdanken und sich, etwa aufgrund einerseits literalen, andererseits übertragenem Sprachgebrauchs, überhaupt nicht konträr aufeinander beziehen. Vor diesem Hintergrund bestimmt Clarembald die zentrale Frage des Boethianischen Traktates über die Trinität folgendermaßen:

> Liquet quaestionem, quam phylosophus [i. e. Boethius] solvere aggreditur integre atque absolute esse quaestionem: circumducitur enim rationibus *in una parte a naturalium similitudine emanantibus*, in altera parte theologicae veritatis necessitatem tenentibus.[55]

Hintergrund dieser Bestimmung der Trinitätsproblematik als einer vorbehaltlosen und absoluten Quaestio (*integre et absolute quaestionem esse*), die von ‚differenten gedanklichen Horizonten umgeben wird', ist eine ausführliche Differenzierung und Erörterung diverser Typen von Quaestionen. Sie basiert auf den Überlegungen Gilberts von Poitiers,—und führt zugleich weiter, was Abailard mit seiner hermeneutischen Dimensionierung der Quaestio im Prolog zu *Sic et Non* nicht eigentlich diskutiert hatte: die Frage, welche differenten Typen *tatsächlicher* Quaestionen anzusetzen seien, nachdem lediglich *vermeintliche* ausgeräumt (bzw. klassifiziert und in ihrer Entstehung geklärt) sind. Dazu kommt ein äußerst scharfsinnig erkanntes Anschluß-Zetema: die Frage, wie sich bei einer *tatsächlichen* Quaestio diese ‚Tatsächlichkeit'—das heißt: die (zumindest zunächst) einleuchtende rationale Begründbarkeit zweier (bzw. *beider*) sich widersprechender Propositionen—angesichts dessen überhaupt denken lasse, daß nur eine der Alternativen wahr sein kann. Clarembalds Überlegungen greifen dabei neben Boethius auf Aristoteles' Topik und *Sophistici Elenchi* zurück[56] (und verdienten mehr Aufmerksamkeit bei der Analyse der Genese eines scholastischen Denkstil des Philosophierens).

Mit Boethius[57] definiert Clarembald eine *quaestio* als ‚Aussage, die in Zweifel gezogen wird und dabei unentschieden ist' (*propositio adducta in*

---

[55] *Tractatus super librum Boethii de Trinitate*, S. 80.

[56] Ausgangspunkt ist Boethius, *De differentis topicis*, PL 64, Sp. 1147B. Dazu Aristoteles, *Topik*, insb. I, 3 und 9 und *Sophistici Elenchi*, insb. I, 3, PL 64, Sp. 1010A.

[57] Vgl. oben.

dubitationem et ambiguitatem). Eine Reihe ‚formulierbarer' Fragen lassen sich vor dem Hintergrund dieser Prämisse somit nicht im eigentlichen Sinne als Quaestionen bezeichnen: widersprüchlich formulierte Propositionen, die sich bei kritischer Prüfung als Scheinwidersprüche entpuppen (bzw. diversen Klassen von Scheinwidersprüchen zugeordnet werden können);[58] ‚gesicherte Aussagen' (*certae propositiones*), die lediglich formal in Frage gezogen werden können (‚Ein Stein ist [k]eine Blume'); profund-tiefe, metaphysisch-abgründige Fragen, deren Reichweite die der menschlichen Ratio übersteigt—und die so aus dem Raum des überhaupt beantwortbaren fallen, etwa: *an mundus sit aeternus* (!).[59] Relevanter als diese drei (nicht-)*Species* (aber gleichwohl ebenfalls zu exkludieren) ist jene *dubia propositio*, die nicht eigentlich ‚mehrdeutig' (oder besser: ‚unentschieden') ist: Wer etwa fragt, ‚ob die Sterne gleich (groß) sind' stellt zwar eine *echte* Frage,—doch wird der Intellekt des Philosophen zu keiner der beiden möglichen Lösungen herangezogen, da beide nicht eigentlich mit *rationes* ‚umgeben sind', die für (oder gegen) sie sprechen. Was sich in dieser scharfsinnigen Beobachtung andeutet—daß *ambiguitas* eine für die Konstruktion von Wissenschaft notwendige Dimension des Wissens ist—wird im folgenden zum *proprium* jener Quaestio, die im eigentlichen Sinne ‚vorbehaltlos und absolut' (*integre et absolute*) als Quaestio zu bezeichnen ist: jene in Zweifel gezogene Propositio, deren mögliche Lösung beide bzw. jeweils von *rationes* ‚umgeben' sind. Freilich: da nicht beide Argumentationsfelder wahr sein können—sonst handelte es sich um eine Schein-Quaestio im obigen Sinne—muß sich einer der rationalen Horizonte als falsch—bzw. nur wahrscheinlich—erweisen.

Vor dem Hintergrund dieser Klärung wird die oben skizzierte Dimensionierung der Trinitätsproblematik als ‚echter und absoluter Quaestio' verständlich: sie wird zur Quaestio, weil hier eine—an sich durchaus gebotene, an sich schlüssige—‚naturbezogene' Argumentation die trinitarische Drei-Einigkeit in Zweifel zieht (bzw. ziehen muß), während sie aus der Perspektive der Theologie sogar notwendig ist (*necessitas*). Die theologische Erörterung geht von daher mit einer grundsätzlichen, exkludierenden Scheidung—theologischer, resp. naturbezo-

[58] Dazu Kap. VIII. dieser Studie.

[59] Gerade dieser Auschluß hat grundlegende (bislang übersehene) Implikationen: So wirft er Licht auf den—eigentlichen—Hintergrund der Kritik des Johannes von Salisbury an derartigen Fragen. Zur Wissenskritik Johannes' vgl. Verf., ‚*Simmistes veri*', S. 150–170 und auch Kap. VIII dieser Studie.

gener—*rationes* einher: Wer sich von Ähnlichkeiten zur natürlichen Welt der Dinge (*naturalium similitudines*) leiten läßt, wird zu falschen Schlüssen über das Verhältnis der drei Personen zur Einheit verleitet und droht in Häresien zu verfallen;[60] natürliche und theologisch notwendige *rationes* nicht als inkompatibel zu unterscheiden, wird zum Quell theologischen Irrtums.

Kein Wunder von daher, daß Clarembald in seinem *accessus* als zentrale *causa scribendi* des Boethius ausmacht, einem allgemeinen (und nachvollziehbaren) Mißverständnis, der unreflektierten Vermischung theologischer und nicht-theologischer Perspektiven, abzuhelfen: einem allgemeinen, weil ‚es nahezu alle Autoren in Irrtum verstrickte'; einem erklärlichen, ‚weil die theologischen Schriftsteller gewöhnlich zahlenhafte Unterschiede in der Gottheit etablierten, indem sie sich von der *naturalis facultas* Ähnlichkeiten ausborgten.'[61] Selbst Clarembalds knappe Darlegung der menschlichen Seelenleistung ist von dieser Frage geprägt: die höchste Seelenkraft zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie sich, von jeglicher Bildbezogenheit befreit, über die natürliche Welt erhebt.[62]

Vor diesem Hintergrund gewinnt die zu Beginn zitierte Unterscheidung zweier theologischer Konzeptionen eine spezifische Bedeutung: sowohl, weil hier die an Augustinus orientierte Theologie der *similitudines* und *integumenta* von jener theologischen Methode des Boethius geschieden ist, die Clarembald unzweifelhaft favorisiert; als auch, weil er diese Wertung unmißverständlich dadurch zum Ausdruck bringt,

---

[60] Vgl. *Sententiae*, I, 3, Kap. 30, S. 90: *Cum superius de quaestione dissererem, inter cetera dixisse me recordor quaestionem de qua praesens tractatus habetur simpliciter et absolute esse quaestionem eo quod rationibus esset circumducta: in una parte a naturalium similitudine profluentibus, in altera theologicae veritatis necessitatem tenentibus. Unde et contrarii sillogismi fieri posse videntur. Si quis enim naturalium similitudinem secutus fuerit, facile illi videbitur sic posse concludi tres esse deos quamvis tamen sciat quamlibet trium personarum eadem deitate esse deum qua ceteras duas.* Vgl. auch ebd., nachdem er die korrekte Position des Glaubens dargelegt hat: *Manifestum est igitur quod ex theologica magis speculatione quam ex naturalium rerum similitudine catholici praedictam conclusionem intulerunt.*

[61] Ebd., S. 72: *Causa vero scribendi tum communis tum privata. Communis quippe difficultas erat quaestionis quae pene omnes uni errore involvebat. Nec mirum quoniam similitudinibus a naturali facultate mutuatis gradus et differentias in deitate constituebant.*

[62] Ebd., S. 107–109. Clarembalds Ausführungen basieren auf der These, daß sich die Seele den Objekten anpaßt, die sie studiert (S. 107 mit Thierry von Chartres, *Commentarius*, 2, 2, S. 91, der Quelle Clarembalds). Clarembald unterscheidet zunächst die reine Sinnenerkenntnis, diskutiert dann die subtilere Fähigkeit der *imaginatio*, um dann die Fähigkeit der *ratio* zu erläutern. Ihr übergeordnet ist schließlich die *intellectibilitas* (zum Begriff vgl. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras*, S. 109, Anm. 50).

daß er die analogische Theologie durch genau jene Phrase charakterisiert, mit der er und die boethianische Epistemologie jene grundsätzliche Gefahr importierter naturphilosophischer *rationes* auf den Punkt bringen:

> Et isto quidem modo theologici phylosophantes ad exempla quandoque et similitudines confugiunt, aliquando vero pure et simpliciter de ipsa divinitate phylosophantur, *ad nullas rerum imagines deducti*, ut ipsa divinitas a contagione materiae pura est, secundum quem modum Boethius […] theologizat.[63]

In divinis intellectualiter versari opportebit neque diduci ad imagines hatte Boethius geschrieben,[64] um die Notwendigkeit einer spekulativ-abstrakten Theologie zu konstatieren, welche die natürliche Welt und mathematischen Formen hinter sich zu lassen vermag. Clarembald nähert den nicht-boethianischen *modus theologizandi* damit genau jenen häretischen Mißverständnissen an, die sich allesamt von den Wahrheitsbedingungen der natürlichen Welt haben verleiten lassen und von Clarembald in einer übergreifende, theoretische Reflexion eingebunden, ja Teil der Konstruktion theologischer Argumentation *an sich* werden.

Die Ursachen für Clarembalds Skepsis liegen freilich nicht allein in einer klarsichtigen Lektüre des Boethius—eher schon in der Prägung, die er durch einen anderen Ausleger des spätantiken Philosophen gewann: es war Gilbert von Poitiers, dessen methodologische Überlegungen am Anfang des Paradigmenwechsels stehen, der in Clarembalds Werk bereits vollendet scheint und zeigt, daß das Abailardsche Paradigma einer epistemologisch aufgeladenen Konzeption der verhüllten Wahrheit *in theologicis* im Kraftfeld differenter Ansätze und Autoritäten seine Geltung verlor.

Auch Gilbert kommentiert jene Stelle aus Boethius' *De Trinitate*, die für Clarembald von Arras eine so programmatische Bedeutung besaß. Die boethianische Warnung vor verführerischen Verbildlichungen im Reiche der Abstraktion kommentierend, schreibt er über das Gebot, ‚jedwede Sache nach ihrem eigenen Vermögen zu verstehen':

> Et denique quidque sive theologicum, sive naturale, sive quidlibet aliud prout potest intelligi, ita etiam aggredi intellectu oportet, *ne quem in proportionum comparationibus extra illa, propter que comparationes inducuntur, aliqua fantasia imaginationis decipiat*.[65]

---

[63] *Tractatus super librum Boethii de Trinitate*, S. 71 f.

[64] Zumindest in Clarembalds Text; die kritische Edition liest *imaginationes*.

[65] *Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate* (ed. Häring, *The Commentaries on Boethius*

Gilbert begnügt sich in seinen erläuternden Bemerkungen nicht damit, Boethius' Gedanken einer dem Gegenstand angemessenen Erkenntnisperspektive zu repetieren; ohne echten Bezug zum Text, evoziert er an dieser Stelle vielmehr die Konsequenzen, die entstehen, wenn diese Maxime *nicht* befolgt ist. Wer sich in der Theologie auf analogische Vergleiche einläßt (*in proportionum comparationibus*), läuft Gefahr, sich in derartigen Bildern zu verlieren, sie über den eigentlichen Vergleichspunkt hinaus (*extra illa propter que comparationes inducuntur*) weiterzudenken und von daher in Täuschungen—das heißt zugleich: Häresie—zu verfallen. So gilt es, der Grenzen jedweder analogischen Gotteserkenntnis eingedenk zu sein. Verglichen mit der Konstituierung theologischer Erkenntnis durch Anselm oder Abailard überwiegt dabei deutlich die Skepsis analogischer Erkenntnis gegenüber—und resultiert schließlich in einer unmißverständlichen Kritik an Augustins psychologischer Trinitätslehre[66] und ihren berühmten Ternaren: für Gilbert nurmehr eine Art sabellianischer Häresie, bei der das Spezifikum der drei Personen in der Trinität auf das niedrigere Niveau des Kreatürlichen herabgezogen wurde.[67]

Daß Gilbert so peinlich darum bemüht ist, die Angemessenheit und vor allem Grenze des Analogischen zu diskutieren, sollte dabei kaum verwundern: gestützt auf die Epistemologie und Wissenschaftsklassifikation des Boethius entwickelte er eine theologische Methode, in der eine derartige theologisch-philosophische *discretio* zum Scheidepunkt richtigen oder häretischen Umgangs mit den Geheimnissen des Glaubens wurde.[68] Ihr wichtigster Baustein war die Überzeugung, daß sich die

by Gilbert of Poitiers), S. 156. Vgl. auch S. 88.

[66] Ebd., S. 60, 111, 113, 173, 178. Vgl. Colish, *Peter Lombard*, Bd. 1, S. 137.

[67] Ebd., S. 111: *Qui [sc. Sabelliani] cum audiunt unius substantie tres esse personas et propter eam, que ex illarum proprietatibus est, diversitatem aut equalitatem aut cooperationem aut coeternitatem aut processionem ostendendam inductas similitudines legunt: scilicet vel unius anime mentem noticiam amorem vel unius mentis memoriam intelligentiam voluntatem vel unius radii splendorem et calorem vel huiusmodi alias, putant quod sicut unus solus est radius de quod dicuntur calor et splendor aut una sola est mens, de qua et memoria et intelligentia et voluntas aut una sola anima, de qua et mens et noticia et amor, ita quoque solus subsistens sit, qui cum sit natura Deus, idem ipse personalibus proprietatibus sit et Pater et Filius et Spiritus sanctus.*—Man vergleiche den Preis eben dieser *similitudines inductae* bei Abailard!

[68] Zur (im folgenden skizzierten) Theorie der *rationes proprie/communes* vgl. *Exposicio in Boecii librum De Trinitate* (ed. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*), S. 57–62 (vgl. auch die Zusammenfassung der Gilbertschen ‚Methode' bei Johannes von Salisbury, *Historia Pontificalis*, S. 27, 35, 37 f.). Vgl. auch Nielsen, *Theology and Philosophy*, S. 131–136.

theoretischen Disziplinen jeweils auf unterschiedliche Seinsbereiche richteten und von daher grundsätzlich—aber nicht absolut—eigene Sprachen und ‚Rationalitäten' besitzen. Von ‚allen Begründungshorizonten, die dazu dienen, die Dinge wahrzunehmen, sind die einen übergreifend, in allen Bereichen gültig, die anderen nur in spezifischen.'[69] Nur wer diese Differenz erkannt hat, ist in der Lage die Wahrheit zu erkennen.[70] Eine (in Gilberts Augen) grundlegende wissenschaftliche Erkenntnis, begründet durch die antiken Philosophen, und von allen Philosophierenden einzuüben.[71] Mehr noch gilt für den Raum des Theologischen: in Gilberts Augen entstehen die wichtigsten theologischen Dispute dadurch, daß Worte, Begriffe und Argumentationen unreflektiert aus dem Gebiet der natürlichen Welt (einschließlich der mathematischen Disziplin) auf die *divina scientia* übertragen werden. Konsequent reinterpretiert Gilbert von daher die wichtigsten Häresien und versucht nachzuweisen, daß sie durch Mißachtung des Gebots, naturphilosophische und theologische *rationes* zu scheiden, entstanden sind.[72]

Daß Gilberts Konzeption dabei nicht echt systematisch, eher sporadisch entwickelt wird, ist dabei weniger wichtig (und verdankt sich der Logik des Kommentars). Denn die von Gilbert immer wieder ins Spiel gebrachte Überlegung, besitzt eine übergreifendere und zugleich basalere Dimension als lediglich ein doktrinäres Lehrstück: ‚im Wahren zu sein', ‚theologisch kompetent zu reflektieren', hieß für Gilbert, die grundsätzliche Differenz der *rationes* grundsätzlich stets zu benennen, zum Ausdruck zu bringen. Konzis formuliert er:

> *Sed hec omnia non nisi de rebus creatis intelligi volumus.* In theologicis enim a aliqua quidem similiter, aliqua vero aliter esse sequentia nos docebunt. Non enim omnia neque nulla, que in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologicis accipienda sentimus: *ideoque subtilissime atque exercitatissime philosophie esse communes utrisque et proprias singulorum rationes notare.*

---

[69] *Exposicio in Boecii librum De Trinitate*, Prologus secundus, S. 57 (1).

[70] Ebd. (2).

[71] Ebd.

[72] Ebd., S. 58–62: *Ariani et Sabelliani […] naturalium proprias rationes theologicis communicaverunt et utrisque communes ab invicem contexerunt* (58); *[…] has igitur naturalium rationes recte, sicut videtur, intelligentes […], sed eorundem naturalium proprias esse minime attendentes in theologica usurpaverunt* (59); *[…] extra proprium genus rationis fantasia* (59); *omnes de divinitatis singularitate recte sentientes opinati sunt […], tamen illa naturalium propria ratione decepti* (60) […]; *rationum extra proprium genus abusionibus* (61); *[…] haereticos ex eo, quod naturalium proprias rationes theologicis communicaverunt esse deceptos* (62).

> Et hec quidem propter imperitos, qui diversarum facultatum rationes aut communicant proprias aut appropriant communes, tetigimus.[73]

Unaufhebbar ist der Bruch zwischen der theologischen und nicht theologischen Rationalität und Wissenschaft. Dies bedeutet dabei nicht, daß *keinerlei* Argumentation, Begründung, Gesetz aus der natürlichen Welt für die Theologie relevant sei. Sondern vielmehr, daß die theologische Reflexion stets zu überprüfen hat, welche Sätze und Begriffe *e regione naturalium* in der Theologie Anwendung finden können und welche nicht, mehr noch: daß sie sich darüber als *theologische* Reflexion konstituiert: ‚subtilste und professionellste Philosophie'—die Theologie—wird damit zu einer steten Analyse von Differenz—und schließt die konzeptionelle Aufwertung der Analogie als dem entscheidenden Schlüssel zur Transzendenz aus. Zusammen mit ihrer an Boethius geschulten metaphysisch-abstrakten Ausrichtung verunmöglicht diese methodologische Konzeption einen *modus theologizandi*, der auf der erkenntniserschließenden Kraft der Analogie beruht—und verhindert damit, daß sich integumentale Hermeneutik und analogische *similitudines* auf jene Weise verbinden, wie dies bei Abailard und anderen der Fall war. Es ist von daher bezeichnend, daß Johannes von Salisbury in seinem Portrait der gilbertschen Methodologie gerade diese epistemische Grundhaltung der Theologie Gilberts immer wieder betont.[74]

Tatsächlich finden sich weder bei Gilbert noch bei seinen zahlreichen Schülern jene an Augustinus geschulten Versuche, trinitarische Analogien und Bilder zu finden, welche die theologischen *secreta* derart erläutern würden.[75] Nicht selten kommt es sogar zu einer kaum verhüll-

---

[73] *Exposicio in Boecii librum primum contra Euticen et Nestorium* (ed. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*), S. 294.

[74] Vgl. insb. *Historia Pontificalis*, S. 31, 35, 37 f.

[75] Vgl. unten. Untersucht wurden die sehr stark (aber nicht ausschließlich) von Gilbert von Poitiers beeinflußten Texte der ‚Porretaner', namentlich (Ps.-)Gilbert von Poitiers, *Kommentar zum athanasischen Glaubensbekenntnis*; (Ps.-)Gilbert von Poitiers, *De Trinitate*; (Ps.-)Gilbert von Poitiers, *Sermo de Natali Domini*; (Ps.-)Gilbert von Poitiers, *Note super Iohannem secundum magistrum Gilb[ertum]*; Adhemarus von Sancto Rufo, *De Trinitate*; Adhemarus von Sancto Rufo, *Defensio doctrinae Gilberti Porretani*; Alanus von Lille, *Regulae caelestis juris*; Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam homines'*; Alanus von Lille, *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*; Anonymus, *Sententie magistri Gilberti*; Anonymus, *Sententiae divinitatis*; Anonymus, *Invisibilia Dei*; Everard von Ypern, *Dialogus Ratii et Everardi*; Everard von Ypern, *Epistulae*; Hugo Eterianus, *Liber de differentia naturae et personae*; Hugo von Honau, *Liber de ignorantia*; Hugo von Honau, *De diversitate naturae et personae*; Hugo von Honau, *De homouysion et homeysion*; Petrus von Vienna(?), *Summa Zwettlensis*; Simon von Tournai, *Disputationes*.

ten Skepsis und Kritik einem derartigen theologischen Ansatz gegenüber: sei es im Falle Clarembalds von Arras;[76] oder, wenn andere sich offen gegen den Gebrauch (und die erkenntnisfördernde Kraft) theologischer *similitudines* aussprechen. So schreibt etwa Anselm von Havelsberg im Streit um das *Filioque*, die *ineptae similitudines* seiner Zeitgenossen kritisierend:

> Alii se supra se in theologiam extendentes et tamen *multum infra theologiam remanentes non minus ineptam similitudinem sibi adinveniunt*, dicentes, quod sicut lacus ex fonte, non ex rivo, sed per rivum procedere dicitur, in quem, videlicet rivum, aqua ipsius lacus de fonte prodiens per eum transit ac pervenit in stagnum, sic et Spiritus Sanctus ex Patre proprie procedere dicatur, quasi a summa origine in Filium, quasi in rivum, et ita per Filium, quasi per rivum, ad sanctificandos homines, quasi in stagnum hujus saeculi.[77]

Wer Analogien wie die eines aus einer Quelle entspringenden Gewässers bemüht, um die Relation der drei Personen in der Trinität zu verstehen, treibt nicht Theologie, sondern ‚erhebt sich zur höchsten Wissenschaft, um doch unterhalb ihrer zu verharren.' Drastischer noch, erklärt Anselm im Fortgang:

> Verum ego *miro et perhorresco huiusmodi similitudines de comprehensibilibus ad incomprehensibilia erectas*, quae, cum ad cognitionem veritatis attingere nequeant, longe infra remanent et animos intendentium sua occupatione impediunt et plerumque a recta fide avertunt, *cum objecta mole corporalium creaturarum* iter pervestigandae veritatis in divinis et spiritualibus occludunt […]. Itaque *tales et tam ridiculosae similitudines nequaquam a sapientibus inducantur*.[78]

Miro et perhorresco huiusmodi similitudines—die erkenntnisfördernde Kraft der *similitudines* ist zum Inbegriff theologischer Unvernunft geworden. Zentral ist dabei nicht, daß Anselm *eine* spezifische, trinitätstheologisch relevante Analogie ablehnt: einzelne Analogien in ihrer Qualität zu diskutieren (oder zu verwerfen), ist schließlich Teil des Paradigmas. Sondern sich *generell* gegen den Versuch ausspricht, sich über das Verstehbare-Kreatürliche zum Unverstehbar-Spirituellen aufzuschwin-

---

[76] Vgl. oben.

[77] Anselm von Havelsberg, *Anticimenon id est liber contrapositorum sub dialogo conscriptus* [*Dialogi*], PL 188, Sp. 1207f. Anselms Werk ist die auf Drängen Eugens III. um 1150 entstandene Nachschrift (besser nachträgliche Darstellung) eines Gesprächs, das Anselm 1136 mit dem Erzbischof Niketas von Nikomedien geführt hatte.

[78] Ebd.

gen—und dies mit dem Verweis auf die unaufhebbare Innerweltlichkeit derartiger Vergleiche begründet: die *similitudines* versuchen zwar, zur *cognitio veritatis* vorzudringen, doch sie behindern die theologische Reflexion (*impediunt*), weil sie durch die *moles corporalium creaturarum* jene Intelligibiltät *praeter materiam* ausschließen, die die (boethianische) Theologie fordert.

Wie problematisch gerade die erkenntniserschließende Kraft der *similitudines* für einen porretanischen Theologen in der Nachfolge Gilbert sein konnte, zeigt sich auch im Falle des Hugo Etherianus.[79] In der Frage, wie die *processio* des Heiligen Geistes zu verstehen sei, führt er zunächst aus, wie sehr die Heranziehung von *similitudines* dabei hilft, die ‚Dunkelheit theologischer *involucra* [=Probleme] zu zerstreuen, die Wahrheit herauszupräparieren, Paralogismen zu zerstören': eine ‚Medizin und Erquickung für die Leser', eingesetzt, ‚gleichsam wie von Malern, die durch viele Farben ihre Bilder ausschmücken und verschönern.'[80] Nach einer eher dürftigen Begründung[81] gibt Hugo zwei Beispiele für einen derartigen Erkenntnisweg,[82] diskutiert sie kurz—um sodann, in kaum mehr verhohlener Skepsis den Nutzen derartiger Analogien grundsätzlich in Frage zu stellen: *sed forsitan, ut dictum est, non est huic negotio praestandum a similibus praesidium*.[83] Als Argument führt er dabei nicht nur die Autorität Gregors des Großen an,[84] sondern betrachtet noch einmal die berühmten trinitarischen Analogien der Tradition: sie alle geben Anlaß zu Mißverständnissen, implizieren zeitliche, lediglich qualitative oder gar zahlenhafte Unterschiede zwischen den drei Personen (wie im Falle der Fluß-Analogie); sie vermitteln den Eindruck von Zusammengesetztheit, wo es um absolute

---

[79] Zu diesem hochgebildeten Theologen und Übersetzer, der vor allem in Byzanz wirkte (und sein Hauptwerk selbst ins Griechische übersetzte), vgl. man die grundlegende Arbeit von Dondaine, ‚Hugh Etherien et Leon Toscan'.

[80] Hugo Eterianus, *De haeresibus Graecorum*, I, Sp. 238: *Hoc item argumentum exemplorum inductio utique arguat falsitatis, si hoc in negotio ad dissipandam involucrorum caliginem, ad enucleandam veritatem, ad internecionem paralogismorum, ad legentium remedium, refocillationemque, tamquam multicoloribus pictores varicibus ad decorandas venustandasque picturas similibus uti liceat.*

[81] Ebd.: *et quidem necessitudine quadam similibus utendum esse videtur [!], tum ut velamina multiplici varietate scindantur, fructusque publicae honestatis appareat: tum ne sermo ubertatis florentis campi amantissimus impatiensque identitatis pigrescat.*

[82] Ebd.: *ecce eadem substantia semen, fructus et esca dici potest […]* sowie das Beispiel vom Weg hinauf und hinab: *[…] ascensio scilicet et descensio, duae viae sunt vel duo itinera; sed una via iterque unum.*

[83] Ebd.

[84] Ebd., Sp. 238f.: *namque theologus Gregorius in sermone de Spiritu hoc prohibere videtur, ait enim: non est alicui eorum, quae deorsum sunt, naturam divinam comparare.*

Einfachheit geht, oder machen Sohn und Heiligen zu inhärierenden Eigenschaften (wie im Falle des Vergleiches mit der Sonne): Gleichnisse, so die Quintessenz, laufen—wie bereits Gilbert ausgeführt hatte—zu leicht Gefahr, zu häretischen Irrtümer zu entarten.[85]

Daß es unter diesen Bedingungen nicht ohne innere Widersprüchlichkeit zu einer Aufwertung philosophischer *integumenta* (wie bei Abailard etc.) kommen konnte, liegt auf der Hand: tatsächlich findet sich in den Schriften der Porretaner kein Versuch, die heidnische Philosophie auf diese Weise zu integrieren.[86] Mehr noch: bisweilen wird paganes Denken gerade deswegen kritisiert, weil sie den Ähnlichkeiten zur natürlichen Welt in theologischen Fragen zu sehr vertraut. So schreiben Alanus von Lille und Simon von Tournai, gegen die weitverbreitete augustinische Interpretation der platonischen Ideen als Gedanken Gottes polemisierend:

> Ex predictis auctoris verbis Platonis claret sententia, quia tria constituit rerum principia, *artificialium proportione deceptus*. In artificiali enim opere tria considerantur: artifex quasi efficiens causa, quae operatur, et ipsius artificis preconceptio, iuxta quam operatur; materia etiam subiacens, in quam operatur.[87]

Wer meint, Platons Mythos vom Demiurgen als analoge Erkenntnis des Wirkens eines dreieinigen Gottes verstehen zu können, geht fehl: denn sein philosophisches Bild vom Artifex, der, auf Ideen blickend, aus gegebener Materie schafft, impliziert eine Pluralität von Prinzipien, die im Bereich der Trinität keinen Platz hat.[88] Damit trifft Alanus' Kritik an Platon eine der wichtigsten Lektüren, durch die der griechische Philosoph in die christliche Spekulation eingebunden werden konnte. Freilich ist sein eigentliches Argument—die importierte *pluralitas principiorum*—dabei nicht neu (und seit dem 11. Jh. ein beliebtes Argument, die Devianz paganen Philosophierens vom christlichen Glauben zu belegen). Einschlägig und spezifisch indes ist in diesem Zusammenhang die *Art und Weise* dieser Kritik: Platons Irrtum entspringt einer

---

[85] Ebd., Sp. 239A–C.

[86] Zur Abwesenheit Platons (ohne Bezug zur integumentalen Hermeneutik) vgl. Häring, ‚The Sententie', S. 95.

[87] *Summa ‚Quoniam homines'*, S. 126.

[88] Ebd.: *Hanc pluralitatem voluit Plato in superni artificis operatione assignare, asserens mundi constitutionem tria prevenisse, scilicet suppremum artificem deum, qui tamen efficiens causa operatus est; mentales etiam ipsius preconceptiones de natura et statu rerum futurarum, quas idem vocat ydeas; et materiam, quam greci dicunt ylem. Sed miror tantum philosophum tantis fuisse debachatum ineptiis ut quasdam formas eternales assereret esse.*

trügerischen Übertragung von *rationes* aus der natürlichen Welt auf den Raum des Transzendenten (*artificialium proportione deceptus*). Noch deutlicher formuliert Simon von Tournais:

> *Plato humana similitudine deceptus fuit.* Quomodo enim artifex preconcipit edificium, antequam producat in opus, et mentis conceptum dicit notionem, quia per ipsum innotescit status futuri⟨s⟩ operis, sic arbitratus est Plato Deum mente concepisse futurum mundum.[89]

Nicht daß, sondern *wie* Alanus und Simon Platon kritisieren, ist an dieser Stelle entscheidend: was für Abailard im Rahmen einer analogischen Gotteserkenntnis ein Grund war, Platon unter die ernstzunehmenden Philosophen/Theologen zu rechnen—nämlich seine geschickt gewählte *similitudo* eines planenden *opifex*[90]—ist nun problematisch, zur Täuschung, geworden.[91] Platons Bild vom Demiurgen, so der *Tractatus contra Amaurianos* fast gleichlautend,[92] ist nicht mehr denn eine *fictio philosophi* (keine *veritas theologica*), die sich überdies, da als Bild im Hermeneutisch-Ungefähren verbleibend, ‚ebenso leicht widerlegen, wie beweisen läßt.'[93] Auch das letzte—konkrete—Element einer Aufwertung integumentaler Wahrheit im Rahmen des skizzierten Paradigmas, Platons uneigentlicher *modus loquendi*, hat somit seine Relevanz verloren.

All dies zeigt nur, daß (und warum) sich rätselvolle Dunkelheit nicht über eine Aufwertung der Analogie in die theologische Methodologie der Porretaner integrieren ließ—nicht indes, daß die Theologie auf

---

[89] Simon von Tournai, *Disputationes*, S. 220. Zum Verhältnis zwischen Alanus und Simon vgl. d'Alverny, *Textes inedits*, S. 63ff. und Nielsen, *Theology and Philosophy*, S. 342f., Anm. 227.

[90] Peter Abailard, *Theologia Christiana*, S. 335: *Sed si quis illam philosophicam Platonicae rationis considerationem altius inspiciat, qua videlicet de deo opifice ad similitudinem quamdam sollertis artificis agit, praemeditantis scilicet et deliberantis ea, quae facturus est, ne quid inconvenienter componat et prius singula ratione quam opere formantis,—ad hunc quippe modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat, ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est,—videbit spiritum sanctum ex filio quoque sive per filium recte procedere, cum ex ratione sapientiae universa dei opera administrentur et ita quodam modo conceptus divinae mentis in effectum per operationem prodeat.*—Die Stelle steht in einem Kontext, in dem Abailard die analogische Erkenntnis durch *similitudines* mit Hilfe von Römer 13 verteidigt, um sodann seine eigenen trinitarischen Analogien einzuführen (vgl. Kap. I).

[91] Vgl. auch Alanus' auf Boethius gestützte Polemik gegen die *imaginatio* in der Theologie (*Hierarchia Alani*, S. 228).

[92] *Tractatus contra Amaurianos*, S. 46: *Deceptus enim fuit Plato humana similitudine, quoniam in humanis aliud est artifex, aliud materia, aliud mentis conceptum, quo preconcipit artifex operis […].*

[93] Ebd.: *Quia tamen istud magis est fictio philosophi quam veritas theologica, tali facilitate respuatur, qua probatur.*

das tradierte Konzept einer verhüllten Wahrheit zur Gänze verzichtet hätte. Gilberts scharfsinnige Grundlegungen wiesen einem dunkelverhüllten Hintersinn vielmehr eine klar definierte Funktion zu: ausgehend von epistemologischen und vor allem sprachphilosophischen Erwägungen, versuchte er mit ihrer Hilfe die spezifische hermeneutische Haltung zu beschreiben, die er dem wahren Theologen abverlangte. Er schuf damit ein einflußreiches Paradigma theologischer Hermeneutik, dessen Analyse im Zentrum der folgenden Seiten stehen wird.

III. Rem, ut est, sermo non explicat: *Gilberts Hermeneutik der Dunkelheit und ihre Folgen*

Gilbert von Poitiers gehörte zu den wichtigsten und vor allem: einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts.[94] Wie Abailard mußte er sich auf Betreiben Bernhards von Clairvaux für seine Theologie rechtfertigen; doch anders als der obstinate Magister und Mönch wurde der Bischof 1148 in Reims weder verurteilt, noch sein Einfluß unterbunden: seine theologischen Reflexionen sollten, wenngleich nicht im strengen Sinn einer (institutionalisierten) Schule, bis weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts ausstrahlen.[95]

Obgleich von tiefer Skepsis angesichts analogischer Erkenntnis durchdrungen, kennt auch Gilbert von Poitiers einen *modus theologizandi*, der durch dunkle Bilder und rätselhafte Figuren theologisches Wissen vermittelt. Im zweiten (methodologisch so wichtigen) Prolog zu seinen Boethiusglossen setzt er sich mit den ‚antiken Theologen auseinander, die die arkanen Geheimnisse der Theologie durch Gottes

[94] Den besten Überblick über Gilberts Leben und Werk gewinnt man durch die zusammenfassenden Darstellungen bei Gross-Diaz, *The Psalms Commentary* und Nielsen, *Theology and Philosophy*. Darstellung seines Denkens (oder wichtiger Aspekte) bei Schmidt, *Gottheit und Trinität*; Maioli, *Gilberto Porreta*; van Elswijk, *Gilbert Porreta*; Nielsen, *Philosophy and Theology*; Marenbon, ‚Gilbert von Poitiers' sowie die Gilbert betreffenden Aufsätze in dem wichtigen Sammelband Jolivet/deLibera, *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*.—Wichtig für die Wirkung Gilberts und die Vorgänge in Reims ist neben zahlreichen Aufsätzen Härings (vgl. unten) die immer noch lesenswerte Studie von Gammersbach, *Gilbert von Poitiers im Urteil seiner Zeitgenossen*.

[95] Zum Einfluß Gilberts wäre eine monographische Studie wünschenswert; bis dahin vgl. man Landgraf, *Einführung*, S. 79–91, die zahlreichen, in der Bibliographie verzeichneten Arbeiten Härings sowie Colish, ‚Early Porretan Theology'.

Inspiration verstanden und ihren weniger verständigen Zeitgenossen durch verschiedenartige dinghafte und verbale Figurationen vermittelt haben.‘ Dadurch, daß er diese spezifische Art des ‚Zugangs‘ indes in eine ‚Entwicklungsgeschichte‘ der Theologie einbettet, stilisiert er sie zu einem *vorwissenschaftlichen* theologischen Ansatz. Denn trotz vergleichbarer (frommer) Intention stellt die im eigentlichen Sinne *theologische* Diskussion der *posteri* in seinen Augen einen unmißverständlichen Fortschritt über die bildgesättigte Spekulation dar: klären sie doch durch kluge Interpretationen (*consultissimis interpretationibus*) die figürlichen Änigmen ihrer Vorgänger auf und, wichtiger noch, bestätigen diese bildhaft gewonnenen Einsichten durch jene Form theologischer Rationalität, die Gilbert selbst zu empfehlen nicht müde wird:

> Cuius [dei] tamen quaedam archana antiqui videntes, ipso inspirante, intellexerunt et *tam rerum quam verborum figurationibus* variis sui temporis *rudibus insinuaverunt. Posteri* vero aliter quidem, sed eodem sensu locuti, *illarum enigmata figurationum consultissimis interpretationibus declaraverunt* et non modo auctoritate sua, verum etiam *rationibus—quas vel theologice maiestas sibis proprias vendicat vel humanae philosophie ad ipsam qualiscumque proportio communes admittit*—confirmaverunt.[96]

In traditioneller Weise erklärt Gilbert die bildhafte Theologie als pädagogisches Mittel (*rudibus insinuaverunt*). Die reifere Diskussion einer theologischen Moderne (*posteri* vs. *antiqui*)—in der sich die für das 12. Jh. nicht untypische Konstruktion von Wissen als Spannung von *antiqui* und *moderni* zeigt—zeichnet sich im Gegensatz dazu durch jene Schlüsselmethodologien aus, die für Gilbert selbst grundlegend sind: durch die Beachtung theologischer *rationes propriae* oder durch das *caveat* angesichts der Übertragung allgemeiner Regeln auf die Theologie, die sich der Grenzen des Analogischen immer bewußt ist (*proportio admittit*).[97] Anders als etwa Abailard, für den der theologische Erkenntnismodus etwa Platons programmatisch der eigenen theologischen Konzeption entsprach,[98] verknüpft Gilbert die eigene Methodologie also mit der Überwindung, Klärung, ‚bestätigenden Aufhebung‘ des (nur) figürlich Verstandenen; er konstruiert eine Art theologischen Fortschrittes, der an der Überwindung einer defizitären Methodologie erkennbar wird.

---

[96] *Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate*, S. 53 f.
[97] Zu diesen Schlüsselelementen Gilbertscher Theologie vgl. oben, S. 204–207.
[98] Vgl. Kap. I dieser Studie sowie die obige Diskussion.

Damit indes steht Gilbert vor einem Problem. Hat nicht Boethius selbst, Gilberts theologisches Leitbild, seine *eigene* Theologie als bewußt verhüllten *sermo de divinis* bezeichnet?[99] Gilbert—und dies ist der Sinn (bzw. die argumentative Funktion) seiner ‚Entwicklungsgeschichte' der Theologie vom Bildhaften ins Abstrakte—trennt diese, ‚boethianische', Dunkelheit scharf von jener vergangenen, nurmehr defizitären. Dazu schreibt er:

> Itaque predictus auctor, tamquam videntium a secretis hec archana non nesciens, contra quorundam prava dogmata hereticorum pauca de illis scripsit: ea tamen *scribendi qualitate, qua negligentibus et presumptuosis aditum ad intelligentiam obstruat, studiosis vero atque diligentibus attentionem quidem moveat,* sed pulsantibus animorum vehementi applicatione aperiat.[100]

Der Boethianische *modus scribendi* besitzt vielfache Qualität. Sein Stil hält nachlässige und hochfahrende Leser vom Verständnis ab; regt Lernwillige an; und gewährt schließlich nur denen vollständigen Zugang zum Wissen, die sich darum aufmerksam und in harter Gedankenarbeit bemühen. Boethius' *qualitas scribendi* trennt so Spreu vom Weizen, prüft scheidend Wissende und Unwissende, ist rezipientenorientiert.—Nicht mehr also, wie es scheint, als die Amplifikation des (klischeehaften) Topos des Schutzes der Mysterien vor Unwürdigen,[101] den Boethius selbst ohne Zweifel in seinem Bekenntnis zur Dunkelheit intendiert hatte.

Die Fortsetzung zeigt, daß Gilbert mit Boethius' dunkler *qualitas scribendi* weitere, vom Vertrauten radikal differente Dimensionen verband.[102] Denn Boethius' theologische Diskussion (*dissertio*) zeichnet sich durch eine Reihe weiterer Qualitäten aus, die sich weder auf ein derartiges Postulat reduzieren, noch aus Boethius' knappem Bekenntnis zur *brevitas* ablesen ließen: sie prozediert ‚verschwiegen' (*tacita ratione*) und ist ‚voller Dunkel' (*latebrosa*), in ihrer Figuralität obliq (*obliquo scemate*), ja zeigt eine über die Regeln der Grammatik hinausgehende Syntax (*nova preter grammaticorum regulam sintasis*). All diese Eigenschaften

---

[99] Vgl. Boethius, *De Trinitate*, I, S. 2: *stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo, ut haec mihi tantum vobisque, si quando ad ea convertitis oculos, conloquantur.*

[100] *Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate*, S. 53 f.

[101] Zu dessen Tradition vgl. man Pépin, *La tradition de l'allégorie*, S. 95.

[102] *Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate*, S. 54: *Brevis enim sine sua amplificatione oratio, latebrosa disserendi tacita ratione dissertio, obliqua scemate sensuum aut verborum lexis, nova preter grammaticorum regulam sintasis insciis et superbis illos, quibus sunt articulate, sensus obducunt. Sapientibus vero et his maxime, qui sacras scripturas veneratione colunt usu assiduo et vigilanti attentione inspiciunt eos intus videre permittunt* (hieraus die folgenden Zitate).

führen dabei dazu, daß Unwissenden, Hochmütigen eben der ‚Sinn', die ‚Bedeutung' der theologischen Reflexion, verschlossen bleibt: ‚Auf angemessene Weise stößt Boethius an die geheimnisvollen Mysterien einer höheren Theologie—und dies durch eben diese Geheimnisse und „Worte verborgenen Bedeutens", mit denen er Wissende und Unwissende, Demütige und Hochmütige voneinander scheidet:'[103] ‚scheidet', denn sie vermögen es nicht, so Gilbert, angesichts verborgen-verschwiegener Bedeutungen der theologischen Sprache zum Sinn der ‚neu artikulierten' Worte vorzudringen.

Gilberts Beschreibung der *qualitas scribendi* des Boethius beruht auf dessen—allerdings wesentlich knapperer—Selbstilisierung. Was Gilbert diesbezüglich im Prolog ausführt, korrespondiert dabei dem, was er im Verlauf des Kommentars an den einschlägigen Stellen ausführt: dabei wird (noch) deutlicher, daß die Verhüllung des boethianischen Denkens nicht eigentlich auf Bilder, Figmente, Dichtung zielt:

> Quisquis ergo philosophie secreta talibus pandit, ut ita dicatur ipsam prostituit et, quantum in se est, dignitatem eius minus admirabilem facit. Quod quoniam multiloquiis et sermone trivio contingere solet, iccirco stilum brevitate contraho, i. e., quod de hac sencio questione, plena expositione non explico, sed decurtatis scripture notis significo et sumpta ex philosophie disciplinis, non dico exterioribus phisice vel interioribus mathematice, sed intimis theologice novorum verborum novis significationibus velo. Qualia sunt: ‚Homo non est id, quod est' et ‚Homo magnus non est ipsum homo nec ipsum magnus.' Hic movet attentionem. Hac autem et brevitate contraho et novitate velo, ut hec scripta brevitatis et novitatis mihi vobisque tantum, si quando ab aliis studiis vestris ad ea convertitis oculos, non tam nota quam nutu colloquantur. Ceteros veros ab his ita submovemus scriptis, ut, quicumque semiplena et inustitata significacione commoti nequiverint ea capere intellectu, non eo, quem scripta faciunt, sed eo pocius, ex quo facta sunt, ad ea non modo iudicanda, verum etiam legenda videantur indigni.[104]

Auch hier wird die verknappte Selbststilisierung des Boethius zum durchdachten Konzept erklärt, das sorgfältig wider mißverständliche Lesarten profiliert wird. Zunächst betont Gilbert—seiner Differenzierung der boethianischen Dunkelheit von einer vorrationalen Bilder-Theologie vergleichbar[105]—, daß Boethius' Dunkelheit jener Positionierung des Wissens nicht vergleichbar ist, die die Dunkelheit über

[103] Ebd.: *Convenienter ergo huiusmodi secretis et, ut ita dicatur, significationis abscondite verbis, quibus examinet scios et inscios, humiles et superbos, secreta theologice altioris Anicius tetigit.*

[104] Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate, S. 67.

[105] Vgl. oben.

triviale, geschwätzige, mehrdeutige *sermones* ihrer Dignität beraubt.[106] Stattdessen bewußte Verknappung (*brevitate contraho*) über *decurtate scripture notae*, die Verweigerung vor vollständiger Explikation (plena explicatione non explico). Darauf die (idiosynkratisch anmutende) Interpretation der ‚verhüllten Bedeutungen' des Boethius, hinter denen sich Sätze wie *homo non est id quod est* verbergen, die (offensichtlich) aus Gilberts eigener Theologie stammen oder von seiner Begrifflichkeit geprägt sind.[107] Rezipientenorientiert schließlich der Abschluß: wer sich aus der Perspektive der vertrauten anderen Studien—aus der Perspektive der *physica* und *mathematica*—den *intima theologie* zuwendet, wird nicht Explizit-Bekanntes (*nota*) vorfinden, sondern allein allusive Andeutungen (*nutu*); wird von ungewohnten, halb-erfüllten Bedeutungen (*semiplena et inusitate significatione*) getroffen werden (*commoti*). Eine hermeneutische Verwirrung, zu der zu guter letzt mangelhafte hermeneutische Prämissen beitragen, die all jene zu ‚Unwürdigen' (*indigni*) macht, die nach einem oberflächlichen Sinn (*sensum, quem scripta faciunt*) fragen, statt nach der einer motivierenden Intention (*ex quo facta sunt* [*scripta*]).

Allegorische Klischees? Vernetzt mit paradigmenhaften Gedanken, Maximen, Autoritäten der gilbertschen Theologie? Die folgenden Seiten versuchen zu zeigen, daß die Boethius unterstellte *qualitas orandi* zentrale Elemente der sprachlogisch-theologischen Spekulation Gilberts von Poitiers spiegelt. Denn sowohl die rhetorische Dimension als auch eine komplexe, und über die Regeln der üblichen Grammatik hinausgehende, Syntax sind in Gilberts Augen inhärente (und keineswegs unerhörte) Aspekte der Sprache *jeder* rationalen Theologie: nur wer die ‚rhetorische' Verwendung theologischer Begrifflichkeit, sowie die Änderung der üblichen syntaktischen Regeln begreift, so mahnt Gilbert immer wieder, verfällt *nicht* in jene theologischen Mißverständnisse oder Verwirrungen, die zur Häresie führen. Es gehört dabei zu den faszinierendsten Aspekten dieser Konzeption, daß er diese spezifische Dunkelheit, ja auch Hintergründigkeit des theologischen *sermo* weiter expliziert; daß er sie durch eine konzise und grundlegende Reflexion über das Verhältnis von Sprache, Wirklichkeit und Intellekt begründet. Dabei zeigt sich, daß die hintersinnige Dimension, die hier mit dem Verweis auf die Hermeneutik von Allegorese/Allegorie ausgedrückt ist, auf ein grundsätzliches methodologisches Element seiner Konzeption

[106] *Multiloquiis* mit *Prov.* 10, 19.

[107] Zu *id quo(d) est*, das hier nicht weiter expliziert werden muß, vgl. Nielsen, *Philosophy and Theology*, S. 47ff. u. ö.

des Theologischen zielt, ohne das Vermittlung und Verständnis theologischen Wissens in Gilberts nicht denkbar sind: auf die unabdingbare Rolle der Interpretation als Weg zur (theologischen) Wahrheit; auf die Einsicht, daß sich theologische Einsicht und Erkenntnis grundsätzlich einem hermeneutischen Akt verdankt. Dabei muß dieser Hintergrund nicht spekulativ auf Gilberts Verständnis der dunklen *qualitas scribendi* des Boethius bezogen werden: denn die einschlägigen Reflexionen, denen die folgenden Seiten gewidmet sind, finden sich nicht nur in der unmittelbaren Fortsetzung der (zuletzt) zitierten Passage über die boethianische Hermeneutik,—sondern zielen darauf ab, sie in exkursartiger Reflexion genauer zu *explizieren*.

Tria quippe sunt: res, intellectus, sermo:[108] wissenschaftliche Rationalität vollzieht sich im Zusammenspiel von Sprache, Wirklichkeit und Intellekt. Deren Verhältnis skizziert Gilbert dabei weder als homogen noch, aus semiotischer Perspektive, als aufeinanderfolgende Kette von Zeichen und Bezeichnetem, wie etwa Boethius dies tat. Fast im Gestus des Nominalisten erklärt er vielmehr, daß die Tätigkeit des Intellekts (*actus intelligentiae*) die Fülle der Wirklichkeit nie ausschöpft; nie zur Gänze imstande ist, alle Konzepte aufzunehmen, die sich ‚an' einer Sache bilden lassen. Ebensowenig ist die Sprache dazu in der Lage: wenn Sprache und Intellekt somit beide hinter der implikationsreichen, vielfältigen Wirklichkeit zurückbleiben, dann nicht im selben Maße: denn nicht anders als zwischen *res* auf der einen und *intellectus/sermo* auf der anderen Seite, besteht auch zwischen Intellekt und Sprache ein grundsätzlicher Bruch, ein hierarchisches Verhältnis:

> *Citra conceptum etiam remanet sermo*. Non enim tantum rei significacione vox prodit, quantum intelligentia concipit.[109]

Die Sprache vermag die Fülle der Erkenntnis des Intellekts nicht auszudrücken—und dies hat weitreichende hermeneutische Konsequenzen für das Verhältnis von Leser und Autor, auf das Gilberts sprachtheoretische Überlegungen zielen: denn der Leser (oder jeder Rezipient) kann die Gedanken der Autoren eben nur über die (schriftlich niedergelegte) Sprache erschließen. Die Folge:

> Similiter et scripture significatio ad auctoris sui conceptum se habet. Unde manifestum est quod, qui audit vel legit, oratoris quidem seu

[108] *Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate*, S. 67.
[109] Ebd., S. 68.

> scriptoris conceptum ex his, *que significatio prodit*, perpendit. Sed de re non nisi ex eiusdem oratoris seu scriptoris *sensu* recte decernit.[110]

Gleich, ob der Wissenschaftler sich schriftlich oder *viva voce* mitteilt—unvermeidlich hängen Rezipienten von dem ab, was sich ihnen über die Sprache vermittelt darbietet. Da diese indes in grundsätzlicher Defizienz die *conceptus intelligentie* nie vollständig zu repräsentieren vermag, darf die sprachliche Oberfläche (*que significatio prodit*) selbst nie mit dem Gemeinten *a priori* in eins gesetzt werden; sie bedarf im Hinblick auf die zugrundeliegende Sache, um die es geht, vielmehr der Interpretation (*sensu*).

An anderer Stelle vertieft Gilbert diesen zentralen Punkt. Er erläutert dabei, *warum* die Sprache hinter der Leistung des *intellectus* zurückbleibt und welche hermeneutischen Implikationen diese unaufhebbare Differenz nach sich zieht. Seine Diskussion zeigt dabei auch, daß sich diese Reflexionen keinem ausschließlichen Interesse an autonomer Sprachtheorie an sich verdanken, sondern ganz aus der Perspektive der Theologie entwickelt sind.

Gilberts Diskussion[111] entwickelt sich aus der brisanten Frage nach dem richtigen Verständnis der Inkarnation, genauer nach der *coniunctio hominis et dei in Christo*.[112] Scharfsinnig und gestützt auf seine an Priscian orientierte Sprachtheorie, weist Gilbert nach, daß diese Aussage nicht auf die Verbindung zweier Substanzen, sondern der zwei sie begründenden substantiellen Formen zielt. Die Folge: ‚Die Einsicht (*intellectus*) von Sprecher und Leser muß zugestehen, daß das Wort *homo* [in der Phrase *coniunctio hominis et dei in Christo*] für *humanitas*, das Wort *Deus* für *Deitas* steht'—ein semantischer Transfer, den zu erkennen (so Gilbert) zur grundsätzlichen Aufgabe des Interpreten gehört:

> Illud enim lectoris vigilantia debet attendere, *acceptis dictionum significationibus*, quibus *significatorum propositi ratio conveniat* et de quibus *interpres* id, quod dictum est, intelligendum explanat.[113]

Für Gilbert bedeutet Interpretation und Lektüre nie bloßes Referat, bloße Paraphrase.[114] Die Aufgabe des Lesers ist es vielmehr, auf der

---

[110] Ebd.

[111] *Exposicio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, S. 296–298.

[112] Dazu die Studie von Nielsen, *Philosophy and Theology*, insb. S. 163–192 und Teil II *in toto*.

[113] *Exposicio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, S. 296.

[114] Vgl. *Exposicio in Boecii librum primum de Trinitate*, S. 54: *nos in genere lectorum non recitatorum, sed interpretum officio facientes*.

Basis möglicher Bedeutungen (*acceptis dictionum significationibus*) zu entscheiden, welche spezifische Bedeutung in einem spezifischen gedanklichen Kontext (*ratio propositi*)[115] zum Tragen kommt—und damit der Erklärung zugrundezulegen ist. Durch Beispiele erläutert er, daß eine derartige Mehrdeutigkeit, ja ‚Unschärfe' der Sprache keine Ausnahme ist: so bezieht sich etwa das Wort *homo* in einer Aussage wie *homo est risibilis* auf ‚das, was der Mensch ist, dessen Substanz', in einer Aussage wie *homo est individuorum forma* dagegen auf ‚das, wodurch der Mensch ist, seine Form.'[116] Im ersten Fall ist (grammatisch gesprochen) die Substanz des Namens, im zweiten seine Qualität von Relevanz: Obgleich die bedeuteten Dinge hierbei *in nicht übertragenen Aussagen* durch dieselben Worte bezeichnet werden, werden die ersten doch gleichwohl von der Substanz, die letzten von deren Qualität her verstanden,[117]—anders gewendet: die hier zu beobachtende Mehrdeutigkeit ist kein äußerlich Sprachliches, nach Art einer Metapher zu verstehendes Phänomen.

Der Grund für diese Mehrdeutigkeit liegt in der ontologischen Beschaffenheit der Welt und ihrer epistemischen Durchdringung durch verschiedene gedankliche Perspektiven, bzw. Disziplinen: da in Gilberts Augen jede reale existierende Substanz (jedes *id quod est*) immer nur kraft einer (in ihr inhärierenden, separat und selbständig aber nicht aktual existierenden) substantiellen Form existiert (*id quo est*), findet sich diese Struktur in jedem Nomen notwendig wieder, das eine Substanz bezeichnet.[118] Je nach eingenommener Perspektive (bzw. Disziplin) gilt es, sich von daher für den jeweiligen Abstraktionsgrad zu entscheiden; entscheidend dabei sind der Kontext und die Gesetze der jeweiligen Disziplin; sie machen deutlich, welche ontologische Ebene vom Nomen bezeichnet wird. Zahlreiche Diskussionen Gilberts (nicht zuletzt die um

---

115 Zu diesem Begriff vgl. man Nielsen, *Dialectic and Theology*, S. 106f.

116 Zur Sprachlogik Gilberts und der Porretaner vgl. man die Arbeiten von Häring, ‚A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers', ‚Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule', ‚Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers', ‚Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert' sowie Nielsen, *Philosophy and Theology* und ‚On the Doctrine of Logic and Language of Gilbert Porreta and his Followers'.

117 Ebd. *Quamvis eisdem nominatis rerum suppositio in propositis enuntiationibus fiat, priores tamen de substantiis nominum, deinde vero de qualitatibus earundem intelligende sunt.*

118 Gilbert verweist auf die priscianische Definition des Nomens (*omne nomen significat substantiam et qualitatem*).

die Inkarnation) zeigen, daß er selbst immer wieder mit jener sprachlichen Unschärfe konfrontiert war, die für ihn ein zentraler (und unaufhebbarer) Faktor wissenschaftlicher Auseinandersetzung darstellte:

> Et huiusmodi infinite sunt orationes, que sub eisdem nominibus—*non modo equivocis aut quolibet scematis genere translatis, verum etiam univocis*—de aliis atque aliis debere intelligi, ipsa *rerum proprietas* et *orandi regula prudentem docet interpretem*.[119]

Unendlich sind die Ausdrücke, die in ihrer bald auf diese, bald auf jene Weise zu verstehenden ‚Vieldeutigkeit' den klugen Interpreten fordern. Die zentrale Pointe dieser Passage liegt dabei darin, daß Gilbert diese Mehrdeutigkeit gerade nicht lediglich als Äquivozität oder metaphorische Verschiebung, sondern als grundsätzliches Moment der Sprache denkt: denn nicht nur bei mehrdeutigen (*equivocis*) oder metaphorisch gebrauchten (*translatis*) Worten flottiert die Bedeutung, so daß sie ‚festgestellt' werden muß, sondern selbst in eindeutigen Ausdrücken (*verum etiam univocis*)—mit der Folge, daß jede sprachliche Äußerung interpretationsbedürftig ist. Zum Schlüsselbegriff der Passage wird von daher die *proprietas rerum*: sie ist es, an die sich der Interpret zu halten hat, um die prinzipielle Unschärfe der Sprache zu klären und damit jenen eindeutigen Sinn herzustellen, den wissenschaftliche Rationalität verlangt. Dazu wird die Kenntnis der Sprache und ihrer Mechanismen wie Regeln zur wichtigsten Voraussetzung der Lektüre:

> *Ne ergo lectorem decipere possit aliqua dictio*, quae, cum sensum aurium sono excitat, offert menti, *quaecumque significat*, *rerum proprietates*, *quas apud philosophos didicit*, *recolat et loquendi rationes*, quas logica ministrat, attendat atque syntasis ex grammaticorum, lexin ex dialecticorum seu sophistarum, resin ex rhetorum locis considerans, *de tot significatis id, quod ad propositum pertinet, convenientium illi rationum amminiculis eligat.* Et—ut de ceteris orandi taceam speciebus—in affirmationibus, que res subiecta, cuius rei predicate suscipit nomen inter cetera, que significantur, *notare contendat. Ibique mentis sue intellectum constituat.*[120]

Die Gefahr der Sprache liegt darin, daß sie hinter der Trennschärfe des Intellekts zurückbleibt und dem Geist des Lesers/Hörers eine—und potenziell trügerische—indistinkte Vielfalt von Bedeutungsmöglichkeiten (*das heißt in letzter Analyse*: die Vielfalt der nie ausschöpfbaren Wirklichkeit) offeriert. Als Remedium wider die daraus resultierende Konfusion dient die Beachtung der *proprietas rerum*, aufgrund derer angesichts

[119] *Exposicio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, S. 296 f.
[120] Ebd., S. 297. Vgl. dazu Abailard.

zahlreicher Bedeutungsmöglichkeiten, dem Kontext entsprechend, ausgewählt werden kann. Doch dazu kommen die *rationes loquendi* der Logik, die Syntax, Lexis, Rhesis von Grammatik und Rhetorik—oder allgemeiner: all jenes sprachliche Wissen, das die *artes sermocinales* vermitteln; Erkenntnisgewinn wird zur Arbeit an der Sprache,—und umgekehrt (*ibique mentis sue intellectum constituat*).

Wer damit, so die anschließende Polemik Gilberts, allein (die) Worte zum Ausgangspunkt nimmt, einen Autor zu verstehen, geht unweigerlich fehl:

> Quod quidam—qui cum nihil intelligant dicant, homines impudentissimi, desipientia sapientissimi, absque disserendi ratione dissertissimi—minime cogitant attendendum. Ideoque non *ex sensu mentis eius*, qui loquitur verba, *sed ex verbis sensum*—et *alium* sepe quam illum, cui sunt articulata—accipiunt. In his etiam, que ipsi proferunt, verba non intelligentes. Neque enim, que loquuntur, neque, de quibus affirmant.[121]

Moralisch verwerflich, töricht-klug, pseudogelehrt sind all diejenigen, die Gilberts zentrale Einsicht in die Unausweichlichkeit einer auf die Sprache gerichteten Perspektive nicht verstehen. Ihr Fehler besteht darin, daß sie von der Oberfläche der Sprache her den Sinn des Geschriebenen zu verstehen versuchen, anstatt *ex sensu mentis*, die Worte in der jeweiligen Bedeutung zu nehmen, die die Sache vorschreibt. Abermals zitiert Gilbert dabei die berühmte aristotelische Phrase der *voces articulatae* aus *Peri Hermeneias* (I, 1),—doch nun wird klar, daß sich die ‚Artikulation' nicht auf eine einmalig durch *impositio* festgelegte, fixe *significatio* bezieht, sondern auf eine spezifische, kontextabhängige Bedeutung. Durch diese Dynamisierung etabliert Gilbert damit mehr als nur implizit eine Differenz zwischen Oberfläche und ‚Sinn' der Sprache: die Sprache, so die Quintessenz seiner Überlegungen, besitzt ein trügerisches Angesicht, das das eigentliche, das die *mens* zu sagen unternimmt, zu kompromittieren vermag.

Vor diesem Hintergrund wird die konzeptionelle Aufladung der Gilbertschen Dunkelheitshermeneutik klarer. So hatte er schließlich, Boethius' Absicht, in dunklen Verhüllungen zu schreiben, folgendermaßen expliziert:

> Hac autem et brevitate contraho et novitate velo, ut hec scripta brevitatis et novitatis mihi vobisque tantum, si quando ab aliis studiis vestris ad ea convertitis oculos, *non tam nota quam nutu* colloquantur. Ceteros vero ab his ita submovemus scriptis, ut quicumque *semiplena et inusitata significacione*

[121] Ebd., S. 298.

> commoti nequiverint ea capere intellectu, *non eo, quem scripta faciunt, sed eo pocius, ex quo facta sunt*, ad ea non modo iudicanda, verum etiam legenda videantur indigni.

Verhüllung (*velo*), hintersinnige Worte statt expresser Bedeutung (*non tam nutu quam nota*) und die Ausgrenzung spezifischer Leser—auch diese Passage enthält topische Elemente, oder Klischees, der allegorischen Tradition, die sich bei oberflächlichem Hinblick—oder, legitimer: in enzyklopädisch-verzeichnender Absicht—als Elemente einer ‚Tradition der Allegorie' verorten, verstehen ließen. Daß die aktuale Applikation dieser Vorstellungen dabei freilich auf einer spezifischen Konzeption beruht und einen präzisen Sinn impliziert, erhellt allein aus dem aufgewiesenen Kontext: die *qua* Verhüllung opake Sprache weist auf jenes Unverständnis, das der theologische Diskurs aus zwei präzisen Gründen bei seinen Rezipienten (oder gar: Produzenten) hervorruft, wenn sie sich von ihren (vertrauten) Studien ab-, und der *divina scientia* zuwenden. Zum einen jene ‚halb-erfüllte' (*semiplena*) oder ungewohnte Bedeutung, welche eine der Transzendenz sich zuneigende Theologie stets mit sich bringt (z. B. die Bedeutung von *homo* in der Phrase *coniunctio hominis et dei*). Zum anderen, aber damit verbunden, die grundsätzliche Mißachtung der Unausweichlichkeit des Blickes hinter die Sprache.

Unmittelbar darauf folgt abermals die Vorstellung, daß Boethius' Sprache Unwissende ausschließe:

> Ideo ab huius sui tractatus lectione illos merito arcet, *qui scriptoris intellectum, ex quo fit sermo sive scriptura, contempnunt et ad rei iudicium significationem sufficere putant* vel—si quid, ad quod significatio certa non dirigit, attendunt—non tam referre, que veritati, quam afferre, que significacioni conveniant, gestiunt. Sed et quoniam adusque *rei plenitudinem* intellectus nequit attingere, etiam illos, qui ex auctoris intellectu verba vel scripta diiudicant, monet, ne illum de re perfecte scripsisse et, quicquid ipsa est, dixisse existiment *sed ex his, que concipi possunt, scriptorem seu dictorum perfectionem meciantur*. Ait ergo […] *quasi illos summovemus* ab his scriptis, qui ea intellectu capere nequiverint.

… *merito arcet*. Die Vorstellung, daß Boethius durch seinen *sermo obscurus* potenzielle Rezipienten von Lektüre und Verständnis seines Traktates (ja der Theologie an sich) fernhält, zieht sich durch diese Passage,—und ist dabei weit von einem Klischee aus der Geschichte der Allegorie entfernt. Denn Gilbert benennt präzise und differenziert die Gründe und Modalitäten der Exklusion, die den theologischen Diskurs bestimmt. Zum einen verknüpft er sie mit jenen Barrieren, die sich dem Phi-

losophen und Theologen *grundsätzlich* stellen, und die zu überwinden einen Großteil seiner intellektuellen Fähigkeit ausmacht. Am theologischen Diskurs scheitert und keinen Zugang findet, wer grundsätzlich jene Dimension—Kontext und Intention—mißachtet, ‚von der her die Worte ihren Sinn beziehen' (*sensus ex quo … fiant*); wer sich stattdessen an jenem Sinn orientiert, den ‚die Worte [im absoluten Sinne, als reine Lexeme] erzeugen' (*sensus, quem verba faciunt)*—und dabei meint, dies genüge für ein wissenschaftliches Urteil (*ad rei iudicium significationem sufficere putant*). Umgekehrt scheitern all die, die nach der Erkenntnis einer nicht gesicherten *significatio* im Raum des Sprachlichen verhaftet bleiben, ohne sich an der Wahrheit auszurichten. Kurzum: Gilbert setzt die an Boethius' Arkansprache scheiternden Unwissenden mit eben jenen gleich, die—wie in der oben zitierten sprachphilosophisch-hermeneutischen Lektion—nicht verstehen, daß die grundsätzliche Defizienz der Sprache eines grundsätzlichen, sprachklärenden Aktes bedarf,—und dies im Falle der Lektüre der *auctores* in besonderem Maße gilt. ‚Ausschluß' ist damit die Konsequenz ungenügender Wissenschaftlichkeit oder genauer: methodologischer Ignoranz.

Exkludiert wird freilich eine weitere Gruppe von Rezipienten—und dies, obgleich sie über die methodologische Ignoranz erhaben sind. Denn selbst wer Worte oder Texte von der Erkenntnisabsicht (*intellectu*) des Autors versteht, muß eines weiteren *caveat* bewußt sein und es in seiner wissenschaftlichen Praxis umsetzen: der Tatsache, daß der Intellekt die *plenitudo rei* grundsätzlich nicht zu erreichen vermag. Die Interpretation hat sich nicht an systematisch-abstrakt denkbarer Perfektion auszurichten, sondern an dem, was einem Autor überhaupt denkmöglich ist oder anders: die Erkenntnis einer Sache hat sich am Grade ihrer Erkennbarkeit auszurichten (*ex his, que concipi possunt, scriptorem seu dictorum perfectionem meciantur*). Gerade *in theologicis* gilt diese Unmöglichkeit einer *plenitudo intellectus* in besonderem Maße: denn hier gilt es nicht nur, die Sprache aufzubrechen, um aus den möglichen Bedeutungen auszuwählen, die sich aus der vielfältigen Realität der Dinge grundsätzlich ergeben können, sondern zu berücksichtigen, daß die Begriffe selbst, verglichen mit der Welt des Menschen, verschiedene, ‚halberfüllte', ‚ungewöhnliche' Bedeutungen (*semiplena et inusitata significacione*) annehmen.

Die Dunkelheit, die die Schriften der Wissenden schützt, ist somit nicht ein intendiertes allegorisches Gewand oder gar ein poetisch-metaphorischer Schleier. Als eine Art epistemologisch und methodologisch aufgeladene Metapher weist sie vielmehr auf eine komplexe herme-

neutische Konstellation, die sich aus der grundsätzlichen Sprachlichkeit des Denkens ergibt. Sie beschreibt dabei die grundsätzliche Opakheit der Sprache und die daraus erwachsende Konsequenz für die Rezeption von Wissen: nur wer vermittels wissenschaftlicher Bildung in der Lage ist, diese dunkle Oberfläche zu durchstoßen, vermag zur Wahrheit vorzudringen—und dies gilt in vordringlicher Weise im Rahmen der spekulativen Theologie, deren transzendenter Gegenstand die Defizienz der Sprache noch verstärkt.

Weitere Beispiele vertiefen diese spezifische Verbindung von sprachphilosophischer Reflexion und ‚integumentaler' Hermeneutik—vor allem Gilberts Versuch, die Dignität einer axiomatischen Methode in der Theologie mit der Vorstellung des arkan-geheimnisvollen Dunklen zu verbinden.[122] Auch hier entwickelt er zunächst seine elitäre Vorstellung einer intellektuellen Auswahl. Die Philosophen vermitteln ihr Wissen weder denen, die sich ausschließlich den Sinnen zuwenden, noch denen, die vorschnell zum Intelligiblen eilen: bewegen sich deren intellektuelle Fähigkeiten doch ausschließlich auf der Basis äußerlicher, nicht verstandener Bedeutungen. Ohne methodologische Einsicht und inhaltliche Kenntnis sind sie ständig in Gefahr, durch falsche Interpretationen in Irrtümer zu verfallen; stets haben sie sich daher auf dem Niveau einer einfachen Sprache zu bewegen, die den Sinn eher verdenn enthüllt; zu echtem Verständnis dringen sie nicht vor, denn auch sie geben sich aus Unkenntnis lediglich mit den Hinweisen äußerlicher Bedeutungen (*nutibus exteriorum significationum*; *exteriorum significationum elementis*) zufrieden.[123] Andere dagegen (die wahren Philosophen) zieht es hinter die Oberfläche der Sprache; sie wandeln nicht auf den ‚allen offenstehenden Pfaden des Denkens', das sich nicht über die natürliche Welt hinausbegibt; sie lassen sich nicht vom ‚Spiegel des Natürlichen' davon abhalten, die höhere Ebene der Abstraktion zu betreten, wo andere Gesetze gelten.[124] Nur wenige von ihnen stoßen indes zum eigentlichen *sinus sapientiae* vor, zum Studium jener Theoreme und

[122] Das folgende nach Gilbert, *Regulae caelestis iuris*, S. 183–186.

[123] *Exposicio in Boecii librum de bonorum hebdomade* (ed. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*), S. 183: *Illos ergo philosophi omnino contendunt. Hos autem quibusdam elementis et quasi nutibus exteriorum significationum eruduiunt. Et hii quidem hac disciplina, que grece dicitur ‚scola', significationibus acceptis fari gestiunt. Sed quoniam id preter dicendi rationes attemptant, sepe in errores labuntur: sepe aut incongrua aut imperfecta aut superhabundanti oratione balbutiunt. Quarum aliquos vel negligentie torpor vel ingenii hebetudo in his quibus consueverunt, exteriorum significationum detinent elementis.*

[124] Ebd., S. 184.

Axiome, die in den spekulativen Wissenschaften eine besondere Würde innehaben:[125] sie erschließen sich nur dem, der lange über die Probleme der theoretischen Disziplinen nachgedacht und dabei vor allem dessen spezifische Prämissen und Implikationen—z. B. die nur analogische Geltung univoker Sätze oder deren inexplikable sprachliche Komplexität—verstanden hat: daß die theologischen *rationes* von denen der anderen Disziplinen verschieden sind; daß sich *in theologicis* keine einfache Kohärenz von Sprache und Ausgedrücktem finden läßt; daß der Transfer philosophischer Reflexion auf den Bereicht der Theologie nicht bruchlos zu denken ist. Grundlegende Einsichten, die von Gilbert auratisierend als ‚geheimnisvoll', ‚rätselhaft', ‚emblematisch' bezeichnet werden.[126]

Auch hier verknüpft Gilbert methodologische Zentral-Elemente seiner Theologie mit der tradierten Hermeneutik des geheimnisvollen Hintersinnes und der Abwehr der Unwürdigen. Zum einen, um mithilfe allegorischer Klischees jene Differenz zwischen Äußerlich-Scheinbarem und Eigentlich-Profundem zum Ausdruck zu bringen, die die Reflexion über die göttliche Einfachheit mit sich bringt; auch hier wird ein Geheimnischarakter, die ‚dunkle Verhüllung', das Rätselhafte (in) der Theologie—ganz anders als etwa bei Peter Abailard—aus rezipientenorientierter Sicht verstanden und markiert die Grenzen zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Erörertung. Zusätzlich werden—‚innerhalb' der Wissenschaft—die schwierige Komplexität des theologischen Wissens über die Assoziationen mit dem Numinos-Geheimnisvollen auratisiert.

Abermals zeigt sich ein Reflex dieser methodologischen Diskussion—und vor allem: deren Verknüpfung mit der Hermeneutik des Arkanen—im Portrait, das Johannes von Salisbury in seiner *Historia Pontificalis* von Gilbert von Poitiers zeichnete: dem Anfänger und in der

[125] Ebd., S. 184 (7) bis 186 (14).

[126] Ebd., S. 184: *Pauci ea vi mentis, que ‚intellectus' vocatur, diu multumque in omni rerum genere—videlicet et in naturalibus et in mathematicis et maxime in theologicis—intuentes mirantur eius rationes ab aliorum rationibus esse diversas nec, quibus explicari possint, cognatos esse sermones et, si quando proportione rationis alicuius ad eam ab aliis contingat immo necesse sit verba transsumi, inextricabiles admodum questiones prestare. Hec igitur sunt sapientie in qualibet facultate sed maxime in theologica paucis nota secreta, quorum, qui gloria dignitatis summorum etiam philosophorum trahit ammirationem, ab ipsis ‚paradoxa' vocantur. Et quia prestant questiones quando translatis dictionibus proponuntur, ‚emblemata' vel ‚enigmata', hoc est propositiones dicuntur.*

Theologie kaum Erfahrenen, so Johannes, erscheine der theologische Diskurs (Gilberts) nurmehr als *doctrina obscurior*,—nicht aber den Fortgeschrittenen.[127]

Freilich ist dies nur ein fernes Echo—und wäre ebenso wie die idiosynkratisch aufgeladenen Ausführungen Gilberts leicht zu unterschätzen. Doch die volle—paradigmatische—Dimension dieser konzeptionellen Aufladung der tradierten Metapher der verhüllten Wahrheit für die theologische Methode (und vor allem Praxis) der zweiten Jahrhunderthälfte kommt an jenen Texten klar zum Ausdruck, die sowohl Gilberts theologische Konzeption als auch seine hermeneutischen Ansätze aufgriffen und weiterentwickelten.

IV. *Kardinal Laborans, Everard von Ypern, Alanus von Lille oder ‚Theologen als Rhetoriker'*

Der Theologe, Jurist und Kardinal mit dem sprechenden Namen Laborans gehört nicht zu den prominenten Figuren der *intellectual history* des 12. Jahrhunderts. Kaum eine der gängigen Darstellungen erwähnt die Werke, die der (mutmaßliche) Schüler Gilberts von Poitiers in einem intrikaten, oft nur mit Mühe verständlichen Latein verfaßt hat.[128] Für die Frage, welche Wirkung die hermeneutischen Reflexionen seines Lehrers zeitigten, sind sie gleichwohl von größter Bedeutung: denn in seinem Traktat *De iustitia et iusto* findet sich eine der bemerkenswer-

[127] Johannes von Salisbury, *Historia Pontificalis*, S. 27.

[128] ‚Eine genaue philologische Untersuchung'—schreibt Landgraf in seiner *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. 1, S. 24—‚des teilweise schwer verständlichen und von dem sonst üblichen stark abweichenden Lateins des Kardinal Laborans in seinen theologischen Werken, dürfte wohl Einflüsse des Süditalienischen, genauer noch des Sizilianischen aufdecken.'—Nichts (oder nichts von Bedeutung) findet sich in den Gesamtdarstellungen der Theologie/Philosophie des 12. Jahrhunderts (vgl. Chenu, *La théologie*; deGhellinck, *Le mouvement théologique*; auch Ueberweg/Geyer/Baumgartner, *Patristische und scholastische Philosophie*).—Die wichtigsten und knappen Informationen zu Leben und Werk in der Edition Landgrafs, *Introduction*, S. 1–5 und in seiner *Einleitung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, S. 88f., man vgl. auch den Artikel von Martin im *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, Sp. 1601f.—Eine genaue Interpretation und Einordnung seiner theologischen Traktate (zu den juristischen vgl. Martin) fehlt; lediglich Landgraf stellt einzelne Positionen des Kardinals in den größeren Zusammenhang der Dogmengeschichte des 12. Jhs., vgl. *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. 1, 1, S. 126, 145, 160f., 296 (Gnadenbegriff/Verdienst), 184–186, 191 (Verdienst, Einfluß Gilberts), Bd. 1, 2, S. 232 (Diskussion des *bonum*), Bd. 2, 2, S. 197f., 202 (gute Werke), Bd. 3, 1, S. 283, 286, 288–290 (Taufe, Rechtfertigung).

testen—und bislang gänzlich unbeachteten—Passagen zum Verhältnis von scholastisch-theologischer und integumentaler Hermeneutik.[129]

Der erste Teil des Traktates dreht sich um die Frage nach dem Guten.[130] Schnell entwickelt der Kardinal die zentralen Widersprüche und Quaestionen, die sich aus diesem Thema ergeben: wie kann Gott etwa einzige Gutheit sein, wo nach Moses (*Gen.*, 1, 31) doch alles Geschaffene gut sei? Wie kann fürderhin alles gut sein, wo es doch gefallene Engel und Sünder gibt? Während Laborans die erste Problematik zügig mit der Unterscheidung zwischen substantieller und nur denominativ zugesprochener Gutheit löst,[131] wird ihn die zweite Frage über mehrere Paragraphen des *opusculum* beschäftigen: sind die Apostaten, so Laborans Zuspitzung, etwa deshalb gut, weil sie gute Werke (z. B. des Mitleids) tun? Warum aber sind sie dann Apostaten? Kann (um es bildlich-biblisch zu sagen) ein übler Baum gute Früchte tragen? Laborans wird diese Frage ganz im Sinne der porretanischen Sakramentenlehre lösen, indem er zwischen einer momentanen und der alleserhaltenden (durch Leistung unbeeinflußbaren) prädestinierten *electio* unterscheidet. Sein wichtigstes methodisches Werkzeug dabei ist eine *distinctio*, die er folgendermaßen einleitet:

> A malis tamen fieri bonum non omnimodis infitiamur, sed ad sententiam veritatis, quae fatuae arbori non posse congruere, fructus bonos planissime definitur. Ad distributionis [id est *distinctionis*] ergo suffragia recurramus, *ne facies punica boni nos de multifaria sui mente decipiat: nam veritatem habet et fraudem. Multifarie quippe dicitur.* Siquidem essentiae suae genere bonum dicitur, ut creator; et tropo metonymiae, quoniam causa boni bona quaeque dicitur.[132]

Daß von Apostaten (*malis*) bisweilen Gutes ausgehen kann, läßt sich nicht schlechthin bestreiten, doch sollte sich deswegen die Wahrheit des theologischen Satzes kompromittieren lassen? Der Begriff des Guten, so Laborans Antwort, hat viele Implikationen und droht von daher, zum Komplizen des Falschen zu werden (*facies punica boni nos de multifaria sui mente decipiat*), birgt Wahrheit und Trug gleichermaßen (*nam*

---

129 Keine der mir bekannten Arbeiten zur mittelalterlichen Hermeneutik geht darauf ein.

130 *De iustitia et iusto*, S. 6: *altius inchoandum est, ut ab ipsa videlicet bonitate dicendi sumatur exordium. Quid ergo, cuiusve sit bonitas, quorumve dicatur et quare nec vero sit, quaeve sit alietas bonitatis ac boni, quid e regione malitia, cuiusve dicatur et unde, quid, si natura permitteret, esset aut cuius, sublimioris est puriore mentis oculo speculandum.*

131 Ebd., S. 8. Vgl. Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 148f.

132 *De iustitia et iusto*, S. 9.

veritatem habet et fraudem). Die Konsequenz: nurmehr eine *distinctio* vermag Abhilfe zu schaffen. So mag der Begriff des Guten auf Gutheit im essentiellen Sinne zielen, wie im Falle des Schöpfers; nurmehr metonymisch läßt er sich dagegen von jeglicher *causa* von Gutem aussagen. Ist diese grundlegende Unterscheidung vollzogen, läßt sich die *quaestio* leicht lösen: die Apostaten sind gut, insofern sie Urheber von Gutem sind, nicht aber gut im Hinblick auf ihr Wesen.

Nam veritatem habet et fraudem. Diese Spannung zieht sich leitmotivartig durch Laborans' Diskussion: immer wieder konstatiert er Paradoxien,[133] legt (z. B. mit der Prädestination der Sünder) neue Ansichten dar, die festgeglaubte Wahrheiten (wie das ewige Heil der Getauften) zur Lüge entarten zu lassen drohen: so wird die Kirche vom Wort der Offenbarung selbst getäuscht, die mit ihr spielt und die Unwahrheit sagt (*decipitur a verbo veritatis ecclesia, ipsa quoque nos ludificat et mentitur*)—ein (drastisch formuliertes) immergleiches Dilemma, daß fest oder aus der Tradition Geglaubtes unter dem strengen Blick theologischer Ratio nur eingeschränkt, unter bestimmten Hinsichten, übertragen—nicht aber *an sich* Geltung besitzt und somit den Eindruck des Widersprüchlichen, ja der Lüge (*mendacium*) entsteht. Laborans reagiert auf diese Problematik mit einer Reihe methodologischer Überlegungen; zunächst kommt es dabei (wie nicht anders zu erwarten) zu einer Differenzierung des *mendacium*, oder genauer: jener (vermeintlichen) ‚Falschheit', die die Konsequenz eines theologisch-kritischen Blick auf Vertrautes, für an sich wahr Gehaltenes ist.

Mendacia sind omnipräsent. Da nicht das Resultat trügerisch-täuschender Absicht, sind sie freilich nicht echten ‚Lügen' gleichzusetzen: wer etwa gläubig von der Rettung *aller*—nicht nur der auserwählten—Getauften spricht, drückt damit eine gütige Hoffnung aus, ohne zu wissen, daß seine Aussage, litteral betrachtet, der Sache nach nicht im Recht ist, nur ‚Konjektur' ist; daß sie sich einer spezifischen Perspektive (Hoffnung) verdankt; daß sich ihr wahrer Sinn hinter den Worten nur dem erschließt, der einerseits, an der Sache orientiert, genau zu unterscheiden vermag,[134] doch zugleich Intentionen, Umstände, Ein-

[133] Z. B. ebd., S. 12.

[134] Ebd., S. 14: *At vero, cum dicit fidelis, quia baptizatus iste salvabitur, etsi contrarium vero pronuntiet, non tamen est reatui mentientis obnoxius, quia veritatis, quam spondet, amator. Non est sua dictio iuramenti, sed pietatis ac voti simulque opinionis, quam suggerit formae baptismalis abusio. Quasi sic affecto, sic opinor, credo, propter quod loquor, ad hoc potius coniectura compellor. Non est huiusmodi cor duplex, quare nec mendax est dicendus nec mentiens, quia, licet utcumque sit errans, verumtamen non temerarius, qui hoc non impie credit et rationabiliter opinatur. Fallitur utique, sed non*

schränkungen berücksichtigt. Mit anderen Worten: Laborans' Diskussion kreist um eine der Grundüberzeugungen und Gedankenoperationen ‚scholastischer' Wissenschaft—wie Abailard in seinem Prolog zu *Sic et Non* versucht er dabei, die daraus entstehenden differenten Perspektiven und Einschränkungen von eigentlichen *mendacia*—bewußten Falschaussagen—zu unterscheiden. In der Theologie gilt von daher eine allzu einfache Relation zwischen Wahrheit und ‚Lüge' nicht: ‚es ist nunmehr deutlich geworden, daß die Kirche nicht getäuscht wird und auch nicht lügt,—obgleich an sich nicht der Fall ist, was der Fall zu sein sie behauptet.'[135] Die Konsequenzen benennt Laborans in der ihm eigenen sprachlichen Idiosynkrasie: *in theologicis* kommt es zu einer Dialektik zwischen der ‚Reinheit eines Wortes' (*puritas vocis*) und seinem ‚Umsturz' (*eversio vocis*).[136]

Für Laborans ist diese Problematik kein marginales Phänomen, sondern Teil einer charakteristischen (und übergreifenden) Eigenschaft der theologischen Wissenschaft. Es liegt, so führt er in einer grundlegenden und allgemein gehaltenen Passage aus, in der Natur theologischer Sprache und theologischen Denkens, daß wahr ist, was, buchstäblich verstanden, falsch—und falsch, was *ad litteram* wahr zu sein scheint:

> Sunt itaque sapientiae paradoxa rimanda nec, *quid dicant, magis autem, quid dicendo non dicant*, summopere vestigandum: *non dicunt, quod dicunt*; *nutu, non nota, loquuntur*. Et quidem, *ut veritatis dignitas digne celetur indignis*. Unde *sub velamine falsi plerumque fit sententia veri*.[137]

Unverkennbar sind Begrifflichkeit und Denkformen integumentaler Hermeneutik: emphatisch betont Laborans die Verhüllung des Wahren unter dem Mantel der Falschheit (*sub velamine falsi; velamentis inumbrat; involuta, obscura; palliatur; sub falsitate latitat verum; periodis obscuris involvitur; aenigmatibus amicitur*); fordert das Studium des Tiefgründigen (*sunt paradoxa rimanda*), das sich hinter einer komplex-schillernden sprachlichen Oberfläche verbirgt (*dicendo non dicunt; non dicunt, quod dicunt; nutu*

---

fallit, nec a verbo, sed opinione sua in verbo fallitur veritatis et in signo religionis.

[135] Ebd.: *manifestum est ecclesiam minime decipi neque ipsam in praefata denuntiatione mentiri, quamquam non sit, esse quod asserit. Nam apud theologum nec, si non est mentitur nec, si mentitur, non est.*

[136] Ebd.: *Hic dicendum, quia mendacium […]. Rursus autem est mendacium secundum inhaerentiae rationem et vel philosophis et his in puritate vocis vel moralibus ac theologicis in vocis eversione commune.*

[137] Ebd., S. 13.

non nota); und begründet schließlich dessen Funktion (*dignitas digne celetur indignis*) oder auch inhärente Unausweichlichkeit. Daß all dies aus der Gedankenwelt Gilberts von Poitiers stammt, zeigen nicht nur Anspielungen und direkte Zitate;[138] ein Blick auf die Fortsetzung der Passage—die eigentliche *Begründung* der spezifischen hermeneutischen Situation in der Theologie—spricht Bände:

> Qua de re fit littera graviditate et gravitate facunda. *Siquidem citra rem subsidet intellectus et citra intellectum remanet sermo. Ulterior intellectu res est et intellectus sermone profundior. Plus etenim est, quam dicatur, et plus intelligitur, quam dictio possit […]. Est quippe mens lingua liberior utiturque sua sorte licentius nec ullus implere sermo potest suae mentis exemplar.* Titulus quippe voluntatis est vultus et imago mentis est verbum. Unde vera Trinitas potest simul aliquatenus mente sentiri, sed non potest simul ore proferri. Cum enim sit inseparabilis, unde et inseparabiliter operatur, numquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.[139]

Die Sprache der Theologie ist bedeutungsschwer (*gravitate facunda*), befindet sie sich doch in einer doppelten Entfernung zur Wahrheit: da die Sprache grundsätzlich den *intellectus* nicht erreicht, dem sie sich verdankt; und jedweder *intellectus* überdies das Transzendente nie gänzlich zu erreichen vermag. Nicht anders als Gilbert (oder besser: sich an Gilbert orientierend) erläutert Laborans das diffizile Verhältnis zwischen *res*, *intellectus* und *sermo*, um die spezifischen Implikationen des *sermo theologicus* zu begründen.[140] Besonders bemerkenswert ist dabei sein Bekenntnis, daß ‚der Geist freier ist als die Sprache' (*est quippe mens lingua liberior*) und sich Gedanken nie in ihrem verbalen Ausdruck erschöpfen. Konsequent und in seltener Ausdrücklichkeit ist dabei sein Verweis auf die Möglichkeit, mit dem Geist zu verstehen (*mente sentire*), und die Unmöglichkeit, dieses Verständnis adäquat zur Sprache zu bringen,—und dies insbesondere im Raum der Transzendenz: ‚im Bereich des Überrationalen', so Laborans, Platon zitierend, ‚verfügen

---

[138] *Nutu non nota* ist ein Zitat aus Gilberts oben zitierter Erklärung der Boethianischen Dunkelheit, vgl. *Exposicio in Boecii librum de bonorum hebdomade*, S. 183: *Illos ergo philosophi omnino contendunt. Hos autem quibusdam elementis et quasi nutibus exteriorum significationum erudiunt. Et hii quidem hac disciplina, que grece dicitur ‚scola', significationibus acceptis fari gestiunt. Sed quoniam id preter dicendi rationes attemptant, sepe in errores labuntur: sepe aut incongrua aut imperfecta aut superhabundanti oratione balbutiunt. Quarum aliquos vel negligentie torpor vel ingenii hebetudo in his quibus consueverunt, exteriorum significationum detinent elementis*. Auch die Betonung des Ausschlusses der Unwürdigen stammt aus diesem Kontext.

[139] *De iustitia et iusto*, S. 13f.

[140] Zu *Siquidem citra rem subsidet intellectus et citra intellectum remanet sermo* vgl. die oben auf. S. 217 zitierte Gilbert-Stelle.

wir nicht über eine Sprache, die den Gegenständen adäquat ist.' Denn ‚die (theologische) Ratio folgt dem Namen nicht'—und, ‚die Worte' (so Laborans mit dem auch von Gilbert häufig zitierten Hilarius von Poitiers), ‚explizieren den Gegenstand nicht so, wie er ist' (*Non enim in superrationalibus sermones habemus cognatos rebus de quibus loquimur. Suum nomen non sequitur ratio. Rem, ut est, verba non explicant.*) Wie bei Gilbert wird damit eine grundsätzliche Defizienz der Sprache dem Intellekt gegenüber konstatiert; in bezug auf die Disziplin der Theologie noch gesteigert—und vor allem: aus methodologischer Sicht über Denkfiguren der ‚allegorischen Tradition' zum Ausdruck gebracht.

In einem freilich geht Laborans über Gilbert hinaus: ein bislang unerwähnter Aspekt dieses fulminanten Plädoyers für eine Hermeneutik des Hintersinns liegt nämlich in Laborans' Diskussion der ‚erkenntnistheoretischen' und vor allem ‚disziplinären' Implikationen der spezifischen theologischen Erkenntnisbedingungen:

> Quamquam non omni orationis opifici, quia dialectico minus vera, qui nuditatis privilegium nactus rationem veritatis non sub, sed in voce constituens illius faciem nullis velamentis inumbrat. Non autem omnem loquor, sed quae locutionibus insidet veritatem. Est namque dialectici quidem enuntiatio nuda satis et manifesta, complexio tamen involuta nimis est et obscura, rhetori autem vera, penes quem saepe causam celat effectus et concretio mathesi palliatur.[141]

Durch das Feuerwerk an integumentalen Topoi drückt er nicht nur aus, daß die sprachliche Oberfläche *in theologicis* trügerisch, ja falsch sei, doch unter dieser Hülle das Wahre schlummere. Er diskutiert auch die Implikationen dieses spezifischen *modus loquendi*: für den *Dialektiker* läßt sich, so Laborans, eine derartige Wahrheit (oder besser Wahrheits*vermittlung*) nämlich nicht akzeptieren: mit dem Vorrecht auf unverhüllte, aperte Sprache ausgestattet (*nuditatis privilegium nactus rationem*), sieht er die Wahrheit nicht unter/hinter den Worten, sondern unmittelbar in deren sprachlicher Oberfläche; muß sich gegen schattenhafte Hüllen grundsätzlich verwehren (*illius faciem nullis velamentis inumbrat*; vgl. *est namque dialectici quidem enuntiato nuda satis et manifesta, complexio tamen involuta nimis est et obscura*).[142] Für den Theologen kann dies indes nicht gelten:

---

[141] *De iustitia et iusto*, S. 13.

[142] Vgl. die Beschreibung der Dialektik/Logik in Alanus von Lille, *Anticlaudianus*, II, 37, S. 90: *vis logice, veri facie truncata, recidit / Falsa, negans falsum veri latitare sub umbra.*

> *Sub falsitate latitat verum, sub veritate falsum.* […] *Studet in arte verborum et invigilat verbis artis. Schematibus gaudet, species meditatur umbratiles et, quidquid ad persuasibilem in dicendo venustatem pertinet, consectatur. Dialecticus vero minime*, nisi quia conformatione sophistica, cum praecepta stilo commendat, *periodis obscuris involvitur, aenigmatibus amicitur, orationis utitur artificiosa versutia.*

Das Sprachverständnis des Theologen ist im Gegensatz zu dem des *dialecticus*[143] also ein *rhetorisches*—nicht, weil es dabei um Stilfragen oder poetische Elaborate ginge, sondern weil die inhärente Qualität des *sermo theologicus* der Lizenz des Rhetorikers verwandt ist, durch Metaphern nicht zu sagen, was er meint, bzw. zu sagen, was er nicht meint. Nur wer der rhetorischen Dimension der Sprache gegenüber sensibel ist, vermag zu verstehen, daß die Sprache der theologischen Wissenschaft Ursache und Wirkung vertauscht oder auch Konkretes durch Abstraktes ausgedrückt ist (*concretio mathesi palliatur*).[144] Während der Dialektiker zum Sophisten entartete, würde er sich ‚obskurer Phrasen' und ‚rätselhafter Verhüllungen' bedienen—freut sich der Theologe an den Uneigentlichkeiten des Rhetors (*schematibus gaudet*), studiert gar die Gesetze der Sprache (*studet in arte verborum et invigilat verbis artis*): schließlich, so eine weitere Begründung Laborans', sind die üblichen Beziehungen zwischen Prädikt und Subjekt in theologischen Aussagen nicht gewahrt; entsteht Falschheit im Wahren (oder Wahrheit im Falschen), weil nicht das Prädikat, sondern das Subjekt die Bedeutung einer *propositio* regiert, insofern im Subjekt jene eigentlich relevante Intention verborgen liegt, der das Prädikat in Wahrheit gilt (*cum interdum non a praedicato ratio veritatis incipiat, sed a subiecto magis emergat, quia penes ipsum constituitur ratio causae, de qua veritas exoritur praedicati*).

Eines ist damit deutlich geworden: Gilberts origineller Versuch, Elemente der allegorischen Tradition mit theologischer Methodologie zu verbinden, wurde bei seinen Schülern—bis ins terminologische Detail, mit denselben *auctoritates* und in systematischer Geschlossenheit—rezipiert und dabei auch entscheidend ausgeweitet. An einem der faszinierendsten Zeugnisse porretanischer Theologie versucht der nächste Abschnitt zu zeigen, daß Laborans Evokation integumentaler Her-

---

[143] Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Disziplinen gehören zu den wichtigsten methodologischen Erkenntnissen des 12. Jhs.; man vgl. Abailard, Gilbert oder auch Alanus, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 148: *termini enim prout accomodantur diversis facultatibus diversas sortiuntur significationes.*

[144] Vgl. unten (Everard von Ypern). Zum engen Verhältnis von Theologie und Rhetorik im 12. Jh. vgl. man u. a. Jolivet, *Arts du langage* und Valente, *Fantasia Contrarietatis*, insb. S. 72–74.

meneutik und ihre Ausweitung in der Tat darauf abzielt, grundlegende hermeneutische Positionen einer post-Gilbertschen Theologie zu beschreiben.

Von all denen, die es nach dem Konzil von Reims unternahmen, Gilberts Lehre weiterzuführen, war Everard von Ypern[145] zweifelsohne der originellste: sein *Dialogus Racii et Everardi* ist eine zum Zwiegespräch dramatisierte Verteidigung (und Erklärung) der Gilbertschen Theologie, deren Lebendigkeit ihrer gedanklichen Schärfe und Klarheit in nichts nachsteht: Racius, so die sprechende Fiktion, ist ein griechischer Anhänger Gilberts von Poitiers; auf der Rückreise in seine Heimat trifft er auf den Zisterzienser Everard, der ihn unter dem Eindruck der Ereignisse von Reims in eine Diskussion über die Lehre(n) Gilberts verwickelt. Der Dialog ist durch dramatisch-narrative Elemente, wie die drängende Abreise Racius', gegenseitiges Mißverstehen, Zeitdruck, sozialgeschichtliche Details oder bewußt gesetzte Untertöne bestimmt, die die trockene Materie spekulativer Theologie auflockern: dazu kommen die Klagen des Mönches über die Wissenschaftsfeindlichkeit der Mönche ebenso wie die Einsicht in die stete Gefährdung der von Armut bedrohten Intellektuellen oder ein bald ironisches, bald ernstes Portrait Bernhards von Clairvaux. In gedanklicher Lebendigkeit und Klarheit entwickelt Racius in dem Dialog freilich vor allem die zentralen Inhalte und Implikationen porretanischer Philosophie: um die in Reims umstrittenen Aussagen (wie z. B. *Deus non est veritas*) kreisend, gelingt es ihm, diese nicht nur inhaltlich zu erklären, sondern auf ihre sprachlogischen, methodologischen und epistemologischen Voraussetzungen hin durchsichtig zu machen.

Grundlage seiner Überlegungen ist dabei (wie bei allen porretanischen Theologen) das Wissenschaftsverständnis aus Boethius' *De Trinitate*.[146] Eng an Gilberts Interpretationen sich ausrichtend,[147] legt er die dreifache Gliederung des spekulativen Wissens in Physik, Mathematik und Theologie dar, läßt sie indes schon zu Beginn auf einen spezifi-

[145] Ausgabe seiner Werke durch Häring, ‚A Latin Dialogue' (*Dialogus Racii et Everardi*) und ‚The Cistercian Everard of Ypern' (Brief an Papst Urban); zu Leben und Umfeld erschöpfend Häring, ‚The Cistercian Everard of Ypern', insbes. S. 144–147, 161 f. sowie ‚A Latin Dialogue', S. 243–245. Eine eigenständige, kommentierende Analyse der Inhalte des Dialoges existiert nicht. Einzelne Punkte in der allgemeinen Zusammenfassung von Häring, ‚The Cistercian Everard of Ypern', S. 148–154 und dem unexakten, oft vagen Beitrag von Schweiss, ‚Logik und Theologie im *Dialogus Racii et Everardi*'.

[146] Vor allem Boethius, *De Trinitate*, I, 2.

[147] Nicht wenige Passagen stammen wörtlich aus Gilberts Boethius-Kommentar (vgl. den Apparat Härings).

schen Punkt zulaufen: auf der Basis allgemeiner sprachlogischer Überlegungen[148] diskutiert er vor allem die *semantischen* Folgen der boethianischen Epistemologie. Die Unterscheidung verschiedener gedanklicher Operationen und Abstraktionsgrade, so der Grundgedanke, impliziert auch eine verschiedene Verwendung—und damit Bedeutung—der (vermeintlich immergleichen) Worte: ‚konkrete' Namen (wie *albus* oder *homo*) bedeuten die Verbindung einer Substanz und der ihr innewohnenden Form; ‚mathematische' eine von einer Substanz abstrahierte (aber nicht aktual separat existierende!) Form *als Form*.[149] Immer dann, wenn sie nicht in dieser Bedeutung (etwa im Falle von *homo est species*) vorliegen, liegt eine uneigentliche Verwendung vor.[150]

---

[148] Die wichtigsten Äußerungen auf S. 252–255, namentlich die Definition der Wortarten nach Priscian; Überlegungen zur Prädikation (S. 253 f.); die Unterscheidung von konkreten und mathematischen Namen (S. 255 f. u. ö.), sowie klare Spuren der Terminologie der (entstehenden) Suppositionslehre (z. B. S. 254: personale und materiale Supposition).—Zur Sprachlogik Gilberts und der Porretaner vgl. man die Arbeiten von Häring, ‚A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers', ‚Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule', ‚Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers', ‚Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert' sowie Nielsen, *Philosophy and Theology* und ‚On the Doctrine of Logic and Language of Gilbert Porreta and His Followers'.

[149] *Dialogus Racii et Everardi*, S. 254: *concretivum quod concrete significat substantiam et substantiae formam ut ‚album' et ‚homo'. Album enim significat rem, quae alba est, et albedinem rei. Unde Priscianus: albus a albedine rei […] mathematicum est quasi abstractivum quia significat formam quasi a subiecto abstractam ut albedo. Non autem forma a subiecto abstrahitur, sed nullo habitu ad subiectum quadam vi mentis a subiecto abstractua concipitur*. Im folgenden diskutiert Everard ihr Verhältnis noch genauer und zeigt, daß die qualitative Bedeutung der konkreten Namen der substantiellen der mathematischen Namen entspricht, nicht aber umgekehrt: *Item attendendum, quod nomen sumptum, id est concretivum, significat pro qualitate, idem principale significat pro substantia. Ut ‚homo' humanitatem significat pro qualitate quam hoc nomen humanitas significat pro substantia. Unde cum dicitur Petrus est homo, sensus est: Petrus est humanitate. Et predicatur in prima positione humanitas Petri, id est propositi et non proponendi. Eadem vero humanitas subiicitur locutioni, cum dicitur humanitas est in Petro. Sicut enim hoc nomen homo est appelativum hominum, ita hoc nomen humanitas humanitatum […]. Similiter sicut hoc nomen Deus est appellativum deorum, sic et Deitas deitatum […]. Itaque nomen abstractivum id est mathematicum significat formas proprie, id est appelat, prout intelliguntur abstractae a subiecto. Sed pro qualitate significat effectum earum, ut cum dicitur ‚albedo est color' id est albedo facit coloratum. Igitur concretivum et mathematicum a quo sumitur diversa significant. […] Tamen quod substantia est huius nominis album, nullo modo est substantia vel qualitas huius nominis albedo. Res enim participans albedine, quam appellando significat hoc nomen album, quam [sc. rem] appellando significat hoc nomen album, et effectus albedinis, quam apponendo significat [sc. pro qualitate significat] hoc nomen albedo, diversa sunt.*

[150] Ebd., S. 254: *Attende quod nomen quandoque significat id cui impositum est, et hoc proprie, ut homo est animal; quandoque id ex quo impositum est, et hoc improprie, ut de eo fiat sermo ut*

Sobald konkrete oder mathematische Namen auf Gott Anwendung finden, kommt es zu einer unvermeidlichen Bedeutungsverschiebung, denn die spezifische Realität (bzw. ihr abstrahierter ‚Ausschnitt'), der sich in beiden Bedeutungsformen ausdrückt, trifft grundsätzlich nie die (Über-)Wirklichkeit Gottes: schlechthin einfach (da nicht aus Materie und Form zusammengesetzt), inhäriert in ihm keine Form und schließlich ist er auch keine lediglich abstraktiv existente Form, sondern die aktuale ‚Form aller Formen.' Die semantische Konsequenz: zwar behalten die Namen und Bezeichnungen Gottes ihren formalen *modus significandi*—Satzposition, Wortform—bei, doch ihre Bedeutung ändert sich unweigerlich: *a naturali facultate sunt translata nomina ad theologiam, in qua translatione nomen cadit a forma.*[151]

Dabei ist diese Störung, die die Worte von ihren eigentlichen Bedeutungen unausweichlich ‚fallen' läßt, zugleich die Kehrseite einer nicht minder grundsätzlichen Grenze der Gotteserkenntnis:

> Item cum solus Deus sit vere simplex, propter omnimodam simplicitatem suam ei nihil inesse potest. Igitur cum nulla proprietas vel forma sit in Deo, *non potest ab aliqua forma aliquod nomen sibi imponi proprie*. Nam quia forma in eo non est, *intellectu pleno capi non potest, quia quicquid intelligitur, forma mediante intellectu concipitur*. Unde dicitur Deus incomprehensibilis ideoque menti invisibilis. Unde auctoritas: *Invisibili soli Deo*. Unde Chalcidius de hyle loquens in *Commento super Platonem* ait: *Sicut tenebre videntur non videndo et silentium auditur non audiendo, sic hyle*, id est primordialis materia *intelligitur non intelligendo*, quippe omni forma caret.[152]

Intellectu pleno capi non potest. Die ‚Formlosigkeit' Gottes verhindert vollständiges Verstehen, denn Verstehen basiert auf der Erkenntnis vermittels Formen (*forma mediante*). Gottes tradierte Unsichtbarkeit zielt auf eben diese Grenze des Erkennens; die theologische Erkenntnislage gleicht dabei, so Everard in Anspielung an die platonische Beschreibung, der Hyle, die ‚erkannt wird, indem sie nicht erkannt wird.' Jede (sprachlich gefaßte) Erkenntnisbemühung enthält von daher ein

---

homo est species, homo est assumptus a verbo, id est humanitas. Zur Bedeutung dieser Stelle für die Entwicklung der porretanischen Sprachlogik vgl. man deLibera, ‚Logique et rhetorique', S. 447.

[151] Ebd., S. 267, vgl. auch S. 259 (*translatio enim fit vocabulorum a naturali facultate ad theologiam*), 262 (*omnium summorum concordat in hoc sententia quod omnia quae de deo dicuntur per figuram ut testatur isidorus; ei accomodantur per translationem, non secundum substantiae proprietatem)*, 280 (*nullum nomen de Deo proprie vel vere de dicitur*) u. ö.

[152] Ebd., S. 262. Das platonische, bzw. calcidianische Zitat ist in dieser Funktion weit verbreitet.

Moment der Differenz mit sich selbst, einen Bruch,—und bezieht ihr positives Moment—eine (Nicht-)Erkenntnis ‚über' das Höchste—, indem und insofern sie ihre eigene Unadäquatheit realisiert.

Wenn Everard (bzw. Racius) damit immer wieder betont, daß eine ‚volle' Erkenntnis Gottes nicht möglich sei, heißt dies gerade nicht, daß überhaupt keine Erkenntnis in bezug auf den schlechthin einfachen Gott möglich wäre: denn insofern er jeglicher Form entbehrt, kann eben dies von ihm gesagt werden.[153] Auf die *via negationis* Dionysius' des Areopagiten verweisend (*affirmationes in divinis incompactae, negationes verae*)[154] bemüht sich Racius, wider jegliche inhärente Grenze des Erkennens jenes *aliquid* zu bestimmen, das von Gott gleichwohl zu erkennen ist: ‚wer sagt, was er nicht ist, sagt etwas, das irgendwie von Gott verstanden werden kann.'[155] Für Everard heißt dies freilich gerade nicht, daß sich die Theologie auf rein negative Aussagen beschränken muß; sie vermag vielmehr grundsätzlich immer dann etwas Wahres über Gott zu erkennen, wenn die Differenz zwischen Gott und der natürlichen Welt, die Unverwendbarkeit der menschlichen Sprache und philosophischer Kategorien namhaft gemacht, beschrieben und erklärt ist: Theologie zielt ihrer Konstituierung nach auf die Benennung dieses Bruches, auf die Erklärung von Differenz; und sie oszilliert dabei stets zwischen positiver und negativer Argumentation. Realisiert wird der unvermeidlich entstehende und im theologischen Diskurs aufzudeckende Bruch vor allem in einer Hinsicht: durch die Diskussion der sich wandelnden, nie in ihrem eigentlichen Sinne bedeutsamen Worte. ‚Du behältst doch wohl in Erinnerung', schärft Racius seinem Gegenüber ein, ‚daß Gott mit dem Geist nicht begriffen, sein Wesen überhaupt nicht verstanden werden kann. Willst Du also jener Sache einen Namen zuschreiben, welche Du mit Deinem Verstand nicht begreifst, ausgehend von einer Form, die Du nicht verstehst?'[156]

Um eben diese Frage entspinnt sich ein Streitgespräch, das im Verlauf zu einer grundlegenden hermeneutischen Reflexion mutiert. Denn Everardus versucht zunächst, diese Aporie der Darstellbarkeit Gottes in Frage zu stellen: Lassen sich denn etwa nicht auch andere

---

153 Ebd.: *eodem modo omni forma cum careat, de eodem idem vere dici potest.*

154 Ebd., S. 262 f. oder auch S. 265 f.

155 Ebd., S. 266.

156 Ebd., S. 265: *Racius: Tenes memoriter deum mente incomprehensibilem et eiusdem essentiam minime intelligibilem? Vis igitur nomen imponere illi rei, quam mente non comprehendis, a forma quam non intelligis?*

Bedrohungen des menschlichen Fassungsvermögens—Chimären und *hircocervi*—zur Sprache bringen, obgleich sie in der Natur aktual nicht existieren?[157]

Souverän entkräftet Racius diesen Einwand: obgleich nicht existent, unterliegen allein imaginierte Fiktionen wie Chimaeren oder Bockhirsche in der Imagination nichtsdestoweniger denselben Gesetzen wie reale Wesen; ihre ‚Namen' wiederum tragen zwar fiktive, aber doch immerhin proprietäre Eigenschaften. Die Transzendenz hingegen entzieht sich einer kategorialen Ebene—etwa insofern es der Urgrund alles Geschaffenen ist, der gleichwohl weder Anfang noch Ende hat.[158]

Freilich: entscheidend an dieser Stelle ist nicht, daß Racius damit etwaige Brückenschläge zwischen fiktionalen Diskursformen und theologischer Wissenschaft gerade *verum*möglicht;[159] und ebensowenig, daß er abermals Ps.-Dionysius' *via negativa* zitiert, um die defizitäre Natur theologischer Erkenntnis autoritativ zu untermauern.[160] Die Pointe liegt vielmehr in den Konsequenzen, die Racius aus der Unbenenn- und Unerkennbarkeit Gottes zieht: Er plädiert nicht für eine rein negative Erkenntnis, sondern stellt umgekehrt klar, daß jede positive Aussage über Gott sinnvoll ist, sobald erkannt ist, daß sie Gott nicht schlechthin, sondern allenfalls nur ‚etwas über ihn' meint und beim Versuch, etwas zu benennen stets die Unterschiede zum Ausdruck bringt, ja deren Benennung als zentrales Moment der Wissenspraxis selbst begreift.[161] Zwei darüber hinausgehende methodologische Konsequenzen (oder: Korrekturen) betont Racius dabei: wenn die menschliche *mens* ‚etwas' über Gott (aber nicht *ihn selbst*) zu begreifen vermag und realisiert,

---

157 Ebd.: *Everardus*: *Quidni? Nonne chimaerae vel hircocervo nomen impono, quae natura esse non permittit?*

158 Ebd: *Racius*: *Tamen ea fingendo in mente compingis. Itaque, licet falso, illa animo comprehendis et comprehensis mente nomen a ficta proprietate imponis. Compinge animo si potes aliquid quod caret principio et fine, a quo quodlibet est creatum. Quo nomine appellabis illud? Ineffabile est nominari et ideo nec fari potest.*

159 Zu oft wird in der Forschungsliteratur versucht, die literarische Hermeneutik des *integumentum* vom theologischen Diskurs abzuleiten—eine Querverbindung, die in den meisten Fällen indes auf assoziativer Analogisierung beruht. Vgl. dazu Kapitel V.

160 *Dialogus Racii et Everardi*, S. 265: *Audi nostrum Dionysium Areopagitam: aliquando dissimilibus manifestationibus ab ipsis eloquiis supermundane laudatur divina natura infinita, invisibilis, incomprehsibilis, ex quibus non quid est, sed quid non est significatur. Hoc enim ut aestimo potentius est in ipso, ex quo non quid est sed quid non est significatur.*

161 Ebd.: *Quoniam qui dicit, quod non est, dicit, quod aliquo modo de deo potest intelligi. Qui autem dicit de eo, quod est, dicit, quod nullo modo potest comprehendi […]. Quod enim infinitum est, ab humana scientia aestimari non potest. Quod quia ineffabile est, non dicitur. Et quia invisibile est, non cognoscitur. Et quia superessentiale est, non comprehenditur.*

daß das Scheitern des Begreifens ein positives Moment von Erkenntnis ist, dann darf diese nicht vollständige Erkenntnis weder als ‚fiktiv' noch—und das ist zentral—als ‚falsch' begriffen werden; der theologische Wahrheitsbegriff mit seinem *intelligere non intelligendo* ist somit komplexer als der von anderen Disziplinen her vertraute.[162] Zum anderen betont Racius, daß die theologische Wissenspraxis aufgrund dieser spezifischen Erkenntnislage grundsätzlich eine hermeneutische Dimension bezieht. Wenn etwa die auf Gott angewandten Namen nicht auf irgendwelche Qualitäten zielen, die er *qua* Gott überhaupt nicht ‚enthalten' kann, benennen sie die Wirkungen, die er zeitigt: *Nomina deo attribuuntur ex causis pocius efficiendi quam ex proprietatibus quae deo insunt.*[163] Doch um dies zu ‚sehen', gilt es zwangsläufig, die theologische Sprache zu interpretieren: *unde expositio satis indicat quid velint intelligi.*[164]

Wie bei allen anderen Angelpunkten seiner Ausführungen entwickelt Racius auch hier die Implikationen seiner hermeneutischen Dimensionierung des theologischen Diskurses aus immer leicht veränderter Perspektive weiter: nicht anders als das *gros* der porretanischen Theologen[165] bemüht er das berühmte *dictum* des Hilarius, die Worte seien *in theologicis* nie aus der oberflächlichen Bedeutung (*sensus, quem faciunt*), sondern ihrem Grund, ihrer Intention heraus (*sensus, ex quo fiunt*) zu verstehen. Klarsichtig und konsequent betont er dabei immer wieder die Inadäquatheit der durch die sprachliche Form suggerierten, lediglich *in naturalibus* zutreffenden Bedeutung der Aussagen; läßt sprachliche Oberfläche und eigentliche Bedeutung auseinanderfallen: *est igitur elocutio vera, sed locutio falsa.*[166] Im selben Sinne unterscheidet er zwischen der *veritas dictionis* und einer *veritas dicentis*, die sich erst aus einem sprachkritischen Akt, aus dem Blick hinter die Oberfläche der Worte ergibt.

---

[162] Ebd.: *De deo igitur mens humana aliquid capere potest, ipsum non potest. Nec iccirco tamen falsum aestimandum est, quod de ipso dicitur, quoniam de ipso tantum est et non ipse quod dicitur.*

[163] Ebd.

[164] Ebd.

[165] Vgl. unten.

[166] *Dialogus Racii et Everardi*, S. 277, vgl. S. 279: *Igitur locutio vera est cum dicitur Deus est verus sed falsa cum dicitur Deus est veritas. Sed elocutio vera est, cum dicitur Deus est veritas. Causa igitur consequentis praedicationis ostendendae corrigendo et improprietatem predicandi ad proprietatem reducendo exponit magister sic auctoritatem Boethii hanc Deus est veritas id est verus. Sed quod Deus verus esse dicitur causa haec est quod veritatis virtutem humanis inserit mentibus, sicut iustus dicitur quia iustum facit hominem iustificando.* Dann abermals ebd.: *locutio falsa, sed elocutio vera, ibi facere veritatem tropum coloris rhetorici, cum ibi ponatur nomen principale pro sumpto, mathematicum pro concretivo, scilicet hoc nomen Deitas pro hoc nomine verus.*

Daß die theologische Reflexion dadurch zu einem genuin interpretativen Akt wird, erkennt (und benennt) Racius selbst mit größter Klarheit. Im Rahmen seiner Diskussion der Frage, inwiefern Gott (mit dem Boethius von *De Trinitate*) überhaupt als Form zu begreifen sei (wo ihn doch mathematische Namen nicht benennen können).[167] Nicht anders als in Aussagen wie *Deus est veritas* oder *Deus est verus*, versichert Racius, ist auch dies nur in einem nicht-eigentlichen Sinne gemeint, nicht schlechthin wahr: eine oberflächliche *veritas dictionis/enuntiationis* (das heißt die eigentliche Bedeutung der Aussagen *secundum impositionem*) implizierte nämlich eine Zusammensetzung in Gott (*compositio deitatis ad Deum*), die aufgrund von dessen Einfachheit nicht zutreffen kann—und dies gilt allgemein, denn alle Aussagen implizieren durch ihre Struktur immer schon, daß in einem Subjekt eine aktual nicht selbständige Form inhäriert. Kurzum: *non est ibi veritas dictionis, id est enuntiationis*. Trotzdem wird die Aussage (ganz im Sinne einer teilweisen Gotteserkenntnis im/*qua* Bruch) nicht ‚falsch' (*non enim ibi veritas est dictionis, etsi sit ibi veritas dicentis*)—sofern ein interpretativer Akt ihre Reichweite und Bedeutung durchsichtig macht: *et tamen dicens verum dicit, quia, qualiter potest, suum explanat intellectum*. Wenn Boethius Gott so als Form bezeichnet (*deus est forma*), so meint er, daß Gott die Ursache der Form sei: eine ‚eigentliche' Aussage, die sich nur unter Hinblick auf die *causa dicendi* des tatsächlich zur Sprache gebrachten fassen läßt. Wahrheit im Rahmen der Trinitätstheologie (und verwandter Bereiche), so Racius' Botschaft, wird erst durch eine Interpretation konstituiert, die hinter die defiziente Forme sprachlicher Äußerungen blickt und eine der rhetorischen Verschiebung der Sprache vergleichbare hintersinnige, eigentliche Bedeutung versteht.

Die Erkenntnis, *in theologicis* zwischen der bloßen *Oberfläche* der Sprache und ihrem *eigentlichen Sinn* differenzieren zu müssen, wird von Racius im Rahmen der boethianischen Epistemologie dabei weiter ausge-

[167] Ebd., S. 280: *Nullum nomen de deo proprie vel vere de deo dicitur. Igitur nec hoc nomen forma. Non enim vere deus est forma. Non enim ibi veritas est dictionis, etsi sit ibi veritas dicentis. Nam cum dicitur Deus est Deus vel verus, verus est hic dicens et veritas in hoc dicente est. Sed non est ibi veritas dictionis, id est enuntiationis. Non enim ibi est compositio deitatis ad Deum vel veritatis, quae significatur hac propositione Deus est Deus vel Deus est verus. Non enim eodem modo verum dico dicendo Deus est Deus et homo est albus. In hac enim homo est albus ostenditur albedo inesse homini, quae ei componitur. Sed hac propositione Deus est Deus notatur quidem compositio, quae ibi non est, nam non deitas componitur Deo et tamen dicens verum dicit quia qualiter potest suum explanat intellectum. At cum Boethius dicit: Deus est forma, subiungens, qui vere forma est neque imago est, et quae esse ipsum est, et ex qua esse est ibi causam dicendi assignat, non proprietatem dicendi.*

führt: bei der Beurteilung einer Aussage gilt es, *grundsätzlich* zwischen verschiedenen disziplinären Perspektiven zu unterscheiden, in denen das Verhältnis zwischen Wahrheit und Sprache jeweils verschieden bestimmt ist. So unterscheidet sich eine grammatische *perfectio locutionis secundum syntaxin* von einer logischen *secundum lexim*: während die grammatische Vollkommenheit nämlich lediglich auf syntaktische Kompetenz achtet (*congrua dictionum ordinatio*), geht es dem *logicus* stets um die *Wahrheit* des *intellectus*. Von beiden unterscheidet sich wiederum die *perfectio reseos*, ‚deren *proprium* es ist, die rhetorische Verschiebung der Sprache, nicht Wahrheit und Falschheit zu untersuchen.'[168] Das in einer sprachlichen Äußerung Gemeinte hängt von der Perspektive ab, aus der sie betrachtet wird: was grammatisch korrekt ist, vermag logisch betrachtet falsch zu sein; wo die *perfectio logicae lexeos* nicht erfüllt ist, vermag Sinn zu entstehen, sobald der rhetorische Schleier gelüftet ist, der über den Worten liegt. In Sprache gekleidete Aussagen dürfen somit nicht nur *schlechthin* (*simpliciter, secundum lexin*), sondern müssen zweck-, aspekt-, intentions-, disziplinenbezogen verstanden werden (*propter quid, secundum quid*). Die rhetorische Dimension der Sprache verknüpft Racius dabei explizit mit der Theologie:

> Quem ornatum ille attendit, qui in ecclesia dicendam hanc praefationem instituit: *in personis proprietas in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas. Secundum lexim nihil est falsius, secundum resim nihil est verius, cuius est potius attendere, quid de quo dicatur propter quid, quam quid de quo simpliciter.* […] Omnes ergo hujusmodi locutiones recipimus, scilicet *Deus est Deitas* et *Deus Trinitas* et converso *in personis proprietas, in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas* attendentes potius, ut *sancti viri et literatissimi scriptores antiqui*, quid de quo secundum quid dicatur, et *hoc secundum resim*, quam quid de quo secundum lexim.[169]

Die von Racius zitierte Aussage *Deus est Deitas* ist ihrer logischen Bedeutung nach falsch, denn—nicht anders als in der Phrase *Deus est Trinitas*—würde die logische Struktur dieser Aussage implizieren, daß eine (vom Prädikat vertretene) Form ‚Dreiheit'/‚Gottheit' als einer (vom Subjekt vertretenen) Substanz ‚Gott' inhärent ausgesagt wird. Dies frei-

---

[168] Ebd., S. 270: *Sed alia est perfectio locutionis secundum syntaxim, alia secundum lexim, alia secundum resim. Haec enim perfecta est secundum syntaxim, id est secundum grammaticam perfectionem: alba chimaera sedet, sed imperfecta, quia falsum implicans et affirmans secundum lexim, id est secundum perfectionem logicam, quae attenditur secundum veritatem et falsitatem intellectus, quam non attendit perfectio grammaticae, quae consistit in congrua dictionum ordinatione. Sed haec alba sedet chimaera perfecta est perfectione reseos, cuius potius est ornatum locutionis attendere quam veritatem et falsitatem.*

[169] Ebd., S. 270 f.

lich widerspricht der göttlichen Einfachheit. *Secundum resim* verstehend, vermögen die Weisen freilich hinter dieser litteralen Bedeutung durchaus eine sinnvolle Absicht zu erkennen, denn sie verstehen, daß die Sprache *in theologicis* anderen Gesetzen unterliegt (*secundum resim nihil est verius*).

Ließe sich ein deutlicheres Plädoyer für die rhetorische Dimension des *sermo theologicus* vorstellen? Ein klarerer Beleg dafür geben, daß der *ornatus locutionis* im Sinne der rhetorischen Verzerrung der Sprache nicht nur im randständigen Bereich von Liturgie und religiöser Dichtung von größter Relevanz ist? Zentrale Sätze und Theoreme spekulativer Trinitätstheologie Gilbertscher Prägung sind es, die allein dem durchsichtig sind, der die spezifisch uneigentliche Form des *sermo theologicus* auch in der nüchternen Sprache der Scholastik aufzudecken vermag.[170] Wer dazu nicht imstande ist, wird zum Häretiker—oder Provokateur in Bereichen, auf die er sich nicht versteht: Racius und Everard führen nicht zuletzt die Kontroverse zwischen Gilbert und Bernhard von Clairvaux auf dessen Unfähigkeit zurück, die rhetorische Dimension der theologischen Sprache zu erkennen: ein klarer Beleg dafür, daß die *qualitas orandi*, von der Everard im Anschluß an Gilbert spricht, nicht nur theoretische Dimension besitzt.[171]

Damit ist der theoretische Raum deutlich, der Laborans' Lob des Hintersinnes motiviert: er versucht, mit Hilfe eines überkommenen hermeneutischen Instrumentariums die hermeneutischen Implikationen von Sprache und Erkenntnis *in theologicis* zu beschreiben. Damit fungiert die Konzeption der verhüllten Wahrheit im Verein mit ihren topischen Qualitäten als epistemologisch aufgeladene Metapher, mit der die grundsätzlichen hermeneutischen Implikationen der theologischen Sprache und Erkenntnis beschrieben sind. Der *sermo theologicus* muß aus der Perspektive der Rhetorik verstanden werden, denn nur so wird man dem gerecht, was er angesichts der Transzendenz sei-

[170] Neben den im Text zitierten Beispielen (*Deus est veritas; Deus est Trinitas*) führt Everard/Racius weitere aus, namentlich S. 277 (*pluralitas in unitate* für *plures personae in unitate*), 281 (*Deus est veritas* für *Deus est verus*, sowie *Deus est existentia* statt *Deus est existens*). Alle diese Beispiele kreisen um einen zentralen Gedanken des Streitgespräches, Gilberts Kritik an der Prädikation mathematischer Namen (*Deitas*, *veritas*) von Gott, d. h. genauer um einen der wichtigsten Streitpunkte im Konflikt mit Bernhard von Clairvaux (dazu vgl. unten).

[171] *Dialogus Racii et Everardi*, S. 279: *cum beatus Bernardus hanc affirmet Deus est veritas et magister Gillebertus eandem admittat in oratoria facultate, unde controversia fuit inter eos, cum secundum te et tuam expositionem inveniatur idem dixisse sive in eodem sive in diverso genere orandi?* Vgl. unten.

nes Gegenstandes überhaupt zu sagen imstande ist; der Wahrheit *in theologicis* nachzuspüren, so die Quintessenz, heißt, sprachliche Äußerungen auf ihren eigentlichen Sinn zu interpretieren: theologisches Wissen entsteht durch Interpretation. Doch gerade Everards Exempel zeigt: Laborans' Konzeption eines integumental-dunklen Hintersinnes basiert auf den Reflexionen Gilberts und ihrer Ausweitung durch Gilberts Schüler, das heißt: bis in die Einzelheiten Teil eines geschlossenen theologischen Paradigmas. Sie ist somit kein erratisches Element einer ansonsten strikt diskursiven, ‚scholastischen' Theologie; und noch weniger das Residuum einer vorrationalen, auf Bildern beruhenden Wissenschaftsauffassung. Sie zielt vielmehr darauf, die spezifisch hermeneutische Dimension theologischer Rationalität auszudrücken; richtet sich auf die unausweichliche Interpretationsleistung, welche die theologische Sprache gerade dem abverlangt, der sich den Mysterien in abstrakter Diskussion zu nähern gedenkt: spekulative Theologie, so ihre Botschaft, impliziert (oder ist) die sprachlogische Exegese des Sprechens über Gott.

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird diese Diskussion vertieft und verfeinert: immer wieder stößt man in zentralen porretanischen Texten[172] auf die grundlegenden Elemente des skizzierten theologischen Paradigmas: auf Boethius' Epistemologie und deren Ablehnung einer auf *imaginationes* gestützten Theologie ungebrochener Analogie;[173] auf die ausführlich begründete mangelhafte Erkennbarkeit Gottes[174] und die daraus resultierenden sprachlogischen Konsequenzen:[175] immer wieder weist man programmatisch auf das Mißverhältnis zwischen einer *improprietas in dicendo* und *proprietas in essendo*, zwischen Sprache und Wirklichkeit hin;[176] man diskutiert in diesem Zusammenhang die Position des Ps.-Dionysius,[177] zitiert die von Hilarius entwickelte Unterscheidung zwischen einer *ad litteram* irrelevanten/uneigentlichen sprachlichen Oberfläche, hinter der sich eine gleichwohl wahre Inten-

[172] Zur Quellenbasis vgl. oben.

[173] Boethius: Ps.-Gilbert, *De Trinitate*, S. 42 f., 44–48; Simon von Tournai, *Expositio symboli*, S. 148, 157, 159, 197; Anonymus, *Invisibilia Dei*, S. 137 f.

[174] Simon von Tournai, *Expositio symboli*, S. 147, 175, 181.

[175] Sprachlogik: Ps.-Gilbert, *De Trinitate*, S. 38, 98; Anonymus, *Sententie Magistri Gilberti*, S. 47, 109; Anonymus, *Invisibilia Dei*, S. 124; Simon von Tournai, *Expositio symboli*, S. 167, 172, 178; Petrus von Poitiers, *Sententie*, S. 28 f., 30 f., 49.

[176] Mißverhältnis: Ps.-Gilbert, *De Trinitate*, S. 47; Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 142 f.; Simon von Tournai, *Expositio symboli*, S. 167, 178; *Institutiones*, S. 262.

[177] Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 142; Simon von Tournai, *Expositio symboli*, S. 147, 178; Anonymus, *Invisibilia Dei*, S. 124.

tion verbirgt (*sensus quem faciunt verba* vs. *sensus ex quod fiunt verba*).[178] Über den Gilbertschen Ansatz hinaus werden Feinheiten analogisch-proportionaler Gotteserkenntnis diskutiert,[179] vor allem aber die sprachlogischen Implikationen der Theologie weiter vertieft: ganz allgemein bestimmt man die *modi*, nach denen Worte überhaupt auf die transzendenten Gegenstände der Reflexion angewandt werden können; spezifischer werden die Bedeutungsweisen und -absichten der einzelnen Wortklassen (Nomen, Verb, Adjektiv etc.) systemartig dargestellt, schließlich auch konkrete Gottesnamen auf ihre zutreffende, eigentliche Bedeutung hin interpretiert. Während die theologischen Leitlinien dieser Entwicklung im Rahmen Gilberts bleiben, orientiert sich die sprachlogische Untersuchung vor allem an einem Paradigma: an der an Aristoteles entwickelten, neu entstehenden Konzeption der *fallacia:* es sind die subtilen Klassifikationen logisch-grammatischer Textbücher, die die kategorisierende Analyse des *sermo theologicus* leiten—und im Gegenzug von ihm beeinflußt werden. Nur mehr dem Prinzip nach erinnern die verästelt-subtilen Analysen theologischer Uneigentlichkeiten und Bedeutungsmodi an die Gilbertsche Mahnung, die *qualitas orandi* zu berücksichtigen.[180]

Genau diese ‚Technisierung' schlägt sich dabei in der Art und Weise nieder, wie theologische Methodologie und integumentale Hermeneutik miteinander verbunden werden können—am deutlichsten bei Alanus von Lille. Obgleich im wesentlichen auf Gilberts Ausführungen

[178] Ps.-Gilbert, *De Trinitate*, S. 47; Anonymus, *Invisibilia Dei*, S. 125f.; Simon von Tournai, *Expositio symboli*, S. 190. Ein ebenso wichtiges, programmatisches Schlüsselzitat stammt ebenfalls von Hilarius von Poitiers, *De Trinitate*, II, 7: *sermo succumbit nature et rem ut est verba non explicant*, vgl. Ps.-Gilbert, *Kommentar zum athanasischen Glaubensbekenntnis*, S. 40; Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 140; Simon von Tournai, *Kommentar zum gallikanischen Glaubensbekenntnis*, S. 93; *Sententie Magistri Gilberti*, S. 47, 109; Hugo von Honau, *Liber de diversitate nature et persone*, S. 126f. Vgl. dazu Häring, ‚Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert', S. 931.

[179] Z. B. bei Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 147ff. Vgl. Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen*, S. 44.

[180] Zu all dem vgl. man die paradigmatische Diskussion in Alanus von Lille, *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 139–167, insb. S. 139–151 (auf weitere Beispiele sei aus Raumgründen verzichtet).—Untersucht wurde das sprachlogische Paradigma und seine Entwicklung vor allem in folgenden Arbeiten: Grabmann, ‚Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik', S. 104–146, insb. S. 107–115; Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen*, insb. S. 32–67; Häring, ‚Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert', S. 930–936; Giusberti, *Materials for the Study of Twelfth-Century Philosophy*; Valente, *Fantasia Contrarietatis* (neueste Bibliographie).—Die hier ausgeführte hermeneutische Fragestellung wurde bislang noch nicht dargestellt.

basierend,[181] verschiebt sich der Akzent seiner Konzeption einer theologischen Dunkelheit im Vergleich doch durchaus, wie der Prolog der *Summa ‚Quoniam Homines'* verrät—eines Textes, der wie so viele andere des *doctor universalis* die moralische Verkommenheit der Menschen und ihr häretisches Sektierertum geißelt. Ihre Ignoranz (auch in moralischer Hinsicht) führt Alanus dabei bezeichnenderweise auf ihre Unfähigkeit zurück, die Gesetze theologischer Reflexion, vor allem aber theologischer Sprache adäquat zu verstehen: sie sind nicht in der Lage, sich von der minderwertigen Welt der Sinne, Imaginationen und Bilder zu befreien, deren Übersteigung doch zwangsnotwendig ist, um zur *intelligentia* (soweit dies möglich ist) zu gelangen.[182] Allein in die ‚Spiegel der natürlichen Welt blickend' (Boethius!), verkennen sie dabei auch die spezifisch semantische Eigenheit des *sermo theologicus*: vor den mirakulosen Bedeutungen der theologischen Sprache erstaunen sie, prallen zurück und vermögen auf ihnen lediglich monströse Falschheiten und Figmente aufzubauen:

> Et quia, ut *aristotelica tuba proclamat*, qui *virtutis nominum sunt ignari*, cito paralogizantur, dum illi in theologicorum scientia deficiunt, diversas erroris imposturas conficiunt, ignorantes, quod, sicut res divine natura preeminentes *miraculose sunt, ita et eas nomina non naturaliter, sed miraculose significant*. Unde summus testatur Hilarius: *Sermo nature succumbit et rem, ut est, verba non explicant.*[183]

[181] Zum Beispiel im Prolog zu den *Regulae caelestis iuris*, wo Alanus die eher knappen Bemerkungen Gilberts zur Dunkelheit der theologischen Regeln aufnimmt und dabei wenn nicht qualitativ, so doch durch größte Emphase weiterführt. Deutlicher als Gilbert bemüht Alanus die Klischees integumentaler Hermeneutik, um die spezielle Dignität der theologischen Leitsätze zu untermauern; im selben Sinne wie sein Vorbild bezieht sich die boethianisch-hintersinnige Dunkelheit der *Regulae* dabei nicht nur auf die im strikten Sinne bildlich-änigmatische Form, sondern auf den Eindruck, den sie in ihrer scholastischen Komplexität in den Augen der *rudes* hinterlassen, vgl. S. 122f.: *Supercelestis vero scientia i e. theologia suius non fraudatur maximis. Habet enim regulas digniores sui obscuritate et subtilitate ceteris preminentes […]. Unde propter immutabilem sui necessitatem et gloriosam sui subtilitatem a philosophis paradoxa dicuntur quasi recte gloriose propter sui obscuritatem; enigmata propter internum intelligentiae splendorem dicuntur; emblemata quia puriore mentis acumine conprehenduntur; entimemata quasi intus in mente latentia ab en quod est intus et zime vel timos quod est mens; propter sui auctoritatem ebdomades id est dignitates dicuntur […]. Unde non sunt rudibus proponende et introducendis qui solis sensuum dediti sunt speculis sed illis qui ductu purioris mentis ad ineffabilia conscendunt et puriori oculo philosophie secreta perspiciunt. Hee enim propositiones in peritiori sinu theologie absconduntur et solis sapientibus collocuntur.*

[182] Der boethianisch-gilbertsche Ton ist überdeutlich. Stärker noch ist die Polemik gegen die Unfähigkeit zu theologischer Abstraktion im Prolog zum *Anticlaudianus* (vgl. das nächste Kapitel).

[183] *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 119.

Zwei Aspekte dieser programmatischen Stelle sind bekannt: die mirakulose Bedeutung des uneigentlich-bedeutenden theologischen *sermo*, dessen Unkenntnis zur Entstehung von Häresie führt;[184] sowie die *auctoritas* des Hilarius, der die unaufhebbar defiziente Bedeutungsleistung der theologischen Sprache belegt. Die zweite Autorität indes, die Alanus in dieser Passage anführt, ist im Kontext der theologischen Hermeneutik neu: weder Gilbert, noch Laborans, Everard oder andere führen die *turba Aristotelis* ins Feld, um die ruinöse Unkenntnis der Sprache *in theologicis* zu bekräftigen. Die Evokation des Aristoteles[185] spiegelt dabei die zentrale inhaltliche und vor allem konzeptionelle Bedeutung, die die Methodologie des Stagiriten für die sprachlogische Theologie *de facto* bedeutete: die systematische Kontrolle über die Bedeutung der uneigentlichen Sprache, die Macht, die eine geregelte *distinctio* der Bedeutungen für eine Wissenschaft besaß, die sich unaufhebbar als Interpretation der Sprache konstituierte.[186] Kein Wunder, daß es auch in einem weiteren Prolog dasselbe Zitat aus den Aristotelischen *Sophistici Elenchi* ist, das den Reigen theologischer Unaussprechlichkeit und ihrer Gründe eröffnet, dem Alanus durch seine eigenen *Distinctiones dictionum theologicarum* abhelfen will:

> Quoniam *iuxta Aristotelicae auctoritatis praeconium, qui virtutum nominum sunt ignari cito paralogizantur*, in sacra pagina *periculosum est theologicorum nominum ignorare virtutes*, ubi periculosius aliquid quaeritur, ubi difficilius invenitur, ubi *non habemus sermones de quibus loquimur*, ubi *rem, ut est, sermo non loquitur*, ubi *vocabula a propriis significationibus peregrinantur* et *novas admirari videntur*.[187]

In (für ihn) typischer Metaphorik[188] schildert Alanus die Dynamik der religiösen Wissenschaftssprache: die Worte ‚wandern von ihren Bedeutungen'; ‚staunen' über die semantischen Verschiebungen, die sich an ihnen vollziehen—und abermals ist es Aristoteles, der es ermöglicht, diese Dynamik systematisch zu verwalten. Die Begründung folgt auf dem Fuße: es gilt zu unterscheiden, damit der Theologe nicht das

---

184 Vgl. die obige Diskussion (Laborans und Gilbert).

185 Vgl. Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, 165a15–17 mit Valente, *Phantasia Contrarietatis*, S. 74.

186 Vgl. die Interpretation der Hermeneutik Johannes' von Salisbury im vorigen Kapitel (u. a. zur programmatischen Bedeutung der Topik für die Hermeneutik) sowie Giusberti, *Materials* und Valente, *Phantasia Contrarietatis*.

187 *Distinctiones dictionum theologicarum*, Sp. 637.

188 Dazu Kap. VII dieser Studie.

Falsche (sc. Litterale) für das Wahre halte; der Häretiker durch diese falsche Interpretation (*ex falsa interpretatione*) den Irrtum nicht bestätige; und—ein altes antijüdisches Vorurteil—Juden vom Verständnis ausgeschlossen bleiben, da sie sich nur um litterale Bedeutungen bemühten:

> Et ideo, ne falsum pro vero affirmet theologus, ne ex falsa interpretatione errorem confirmet haereticus, ut a litterali intelligentiae arceatur Judaeus, ne suum intellectum sacrae Scripturae ingerat superbus, dignum duximus *theologicorum verborum significationes distinguere*, *metaphorarum rationes assignare*, *occultas troporum positiones in lucem reducere*, ut liberior ad sacram paginam pandatur introitus, ne ab aliena positione fallatur theologus et sit facilior via intelligendi; minus intelligentes invitet, torpentes excitet, peritiores delectet; et sic diversae vocabulorum acceptiones […] *in lucem manifestationis reducantur* praesentis opusculi explanatione; ut brevior explanatio prolixitatem excludat, brevitas fastidium tollat, *expositio obscurum*.[189]

Abermals ist es die Metaphorik, derer sich Alanus bedient, über die sich die Implikationen der zitierten Passage erschließen. Alanus evoziert die dunklen Verschiebungen der Worte, die Gefahr, die sie in sich tragen—und doch geht es ihm keineswegs um ein ‚Lob der Dunkelheit'. Anders als Gilbert und Laborans betont er dabei auch das komplexe Verhältnis zwischen *res*, *intellectus* und *vox* nur am Rande: Seine Aufmerksamkeit gilt vielmehr fast ausschließlich den Möglichkeiten, ihn zu *erhellen*, die Dunkelheit ins Licht zu setzen; dabei sind es die sprachlogischen Methoden, die die richtige Interpretation garantieren. Dunkelheit, so seine Botschaft, gilt es durch Rekurs auf die Aristotelische Methodologie *auszuräumen*, *evident* und *apert* zu machen, um Häresien zu vermeiden und jene fatale Mißverständlichkeit der theologischen *scientia* zu unterbinden. Trotz der abwehrenden Schutzfunktionen, die Alanus der Dunkelheit der theologischen Reflexion bisweilen zuspricht, steht—in konsequenter Fortführung des Gilbertschen Paradigmas—deren Aufhebung und Erhellung im Vordergrund seiner Konzeption: für ihn, der als einer der ersten die minutiöse Klassifikation theologischer Semantik unternahm, war die ungeklärte, nicht präzis festgestellte Sprache der unablässige Quell von Häresie.

[189] Ebd.

V. In periculo humani eloquii: *wissenssoziologische Implikationen integumentaler Hermeneutik*

21. März 1148. Die Teilnehmer, die Eugen III. zum Konzil nach Reims geladen hatte, erlebten einen Schlagabtausch, der fortan zu den berühmtesten Disputen des Jahrhunderts zählen sollte. Auf der einen Seite stand die intellektuell dominierende Gestalt eines gelehrten Bischofs, der sich eindrucksvoll gegen die erhobenen Vorwürfe verteidigte; auf der anderen, die größte spirituelle und kirchenpolitische Autorität des 12. Jahrhunderts, die ihren persönlichen Einfluß einzusetzen versuchte, um die Verurteilung des Gegners zu erreichen. Am Ende des Machtkampfes stand der Triumph eines Papstes, der sich dem Willen seines Lehrers und Mitbruders Bernhard von Clairvaux nicht beugte, doch Gilbert von Poitiers gegenüber den Primat der päpstlichen Gewalt auch in intellektuellen Fragen unmißverständlich herausstrich—und damit die Auseinandersetzung um den Besitz theologischer Interpretationsgewalt klar entschied. Auch nach diesem *iudicium* tobte die Auseinandersetzung indes weiter: ihre Protagonisten reagierten in (und mit) ihren Werken; ihre Schüler schwangen sich, noch nach langer Zeit, zu bald klugen, bald nur glühenden Apologien oder Polemiken auf. Im ganzen eine *cause célèbre*, die zu den herausragendsten und wirkungsmächtigsten Ereignissen der *intellectual history* des 12. Jahrhunderts zählt.[190]

Daß das Konzil sich zudem auf die Bedeutung und Entwicklung der skizzierten porretanischen Hermeneutik auswirkte, versuchen die

[190] Über die Auseinandersetzung, der eine Diskussion auf dem Konsistorium von Paris (April 1147) vorangegangen war, berichten Gaufried von Clairvaux (*Epistola ad A. Cardinalem Albanensem*, PL 185, Sp. 587–596, dazu Häring, ‚The Writings Against Gilbert of Poitiers by Geoffrey of Auxerre', S. 3–83), Otto von Freising (*Gesta Friderici*, I, 49, 53–56) und Johannes von Salisbury (*Historia Pontificalis*, Kap. 7–14). Zum Konzil, seinen teils widersprüchlichen Quellen und seiner Wirkung vgl. man Häring, ‚Notes on the Council and Consistory of Rheims', S. 39–59; Häring, ‚The Case of Gilbert de la Porée, Bishop of Poitiers (1142–1154)', S. 1–40 (inhaltliche Seite aus der Sicht Gilberts, vgl. auch van Elswijk, *Gilbert Porreta*, S. 75–124); Diers, *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, S. 262–269 (aus der Sicht Bernhards von Clairvaux); Gammersbach, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil seiner Zeitgenossen* (Darstellung des Konzils sowie von dessen Interpretation durch Zeitgenossen, vgl. zur Einschätzung Gilberts auch die Einleitung zu Härings Edition der Gilbertschen Boethius-Kommentare, S. 3–13).—Die oben erwähnten ‚Reaktionen der Protagonisten' sind Gilberts (methodologisch wichtiger) *Prologus secundus* zu seiner Auslegung von Boethius' *De Trinitate* (vgl. van Elswijk, *Gilbert Porreta*, S. 90) und Bernhards *De consideratione* (vgl. Kennan, ‚The *De consideratione* of St. Bernard of Clairvaux', S. 73–115).

folgenden Seiten zu zeigen. Nicht anders als Abailards Hermeneutik des *integumentum* wichtige Implikationen im Rahmen seiner Ekklesiologie und seines Selbstverständnisses besaß, verschlingen sich nämlich auch im hermeneutischen Paradigma der zweiten Jahrhunderthälfte inhaltliche und wissenssoziologische Aspekte untrennbar miteinander: sowohl das (durch allegorische Klischees ausgedrückte) ‚Interpretationsgebot' in der Theologie, wie auch die Vorstellung, die scholastische Klarheit theologischer Vernunft bedürfe einer schützenden Abwehr gegen Profanierung, reagieren auf die brisanten Fragen, die durch die Reimser Auseinandersetzung wenn nicht entstanden, so doch in dringlicher Schärfe aufgebrochen waren: auf die Frage nämlich, wie sehr die theologische Wahrheit vom spezifischen methodologischen Zugriff, vor allem aber auch von (Kommunikations-)bedingungen beeinflußt, ja abhängig war, die jenseits des Inhaltlichen lagen.

Zunächst zu den ‚Ursachen' des Konflikts, die von den Zeitgenossen eifrig diskutiert wurden: für die Anhänger Bernhards lagen sie (wie nicht anders zu erwarten) in der Anmaßung des Intellektuellen, die *arcana Dei* unter das Joch menschlicher Vernunft zu zwingen und in dem perversen Bedürfnis, tradierte Glaubenssätze zu kritisieren; die Verteidiger Gilberts dagegen betonten den unheilvollen Eifer eines intriganten und vor allem ignoranten Abtes von Clairvaux; subtilere Geister schließlich versuchten herauszuarbeiten, daß ein symptomatischer Unterschied in Denkstil und Lebensform den Konflikt ausgelöst und bestimmt hatte. Eine der klügsten Analysen wurde bereits ausführlich diskutiert: der *Dialogus Racii et Everardi* Evrards von Ypern. In den Augen der beiden Gesprächspartner ist Bernhards mangelnde theologische Ausbildung der Hauptgrund für das folgenreiche Mißverständnis in Reims; genauer: eine methodologische Naivität, die den Konflikt erst hervorrief;[191] noch präziser: Bernhards Unfähigkeit, die besondere Natur der theologischen Sprache zu verstehen. ‚Bernhard,' so antwortet Ratius auf die Frage Everards, wie der Zelot Gottes ohne echte wissenschaftliche Kenntnis Gilbert überhaupt hatte anklagen können, ‚Bernhard hat Gilbert in keiner Weise verstanden und die eigentliche *Intention* seiner Ausführungen (*causa dicti*) nicht erfaßt.'[192] In einer Kernstelle des Dialogs[193] erläutert Ratius die Ursachen der *controversia* zwischen Magister und Gelehrtem. Ratius' Diskussion dreht sich

[191] *Dialogus Racii et Everardi*, S. 270, 272.
[192] Ebd., S. 273.
[193] Ebd., S. 278 ff.

dabei um das korrekte Verständnis der (vertrauten) Phrase *Deus est veritas*. Während Bernhard von Clairvaux an dieser Aussage—natürlich—nichts auszusetzen fand, war sie in Gilberts Augen—im Vergleich zur Aussage *Deus est verus*—falsch:[194]ein Urteil, das sich aus der differenten Bedeutungsweise konkreter und mathematisch-abstrakter Namen (*albus* vs *albedo*) ergibt. Während bei der Prädikation eines *nomen concretivum* nämlich ausgesagt wird, daß eine Form in einem Subjekt inhäriere (*corpus est album* meint: *albedo corpori inhaeret*), ‚bedeutet' Form aus mathematischer Perspektive auf andere Weise,[195] nämlich im Sinne einer Wirkung.[196] Für die Rede über Gott/den Vater folgt daraus, daß die Aussage *Deus est verus* wahr ist, insofern Wahrheit in Gott inhäriert,—*Deus est veritas* indes impliziert, daß die Wahrheit Gott/den Vater zum Wahren macht: was falsch ist (und zwar nicht zuletzt deshalb, weil das *id quod* und *id quo* in Gott zusammenfallen). Allenfalls in einem ‚rhetorischen Sinne'—wo nicht die Tatsächlichkeit des Ausgedrückten zu berücksichtigen ist—kann *Deus est veritas* durchaus sinnvoll ausgesagt werden: *igitur locutio vera est, cum dicitur ‚deus est verus', sed falsa, cum dicitur ‚deus est veritas'. Sed elocutio vera est, cum dicitur ‚deus est veritas'*.[197] Anders gewendet:

> *In hoc inter magistrum et beatum Bernardum fuit controversia,* quod beatus Bernardus dixit hanc esse magis propriam ‚Deus est veritas vel deitas vel iustitia' quam hanc ‚Deus est verus vel Deus vel justus', quod non esse verum multis modis superius ostensum est. *Quod igitur in oratoria genere orandi, id est loquendi, epsicopus verum esse judicavit, vester abbas in omni loquendi genere et facultate recipiendum approbavit.* Quod ideo sic esse asseruit, quia visum est ei, quod magis divinae simplicitati congruat nomen mathematicum quam concretivum […] *Diversa igitur qualitas orandi peperit interpretationis illius phantasiam.* Quod enim *secundum resim* tantum judicavit episcopus Pictavenis verum, secundum lexim et resim abbas Claraevallensis judicavit accipiendum. *Quod enim unus tropice dictum putavit, alter proprie.*[198]

Quod enim unus tropice dictum putavit, alter proprie. Für Gilbert von Poitiers war eine Aussage wie *Deus est veritas* oder *Deus est iusticia* aus den oben explizierten Gründen suspekt. Von daher galt ihm jedwede

194 Ebd., S. 144.
195 Nielsen, *Theology and Philosophy*, 109, 90–92.
196 Ebd.
197 *Dialogus Racii et Everardi*, S. 279.
198 *Dialogus Racii et Everardi*, S. 282, vgl. S. 279: *cum beatus Bernardus hanc affirmet Deus est veritas et magister Gillebertus eandem admittat in oratoria facultate, unde controversia fuit inter eos, cum secundum te et tuam expositionem inveniatur idem dixisse sive in eodem sive in diverso genere orandi?*

Verbindung eines mathematischen Nomens mit Gott nurmehr seiner Intention, nach Berücksichtigung der *qualitas orandi*, für wahr; *secundum* lexim, literal verstanden indes war eine derartige Proposition falsch. Daß Gilbert von daher einen Satz wie *Deus est veritas* als—*secundum lexim*—‚falsch' bezeichnete, mißverstand Bernhard von Clairvaux: ihm schien, der Bischof von Poitiers leugne damit eine unverbrüchliche Glaubenswahrheit, die Gott als Gerechtigkeit bezeichne. Kurzum: In den Augen Evrards ist es somit eben die Verkennung der komplexen—hermeneutische Sensibilität erfordernden—*qualitas orandi*, die zum Zerwürfnis führt:[199] *diversa igitur qualitas orandi peperit interpretationis phantasiam*. Bernhard hat die hermeneutische Besonderheit der theologischen Sprache nicht verstanden, nimmt für wahr und literal, was in den Augen spekulativer und sprachlogisch ausgebildeter Theologen nurmehr eingeschränkt, spezifisch, nie schlechthin gilt.

Die schiere Existenz, die Faktizität der von Gilbert und seinen Schülern explizierten Hermeneutik rückt damit in ein neues Licht: *die Vehemenz, mit der sowohl Gilbert wie Laborans die dunkel-hintersinnige, integumentale, mißverständliche Qualität theologischer Sprache betonen, geht nunmehr über das rein Gedankliche hinaus—denn die Konsequenz aus der Unfähigkeit zu erkennen, daß ‚hinter der Wahrheit das Falsche' und ‚hinter dem Falschen das Wahre' liegt, besaß nach den Ereignissen von Reims eine neue*, aktuelle *Dimension*. Sie brachte die unverzichtbare Abstraktion und rationale Stringenz in Gefahr; drohte scholastische Lehre und gedankliche Präzision zum folgenschweren Irrtum zu stempeln und entzog ihr damit jedweden Anspruch auf Definition des Dogmas. Die angemahnte hermeneutische Sensibilität wurde zum Gradmesser für das prekär gewordene Verhältnis zwischen Wissenschaft und Häresie. Dies gilt dabei nicht allein für Evrards *Rückschau* auf die Ereignisse von Reims: bereits Gilbert hatte seinen einschlägigen Prolog—nach Auskunft des Johannes von Salisbury—als Reaktion auf die gegen ihn erhobenen Einwände verfaßt.

Und dies nicht nur in den Augen der Magistri. Denn ein Blick auf diejenigen, die für Bernhard Partei ergriffen, zeigt, daß die Auseinandersetzung auch bei ihnen immer wieder um die Qualität und Bewertung der theologischen Wissenschafts*sprache* kreiste: um die Frage, ob es die literale Bedeutung der Worte sei, die zählt, oder ein nur

[199] Zumindest was die inhaltliche Dimension angeht. Eine tiefere Analyse der machtpolitischen und ekklesiologischen Beweggründe ist in diesem Zusammenhang nicht möglich.

durch wissenschaftliche Schulung erkennbarer Hintersinn. Immer wieder versuchen die Gegner Gilberts nämlich in polemisierender Abfälligkeit dessen Diskussion einer intrikaten, komplexen, hintersinnigen theologischen Sprache als verschlagenen Umgang mit der Sprache abzuwerten: nicht nur, daß seine Ausführungen und Kommentare in übelwollende Dunkelheit gehüllt waren; Gilbert manipuliere und verdrehe vielmehr bewußt die theologische Sprache, um seine Position zu bekräftigen: seine Aussagen sind von *involucris verborum* umgeben; er bedient sich dunkel hintersinniger Ränke.[200] Klarsichtig wenden sich Gaufried von Clairvaux und andere dabei nicht nur in diffuser Allgemeinheit gegen derartige ‚Dunkelheiten': was sie zu desavouieren suchen, ist eben jene Aufwertung der Rhetorik, die bei Gilbert und seinen Anhängern hinter der tradierten Konzeption einer verhüllten Wahrheit liegt,—eben jenen Ansatz des spekulativen Theologen, Glaubenssätze zu nurmehr metaphorisch-wahren, literal aber falschen—oder: lediglich eingeschränkt gültigen—Aussagen zu erklären.[201] Konsequent wirft sich der *athleta* und Verfechter des Rechten, Bernhard von Clairvaux, also gegen die Meinung, Dogmen mit Verweis auf ihre emphatisch-rhetorische Dimension zu verstehen.[202] Auch in den sich

[200] Gaufried von Clairvaux, *Sancti Bernardi Vita*, III, 5, Sp. 312: *Fuit item Gillebertus, quem cognominavere Porretanum, Pictavorum episcopus, in sacris litteris plurimum exercitatus, sed sublimiora se etiam ipse scrutatus ad insipientiam sibi […]. Novissime tamen cum jam fidelium super hoc invalesceret scandalum, cresceret murmur, vocatus ad medium est et librum tradere iussus, in quo blasphemias evomuerat, graves quidem, de verborum quodam involucro circumseptas. Igitur in Concilio quod in urbe Remorum papa venerabilis Eugenius celebravit egit cominus adversus hunc Gillebertum Ecclesiae sanctae suo tempore singularis athleta Bernardus: primo quidem totum quod ille verborum cavillationibus occultare nitebatur eliciens*. Gaufried von Clairvaux, *Contra Capitula Gilberti Pictavensis*, *Prologus*, Sp. 595: *Elegit autem [sc. Gillebertus Pictavensis] negare omnia, etiam quae Pictavis in synodo sua manifeste arguebatur fuisse confessus. Inter negandum tamen anfractuosis quibusdam, more suo, verborum cavillationibus utebatur*.

[201] Auch im Rahmen des *Dialogus Racii et Everardi* zeigt sich diese Skepsis. So bekundet der eher bernhardfreundliche Dialogpartner Everardus, vgl. ebd., S. 279: *multum miror, cum sis vir prudens, quare tantum laboras in expositione huius auctoritatis ‚deus est veritas', dicens locutionem esse falsam, elocutionem veram*.

[202] Gaufried von Clairvaux, *Libellus*, Sp. 588: *In hunc modum producta est in medium haec scriptura [sc. Gilleberti] et disputabat sanctus Bernardus adversus episcopum, dicens grave verbum et enorme videri, quo dicebatur, diversa non conferre Deo ut sit, quasi conferat unum. Illam quoque similitudinem locutionis emphaticae procul esse a Deo, nec sicut quilibet hominum sapientia sua dicitur, sed vere et substantive dicam esse sapientiam suam, essentiam suam, divinitatem suam, et non quemadmodum Davus dictus est scelus*.—Gaufried/Bernard wendet sich also gegen den Ansatz, theologische Sätze durch Rekurs auf rhetorische Bedeutungsweisen zu verstehen bzw. zu korrigieren, vgl. *Contra Capitula Gilberti Pictavensis*, Sp. 597f.: *unde et eiusmodi enuntiationes: divinitas est deus, sapientia, veritas, magnitudo, bonitas, vel omnipotentia Dei*

anschließenden Streitigkeiten kommt dieser methodologischen Frage immer wieder entscheidende Bedeutung zu: nachdem sich etwa Gerhoch von Reichersberg darüber in Rage versetzt hatte, daß Schüler Abailards die Gottesschaft des inkarnierten Christus zu einer *figurativa locutio* erklärt hatten,[203] tadelt er den Porretaner Peter von Wien nicht minder heftig: dessen verhüllte Sprache[204] und Rekurs auf die rhetorische Dimension der Sprache perpetuiere häretischen Irrtum.[205] Ganz im Sinne seines Lehrers hält Peter ihm dazu entgegen, daß (wie bereits die Kirchenväter wußten) die ‚vom Menschen eingerichtete Sprache keine absoluten Bedeutungen kennt';[206] und die von Gerhoch so geschätzten patristischen Glaubenssätze nie *prima facie* und oft nicht

---

est Deus ipse; si de simplicissima illa excellentissimaque natura sermo fieret, falsas esse omnino, tam impie quam libere ausus est profiteri. Porro conversas earum: Deus est veritas, Deus est sapientiae caeterasque ejusmodi, emphaticas esse tradebat, ac si de homine diceretur. Tu quantus totus sapientia es: eo sane propriam magis in Deo figuram expressionis assignans, quod in homine quidem cui multae sint proprietates, abundantia formae unius, ut puta sapientiae: in Deo autem singularitas ipsa veram faceret hujusmodi enuntiationem—ein klarer Beleg dafür, wie schockierend Gilberts Hermeneutik der theologischen Sprache empfunden (oder stilisiert) werden konnte.

[203] *Liber de novitatibus*, S. 32 f.: *plures discipuli Petri Abaiolardi, affirmantes hominem de Virgine sumptum non esse deum sed ipsius dei singulare habitaculum in quo cum habitet omnis plenitudo divinitatis corporaliter, non tamen dicunt ei convenire nomen deitatis ut deus dicatur nisi figurativa locutione qua continens pro contento vel pre contente continens nominamus. Est enim figurativa locutio si habens pro habito nominatur quod plerumque solet fieri […]. Ita, inquiunt, figurativa est locutio quando vel homini deum in se habenti assignamus nomen dei vel edum in homine manentem dicimus hominem. Nos autem quia deum proprie hominem et hominem deum predicamus, ne forte in vacuum curramus, tibi, pater, per latorem presentium super questione hac misimus tractatum quem si tua approbat auctoritas iterum cantabo quod et antea cantavi.* Zu Gerhochs um 1141 entstandenem, verlorenem Traktat *De glorificatione Filii hominis*, in dem er diese Fragen *in extenso* behandelt hat (vgl. *quod antea cantavi)* vgl. Classen, *Gerhoch von Reichersberg*, S. 92, 336 f. (R21), 410–412 (*Opus* 6), zur Auseinandersetzung mit Peter von Wien vgl. ebd., S. 162–173.

[204] *Liber de novitatibus*, S. 365: *Quod si non desinis doctrinas novas et peregrinas et profanas verborum novitates inducere et docere, scias tua et nostra dicta non coram discipulis tuis prurientes aures habentibus ac tibi qualiqumque dixeris faventibus, sed coram apostolicis auribus ventilanda, ut vel tibi vel mihi silentium imponatur, si seu tua seu mea doctrina sanctis patribus adversatur. Ibi tu velud alter Heliu fortasse argueris eo quod involvendo sententias eum vituperas quem qualiter Deus commendet ignoras.* Vgl. auch S. 361 f.: *delectatur namque sancta ecclesia in scripturis populorum populari ac plano sermone contextis in testimonium clarificande veritatis. Tua vero scriptura tuique similium aqua turbida et in sanguinem versa paucis est perspicua* [*perpicua* Classen], *propter quod solis Egiptiacis est in potum reliquenda.*

[205] Ebd., S. 363 f.: *Forma Dei sive forma deus Dei sapientia est […] non ad mensuram dedit Deus spiritum singulari homini de Spiritu Sancto concepto et nato, qui sic est in forma Dei, in sapientia Dei, ut sit ipse ipsa sapientia, ipsa vita, ipsa veritas, non emphatice, ut tu somnias, sed omnino substantive.*

[206] Brief an Otto von Freising, S. 238 f.: *Cum enim humane institutionis sermones non sint significationis penitus absolute, nimirum si quando ad res mutuantur divinas, que ab omni sunt*

schlechthin wahr seien,—sondern einer sprachsensiblen Interpretation bedürfen: *ne igitur ex ea, quam offerunt lectori, significatione verba credantur intelligenda esse.*[207]

Fast widersprüchlich vermischen sich die klaren Fronten dabei an zumindest einer Stelle. So schreibt Alanus von Lille in seiner vierunddreißigsten Regel:

> omnis sermo theologicus debet esse catholicus, generalis, usitatus, ab intellectu non dissonus, rei de, qua loquimur, consonus.
>
> Catholicus, inquam, debet esse quia, si contrarius est fidei catholice, admitti non debet, ut si tres essentie vel tres dii esse dicantur. Usitatus etiam, *quia profanas verborum novitates devitat ecclesia.* Generalis, ut ab omnibus intelligentibus recipiatur, ut Christum esse aliquid secundum quod homo. Ut etiam intellectu sit perceptibilis. *Debet enim verborum involucra cavere katholicus* [*sic*]. Ut etiam rei, de qua loquimur, sit consonus. *Debet enim theologus habere sermones cognatos rebus, de quibus loquitur.*[208]

Schon die Tatsache, daß Alanus in seinen *Regulae* die Normierung des *sermo theologicus* versucht, spricht Bände; ebenso freilich die Ambivalenz seiner Position. Zum einen fordert Alanus, ‚profane Wortbedeutungen zu meiden' und benutzt damit einen Schlüsselsatz, mit der die Anhänger rationaler Theologie immer wieder angegriffen wurden; dabei übernimmt er die Warnung vor den *involucra verborum*, die seit Gilberts Prozeß eine so polemische Signifikanz bekommen hatten—ja fordert, was er selbst als unmöglich bezeichnet hatte: die Kongruenz von Sprache und Sache *in theologicis* (*Debet enim theologus habere sermones cognatos rebus de quibus loquitur*). Schließlich übernimmt er die Warnung vor zu dunkler Sprache: *debet enim verborum involucra cavere katholicus.*[209]

---

absolutissime multiplicate, industriam moveant lectoris ad considerandam eam, que maiestati tantarum rerum conveniat inducte proportionis veritatem.

[207] Ebd., S. 239. Voraus geht ein Verweis auf die metonymische Bedeutung des umstrittenen Dogmas, welche Gerhoch so vehement bekämpft hatte: *Quo quidem ordine doctrine pretermisso cum aliqui glorificationem Filii legerint nature verbis assumpte significatam, eandem gloriam in humana Filii statuentes natura assumpta, naturam nature alteri in suscipiente persona penitus parificant, humani vultu sermonis in eorum resultante opinionem fascinati tamquam albedine et claritate in eodem coniunctis subsistente vel albedinem claram vel claritatem albam et non corpus, in quo sunt, hinc album inde clarum esse certis et non confusis alterutris causis. Falso quis imaginetur etiam, si tropo methonomie, qui semper redire debet ad consequentiam, legant albedinem claram esse sicut dies malos.*

[208] *Regulae celestis iuris*, S. 48.

[209] Zu Alanus' (und anderer) Versuch, die gegen die (‚scholastische') Theologie gerichtete Skepsis ins Paradigma des Theologischen zu integrieren, vgl. Kap. VII dieser Studie.

Die Diskussionen seit Reims drehten sich somit immer wieder um die Natur der theologischen Wissenschaftssprache. Brisant war diese Frage vor allem deshalb, weil sich an ihr—im Diskurs des 12. Jahrhunderts selbst—die Orthodoxie zeitgenössischer Wissenschaft entschieden hatte.[210] Nicht zuletzt die zunehmende methodische Sensibilität der Schüler Gilberts *als Reaktion* auf die Ereignisse in Reims zeigt dabei, mit welch ‚sozialer Energie' die scheinbar nur akademische Frage aufgeladen war: *denn sie verdankt sich der konkret realisierten, historischen Situation der Theologie als umstrittener, gefährdeter Praxis*. Auf die hermeneutische Dimension bezogen, zeigt sich abermals, daß die hermeneutische Haltung zugleich eine soziale (besser wissensgeschichtlich relevante) Botschaft in sich trug. Das Plädoyer für die Unausweichlichkeit der Interpretation der Sprache spiegelt dabei den hohen Anspruch, mit der sich eine scholastische Theologie selbst zur entscheidenden und unverzichtbaren Richterin über das Verständnis der Glaubensinhalte machte: in den Augen aller zeitgenössischen (pro-Gilbertschen) Analytiker scheiterte Bernhard von Clairvaux allein an seiner Ignoranz in *wissenschaftlicher* Hinsicht. Hermeneutische ‚Theoriebildung' ist somit ein Moment der Etablierung eines wissenschaftlichen—des theologischen—Paradigmas und des Widerstandes, den es hervorrief.

Dies freilich ist nur die eine Seite. Der skizzierte Konflikt sollte nämlich einem weiteren Aspekt der porretanischen Hermeneutik eine nicht minder wichtige, wissenssoziologische Dimension verleihen—der seit alters tradierten Vorstellung, das göttliche Mysterium bedürfe eines ‚hermeneutischen' Schutzes oder einer ‚allegorischen Barriere', um vor Profanierung geschützt zu sein.[211] Immer wieder zeigte sich dieser Aspekt integumentaler Hermeneutik seit Gilberts Grundlegungen: So bewirkte die Boethianische *latebrosa dissertio* mit ihren obliquen und rhetorischen Worten in seinen Augen eine natürliche Scheidung zwischen Wissenden und Unwissenden, einen natürlichen Schutz der *philosophie secreta*;[212] weit aggressiver noch schließt Alanus von Lille in fast klischeehafter Allegorietopik all jene als Leser aus, deren intellektuelle und moralische Kapazität den höheren Weihen der göttlichen Mysterien nicht adäquat ist:

> Ab huius igitur operis arceantur ingressu, qui solam sensualitatis insequentes imaginem rationis non appetunt veritatem, ne sanctum canibus

[210] Vgl. oben.
[211] Zur Tradition vgl. man Pépin, *La tradition de l'allégorie*, S. 95.
[212] Vgl. auch die zitierte Passage aus Laborans' *De iustitia et iusto*.

> prostitutum sordescat, ne porcorum pedibus conculcata margarita depereat, ne derogetur secretis, si eorum magestas diuulgetur indignis.[213]

Eines meint dies mit Sicherheit nicht: der Ausschluß der Unwürdigen ist kein verkapptes Plädoyer für die Notwendigkeit, eine metaphernreiche Bildsprache zu produzieren, denn diese galt es in den Augen der Porretaner nicht zu erzeugen, sondern zu verstehen, zu hinterfragen, zu klären. Und doch verbirgt sich dahinter mehr als die klischierte Wiederholung des Topischen oder ein gesteigertes Autorbewußtsein. Denn die Zulässigkeit und Qualität der Rezipienten—sowie damit: das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit, Exklusivität und Ausschluß im theologischen Diskurs—zu diskutieren, gehörte vor allem seit dem Konflikt von Reims zu den zentralen Fragen, über die die gelehrten *magistri* nachzudenken hatten. Hatte nicht bereits Evrard von Ypern klar erkannt, daß es die Unbildung Bernhards war, die die theologische Wissenschaft erst in den Ruch des Häretischen gebracht hatte?—An wenigen Texten läßt sich diese zweite soziologische Dimension der Hermeneutik dabei so prägnant demonstrieren wie am *Liber de diversitate naturae et personae* Hugos von Honau.

Zwischen objektiver Analyse und Wehmut schwankend, erklärt sein Verfasser im ersten Abschnitt dieses Traktates Vielfalt und Irrtum, Zwist, Halsstarrigkeit und Widerspruch zu allgegenwärtigen Begleiterscheinungen wissenschaftlicher Rationalität.[214] Die selbstkritisch-sorgenvolle Frage ‚aus welchen Motiven die anderen und wir selbst in einen solch großen Wahnsinn verfallen sind, daß wir in den Geheimnissen der Theologie derart unentwirrbare Zwietracht nicht nur erleiden müssen, sondern auch *hervorbringen*‘,—diese bemerkenswerte Frage erklärt, warum sich Hugo vor der inhaltlichen Diskussion zunächst ausführlich den ‚Kommunikationsbedingungen‘ des Wahren zuwendet.

Zu Beginn benennt er dabei zwei Grundnormen des theologischen Diskurses, ‚Wahrheit‘ und ‚adäquate Sprache‘: *arcana theologiae investi-*

---

[213] *Anticlaudianus*, S. 56 (detailliertere Interpretation in Kap. VII).

[214] *Liber de diversitate nature et persone*, S. 120 (1/2): *Circumspicienti mihi, quanta sit in humanis studiis varietas, in varietate dissensio, in dissensione contradictio, in contradictione obstinatio, inutile duxi causis horum investigandis operam dare, cum manifestum sit ex variis animorum affectionibus studiorum evenire varietatem, ex errore ignorantiae dissensionem, ex tumore iactantiae contradictionem, ex conatu impudentiae obstinationem. […] Considerans igitur a nostris studiis multos dissentire, scholis plerosque contradicere et in petulantiae suae obsequium aliquos arroganter illudere, obstupui vehementer admirans, unde vel illi vel nos in tantam imperitiae corruissemus insaniam quod—ut taceam de philosophicis opinionibus—circa theologiae secreta tam inextricabilem non modo pateremur sed et exitaremus discordiam.*

gare volenti duo necessarium est attendere, rerum veritatem et verborum congruentiam.[215] Aufschlußreich ist vor allem seine Bestimmung der *congruentia verborum*:[216] sie besteht zum einen in jener uneigentlich-gebrochenen Verwandtschaft, die die theologische Sprache auszeichnet;[217] doch umfaßt andererseits Aspekte, die sich nicht eigentlich auf eine *gedankliche* Dimension des theologischen Diskurses beziehen:

> Verborum vero congruentia in hoc consistit, si a doctore discreto sufficientia, honesta, condigna et rei, quam eloquuntur, cognata *secundum temporis et mensurae rationabilem moderationem in aures idoneas fuerint infusa* atque de auctoritate prolata.[218]

Neben der moralischen und intellektuellen *discretio* des Magisters (*a discreto doctore*)[219] ist es vor allem die Auswahl der Zuhörer, um die sich Hugos Ausführungen dabei in der Folge drehen.[220] Grundsätzlich unterscheidet er zwischen jenen Schülern/Zuhörern, die ohne Harm und Arg ‚ihre gesamte Mühe auf unsere Studien richten und das Gehörte mit dem ihm gebührenden Respekt aufnehmen'[221] (*auditores domestici/benevoli*, *auditores nostri*) und *auditores extranei*, die ‚all unsere Lehren verachten'.[222] Sie sind gänzlich und grundsätzlich von jeder Lehre und den ‚Geheimnissen des Mysteriums' auszuschließen;[223] übelwollend, streben sie danach, das Gehörte zu verdrehen und somit dem Ruch des Häretischen auszusetzen. Die Folge: *non est tutum verborum nostrorum iudices facere accusatores*.[224] Ihnen gegenüber gilt es, die Geheimnisse der göttlichen Wissenschaft bewußt verzerrt auszudrücken, um ihren Verdrehungen keine Nahrung zu bieten—so, wie dies bereits die Kirchenväter getan hatten. Insgesamt gilt somit:

> Ultimo benevoli auditores, qui verbum doctrinae optimo corde audiunt nec obstrepunt sicut insidiosi et calumniatores nec lacerant sicut canes, sed in omni benignitate et amore ac patientia dicta percipiunt atque venerantur et firmiter retinentes eum fructum afferunt, quod in doctrina proficiunt, per terram bonam designantur: quibus mysteria divina sunt

---

215 Ebd., S. 124.
216 Ebd.
217 Ebd., S. 126f. (IV). Man beachte abermals das allgegenwärtige Platon- und Hilariuszitat.
218 Ebd., S. 124.
219 Dazu ebd., S. 124–126, wo er drei *genera doctorum* unterscheidet.
220 Ebd., S. 124 (2, 3), 127–132, 134f.
221 Ebd., S. 127.
222 Ebd., S. 128.
223 Ebd.
224 Ebd.

> *pandenda et non occultanda; ceteris autem in parabolis sunt abscondenda.* Quod sancti doctores facere consueverunt, *dum veritatem interdum non aperte prostituunt, sed per theoremata et paradoxa ac paradigmata obscure proferunt,* ut, qui putant *se esse videntes, non videant, et intelligentes non intelligant.*[225]

Unverkennbar bis in den sprachlichen Ausdruck sind in dieser Passage die Klischees integumentaler Hermeneutik. Hugo bemüht die Opposition von Offenbaren und Verbergen (*pandenda/occultanda*); die schützende Funktion der Parabeln und der so brandaktuellen Axiomata;[226] und schließlich eine der Standardphrasen, die die Wirkung der hingehaltenen Zuhörer beschreibt: *qui putant se esse videntes, non videant, et intelligentes non intelligant.* Eines ist dabei deutlich: die ‚verhüllte Wissenschaft', die Hugo hier anmahnt, zielt nicht darauf, die göttlichen Mysterien ‚universal' vor etwaiger profaner Verstandestätigkeit zu schützen, sondern auf den Schutz, ja die Ermöglichung der theologischen Wissenschaft, die durch eine falsche ‚Verortung' gefährdet und kompromittiert ist. Während verständigen Zuhörern gegenüber die *secreta theologiae* ‚zu öffnen und nicht zu verdunkeln' sind (*pandenda et non occultanda*), gilt es, übelwollende bewußt von der Wahrheit auszuschließen.

Nach dem postulierten Schutz wider perverse Interpretationen übelwollender Zuhörer, geht Hugo in seiner Reflexion über die rezipientenorientierte Dimension des theologischen Wissens freilich einen Schritt weiter: auch im Hinblick auf die *auditores domestici* bedarf es der Abwägung, welches Wissen in welcher Form weitergegeben werden kann. Lassen sie sich doch in jene grundsätzlich ‚einfachen' oder noch ‚nicht fortgeschrittenen' Schüler einteilen, deren mangelnder Wissenstand nicht minder dramatische Folgen zu zeitigen imstande ist, als das absichtliche Mißverstehen der *auditores extranei*: nicht nur deshalb, weil ihre übergroße Erwartungshaltung zu Fehlinterpretationen führt,[227]— sondern vor allem, weil sie intellektuell noch nicht in der Lage sind, die intrikaten Feinheiten des theologischen Diskurses *nicht* mißzuverstehen.[228] Auch hier bedarf es der Verhüllung, besser noch des totalen Schweigens: denn im immer gefährdeten Reich des menschlichen Sprechens (*in periculo humani eloquii*)[229] beruht eigentliche Frömmigkeit auf dem überlegten Einsatz von Offenbarung und Verschweigen.

---

[225] Ebd., S. 135.
[226] Vgl. oben Gilbert und Alanus.
[227] Ebd., S. 131 (5).
[228] Ebd., S. 127f., 131 (4).
[229] Ebd., S. 128. Die Wendung stammt aus Hilarius, *De Trinitate*, 2, PL 10, Sp. 51B.

Grundsätzlich gilt damit:[230] Abgesehen von den *domestici*, die der theologischen Wissenschaft gegenüber grundsätzlich gutwillig gestimmt sind, gilt es von der Rezeption der Geheimnisse der höchsten Gottheit alle anderen *auszuschließen* (*ab audiendis divinitatis arcanis omnes excludendi sunt praeter domesticos)*. Die dieser Exklusion zugrundeliegende ‚rezipientenorientierte' Perspektivierung theologischer Wissenschaft wiederholt sich freilich auch im Bereich der *domestici*: auch ihnen sind die *caelestia sacramenta* nur in der Weise zu (er-)öffnen, insofern sie ihrer intellektuellen Reife nach dazu fähig sind, sie zu verstehen: *Non enim omnia, quae scimus et possumus, effundenda sunt.*[…] *In tantum ergo proferenda sunt, in quantum apprehendi possibile est secundum rei altitudinem vel obscuritatem et in quantum vires auditorum recipiunt.* Offene Diskussion und Schweigen, Verhüllung und aperte Darlegung—allgemeiner: die Regulierung einer theologischen Öffentlichkeit—gehören zu den Aufgaben des Theologen, der sich dessen bewußt ist, daß die moralische und intellektuelle Kapazität der Schüler im theologischen Diskurs eine entscheidende Größe darstellen. Nicht das methodologisch-hermeneutische Instrumentarium an sich (wie oben), sondern die konkrete Situation der so prekären Explikation des Glaubens stehen an dieser Stelle im Vordergrund. Hugo hat dabei erkannt, daß die Regulierung der Öffentlichkeit bzw. Privatheit des *sermo docentis* über dessen Gelingen entscheidet—und drückt dies unter Zuhilfenahme integumentaler Hermeneutik aus.[231]

Genau darin war er dabei nicht allein. Denn abgesehen davon, daß bereits Abailard darauf hingewiesen hatte, daß sich die (nicht

---

[230] Zum folgenden vgl. man *Liber de diversitate nature et persone*, S. 132f.: *Dum igitur auditorum alii sint domestici, alii extranei, alii erratici, ab audiendis divinitatis arcanis omnes excludendi sunt praeter domesticos. Illorum vero, cum aliis minus illuminatus sit sensus, aliis acutus sit intelligentiae sublimioris intuitus, id est alii parvuli, alii provecti, singulis tamen in ea mensura sunt pandenda caelestia sacramenta, in qua capere sunt idonei, ita ut ultra quam exigat virtus et capacitas audientis, nihil prodat sermo docentis. Non enim omnia, quae scimus et possumus, effundenda sunt. Quod et ipsa Veritas animadvertit, cum discipulis adhuc infirmis sensu dixit: Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo etc. In tantum ergo proferenda sunt, in quantum apprehendi possibile est secundum rei altitudinem vel obscuritatem et in quantum vires auditorum recipiunt. Sicut enim nimietas vocis laedit auditum et immoderata claritas non dico debilem sed et acutum reverberat visum cibique superabundantia bonum distemperat stomachum, ita verbum ultra mensuram auditoris ministratum mentem eius aut stupefactam frangit aut nimis distentam cruciat aut omnino confundit et obstruit […] Gregorius ait […]: non doctrinam prohibeo, sed immoderationem reseco.*

[231] Zur Frage der Konstitution von Öffentlichkeit und Privatheit im Mittelalter vgl. man nun den Sammelband von Melville/von Moos, *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, insb. die Beiträge von von Moos, Flasch, Meier-Staubach und Schnell.—Die hier angerissene Diskussion des 12. Jhs., in der sich Einblicke in den Öffentlichkeitscharakter von Wissenschaft und die Tradition der Hermeneutik verbinden, findet dabei indes keine Erwähnung.

zuletzt sprachliche) Gestalt der Wissenschaft ihrem Publikum anpasse, finden sich Hugos Einsichten bis ins Detail bei Gilbert von Poitiers: so notierten seine Schüler in ihren *reportationes* das Plädoyer für die *congruentia verborum* ebenso wie das Gebot, theologisches Wissen je nach Kapazität der Zuhörer zu offenbaren oder ‚fromm zu verschweigen.' Gilbert selbst weist im Rahmen seiner Boethiusexegese darauf hin, daß übelwollende, geistig unbewegliche oder schlicht nicht ausgebildete Zuhörer die Präsentation und die Tiefe wissenschaftlich-theologischer Darlegungen bestimmen;[232] sein oben bereits angeführter Prolog zu Boethius' *De hebdomadibus* liest sich wie eine Skizze dessen, was Hugo eine Generation später detailliert ausführen würde.[233]

Daß diese gemeinsame Diskussion dabei auf eines der Grundprobleme der (theologischen) Wissensgeschichte des 12. Jahrhunderts reagiert, ist offensichtlich: bereits im Falle Abailards hatte die verfehlte Öffentlichkeit seiner Vorlesungen über die Trinität seine Verurteilung maßgeblich bestimmt; nicht weniger wichtig war die Promulgation seiner mißverstandenen Lehre durch seine Schüler. Überhaupt: hatte nicht die methodische Inkompetenz übelwollender Machtpolitiker wie auch die verzerrte Darstellung Gilbertscher Lehre durch seine Schüler eine zentrale Rolle in Reims gespielt? Überdies hatte man Gilbert, wie der anonyme Autor des *Liber de vera philosophia* berichtet, am Ende des unentschiedenden Konzils dazu aufgefordert, seine Lehre ‚schwachen Geistern nicht in ihrer Tiefe zu lehren, sondern sie ihnen bedachtsam anzupassen',[234] ihm aber andererseits immer wieder vorgeworfen, seine Lehre in anrüchiger Verborgenheit zu lehren und eine elitäre Zirkelwissenschaft zu betreiben. Zunehmende Massen an Scholaren und Unbildung auf der einen, unerbittliche Konkurrenz zwischen den *magistri*

---

[232] *Liber de diversitate nature et persone*, S. 133: *Quamvis autem hec diversitas aut non posse penitus aut vix posse monstrari videatur tum quia naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit, tum quia, sicut dictum est, in simplici Deo nomen cuiuslibet diversitatis error parvulorum abhorret, non tamen eam—sicut in re propter difficultatem obscura et propter obscuritatem difficili fieri solet—multis vel probatarum scripturarum testimoniis persuadet vel necessariarum inventionum conexionibus probat vel eorum, que incidenter et quasi a latere disputationis emergere possent, amplificatione explanat: sed quia nec malivolus nec tardus est suus cui scribit auditor, sola proprie unumquodque predicandi ratione demonstrat.*

[233] Ausführlicher zur paradigmatischen Geschlossenheit dieser Hermeneutik vgl. Verf., ‚*Omnes excludendi sunt praeter domesticos*', S. 66–75.

[234] *Liber de vera philosophia*, S. 63: *Quapropter medium iter utrumque tenentes, nichil prorsus inde diffiniendo utramque partem prorsus reliquerunt intactam rogantes episcopum ut infirmis mentibus profunda dei profunde non predicaret, sed condescendens humilibus prout oportere videret sapientiam suam ut proficeret sapienter temperaret.*

und Hang zur Denunziation auf der anderen Seite prägten den noch nicht institutionalisierten ‚Wissenschaftsbetrieb' des 12. Jahrhunderts—dazu kam das immer stärker werdende Bewußtsein, wie heikel, aber auch ekklesiologisch relevant die Interpretation des theologischen Dogmas durch die Intellektuellen sein konnte. Der Rückgriff auf die Tradition der Allegorie(topik) bekommt damit eine spezifische Dimension: vor dem skizzierten Hintergrund lassen sich die zahlreichen Postulate—insbesondere ‚das Mysterium vor Unwissenden zu schützen'—nicht mehr als Artikulation gewachsenen Autorbewußtseins oder rein hermeneutische Anweisungen verstehen. Für Gilbert und seine Schüler waren sie vielmehr Teil ihres Selbstverständnisses als *magistri*, die sich als Hüter theologischen Wissens begriffen und sich gerade deswegen über die praktischen Anforderungen an ihre *scientia divina* Gedanken machten—an eine theologische Wissenschaft, die in ihrem inhärent prekären und auch institutionell ungesicherten Autoritätsanspruch zutiefst gefährdet war. Durch integumentale Klischees das Verbergen von Wissen zu fordern oder die Zulässigkeit ihrer Auditorien zu regulieren, besitzt damit ganz konkrete Implikationen; ist Element einer umgreifenden Diskussion der Frage, wie gelingende Wissenschaft angesichts der zeitgenössischen Wissensbedingungen überhaupt möglich war—oder anders: ihre hermeneutische Reflexion ‚repräsentiert' ihre Einsicht in—und Reaktion auf—die sozialen Bedingungen theologischen Wissens.

ZWEITER TEIL

INTEGUMENTALE HERMENEUTIK IN DER NATURPHILOSOPHIE

KAPITEL III

EINE THEORIE DES *INTEGUMENTUM*—WILHELM VON CONCHES UND MACROBIUS' KOMMENTAR ZUM *SOMNIUM SCIPIONIS*

Von Ambrosius Theodosius Macrobius stammt die für das 12. Jahrhundert einflußreichste Reflexion über fabulose Formen des Wissens. Erbe einer bereits überkommenen Auseinandersetzung um Platons mythen- und metaphernreiche Philosophie, entwickelte der römische *vir illustrissimus* in einer Kaskade polarer Distinktionen, inwiefern uneigentliche, mythische, bildhafte Elemente auch in seriösen Philosophien zulässig seien.[1] Obschon für die philosophische Bedeutung des Fabulosen plädierend, wandelt der spätantike Kronzeuge integumentaler Hermeneutik dabei nichtsdestoweniger übervorsichtig und lavierend auf dem schmalen Grat zwischen der (seit alters) obszönen Dichtung und der (ebenso traditionell dichtungsfeindlichen) Philosophie: Mit Hilfe einer ausgeklügelten Hierarchisierung versucht er dabei, in oft verwirrenden Distinktionen die philosophisch-integumentale Literatur von den (gefährlich ähnlichen) Fiktionen der Dichter zu trennen. Ergötzend/kulinarisch, seriös/nützlich sind die ersten, grundlegenden Unterscheidungen, mit denen er die Wiegenlieder der Kinder von der philosophischen ‚Literatur' der Erwachsenen trennt. *Diese* fruchtbringenden Fiktionen wiederum lassen sich dann durch ihren spezifischen Grad an Fiktionalität differenzieren: Absolute Fiktionen, wie die Fabeln Äsops, weisen zwar bisweilen moralischen, keinesfalls aber philosophischen Nutzen auf—im Gegensatz zu denjenigen, bei welchen die fiktive Komposition nur ‚der Anstrich *solider* Wahrheit' sei. Freilich ist auch hier noch einmal Vorsicht geboten: beruht die fiktive Hülle nämlich auf unangebrachten Obszönitäten (wie der Kastration Saturns), drohen sie, obgleich wahrheitsfähig, die gebotene Reinheit der Philosophie zu

[1] Hierzu und zum folgenden: Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2. Zu Macrobius' Stellung in der Geschichte der (spät-)antiken Hermeneutik vgl. man allg. Pépin, *Mythe et Allégorie*, S. 210–214 und Flamant, *Macrobe*, S. 159–161 (jeweils kurzes Resümee und Vorgeschichte) sowie spezifischer Mras, ‚Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium' und Sodano, ‚Porfirio Commentatore di Platone', insb. S. 198–216 (beide zur Abhängigkeit von Porphyrios und Proklos).

beschmutzen. Nur wenn die Hülle der Mysterien selbst aus dezenten Lügen besteht (*sub pio figmentorum velamine*), vermag das Uneigentliche, Fiktive zu philosophisch-relevanter Literatur zu werden (*narratio fabulosa*). Doch Achtung: selbst diese ‚fabulose Erzählung' eignet sich lediglich für die Diskussion über Themen wie die Seele oder die ‚dämonengleichen Kräfte des Himmels'. Geht es um das *Summum Bonum* (oder den *Nouys*), sind auch derartige *narrationes fabulosae* unangebracht. Hier helfen allein Bilder und Gleichnisse, um dem an sich Ineffablen näher zu kommen—eine abschließende Differenzierung im Rahmen einer neuplatonischen *distinctio* ‚literarischer' Formen, die weniger eine befreiende ‚Dichtungstheorie' darstellt, denn defensiv versucht, negative Konnotationen uneigentlicher Ausdrucksformen hinwegzudifferenzieren. Abgeschlossen wird dieser hermeneutische Exkurs schließlich durch ein *exemplum*, das aus einer anderen Perspektive belegt, inwiefern Verhüllungen philosophisch durchaus legitim zu sein vermögen: das Beispiel des Mysterienfrevlers Numenius zeigt, daß die Götter jede entzaubernde Entweihung geschützter Geheimnisse der Natur unerbittlich bestrafen. Gefolgt wird der gesamte Abschnitt sodann von einer (verwandten) Diskussion des Wahrheitswertes von Träumen.

I. *Wilhelms Theorie des* integumentum: *ein Mythos?*

Mit Wilhelms Kommentar zu dieser Stelle endet das Desinteresse, mit dem seine Vorgänger über diese hermeneutische Präambel hinweggegangen waren:

> Given Macrobius' concern to justify the form, and later interest in the subject, there is remarkably little pre-twelfth-century comment on the theory of fabula: Macrobius' readers simply added further examples […]. Nor is there comment on Macrobius' justification of the Somnium Scipionis in the light of medieval dismissal of fabula as make-belief.[2]

In einer ausführlichen und einflußreichen Studie hat sich P. Dronke[3] mit Wilhelms Exegese befaßt; seine wichtigsten, auf edierten einzelnen Passagen basierenden Thesen dabei sind:

---

[2] So A. Peden in ihrer unpublizierten Oxforder Dissertation *Pre-Twelfth-Century Glosses on Macrobius*, Oxford 1982, S. 87.

[3] Dronke, *Fabula*, Kap. I, S. 13–78. Die Wichtigkeit der Glossen und ihren Bezug zur *integumentum*-Theorie erkannte zuerst Jeauneau, ‚Macrobe, source du platonisme chartrain', ‚Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe' und ‚La lecture des auteurs classiques'.

1. Wilhelm erweitert Macrobs hermeneutische *distinctio* zu einer eigenständigen, und vielseitigen *Theorie* der Fabel.[4] Dabei setze er sich überwiegend kritisch mit der spätantiken *auctoritas* auseinander; wichtigster Unterschied zwischen beiden ist dabei, daß Wilhelm Macrobs Fabelbegriff—vor allem die Legitimität der *fabula*—entscheidend erweitert, indem er dessen Distinktionen bewußt mißachtet.[5]

2. Diese Aufwertung der philosophischen Fabel zeigt sich folgendermaßen: anders als bei Macrobius, der häßlich-anstößige Verkleidungen philosophischer Wahrheiten auszuschließen suche, überstrahlt die Schönheit der gefundenen Interpretation in den Augen Wilhelms jedwede äußerliche Indezenz;[6] selbst moralisch Anstößiges wird somit zum der Philosophie würdigen Träger des Wahren. Implikation, besser: *movens* dieser Erkenntnis ist die kognitive Funktion, die Wilhelm dabei dem Fabulosen zumesse.[7] Diese Akzeptanz ist im Kontext von Bibelexegese, Ps.-Dionysius' negativer Theologie und rhetorischen Bildkonzepten zu sehen und insbesondere von Platons *Timaeus* geprägt: denn vor allem dessen Reflexion über die unumgänglich vorläufige, ja imaginäre Natur des philosophischen Diskurses (*eikos logos/mythos*) läßt Wilhelm die erkenntniserschließende Kraft des Fabulosen erkennen und betonen: ‚William can take the world of *integumentum* as seriously as that of *veritas*. This is because for him there are certain vital aspects of metaphysics where we can proceed only by images—where *imago* is our only hope for knowledge, for it is all that we can know direct.'[8] Zu dieser (tendentiell) einheitlichen Konzeption stehe ein eher ‚zynisch'-verbitterter Kommentar Wilhelms zum Mysterienfrevler Numenius in

[4] Dronke, *Fabula*, Kap. I, S. 55, *passim*. Vgl. Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism*, S. 118–119.

[5] So z. B. in Dronke, *Fabula*, S. 16f. Vgl. Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism*, S. 119.

[6] Dronke, *Fabula*, S. 32, 44 u. ö.

[7] Ebd., S. 34, 43 u. ö.

[8] Ebd., S. 53, vgl. auch Cadden, ‚Science and Rhetoric', S. 10f., 24 und Baswell, *Virgil*, S. 98–101.—Ähnliche Verbindung von *integumentum*-Theorie und einer (vermeintlichen) Sprach- und Erkenntnistheorie des *Timaeus* und ihrer spätantiken Vermittlung auch bei Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 36ff., 66ff. und, ihm folgend, Meier, ‚Zum Problem der allegorischen Dichtung', insb. S. 269: ‚Nicht allein über Calcidius, auch über Macrobius, Servius, Boethius und andere gewann dieses [sc. Platons] Seins- und Erkenntnismodell vom die Wahrheit verhüllenden Philosophen oder Dichterphilosophen Einfluß auf das Mittelalter, wo es im *integumentum*-Konzept des 12. Jahrhunderts entscheidende Aktualität gewann.'

keinem Gegensatz; denn wenn Wilhelm die von Macrobius nur angedeutete Entzauberung der Geheimnisse der Natur ausführlich (und erfindungsreich) schildert, versuche er lediglich, den zu kommentierenden Text zu erläutern, ohne seine eigene Aufwertung des Uneigentlichen zu kompromittieren.

Doch hat Wilhelm tatsächlich eine eigenständige Theorie der Fabel entworfen, die bewußt die Macrobianische Position korrigiert? Liegt der Hauptpunkt seines Kommentars fürderhin im kognitiven Erkenntnismoment oder in dessen ästhetischer Dimension? Welche Rolle spielen der *eikos logos* Platons oder ein theologisch legitimierter, uneigentlicher *modus loquendi*? Wie kommentiert der passionierte *physicus* das Exempel vom die Natur bloßstellenden Mysterienfrevel? Um diese Fragen neu zu beleuchten, soll Wilhelms Kommentar zum Kommentar erneut kommentiert werden. Grundlage dessen ist die gesamte—nicht nur exzerpthafte—Edition der fortlaufenden Kommentierung Wilhelms zum hermeneutischen Exkurs des Macrobius.

II. *Wilhelms Kommentar zu Macrobius' Diskussion der* narratio fabulosa: *eine Teiledition*

Editorische Vorbemerkung. Wilhelms Macrobius-Glossen,[9] deren Autorschaft aufgrund einer Zuschreibung und zahlreichen Querverweisen zu anderen Werken Wilhelms als sicher gilt,[10] sind in (mindestens) 6 Handschriften überliefert.[11] Sie existieren in einer kurzen und einer langen Redaktion.[12] Grundlage der folgenden Edition, die die kurze Redaktion wiedergibt, sind die (weitgehend von Interpolationen freien[13]) Handschriften Bern, *Burgerbibliothek*, Ms. 266 und Bamberg, *Staatsbibliothek*, Msc. Class. 40. Zugezogen wurden überdies Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. Urb. Lat 1140 (15. Jh.) und München, *Bayerische*

[9] Vgl. dazu grundlegend Jeauneau, ‚Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe' und ‚La lecture des auteurs classiques' sowie Rodnite-Lemay, ‚Acessus'. Die unpublizierte Dissertation von Rodnite-Lemay war mir nicht zugänglich.

[10] Vgl. Jeauneau, ‚Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe', S. 274–276 und ‚La lecture des auteurs classiques', S. 304 (mit Verweis auf Rodnite-Lemay). Endgültige Sicherheit dürfte erst die seit langem erwartete kritische Edition der Glossen bringen; für die Argumentation dieses Kapitels ist dies indes unerheblich.

[11] Jeauneau, ‚Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe', S. 270–274.

[12] Jeauneau, ‚La lecture des auteurs classiques', S. 304.

[13] Vgl. ebd. (mit Verweis auf die unpublizierte Arbeit von Rodnite-Lemay).

Staatsbibliothek, clm. 14557 (beide lange Version), sowie Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 953 (Ende 13./Anfang 14. Jh.). Auf die separate Edition der langen Redaktion wurde verzichtet, da sie (im Hinblick auf die hier relevante Textstelle!) keine wesentlichen inhaltlichen Differenzen zeitigt;[14] Auszüge aus ihr finden sich gleichwohl im *Appendix* zu diesem Kapitel,—ebenso wie weitere, für die Argumentation dieses Kapitels relevante, Passagen aus der kurzen Redaktion.

Die Absicht dieser Edition, die auf der Basis zur Verfügung gestellter Mikrofilme und Kopien erstellt wurde, ist es *nicht*, einen letztgültigen Text zu erstellen, sondern eine Grundlage für die Interpretation der ‚wilhelmschen' Konzeption des *integumentum* zu liefern. Als Grundlage wurde die Berner Handschrift gewählt, da sie im Vergleich zur Bamberger geringfügig bessere Lesarten liefert. In Einzelfällen wurden offensichtlich bessere Lesarten der Bamberger Handschrift in den Text aufgenommen. Die Rekonstruktion eines ‚authentisch(er)en' Textes ist damit nicht beabsichtigt—und gerade im Bereich des mittelalterlichen Kommentars grundsätzlich problematisch. Allerdings muß—nicht gegen, sondern im Bewußtsein der methodischen Postulate der ‚New Philology'—betont werden, daß—sowohl im Rahmen der kurzen/langen Redaktion als auch beim Vergleich beider—Inhalte und Argumentation trotz nicht geringer bzw. erheblicher Varianz (im hier einschlägigen Textteil!) nicht eigentlich differieren. Die Präsentation *dieser* geschlossenen und stringenten Auseinandersetzung mit Macrobius hermeneutischem Exkurs ist die Absicht der folgenden Edition: ihre Substanz ist überdies unabhängig von der Frage, ob—bzw. inwiefern—Wilhelm von Conches überhaupt der ‚Autor' der Glossen ist.

Die Interpunktion folgt modernen Kriterien und versucht dabei, den Duktus der Wilhelmschen kommentierenden Prosa zu berücksichtigen und zu klären; die Orthographie wurde in Einzelfällen, insbesondere bei Eigennamen modernen Gepflogenheiten angepaßt bzw. vereinheitlicht; die *an sich* als Abkürzungen nicht verständlichen Lemmata zum macrobianischen Text wurden aufgelöst, ihre Varianz—z. B. arg oder ar für das macrobianische *argumentum*—wurde im Apparat nicht berücksichtigt.

[14] Zusammenfassung des hier einschlägigen Textes der längeren Redaktion unten, S. 286–287.

Siglen:

Be Bern, *Burgerbibliothek*, Ms. 266, fol. 2rb—4rb
Ba Bamberg, *Staatsbibliothek*, Msc. Class. 40, fol. 7rb—8rb
U Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. Urb. Lat. 1140, fol. 7r–13r
P Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Pal. lat. 953
M München, *Bayerische Staatsbibliothek*, clm. 14557, fol. 105v–110r

{…} Athethese des Editors
⟨…⟩ Ergänzung des Editors
[…] ca. drei unlesbare Buchstaben
(?) nicht eindeutig lesbar

AC PRIUSQUAM SOMNII Dixerat Ciceronem mutavisse personam causa reprehensionis vitande. Hac ratione ostendit, quod genus hominum fuit adcusans et quis reliquit accusationem scriptam et quid obiectis conveniat responderi. VEL NE IDEM SIBI EVENIAT NON VERERI, id est non curare, si non idem sibi eveniat. Tercia est sententia: NE IDEM SIBI EVENIAT NON VERERI, ac si diceret: ‚verebatur, quod idem sibi eveniat.' NEC ENIM MULTA VULGUS posset aliquis dicere: ‚non est curandum de vulgi reprehensione'; ideo alicui putanti illud genus hominum esse de vulgo ostendit non esse vulgus. NEC CUIVIS Unde enotandum et aperiendum est, a quo genere hominum Plato fuit irrisus. QUIA NON VULT HIS VERBIS, scilicet quia multociens de vulgo quidam inveniuntur periti et discreti, ideo subiungit: IMPERITUM. Est ergo non vulgus imperitum, de cuius reprehensione non est curandum, SED GENUS HOMINUM IGNARUM SUBPERITIAE OSTENTATIONE. Si enim essent periti et sub peritie ostentatione,
2vb Be adhuc esset condonabile, sed sunt imperiti | et ostentant se esse peritos. QUIPPE ET QUOS LEGISSE TALIA Unde non erant de vulgo – et quid mirum, cum essent animati ad legendum libros Platonis et ad Platonem reprehendendum! DICEMUS IGITUR Quandoquidem non fuerat vulgus

1 PRIUSQUAM SOMNII] PRIUSQUAM VERBA Ba 2 ostendit] ostendit ante sompnii expositionem Ba | hominum] humanum Ba 3 adcusans] accusans Ba | reliquit] reliquerit Ba | scriptam] ascriptam Ba 4 responderi … EVENIAT] responderi VEL NE SIBI IDEM EVENIAT (*s.l.* NON) VERERI id est non timere, si idem sibi eveniret persapiens non curat de stolida et indocta reprehensione Ba | IDEM SIBI] SIBI IDEM Ba | NON] *om.* Ba | VERERI] veruit (?) Be : v. Ba | id est] ID EST Ba 5–6 EVENIAT NON] NON EVENIAT Ba 6 eveniat] eveniret Ba 7 MULTA] *om.* Ba 8 ideo] inde Ba | alicui putanti] aliqui putant Ba 9 enotandum] enodandum Ba 9–10 et aperiendum est] et est aperiendum Ba 10 QUIA] ENIM, id est QUIA Ba | NON] UTIQUE NON Ba 11 multociens de vulgo] de vulgo multociens Ba 12 non] *om.* Ba 13 IGNARUM] VERI IGNARUM Ba (VERI *in marg.*) 13–14 SUB PERITIAE OSTENTATIONE] SUB PERITIAE EST Be 14 essent] *corr. in. marg. e* crees Ba 14–15 ostentatione – imperiti] ostentatione vel imperiti et non sub ostentatione, esset condon⟨ab⟩i⟨le⟩ (et- condon⟨ab⟩i⟨le⟩ *in marg.*) Ba 18 IGITUR] *om.* Ba | fuerat] fuerut (?) Ba : fuert (?) Be

imperitum, quod reprehenderet Platonem, ergo dicamus, qui fuerunt et quis illorum reliquerat accusationem scriptam. QUANDAM CENSURE LEVITATEM Stulti et imperiti habent censure levitatem, quia statim et non ex rei consideratione iudicant, sed sapientes habent quasi molarem in lingua, quia audita et visa re aliqua non statim iudicant, sed revertuntur ad cor et ad secretum conscientie considerantes et deliberantes, utrum debeat esse ita vel non, et re cognita de illa iudicant. ENERVATIS, id est dissolutis et debilitatis. EPICUREORUM TOTA FACTIO Ostensurus haec tria: a quo genere hominum Plato fuerat irrisus et quis eorum reliquerat accusationem scriptam et quid obiectis conveniat responderi; eo ordine, quo proposuit se haec demonstrare, incedit primum ostendens, a quo genere hominum Plato fuerit irrisus, et ideo dicamus, cuius secte erant huiusmodi philosophi. Mortuo Socrate discipuli eius dissentientes, quid magister eorum dixerat summum bonum esse, divisi sunt in III sectas: quidam illorum dicebant Socratem dixisse summum bonum esse voluntatem prave intelligentes voluptatem, id est delectationem carnis, et vocati sunt Epicurei a principali magistro huius secte, qui dictus est Epicurus quasi curans exteriorem partem corporis, id est cutem, quod putabat esse summum bonum; alii affirmabant Socratem dixisse inquirere veritatem esse summum bonum et dicti sunt Peripathetici, id est circumcalcantes, quia circuibant diversas regiones disputando; alii autem dicebant sola celestia contemplari et terrena contempnere esse summum bonum, ut stoici, a stoa porticu, in qua studebant, sic vocati. EPICUREORUM TOTA FACTIO, id est totus conventus. SEMPER, non aliquando, quia aliquando errare condonabile est. SACRUM VOLUMEN, quod de sacris et divinis erat conpositum. AUGUSTISSIMA, id est subtilissima. COLOTES Ostenso, a quo genere hominum Plato fue-

1 quod] quia Ba | reprehenderet] reprehendit (?) Ba 2 reliquerat] relinquerit Ba : reliqt Be (vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 2) 4 consideratione] consideratione *corr. e* dubi⟨tation⟩e Ba 5 et] vel Ba 6 ad] *om.* Ba 7 et] et tunc Ba 9 et] et dicit quod ab Epicuris Be 10 scriptam] ascriptam Ba 12 fuerit] fuerat Ba | et] *om.* Be (?) | ideo dicamus] dicit quod ab Epicureis, ideo dicamus Ba 13–14 dissentientes] consentientes Be: dissentientes (ti *s.l.*) Ba 14 eorum] illorum scilicet Socrates Ba | summum bonum esse] esse summum bonum Ba 15 III] tres Ba | illorum] *om.* Ba 15–16 summum – voluntatem] voluptatem esse summum bonum Ba 16 voluptatem] voluntatem Be 17 carnis] *om.* Ba | Epicurei] Epicuri Be | huius] illius Ba 18 Epicurus] Epicureus Ba | curans – corporis] exteriorem partem corporis curans Ba 19–20 alii – summum bonum] *om.* Be 20 bonum] bonum, Ba 20–21 Peripathetici] Peripathetici Ba : Peripathetici (*corr. s.l. e* -tice) Be 21–22 disputando] et disputabant Ba 22–23 et terrena contempnere] et (et *s.l.*) contepmnere terrena Ba 23 ut] (?) Be 24 id est] *om.* Ba 25 quia aliquando] *s.l.* Ba 26 et] et de Ba | AUGUSTISSIMA] (?) Ba

rat irrisus, ostendit, quis reliquerat scriptam accusationem. IN LIBRUM RETTULIT, id est scripsit. CAVILLATUS EST, id est deceptorie locutus, et dicitur a calvio, calvis, quod est decipere, et est derivatum a calvo, quia calvus quodam modo decipit videntes vel flocco vel mitra. QUAE NISI SUPPLODETUR, id est adnichiletur; subplodere et displodere idem est et proprium vesice; unde Horatius *vesica quantum subplosa pependit.* AIT ENIM Ponit argumentum, quod Colotes probabat Platonem non recte confinxisse vel apposuisse aliquod figmentum, quod tale est, quod non oportet fabulam confingi a philosopho. Huius probationis erat confirmatio a duplici pari, hoc scilicet quod nullum genus figmenti convenit professoribus veri; paria enim sunt fabula et figmentum et philosophus et
2^{vb} Be veri professor, sed neutrum {n}ullo modo posset probare. | SIMPLICI ET ABSOLUTA sine aliquo genere figmenti. SCENA, id est umbra, quia scena erat pars teatri, in qua obumbrabatur persona. IANUAM, id est introitum. HEC QUONIAM ostendit causam, quare resistat Colotis obiectioni, scilicet quia eadem obiectio posset fieri in librum Ciceronis, cuius particulam exponit. UTRAQUE ENIM Unde eadem obiectio posset fieri Ciceroni. ENIM, id est quia UTRAQUE EST SUB APOSITO ARGUMENTI, id est figmento, quod dicitur argumentum in hoc loco, in proximo dicemus. NEC OMNIBUS FABULIS Posuerat argumentum Colotis contra Platonem, tale scilicet, quod non oportet fabulam confingi a philosopho. Hac ratione Macrobius resistens tali argumento probat aliquando genus figmenti convenire philosophis, sed quia istud non sufficeret ad obiectionem Colotis enervandam, probat illud genus figmenti Platonis et Ciceronis convenire philosophis. FABULE QUARUM volens ergo Macrobius gradibus divisionum explicare, quod genus figmenti philosophis conveniat, a genere
7va Ba figmenti, id est a fabula, inchoat; et nota, | quod large hic accipitur

1 scriptam accusationem] accusationem ascriptam Ba 2 RETTULIT] RETULIT Be : RE Ba 3 et est] *om.* Ba | derivatum] dirivatum Ba 5–6 est et proprium] et proprium est Ba 6 *quantum subplosa*] quantum displosa Ba 9 fabulam – a philosopho] a philosopho fabulam confingi Ba | probationis] propositionis Ba 10 duplici] *om.* Ba | nullum] non ullum Be 11 fabula et figmentum] figmentum et fabula Ba 12 nullo modo] *om.* Ba | probare] probare aliquo modo Ba 13 sine] scilicet Ba | id] id est Ba | scena] cena Be 14 introitum] introitum [.] Ba 15 resistat] *corr.* Ba 17 fieri Ciceroni] id est OBIECTIONI id est Ciceroni Ba 18 ARGUMENTI] *om.* Ba | id est figmento] figmentum Ba 19 dicemus] ostendemus Ba 20 FABULIS] fabulis Ba | tale] illi Ba 21 oportet] oporteret Ba 22 tali] illi Ba | aliquando] quoddam Ba 23 obiectionem] *corr.* (-ionem) *in marg.* 24 figmenti] figmenti scilicet Ba 25 philosophis] philosophis a genere figmenti et a fabula incohat (a – incohat *del.*) Ba 25–26 divisionum] diversionum Be 26 philosophis conveniat] convenit philosophis Ba 27 hic] in hoc loco Ba

fabula: non ita, ut Tullius, qui dicit esse fabulam, quod nec est verum nec verisimile, sed vocat fabulam omnem illam orationem, in qua verba non sonant hoc, quod habent singnificare a prima inventione, et omne illud, quod fingi potest, etsi sit verisimile. Hoc modo utitur hac divisione semper subducendo illud membrum, quod convenit philosophie, alterum reliquendo. QUARUM NOMEN FALSI PROFESSIONEM, quia inde dicuntur fabule, quod falsum profitentur et indicant. AUT TANTUM CONCILIANDAE Duo membra ponit in divisione fabule, quia fabularum alie reperte sunt causa delectationis, alie causa utilitatis. Horatius tamen ponit tercium membrum: *aut prodesse volunt aut delectare poetae aut utrumque simul et iocunda et idonea dicere vite,* et ita Macrobius non videtur sufficienter dividere fabulam dicens {Macrobius} illud tercium membrum noluisse apponere, cum in duobus appositis intelligatur, quia, cum quaedam fiant causa utilitatis, bene potest perpendi, quod quaedam fiunt causa utriusque. AUDITUM MULCENT Ostenso, quae sunt ille, que tantum causa voluptatis reperte sunt, ut comedie VEL AMATORUM FICTIS CASIBUS, ut de Piramo et Thisbe vel de Hero et Leandro. VEL APULEIUM LUSISSE, id est studuisse, nam studere in talibus quasi ludere est. IN CUNAS NUTRICUM Nutricum cunas vocat auctores, quia, ut a nutrice puer in cunis nutritur levioribus cibis, discipulus, scilicet in levioribus auctoribus, sentenciis et causa exercicii, ut levius graviores possit intelligereita . ELIMINAT, id est eiicit. IN QUIBUSDAM ENIM, unde ille, que percinet, subdividuntur. ENIM, id est quia. IN QUIBUSAM ARGUMENTIS argumentum est equivocum ad tria : dicitur enim argumentum ratio, qua probatur aliquid; argumentum etiam dicitur quodlibet fictum veri simile, unde comprehensiones comediarum dicuntur argumenta; dicitur etiam argumentum aliquid aliud intellectum, quam profertur, et in tali sensu hic accipitur

1 esse fabulam] fabulam esse id Ba | quod nec est] id quod neque Ba 2 nec] neque Ba | verisimile] verisimile est Ba 2–3 omnem – inventione et] *om.* Ba 4 fingi] confingi Ba 5 subducendo] subdividendo Ba 6 NOMEN] NOMEN INDICAT Ba | FALSI – PROFESSIONEM] *om.* Ba 8 quia] quod Ba 9 delectationis] dilectationis Ba 10 *utrumque*] *om.* Ba 11 *et*] *om.* Ba | ita] *om.* Ba 12 Macrobius] Macrobium Ba | illud tercium membrum noluisse] noluisse illud tercium membrum Ba 13 intelligatur] intelligatur Ba 14 utilitatis] delectationis (ta *s.l.*) Ba | fiunt] fiant Ba 15 utriusque] delectationis et utilitatis Ba | Ostenso] ostendit Ba 16 CASIBUS] *om.* Ba 17 Hero] Ero Be 18 CUNAS] NUTRICUM CUNAS Ba 20–21 ita – intelligere] ita discipulus in auctoribus (quibusdam *in marg.*) levioribus sentenciis et causa exercicii, ut graviores possit intelligere Ba 22 IN QUIBUSDAM ENIM] in quibusdam enim Be | percinet] pertinent ad aliquam utilitatem Ba 23 ENIM] enim Ba 23–24 est equivocum] equivocum est Ba 24 dicitur] enim dicitur Ba | ratio] qua *in marg.* Ba 27 hic accipitur] accipitur hic Ba

argumentum. UT FABULE SUNT ESOPI quemadmodum fabula de corvo
3ra Be et vulpe, | quem fingit Esopus per mendacia verba, et tamen percinentem ad aliquam utilitatem, et in ea ex ficto locatur argumentum: corvus et vulpes vident offulam; corvus autem celerior praeveniens vulpem offula assumpta ascendit arborem, vulpes vero videns, quod vi non posset corvo auferre offulam, transtulit se ad naturalem calliditatem et dixit duos esse principales colores – albedinem et nigredinem –, corvo vero nigredinem ab Appolline datam, cigno autem albedinem, dicens cignum prevalere in nullo nisi in sola voce; ut ergo corvus prevaleret cigno in voce, cepit cantare ore aperto, cecidit offula. Haec fabula mistice significat, ne aliquis loquatur, cum debet tacere, ne, dum velit sapienti assimilari, stultus videatur, quia multi sunt, quos melius esset tacere quam loqui, quia hominis impericia in voce dinoscitur. Item cum dicitur *mater me genuit et ego matrem;* aqua enim gignit glaciem et gignitur a glacie. NARRATIO FABULOSA NON FABULA Et merito illa, in qua veritas ipsa fundatur, sed per composita et ficta verba, dicitur narratio fabulosa, quia narratio non pertinet nisi ad solam vocem, fabula vero dicitur ad vocem et ad id, quod significatur voce ipsa. UT SUNT CERIMONIARUM SACRA Ceremonie ipse dicuntur festa Cereris, vel quaelibet festa possit dici a causa cerimonie, quia in festivis diebus offerebatur cera, vel cerimonie quasi carinome dicuntur, quia cara est dies vel quia tunc homines carent officiis et solitis operibus. SACRA CEREMONIARUM Vocat sic vannum in templo Bacchi; nam in festivis diebus et maxime in orgiis, id est festis Bacchi, ostendebatur vannus populo a sacerdote et praedicando populo narrabat, qualiter vannum illam habent in tali reverentia, sic dicens in gigantomachia, cum omnes dii tremerent, Bacus in auxilio et defensione Iovis contra gigantes mala asinina bellum conseruit, sed tandem interceptus a gigantibus frustratim discerptus est; qui positus in

---

1 FABULE] ILLE Ba | fabula] *in marg.* Ba 2 fingit] confingit Ba 2–3 percinentem] *sic* Ba, Be (*sc.* ‚*fabula, quem fingit … pertinentem*‘, *fortasse em. in* ‚*pertinet*‘) 4 vident] viderunt Ba 6 corvo auferre] auferre corvo Ba 7 corvo] *in marg.* Ba 8 vero nigredinem] nigredinem vero Ba | cigno autem albedinem] albedinem cingnis Ba 9 cignum] cingno Ba | prevalere in nullo] nullo prevalere Ba 9–10 prevaleret] prevalet (?) Ba 11 debet] debeat Ba 12 stultus] stultius Ba 15 a] *s.l.* Be : ex Ba 16 sed] *om.* Ba | dicitur] dicitur enim Ba 17 dicitur] dicitur et Ba 18 quod] quod voce Ba | ipsa] *in marg.* Ba | UT] *om.* Ba 20 a causa cerimonie] cerimonie a cera Ba | festivis] festis Ba 21 carinome] carimonie Ba | dicuntur] *om.* Ba | quia] quia tunc Ba | tunc] *om.* Ba 23 festivis] festis Ba 24 id – Bacchi] *om.* Ba 24–25 praedicando populo] populo praedicando Ba 25 narrabat] narrabatur Ba (*corr.*?) | illam] illum Be | habent] habuerunt Ba | tali] maxima Ba 26 gigantomachia] gigantes machia (machia *in marg.*) Ba | tremerent] timerent Ba | auxilio] ausilio Be 28 est] est et Ba

vanno tercia die totus et integer emersit. Huius fabule hec est veritas: Bacus in designatione anime ponitur, quia pugnat contra gigantes, scilicet contra corporis voluptates; corpus enim dicitur gigas, quasi genitum de terra cum mala asinina; asinus dicitur laboriosum animal. Ita anima oportet multum laborare et a pluribus abstinere, ut saltem corpori paulum resistat; sed tamen superatur, quia nullus est tam perfectus, quin aliquando temporalibus et voluptati corporis obediat. Anima vero tota et integra emergit in vanno, vannus est instrumentum purgatorium, in quo, quod grave est, tendit deorsum, quod leve est, sursum; ita anima, priusquam perfecte est mundata, redit sursum et ad suum creatorem, corpus vero, quod grave est et terrenum, remanet intra. ARGUMENTUM SUBEST, id est intellectus UT DI ADULTERI Quemadmodum ab auctoribus fingitur, quia Iuno fuit et soror et coniux Iovis, qui dicitur fuisse adulter, quia concubuit cum Semele et eam inpregnavit; hoc sciens Iuno in specie anus venit ad Semelen et dixit ei, quod Iupiter nocte concubuerat cum ea – et, si vellet exprobare, poscet ab eo munus sine nomine, scilicet ut ipse ad eam | veniret cum tonitruis et fulminibus. 3rb Be
Illi Iunone mediante tale poscenti munus Iupiter concessit, et combusta est, et inde natus est Bachus. Huius fabule medulla veritatis haec est, quod Semele in designatione terre accipitur; Semele enim nigra interpretatur, Iupiter pro ethere, cuius Iuno, scilicet aer, est coniux; nam ut coniux subdita est marito, ita aer etheri; dicitur et esse soror illius, quia nulla sunt elementa adeo sibi invicem similia et concordantia, ut aer et ether. Iupiter ergo concubuit cum Semele et inpregnavit eam, quia ex effectu et qualitatibus etheri et siderum inpregnatur terra, ut in hieme, dum comburitur a Iove mediante Iunone, quia ether tonitruis et fulminibus desiccat humorem ipsius terre mediante aere, et postea nascitur Bachus, quia in fine estatis terra desiccata maturescunt vinee

---

1 fabule] *in marg* Ba | hec est veritas] veritas talis (-is?) est Ba 2 ponitur] accipitur Ba 2–3 scilicet] id est Ba 4 de] a Ba | asinus] asinus autem Ba | dicitur] est Ba 5–6 paulum] paululum *Ba* (*sed* paulu|lum !) 7 temporalibus] a corporalibus Ba | voluptati] p *s.l.* Ba 7–8 Anima – emergit] Anima vero tandem tota {anima}et integra emersit in vanno Ba 8 emergit] emersit Ba | est] *om.* Ba 10 perfecte] perfecta Ba 11–12 ARGUMENTUM SUBEST] ARGUMENTO VERITAS Ba (vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 10) 12 ab] *s.l.* Ba | auctoribus] auctoritatibus Ba 13 quia] quod Ba | coniux] coniunx Ba 14 eam] *om.* Ba 15 anus] ani Ba | ei] *om.* Ba 18 tale poscenti] poscenti tale Ba | Iupiter] *om.* Ba 19 haec est] est haec est Ba 21 scilicet] id est Ba | coniux] coniunx Ba 22 coniux] coniunx Ba | et] etiam Ba 23 sunt elementa] elementa sunt Ba 24 inpregnavit] impregnat Ba | eam] *om.* Ba 25 effectu] affectu Be | etheri et siderum] siderum et etheris Ba 26 dum] deinde Ba | mediante Iunone] Iunone mediante Ba

et colligitur Bachus, id est vinum. Item Mars dicitur fuisse adulter et cum Venere adulterasse. Quod in rei veritate nichil aliud est, nisi quod Venus est benivola stella, Mars vero stella est horribilis et malivola, cum ergo iste due coniunguntur; Mars dicatur eam adulterare, quia eius benivolentiam sua malivolentia corrumpit. SATURNUS PUDENDA PATRIS CELI Macrobius in hoc loco confundit fabulas. Quod enim dicunt de Saturno, auctores intelligunt de Iove; dicitur autem Saturnus filius celi abstulisse patris testiculos, quos in mare proiecit; ex spuma vero illorum nata est Venus. Sed veritas huius fabule tegitur et cooperitur per verba inhonesta et indigna numinibus; quae talis est: Saturnus in designacione temporis accipitur, unde et apud Grecos Cronos tempus vocatur. Iste vero dicitur filius celii quasi celi – et merito, quoniam omnes menses et anni et dies omniaque tempora ex motu firmamenti et planetarum habent esse et dinoscuntur; dictus est patri secuisse testiculos; testiculi sunt quasi seminis et procreationis; secat ergo testiculos, quando in tempore fructus et segetes consumuntur, qui ex calore etheris et planetarum procreantur; proiecti sunt in mare, id est in lacunam ventris, sed ex spuma nascitur Venus, quia ex superfluitate et habundantia nascitur Venus et luxuria; unde dictum est *sine Cerere et Bacho friget Venus*. CUM IGITUR NULLAM Sic gradibus divisionis probavit quoddam genus figmenti convenire philosophis, illud scilicet, in quo veritas est tecta rebus honestis et nominibus vestita enuntiatur, et ita hoc figmentum illorum convenire philosophis. SCIENDUM EST TAMEN etc. Probaverat quoddam genus figmenti convenire philosophis, sed quia non in omni specie philosophie convenit admiscere figmentum, ideo ostendit, quod admittat figmentum et quando, ut inde appareat philosophiam Platonis et Ciceronis in libro De re publica admittere aliquod genus figmenti. SCIENDUM TAMEN EST Continuatio. Quamvis dixerit philoso-

1 dicitur] fingitur Ba | et] *s.l.* Be 2 cum – adulterasse] adulterasse cum venere Ba | nichil] nihil Ba 3 stella est] est stella Ba 4 due] due stelle Ba 5–6 PATRIS CELI] *om.* Ba 9 huius] istius Ba 11 Grecos] *in marg.* Ba | Cronos] Cronô Be : Cronon, id est Ba 12 iste vero dicitur] dicitur autem iste Ba 13 anni et menses] menses et anni Ba 14 habent] habent Ba 15 quasi] causa Ba 17 et] *s.l.* Be : *om.* Ba | planetarum] planete Ba 19 nascitur] nata est Ba 20 NULLAM] nuluam (!) Ba 21 scilicet] *om.* Ba 22 rebus honestis] honestis rebus Ba | honestis] *corr.* Ba | nominibus – enuntiatur] vestita honestis nominibus modo probat figmentum Platonis et Ciceronis tale esse quod in eo veritas tecta, sed honestis rebus et vestita honestis nominibus enuntiatur Ba | ita] *om.* Ba 23 convenire philosophis] philosophis convenire Ba | ETC] *om.* Ba 25 figmentum] figmentum aliquod Ba 26 quod] que species philosophie Ba 27 in libro] *om.* Ba 28 EST] *om.* Ba | dixerit] diximus Ba

phis convenire aliquod figmentum, TAMEN EST SCIENDUM et quod subiungit, quod non in omni specie philosophie conveniunt fabulosa vel LICITA, id est fabulosa non esse licita. SED UTI HIS SOLENT Ostenso non omni philosophice disputationi admisceri | figmenta vel fabulosa ostendit, in qua admisceri debeant. CUM VEL DE ANIMA quia quando philosophi loquuntur de anima mundi, tunc transferunt se ad fabulosa et integumenta, ut Plato fecit in Thimeo et ita aparet Platonem et Ciceronem merito interseruisse figmenta in libro De re publica, cum in eodem libro loquerentur de anima mundi volentes hominem esse saltem in parte sui immortale. VEL DE AERIIS POTESTATIBUS de demonibus, de quibus lacius in Thimeo Platonis disseremus. VEL DE CELESTIS DIIS, ut de Iove et Saturno. CETERUM CUM AD SUMMUM sic habens, in qua specie philosophie utendum sit figmento, modo ostendit aliam speciem, in qua figmentum non est apponendum, tunc scilicet, quando loquitur de deo summo principe omnium et de Noi eius, id est mente. CETERUM Sic continuate loquendo de anima mundi philosophi utuntur figmentis. CETERUM, id est sed. QUI APUD GRAECOS TOGATON, id est summus deus, QUI PROTOPAGATON, id est primus omnium, proto enim grece, primus dicitur latine, unde protomartir; pan vero totum, ton articulus. QUAM GRECI NOUN APPELLANT Noun enim in greco, mens divina dicitur; mente dico CONTINET ORIGINALES RERUM SPECIES QUE IDEE. Idea in greco, forma vel figura dicitur in latino. IDEAS VERO OMNIUM RERUM deus in mente ab eterno habuit, quia providet ab eterno, quae forma cui rei conveniret, sed idearum quaedam sunt generales, quaedam speciales, quaedam individuales: generales enim sunt, ut habere cor et caput et membra omni animali convenientia; speciales, ut rationale et mortale vel habere caput erectum et rotundum ⟨et⟩ manus et quod homini

3va Be

1 aliquod figmentum] figmentum aliquod Ba | EST SCIENDUM] *om.* Ba 2 non] *om.* Be 3 UTI HIS] HIS UTI Ba 4 omni] omni specie (specie *corr.*) Ba | philosophice] philosophie Ba 5 CUM VEL] VEL CUM Ba 6 mundi] *om.* Ba 7 fecit] facit Ba 7–8 Platonem – interseruisse] ⟨a⟩ Platone et a Cicerone merito interseruisse Ba 9–10 volentes – immortale] volentes probare saltem hominem in parte sui esse immortale Ba 10 de] ut de Ba 10–11 demonibus] *corr. s.l. e* domibus Be 11 lacius in Thimeo Platonis] in Thimeo Platonis lacius Ba | disseremus] disseritur Ba 12 CUM] *paene illeg.* Be : est Ba | habens] habetis Ba 13 philosophie] *om.* Ba 15 id est] *om.* Ba 18 QUI] *om.* Ba | PROTOPAGATON] PROTOGATON (-TAG-) Ba | enim] *om.* Ba 19 dicitur] *om.* Ba 21 mente] *corr.* Ba | CONTINET ORIGINALES] CONTINET ORIGINALES Ba | RERUM] RES Ba | SPECIES] *om.* Ba 22 IDEAS – RERUM] ideas – rerum Ba 23 cui] cuique Ba 25 enim] *om.* Ba 26 membra] cetera membra Ba | et] *om.* Ba 27 erectum et rotundum] rotundum et erectum Ba 27–276.1 quod – convenit] homini conven⟨ientia⟩ Ba

convenit; individuales, ut ipse qualitates singulorum hominum; sic ergo deus in mente sua formas omnium rerum continet, homo vero similiter formas quarundam rerum, etsi non omnia, in mente sua continet. Unde homo, antequam iudicet, cuiusmodi res aliqua sit, recurrit ad cor et ad mentem suam considerans ibi quarundam rerum formas: si videat rem illam convenire forme hominis, iudicat esse hominem, si videat diferre iudicat aliud esse quam hominem. Item, ut ait Augustinus, artifex volens facere arcam primus recurrit ad mentem ibique considerat, qualiter sit facturus arcam; quod homo non faceret, sin haberet in mente formas illarum, quas cognoscit. Sic ergo volumus deum habere in mente formas omnium rerum, unde Plato in Thimeo mentem divinam archetipum mundum vocavit. ORIGINALES SPECIES RERUM,
8ra Ba quia ab illis oriuntur et habent omnia esse. EX SUMMO NATAM | Sed ne aliquis prave intelligeret, natam ideo addit. ET PERFECTAM de illa nativitate, in qua mens nata est ex deo, restat in alia vita sibi inquirere. Hoc enim nostrum est credere, non nostrum ostendere, quia nullus potest scire in hac vita, quae sit illa nativitas. CUM DE HIS LOQUUNTUR Repetitio est propter longum hyperbaton. SI QUID Loquendo de deo et eius mente non audent se ad fabulosa transferre, sed ad exempla et similitudines confugiunt. SI QUID DE HIS CONANTUR Bene dicit ‚si conantur' de deo et eius mente assignare, quia perfectionem cogitationis nullus de deo potest habere, sed et aliquid circa deum et eius mentem comprehendere magna est scientia, quia, ut ait Augustinus, de deo nosse, quid non sit, in quantum cognoscimus, quid sit, non est parva cognitio. QUE NON
3vb Be SERMONEM TANTUM Mens enim divina et ipse | deus omnem superavit

1 individuales] individue Ba | ipse] *om.* Ba 2–3 similiter] *in marg.* (*corr.* ?) Ba 3 omnia] omnium Ba 4 res aliqua sit] sit res aliqua Ba 5 quarundam rerum formas] formas quarundam rerum Ba 5–7 si – quam hominem] si videat diferre a forma hominis iudicat aliud esse quam homine Ba 7 diferre] differre a forma hominis Ba 9 facturus arcam] eam facturus Ba | sin] nisi Ba 10 rerum] illarum rerum Ba 11 rerum] *om.* Ba 12 divinam] divinam vocavit Ba | archetipum mundum vocavit] vocavit archetipum mundum Ba | vocavit] *om.* Ba | SPECIES] *om.* Ba 13 illis] ipsis Ba | esse] principium Ba 14 intelligeret] intelligeret Ba | ET] et Ba 15 ex] a Ba | in alia] nulla Ba | alia] illa Ba | sibi] *om.* Ba 15–16 hoc – ostendere] *om.* Ba 16 nullus] nullus perfecte Ba 18 est] *om.* Ba | hyperbaton] iperbaton Ba | SI] SED SI Ba | Loquendo] ita loquenda (!) Ba 19 et similitudines] similitudinesque Ba 20 HIS] Ba : OS Be, *sed in Macrobii commento non legitur, fortasse pro ‚asignare'* (vgl. *In somnium Scipionis* I, 2, 14)? | CONANTUR] *om.* Ba | conantur] conantur aliquid Ba 21 et] et de Ba | assignare] *post corr. e* assignaverat Ba | cogitationis] *om.* Ba | nullus de deo] de deo nullus Ba 24 cognoscimus] cognoscamus Ba

et excelluit sermonem; nam cum sint decem modi loquendi de rebus, nullus tamen convenit ad loquendum de creatore, quia perfecte non potest ostendi, quid ipse sit, quantus sit et qualis sit, et sic de ceteris. SED COGITATIONEM QUOQUE HUMANAM Nam humana cognitio non potest pervenire ad perfectam eius sapientiam. AD SIMILITUDINES EXEMPLAQUE CONFUGIUNT Sic facit Augustinus; loquens de deo et eius mente transfert se ad exempla et similitudines; volens enim ostendere, qualiter mens sit nata a deo et ipsi coeterna, dicit, quemadmodum splendor vel calor nascitur a sole et tamen sol non praecessit – quia ex quo sol et calor – ita filius a patre et sic monstrat, quod pater non praecessit et filius est patri coeternus. Per aliud simile hoc idem ostendit: quemadmodum umbra nascitur et habet esse ex arbore – nec tamen arbor praecessit umbram, quia ex quo arbor et umbra – ita filius a patre; sic ergo transferens se ad exempla et similitudines quiddam de deo conatur assignare, scilicet quomodo sit filius patri coeternus; maiorem vero partem relinquit assignare, scilicet qualiter mens sit nata ex deo, quia, ut diximus, humana cognitio ad comprehensionem illius nativitatis non potest pervenire et huiuscemodi species philosophie, in quantum habetur tractare de deo et eius mente, epotica nuncupatur, id est supra excellens; nam excellit omnem philosophiam. SIC PLATO CUM DE TAGATON Dixerat, quod philosophi conantes assignare aliquid de creatore confugiunt ad exempla et similitudines; hoc ostendit Platonem fecisse, scilicet quod loquens de creatore transtulit se ad simile, id est ad solem. AD NON COMPREHENDENDA, id est ad deum et eius mentem, quorum nulla potest haberi comprehensio, et ideo causa attollendi se ad non comprehendenda transtulit se ad solem, suo sermone viam patefaciens. IDEO ET NULLUM EIUS SIMULACRUM, id est ad nullam imaginationem ante carnis incarnationem. CONTICERENTUR DIIS ALIIS Sic Mercurio et Saturno,

---

2 tamen] tamen illorum Ba 3 sit] *om.* Ba | sit] *om.* Ba 5 eius sapientiam] illius cogitationem Ba 6 deo] creatore Ba 7 enim] enim se Be 8 a] ad Ba | vel] et Ba 9 tamen] *om.* Ba 10 et sic – monstrat] *om.* Ba 11 hoc] *om.* Ba | quemadmodum] sic scilicet quemadmodum Ba 13 ita] sic Ba 14 et] et ad Ba | quiddam de deo conatur] quaedam cognitio est Ba 15 sit filius patri] filius patri sit Ba | partem] partem et generationem Ba 16 scilicet] *om.* Ba | mens] mens scilicet Ba 20 excellit] ex excellis Be 21 conantes assignare aliquid] aliquid conantes assignare Ba 22 et] *om.* Ba | scilicet] sed Ba 25 ideo] *om.* Ba | non] *om.* Ba 26 sermone] sermoni Ba 27 ad] *om.* Ba | imaginationem] imaginem Ba 28 incarnationem] carnem incarnationem (carnem *subpunxit*) Be | CONTICERENTUR] CUM CONTICERENTUR Ba

quia cum beatus Paulus a Dionisio duceretur per aras deorum et cerneret eorum imagines, venit ad quandam aram, in qua non erat imago; cum quaesivit beatus Paulus, cuius est haec ara, Dionisius: „ignoti dei; hunc deum praedico, hunc colo." Mercurium vero pingebant in similitudine canis, quia Mercurius est ipsa eloquentia, unde assimilatur cani, quia est calidum et astutum animal. Saturno autem attribuebatur falx, quia est stella, quae nocet retrogradando, ut falx, sed de deo nullum simulacrum fingebatur, unde vocabant ignotum deum; inde etiam invenitur in vita beati Dionisii ad aram ignoti dei. QUIA SUMMUS DEUS EST Quare nullum simulacrum deo finxit antiquitas, causa est, que talis est: quia ut deus super animam est, ita super omnem naturam. Naturam vocat rem natam, et ideo, quia excedit omnem naturam; ipsi ideo non poterat attribui simulacrum vel imago alicuius rei, quae subiacet nature, sed videndum est, qualiter anima est super omnem naturam. Natura substantiales forme rerum vel, quae non possunt leviter separari, dicuntur; unde, cum anima sit res per se existens, forme vero substantiales vel accidentales non per se existunt; cum ergo deus sit supra animam, sic et super naturam DE DIIS AUTEM UT DIXI Ostendit, qualiter philosophi tractantes de anima et ceteris diis convertunt se ad fabulosa, quia nuda et aperta exposicio est inimica nature deorum. NEC FRUSTRA NEC ETIAM OBLECTENT Hoc subiungit, ne aliquis putaret philosophos hoc frustra facere vel causa delectationis, quae est in fabulis. QUE SICUT VULGARIBUS Rogandum est, quare nuda et
4va Be aperta exposicio est inimica nature deorum, | scilicet, ut soli sapientes sciant secreta deorum per interpretationem integumentorum, rustici vero et insipientes ignorent, sed tamen credant, quia si modo sciret rusticus, quod Ceres non est aliud quam terre naturalis potentia cre-

1–4 quia cum beatus – ad aram ignoti dei … hunc colo] Mercurius enim pingebatur in similitudine canis quia Mercurius ipsa eloquentia, unde assimilatur cani, quia est astutum et callidum animal; Saturno autem attribuebatur falx, quia est stella quae nocet retrogradando, ut falx. Sed deo nullum fingebatur simulacrum unde vocabant ignotum deum inde etiam invenitur in vita beati dionisii ad aram ignoti dei Ba 6 calidum] callidus (*subpunxit*, -ior *s.l.*) Be 10 Quare] causa quare Ba | causa] causa est] *om.* Ba 11 deus super animam est] deus est super animam Ba 11–12 naturam – natam] *om.* Ba 12 ipsi ideo] ideo ipsi Ba 13 subiacet] subiaceret Ba 14 est] *om.* Ba | est] fit Ba 15 Natura] Natura dicuntur Ba 16 dicuntur] *om.* Ba 18 DIXI] *om.* Ba 20 quia] ideo quia Ba | est] *om.* Ba 21 FRUSTRA] FRUSTA (!) SE Ba | NEC – OBLECTENT] *om.* Ba 24 scilicet] id est Ba 25 secreta] archana Ba 26 sed] *om.* Ba 26–27 sciret rusticus] rusticus sciret Ba 27 terre naturalis potentia] naturalis potentia terre Ba

scendi in segetes et eas multiplicandi, item quod Bacchus non est aliud quam terre naturalis potentia crescendi in vineas, – non timore Bacchi vel Cereris, quos deos esse reputant, retardarent se ab aliqua inhonesta actione. TEGMINE, quantum ad res; OPERIMENTO, quantum ad voces. MISTERIA FIGURARUM, id est ea, que mistice et quibusdam figuris intelliguntur. OPERIUNTUR CUNICULIS Cuniculi proprie dicuntur vie subterranee, unde et dicuntur cuniculi animalia, quia in cavernis terre morantur; unde dicitur OPERIUNTUR CUNICULIS, id est integumentis, in quibus latet ipsa veritas. NE VEL HEC ADEPTIS Causa est, quare nature operiantur integumentis, ideo ne illi, qui adipiscuntur figuras, cognoscant, quid lateat in figuris. FIGURIS DEFENDENTIBUS A VILITATE, quia ob hoc teguntur, ne vilescant. NUMENIO DENIQUE Probat argumento a casu, quod archana nature deorum non sunt revelanda nec divulganda omnibus, ostendendo, quid contingit Numenio revelanti archana Cereris et Proserpine, exponenti sic: fingitur ab auctoribus Cererem fuisse matrem Proserpine et Proserpinam quadam die, dum ludet, raptam esse a Plutone; quam mater accensis lampadibus quesivit, et a Iove constitutum est, quod mater habet filiam per xv dies, Pluto vero alia parte mensis, id est per alios xv dies; quod non est aliud, nisi quod Ceres ponitur in designatione terre et dicitur Ceres quasi crees, quia ex ipsa creantur universa; Proserpina pro luna ponitur et dicitur a proced⟨ere⟩ et serpo, serpis; dicitur filia terre, quia magis contrahit ex terrena substantia quam aliis elementis; Pluto in designatione umbre terre ponitur, quia quandoque impedit lunam terra. Querit eam accensis lampadibus, ut in estate, quando accenditur calore sol, quia ex ea nascitur frigiditas et humiditas; venit ad Iovem; creator enim constituit, | quod media 8^{vb} Ba parte mensis esset in superiorum hemisperio, alia parte mensis esset in inferiori sub terra. Sic Numenius interpretando devulgavit arcana illarum dearum, unde in somno ei apparuerunt habitu meretricio prostantes, ut ostenderent se apud omnes vilescere et omnibus esse communes.

2 quam] *om.* Ba 4 TEGMINE] tegmine Ba 4–5 MISTERIA] misteria Ba 5 FIGURARUM] *om.* Ba 7 unde] inde Ba 8 latet] *om.* Ba 9 operiantur] operiantur cuniculis id est Ba 11 A VILITATE] *om.* Ba 12 DENIQUE *om.* Ba 13 nec] et Ba 14 ostendendo] ostendenda Ba | contingit] contigit Ba 15 exponenti] et exponenti Ba 17 accensi lampadibus] lampadibus accensis Ba 18 habet] haberet Ba | parte] dimidietate Ba 19 dies] *om.* Ba 20–21 creantur] procreantur Ba 21 proced⟨ere⟩] pro[…] Ba : proced (?) Be 22 magis] *om.* Ba 23 umbre] umbre Ba 24 quandoque] quando Ba | lunam] *om.* Ba 25 accenditur] incenditur Ba 27 superiorum] superorum Ba | parte] medietate Ba | esset] *om.* Ba 29 somno] sompnia Ba | ei apparuerunt] apparuerunt ei Ba

ELEUSINIA SACRA, id est Cereris et Proserpine; dicta ab Eleusi civitate, in qua, dum filiam suam raptam a Plutone quereret, a Celio hospitaliter suscepta est. PROSTANTES, id est pro precio stantes. TURPITUDINES ET NON CONVENIENTIS Quia id miratus est, cum videret Dianam in habitu meretricio, quae est dea castitatis. IMAGINES, in sculpturis. SIMULACRA, in picturis; quemadmodum, ut dictum est, Mercurium pingebant in specie canis. ET ETHATES IGNARIS TAM INCREMENTI QUAM DIMINUTIONIS In omni enim etate est diminutio et incrementum, sed tamen divinis quibusdam creaturis incremento et diminutione carentibus assignabant etates, ut soli, dicentes, quod infantulus in mane, quia novus est; pingebant et solem puerum, quia cotidie novus apparet, unde dicitur Phebus, id est novus, et Bachus similiter puerum, quia Bachus, id est vinum, reddit senem puerum et stultum; pingebant et cupidinem puerum, quia cupido, id est amor, est incipiens in pueris; in senibus enim est turpitudo; Saturnum senem, quia Saturnus quaedam stella est, que consumit in peragratione zodiaci xxx annos; in hora prima dicitur sol adolescens, quia tunc vigor caloris incipit crescere; in meridie et circa horam
4rb Be nonam iuvenis dicitur, quia tunc totam caloris vigorem emittit; post | horam nonam dicitur descendere et tunc dicitur ei senectudo inesse, quia iam calor dimittitur; in vespere autem dicitur habere decrepitam etatem vel senium, quod idem est, quia omnes vires caloris iam amisit et est prope occasum. AMICTUS, ut peplum Palladis, quia omnis sapientia latet. SECUNDUM HAEC PITHAGORAS Sed ne videretur, quod haec esset fabulata rustica antiquitas, ideo subiungit, quod fuit illa antiquitas. SICUT TRADITUM FUIT A magistro suo, scilicet Platone. HIS PRAELIBATIS ETC.

1 SACRA] *om.* Ba 2 Celio] a odio Ba 2–3 hospitaliter] hospitalitate Ba 3 ET] *om.* Ba 4 CONVENIENTIS] CON Ba | id miratus] admiratus Ba | in] *om.* Ba 5 in] scilicet in Ba | sculpturis] scupturis Be 6 quemadmodum ut dictum est Mercurium] quemadmodum Mercurium ut dictum est Ba 8 est] eis Ba | diminutio et incrementum] incrementum et diminutio Ba 8–9 divinis quibusdam] quibusdam divinis Ba 9 assignabant etates] etate assignabant Ba 10 quod] quod est Ba 10–16 est pingebant – XXX annos] *om.* Ba 16 sol] *om.* Ba 17 in] et in Ba 18 iuvenis dicitur] dicitur iuvenis Ba | caloris] *om.* Ba | emittit] demittit Ba 19 dicitur] incipit Ba | ei] senectudo ei Ba 20 dimittitur] diminuitur Ba 21 iam] *om.* Ba 22 prope] proprie Be | peplum Palladis] Palladi peplum Ba 23 videretur] videatur Ba 24 quod fuit] *om.* Ba 25 scilicet] *om.* Ba 26 ETC] *om.* Ba

III. *Wilhelms Interpretation von Macrobius,* Commentarii in Somnium Scipionis, *I, 2, 7–21: ein Kommentar zum Kommentar*

Weder zu knappe, noch überbordende Interpretation war für Wilhelm von Conches die angemessene Form der Auslegung; vor allem jene *commenta*, die Ideen vom Text lösten und dessen Struktur und Aufbau gänzlich übergingen, waren ihm, dem selbstbewußten Erben und Herausforderer einer langen Kommentartradition, dabei zuwider: Hugo von St. Viktor und Robert von Melun vergleichbar, plädiert er für ein hermeneutisches *aptum*, dessen Ziel es war, Überflüssiges zu vermeiden, komplexe Gedankengänge ebenso wie geringe Details luzide zu erhellen, vor allem aber den zu kommentierenden Text in evident-unmittelbare Transparenz zu überführen: *ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videatur docere.*[15]

Auch in seinen Macrobius-Glossen bemüht sich Wilhelm, die Stimme des Originals erscheinen zu lassen—und diese Absicht wird für die Frage zentral, auf welche Weise er Macrobs Exkurs zur legitimen Fiktion versteht. Durchgehend versucht er dabei, den Gedankengang, die Struktur und Kohärenz des macrobianischen Textes zu klären.

Die ersten Abschnitte kommentiert Wilhelm zurückhaltend und eher mit der Absicht, Grundzüge zu präsentieren: zumeist paraphrasierend, klärt er schwierige Konstruktionen,[16] verdeutlicht sprachliche Manierismen,[17] ergänzt Etymologien,[18] illustriert Worte durch Parallelstellen aus den Dichtern.[19] Nur ein einziges Mal läßt er sich dabei zu einer (im Ansatz) enzyklopädisch-übergreifenden Bemerkung hinreißen und skizziert knapp verschiedene Interpretationen des sokratischen *Summum Bonum.*[20] Paraphrasierend umspielt seine—bisweilen auch leicht moralisierende[21]—Exegese dabei den zu kommentierenden Text; ohne jemals prolix zu werden, bemüht sich Wilhelm, Beziehungen, Begründungen oder Gedankenverbindungen darzustellen, die in Macrobius' unüber-

---

[15] Das Zitat aus *Glosae super Platonem*, S. 67, hier auch die skizzierte Unterscheidung zwischen (abgelehntem) *commentum* und (angestrebter) *glosa*. Vgl. auch den Prolog, S. 57. Zu Wilhelms Idealen als Kommentator vgl. man Jeauneau, ‚Gloses et Commentaire' und Nauta, ‚The „glosa" as Instrument', insb. S. 9–12.

[16] S. 268, Z. 4ff. (hier und im folgenden beziehen sich die Zeilenangaben auf die obigen Edition).

[17] S. 269, Z. 7f. (*enervare*), 26ff. (*augustissima*); S. 270, Z. 1 (*in librum rettulit*), 4 (*supplodi*).

[18] S. 270, Z. 2f. (*cavillari*).

[19] S. 270, Z. 5f. mit Horaz, *Sermones*, 1, 8, 46.

[20] S. 269, Z. 13ff.

[21] S. 269. Z. 3ff. (*censure levitatem*).

sichtlicher, spätantik-intrikater Prosa oft nur mitschwingen oder implizit sind.[22] Obschon im Text selbst angelegt, ist dabei die Redundanz auffällig, mit der Wilhelm immer wieder Intention und Argumentationsstruktur zusammenfaßt und betont.[23]

Mit der Frage des Colotes, ‚ob Philosophen auf Fabeln oder Figmente zurückgreifen dürfen', befaßt er sich dabei erstaunlicherweise nicht; erst mit der macrobianischen *divisio fabularum* beginnt auch Wilhelm, sich mit dem Phänomen aus einer eigenständigen Perspektive auseinanderzusetzen—freilich nicht, so gilt es zu zeigen, um eine eigenständige *Theorie* der philosophisch legitimen *fabula* zu entwickeln.

Der erste Anstoß zu seiner ersten eigentlichen interpretatorischen Intervention ist dabei ein klarsichtig erkannter Widerspruch im macrobianischen Text. Obwohl Macrobius nämlich im Laufe seiner Unterscheidung literarisch-philosophischer *modi loquendi* die *fabula* in antiker Tradition als unwahrscheinlich-fiktives Elaborat auffaßt, versteht er, so erkennt Wilhelm, den Begriff zu Beginn seiner *distinctio* gleichwohl zugleich als Oberbegriff *für jede Art des uneigentlichen Schreibens*: *et nota quod large in hoc loco accipitur fabula*. Mit dem bei den mittelalterlichen Kommentatoren omnipräsenten ciceronianischen Fabelbegriff darf diese ‚weite Verwendung' (*large accipitur*) hier also gerade nicht gleichgesetzt werden. Dieser (bzw. der *Auctor ad Herennium*) hatte als *fabula* nämlich allein das bezeichnet, was ‚weder Wahres noch Wahrscheinliches' präsentiert und vom *argumentum*, der wahrscheinlichen Fiktionalität des Dramas und der abgebildeten Wirklichkeit (*historia*) unterschieden. Mit Macrobius' Fabelbegriff ist diese Definition nicht vereinbar: denn dieser versteht zu Beginn seiner *distinctio* (wie Wilhelm richtig erkennt) die Fabel einerseits als Oberbegriff für jede Art uneigentlichen Schreibens (*large accipitur fabula*); andererseits (und im Einklang mit Cicero) spezifischer als Bezeichnung für die Äsopsche Tierfabel. Was ein derartig weiter Fabelbegriff an sich meint, bleibt bei Macrobius selbst unreflektiert—nicht indes bei Wilhelm: *vocat fabulam omnem illam orationem, in qua verba non sonant hoc, quod habent singnificare a prima inventione, et omne illud, quod confingi potest, etsi sit verisimile*. Diese Feststellung oder Definition Wilhelms ist also nicht Teil einer eigenständigen Fabeltheorie. Sie versucht vielmehr im Gegenteil *die spezifische Begriffs-*

[22] S. 268, Z. 7–269, Z. 2.

[23] S. 268, Z. 2f., 9f.; S. 268, Z. 18–269, Z. 2; S. 269, Z. 27–270, Z. 19ff. Vgl. auch den Versuch, Argumentationsstrukturen durch rhetorische Terminologie explizit zu machen (S. 270, Z. 6ff.).

verwendung des Macrobius explizit zu machen, um eine (an Ciceros wirkmächtiger Definition orientierte) Fehllektüre auszuschließen.[24] Bezeichnend für die spezifische Perspektive eines *mittelalterlichen* Kommentators ist dabei allenfalls, daß er diesen allgemeinen Fabelbegriff nicht nur zur Fiktion erklärt (*omne illud quod confingi potest*), sondern als ‚Rede, in der die Worte nicht das bezeichnen, was sie von ihrer eigentlichen Bedeutung (*impositio*) her zu bedeuten haben.' Von einer ‚Neudefinition' der Fabel auf semantischer Ebene sollte man also nicht sprechen.

Auf vergleichbare Weise klärt Wilhelm im übrigen auch den Gebrauch des Wortes *argumentum*. Macrobius hatte damit zunächst die (den Komödien entsprechenden) fiktiven, aber wahrscheinlichen oder möglichen Handlungen Petrons und Apuleius' bezeichnet und dabei der Terminologie der römischen Rhetorik durchaus entsprochen.[25] Indes bezeichnet der Begriff unmittelbar darauf auch den ‚plot' der Äsopschen *Fabeln*, findet also für zwei differente literarische *species* Verwendung, die Macrobius (und die rhetorische Tradition) voneinander unterschieden hatten. Auf diesen—wie im Fall der *fabula*—zwischen terminologischer Fixierung und allgemeiner Bedeutung schillernden Gebrauch reagiert Wilhelms *distinctio* der verschiedenen Bedeutungen von *argumentum*: er unterscheidet dabei (wie zu erwarten) eine argumentationslogische und eine literaturtheoretische Ebene; trennt also die Bedeutung ‚Beweismittel' von der ‚wahrscheinlichen Fiktion' der Komödien. Die eigenständige dritte Bedeutung (*dicitur etiam argumentum aliquid aliud intellectum quam profertur*) versucht abermals, Macrobius' *de facto* weiter Begriffsverwendung Rechnung zu tragen und jenen ‚Oberbegriff' zu finden, unter den sich Macrobs ‚weiter' Begriffsgebrauch subsumieren läßt: Dieser, so Wilhelms Überlegung, hatte als *argumentum* die Handlung/Grundlage mehrerer, voneinander zu scheidender Arten der Dichtung bezeichnen können, insofern sie allesamt uneigentliche Elaborate sind.[26] Auch hier ist der Rekurs auf Uneigentlichkeit als erklärende Größe also Teil einer Begriffsklärung. Sie spiegelt dabei nicht

[24] *Pace* Dronke, *Fabula*, S. 17: ‚Using his role as commentator to attribute to Macrobius a definition of *fabula* which is *really his own*, he wants *fabula* to embrace every kind of imaginary narrative—*omne illud quod confingi potest*—but in particular, imaginary narrative that has a significance beyond the simple narrative meaning. For it is this kind that concerns him as philosopher.' Vgl. auch S. 16.

[25] *Etsi sit verisimile*: hier wird der Bezug zur ciceronianischen Unterscheidung abermals deutlich, denn Cicero (bzw. der *Auctor ad Herennium*) hatte die Wahrscheinlichkeit des *argumentum* und die absolute Fiktion der Fabel voneinander getrennt (vgl. *Auctor ad Herennium*, I, 8, 13; Cicero, *De inventione*, I, 19, 27).

[26] Vgl. auch die Erklärung von *argumentum subest* als *intellectus subest* (S. 273, Z. 11).

das Bestreben eines mittelalterlichen ‚Metaphysikers', Uneigentlichkeit in literarischer Form aufzuwerten, sondern den *habitus* des mittelalterlichen Kommentators, der—wie er selbst bekundet[27]—nach konsistenter Sprache und Auflösung von Mehrdeutigkeit strebt.

Auch in der Fortsetzung ist es das spezifische Literaturverständnis des Kommentators, das Wilhelms Perspektive leitet; so stellt er—durchaus nicht unreflektiert[28]—fest, daß Macrobius' faktische Zweiteilung der *fabula* in erfreuende bzw. lehrende Dichtung der differenzierten Position des Horaz nicht entspreche; und kann überdies nicht umhin, die *cunae nutricum*, in die Macrobius die rein delektierende Literatur verbannt, mit der mittelalterlichen Metapher zu assoziieren, die *auctores* seien die adäquate geistige Speise für die zu erziehenden Knaben.[29] Kurzum: Wilhelms Auslegung zeugt (bislang) nicht von einer selbstbewußten Erweiterung des macrobianischen Modelles, geschweige denn von einem eigentlichen Willen zur ‚Theorie'. Mit dem literaturkritischen Material der Kommentartradition argumentierend, versucht er vielmehr, seinem Anspruch luzider Erhellung des zu Kommentierenden gerecht zu werden.

Macrobius' Gattungen des Fabulosen erläutert Wilhelm im folgenden durch Beispiele: die Fabeln Äsops durch die Geschichte vom Fuchs und Raben, die er moralisierend als bildhafte Illustration des sprichwörtlichen *si tacuisses* begreift; die zwar wahrheitstragenden, aber indezenten ‚fabulosen Erzählungen' (*narrationes fabulosae*) durch Jupiters Verführung und Vernichtung Semeles, hinter der sich die Wirkung des *ignis ethereus* auf die Erde verbirgt. Saturns Entmannung schließlich (bereits von Macrobius erwähnt) exemplifiziert die indezente Weise, Wahres zu verbergen. Allenfalls wenn er der Tierfabel eine mythische Bedeutung zumißt,[30] verwischt Wilhelm mit seinen Beispielen die Grenzen, die Macrobius mehrfache *divisio* postuliert, denn dieser hatte die Tier-

[27] Vgl. oben.

[28] An dieser Stelle wird eine kritische Haltung Wilhelms am deutlichsten (vgl. S. 271, Z. 7–16 mit Dronke, *Fabula*, S. 16). Daß Macrobius die delektierende Seite der Dichtung auch in der Lehrhaften habe verstehen wollen (*aut … aut quoque*), sich also von Horazens Trichotomie überhaupt nicht unterscheide, ist durch die *de-facto* Zweiteilung der *divisio* aufgehoben. Denn anders als Horaz unterscheidet er nicht drei verschiedene Klassen der Dichtung (und insofern hat Wilhelm mit seinem Vergleich durchaus recht, *Pace* Dronke, *Fabula*, S. 16). Ob der Vergleich angebracht ist, sei dahingestellt.

[29] Anders Dronke, *Fabula*, S. 16.

[30] Vgl. S. 272, Z. 10: *haec fabula mistice significat …*: *Mistice* heißt hier wie bei Fulgentius und Macrobius schlichtweg ‚allegorisch', ‚mit Hintersinn'.

fabel ja gerade von jeglicher hintersinniger Relevanz ausgeschlossen. Von einer ‚Erweiterung' kann hier oder an anderen Stellen allerdings keine Rede sein.[31]

Selbstlos gewählt sind Wilhelms Exempel freilich nicht. Denn wie sich spätestens an der Stelle zeigt, an der er (ohne echten Bezug in seiner Vorlage) den Mythos von Bacchus' Niederlage in der Gigantomachie referiert und auslegt,[32] geht der eifrige Exeget im Zuge seiner Erläuterungen unmerklich in die Praxis integumentaler Mythenexegese über, die er selbst in seinen eigenen Werken immer wieder übt;[33] kaum verwunderlich, spiegelt dies den bestimmenden Einfluß der Mythenexegese, wie sie Wilhelm von Fulgentius und anderen übernahm.

Im selben Sinne setzt sich seine Auslegung fort: Im nächsten Abschnitt (145–229) setzt er sich mit Macrobius' Versuch auseinander, die Reichweite und Zulässigkeit der philosophisch an sich legitimen *narratio fabulosa* zu bestimmen. Mit seiner so charakteristischen Explikation des Argumentationsganges (145–153) entfaltet er dabei repetitiv Macrobius' einfache These, die fabulosen Narrationen eigneten sich nicht für die höchsten Geheimnisse der Theologie, sondern allein für Gebiete wie die Seele oder niedere himmlische Potenzen. Wilhelm bezieht dies sofort auf das platonische Integument der *Anima Mundi* bzw. der Dämonen, die er beide in seinen *Timaeus*-Glossen auch auslegen wird.[34] Seine Fixierung auf die platonische Philosophie (und eigene Exegesepraxis) läßt ihn freilich den eigentlichen Punkt Macrobs verfehlen: für den römischen *grammaticus* waren nämlich Ciceros *Somnium* und Platons *Staat* philosophische Fiktionen, insofern sie fiktive *Gespräche* (zwischen Gestorbenen) waren; Wilhelm dagegen versteht unter der von Macrobius legitimierten Fiktionalität ihren Gebrauch von fabulosen Verhüllungen, insbesondere die Doktrin der Weltseele, die in beiden Werken enthalten sei (152–157), und die er später im Kommentar auch detailliert besprechen wird.[35]

---

[31] Dies muß insbesondere für die ‚indezenten fabulosen Erzählungen' betont werden. P. Dronke zufolge legt Wilhelm hier nämlich durch eine bewußte Umakzentuierung den Grund für ‚a new kind of defence of the realm of imagination' (vgl. S. 29, 53).

[32] Vgl. S. 272, Z. 22ff.: Anlaß ist Macrobius' Erwähnung ‚heiliger Zeremonien'!

[33] Vgl. z. B. *Glose super Platonem*, S. 202 (Semele) und das folgende Kapitel.

[34] Vgl. das nächste Kapitel.

[35] *Sic plato more suo loquendo de anima mundi transtulit se ad integumentum, quoniam, ut diximus, cum aliquis philosophus loqueretur de anima mundi vel de celestis diis, ad fabulosa se convertebat, et ideo* |[7rab Be] *veritatem et medullam huius integumenti videamu* (Ba fol. 7).

Nach einem Exkurs über die Ideen (167–182), wendet sich Wilhelm sodann mit Macrobius der Frage nach der theologischen Erkenntnis zu und diskutiert Macrobius' letzte Differenzierung, die die Ausweitung der *narratio fabulosa* auf die Theologie verbietet und dort lediglich *similitudines et exempla* zulassen will (186–243). Wilhelms Macrobius nicht lediglich referierende Lektüre dieses zentralen Abschnittes sollte dabei kaum überraschen: nicht anders als Peter Abailard, Hugo von St. Viktor und andere verknüpft er Macrobs Lob der *similitudines atque exempla* mit der augustinischen Konzeption, durch Bilder und *vestigia* die transzendente, zur Gänze intellektuell nicht einholbare Natur der trinitarischen Geheimnisse zu verdeutlichen. So demonstriert er ausführlich das Versagen der zehn Kategorien auf das *Summum Bonum* und betont die grundsätzlichen Grenzen der Sprache. Ausführlich referiert er schließlich einige der augustinschen Gleichnisse und unterstreicht die Übereinstimmung dieser theologischen Methode mit der Philosophie Platons. Nicht pseudo-dionysianische Sensibilität ist es also, die diese Interpretation bestimmt;[36] Wilhelm interpretiert diese Passage vielmehr in genau dem Sinne, in dem sie in der Trinitätstheologie der ersten Jahrhunderthälfte immer wieder angeführt wurde.[37]

Die lange Version der Macrobius-Glossen bestätigt all dies: obgleich prolixer und mit bisweilen differierender ‚Lemmatisierung' des kommentierten Textes, finden sich hier derselbe Aufbau, dieselben interpretatorischen Schwerpunkte und vor allem: identische Kerngedanken. Auch in *U* und *P* werden der Vorwurf des Colotes und die diskursive Gegenstrategie des Macrobius umständlich und oft redundant referiert,—wenngleich in bisweilen scholastischer anmutender Terminologie als in *Ba* und *Be*.[38] Terminologie steht—ebenso wie in der längeren Version—auch hier zunächst im Mittelpunkt der Diskussion der macrobianischen *fabula:* auch hier stellt dies dabei keine Aufwertung eines integumentalen *modus loquendi*, sondern den Versuch, die Differenz zur tradiert-wirkmächtigen rhetorischen Begrifflichkeit aufzudecken, Mißverständnisse zu vermeiden.

Präsenter dagegen ist der Begriff des *integumentum*, über den der Kommentator alle von Macrobius benannten, angedeuteten, differenzierten Formen uneigentlichen Ausdrucks bezeichnet: nicht selten mit Verbindung zu Platon, integumentale Exegesen aus den Werken Wil-

[36] Vgl. Dronke, *Fabula*, S. 43–46, insb. S. 43.
[37] Vgl. Kap. II dieser Studie.
[38] Vgl. *M* 105v, Z.1 ff.; 106r Z18 ff.

helms von Conches aufgreifend. Wie selbstverständlich, werden auch in *U* und *M* von Macrobius erwähnte Fabeln, mythische Gestalten, Göttergeschichten naturphilosophisch oder moralisierend ausgelegt, ohne daß dies im Text angelegt wäre: auch hier schiebt sich die tradierte Praxis der Exegese über die sonst textnahe, eher nachvollziehende denn kommentierende ‚Interpretation'. Sehr deutlich wird dabei auch hier, daß von einer—wider Macrobius' Vorbehalt gegen moralisch anstößige Fabeln gerichteten—Aufwertung, vom Triumph einer ästhetisch genossenen Idee des Fiktiven, die die Anstößigkeit der Erzählung überstrahle, nicht eigentlich die Rede sein kann. Zudem wird auch hier Macrobius' Auffassung zusammengefaßt, nach der es ‚nicht einen einzigen *modus* gebe, über den Fiktionen Wahres darstellen,' sondern sie nach der moralischen Qualität ihrer sprachlichen ‚Einkleidung' differenziert werden müssen. Im Kontext betrachtet, faßt dabei auch diese Bemerkung nur zusammen, was Macrobius selbst zugibt: daß auch moralisch indezente Fabeln *etwas Wahres bedeuten können* (und lediglich nicht ‚eingesetzt', nicht *verwendet* werden sollten). Daß der Kommentator selbst fortwährend ‚moralisch indezente' Verhüllungen als Beispiele für die von Macrobius abstrakt benannten, nicht immer exemplifizierten *species* des Uneigentlichen anführt, dann verdankt sich dies der Praxis der Exegese, nicht einer—über die Zitation—hinausgehenden Aufwertung des ästhetisch Schönen (*pulchrum*).

Weder in der langen noch in der kurzer Version der Macrobius-Glossen zeigt sich somit eine eigentliche *Aufwertung* eines integumentalen *modus loquendi* noch überhaupt eine im eigentlichen ‚autonome'—noch: selbständig literaturtheoretische—Konzeptualisierung des Fabulosen.

Zumindest nicht im bislang untersuchten Teil. Dagegen zeigt der Kommentar zum Schlußabschnitt von Macrobius' Exkurs eine sehr deutliche Intervention des mittelalterlichen Kommentators—freilich in einem radikal anderen Sinne, als vor dem Hintergrund bisheriger Darstellungen der wilhelmschen Hermeneutik zu vermuten wäre.

Im letzten Abschnitt seiner hermeneutischen Präambel kehrt Macrobius zu den ‚fabulosen Erzählungen' (*narrationes fabulosae*) zurück, deren philosophische Legitimität das Ergebnis seiner unablässigen Differenzierung gewesen war. Gilt es doch noch zu klären, aus welchen Gründen es (im nicht-theologischen) Bereich von Seele und himmlischen Potenzen angebracht ist, verhüllt zu philosophieren. Weder sinnlos (*nec frustra*) noch aus ästhetischem Wohlgefallen (*nec ut oblectent*), sondern einzig deshalb, ‚weil sie wissen, daß der Natur die offene und nackte Dar-

stellung ihrer selbst verhaßt ist', greifen die Weisen, so Macrobius, zum Medium des Fabulosen—*quia sciunt inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui.* Sich zu verbergen ist der Natur dabei nicht nur Remedium wider die Vulgarität einer (unverständigen) Masse von Ignoranten und Frevlern; auch ihren verständigen Adepten verweigert sie die direkte Schau ihrer selbst: selbst die höchsten Weisen, denen sie sich zu zeigen überhaupt bereit ist, sind sich der grundsätzlich arkanen Natur ihrer Weisheit bewußt; Heraklit und Empedokles, Parmenides und Timaeus treiben von daher fabulose Philosophie. Ohne dies weiter auszuführen oder gar zu begründen, evoziert Macrobius also die alte Vorstellung (oder das Klischee) einer grundsätzlich gebotenen Nicht-Erkennbarkeit und Reverenz der Natur gegenüber, die sich in einem bewußt mythen- und bilderreichen Stil des Philosophierens niederschlägt.

Aus einem unscheinbaren Detail erhellt bereits zu Beginn von Wilhelms Auslegung, daß er seine Vorlage an dieser Stelle mit einer spezifischen Tendenz interpretiert. Denn während Macrobius ganz allgemein von der Natur (*natura*) spricht, geht es ihm in Wilhelms Kommentar nurmehr um die Natur *der Götter* (*natura deorum*). Diese Verengung mag von Macrobius' abschließenden Bemerkungen über die fabulosen Philosophen bedingt sein[39]—doch was der mittelalterliche Exeget dem folgen läßt, zeigt deutlich, daß es sich hier nicht nur um ein vorwegnehmendes Referat oder gar ein Versehen handelt. Obgleich Macrobius nämlich die eigentlichen Gründe der notwendigen Verhüllung des naturphilosophischen Diskurses im Diffusen läßt, wird Wilhelm explizit. Für ihn hat die Zurückhaltung der Naturphilosophen nämlich vor allem einen Grund:

> QUE SICUT VULGARIBUS Rogandum est, qualiter nuda et aperta exposicio est inimica nature deorum, | [4va BE] id est, ut soli sapientes sciant secreta deorum per interpretationem integumentorum, rustici vero et insipientes ignorent, sed tamen credant, quia si modo sciret rusticus, quod Ceres non est aliquid quam terre naturalis potentia crescendi in segetes et eas multiplicandi, item quod Bacchus non est aliud quam terre naturalis potentia crescendi in vineas,—non timorem ⟨habentes⟩ Bacchi vel Cereris, quos deos esse reputant, retardarent se ab aliqua inhonesta accione.
>
> 3 secreta] archana Ba 4 sed] *om.* Ba | sciret rusticus] rusticus sciret Ba 5 aliquid] aliud Ba | terre naturalis potentia] potentia naturalis terre Ba 6 quam] *om.* Ba

[39] Vgl. *In Somnium Scipionis*, I, 2, 21, S. 8: *sciendum haec […] de dis fabulati sunt […].*

Rogandum est quare. Fabulose Göttergestalten sind in Wilhelms Augen ideologisches Balsam für ein unverständiges Volk, denn derartige Verhüllungen dienen der Aufrechterhaltung der Moral. Allein den Weisen ist dabei ihre Entzauberung verstattet, denn sie bedürfen derart edukativer Unterstützung nicht. Wilhelms Ausführung verschiebt den Gedanken Macrobs offenkundig nicht unwesentlich: von einer *interpretatio integumentorum* war bei dem spätantiken Theoretiker nämlich keine Rede; hatte er sich doch im Gegenteil sorgsam darum bemüht, jeden Gedanken an eine *Aufdeckung* der Geheimnisse der Natur abzuweisen. Mit anderen Worten: Was Macrobius *grundsätzlich* ablehnt, wird bei Wilhelm zumindest eingeschränkt legitimiert—mit der Implikation, daß die Interpretation der naturphilosophischen Arkana nicht aus prinzipiellen Erwägungen heraus *unmöglich* ist. Die Weisen, so der Tenor der Ausführungen Wilhelms, verstehen sich auf die Interpretation der Natur (und ihre nackte Faktizität), allein die *rudes* sind dazu intellektuell und moralisch nicht in der Lage—eine Auffassung, die Wilhelm auch in seinen *Timaeus*-Glossen entwickelt.

Unmittelbar vor seinem ‚Referat' der Rede des Welterzeugers an die Götter der Götter (*dii deorum*) kommt Timaeus auf die (etwa bei Hesiod greifbaren) Genealogien im griechischen Götterpantheon zu sprechen: da von unmittelbaren Abkömmlingen der Götter überliefert, seien diese Genealogien, selbst wenn nicht notwendig begründet, schlicht zu akzeptieren (und im eigentlichen, so der Kontext: irrelevant).[40] Timaeus' ‚ruhige Ironie'[41] wider überlieferte Göttervorstellungen wurde von Platons Kommentator Calcidius dabei nicht wahrgenommen: mit Berufung auf die (pseudo-)platonische *Epinomis*[42] und mit Zitaten aus anderen Werken Platons skizziert er vielmehr eine sozial religiöse ‚Poetik der Erfindung von Göttern'.[43] Im Zuge der Etablierung kultureller und lebenspraktischer Fähigkeiten für die Menschen, schufen heroengleiche *prisci homines* auch—die Götter: denn in ihrer Furcht vor den Fährnissen und Bedrohungen ihres einfachen Lebens waren die ersten Menschen—Waldbewohner, Bauern und allesamt *sine studiis humanitatis*—unfähig, dem wahren Gott auf die Spur zu kommen (*veri dei sciscitatio*). Diese Kulturleistung qua religiöser Fiktion schließ-

[40] Platon, *Timaeus*, 40d–41a.

[41] Vgl. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, S. 240 (‚quietly ironical').

[42] Zu diesem komplizierten Rückgriff und seiner Stichhaltigkeit vgl. man Waszink, S. 170, lxxi und Cornford, *Plato's Cosmology*, S. 138f.

[43] *Commentarius*, S. 171.

lich wurde von ruhmsüchtigen, schmeichlerischen, moralisch verwerflichen Dichtern depraviert,—und zu einer Über-Welt von leidenschaftlich getriebenen, anstößig agierenden Göttern transformiert.[44]

In seinen Platonglossen greift Wilhelm bei der Erklärung der zugrundeliegenden Passage des *Timaeus* auf Calcidius' Erklärung zurück und ergänzt sie doch zugleich signifikant:

> Quia dixerat [Plato] hoc esse credendum non solum de angelis, sed etiam de aliis deis. Ad cuius rei intellectum predicamus, quod primi philosophi considerantes, *quod sine timore potestatis homines a criminibus retineri non possent,* nec iterum timore equalis, maiorem substantiam docuerunt quam divinam vocaverunt. Sed quia viderunt, quod rudes homines veram divinitatem cognoscere non possent, nec intelligere quomodo unus deus omnia posset, plures finxerunt […]. Et vocaverunt planetas deos, quattuor elementa, proprietates eorum, ut naturalem potentiam terre producendi germina Cererem, producendi vinum Baccum. Sed *ne viles essent*, *nominibus et figuris veritatem tegebant.*[45]

Nicht *prisci viri*, sondern Philosophen erscheinen bei Wilhelm von Conches als Stifter einer fabulosen Religion, deren Ziel die Erziehung der (oder auch: Rücksicht auf die) *rudes* ist. Wilhelm konkretisiert dabei die Erfindung der Götter und benennt die religiösen Fiktionen (Planeten, Elemente, Ceres, Bacchus); überdies zielt er, in leicht inkonzinner Argumentation, die vertraute Vorstellung heran, daß dieser uneigentlich-verhüllte Diskurs (*nominibus et figuris tegebant*) die Profanierung dieser verhüllten Wahrheiten verhindert habe (*ne viles essent*). Vor allem aber nennt er als ein zentrales *movens* der *prisci philosophi* eben die Strategie, über furchterregende Götter die Menschen von Verbrechen abzuhalten:

> Sed quia sciunt Si quis enim diceret rusticis, quid revera sit Ceres et alie quaedam dee, –scilicet, quod Ceres nihil est aliud quam quaedam naturalis vis vel potentia terre producendi segetes, hoc eis nullum incuteret terrorem. Nunc vero, quia putant eam esse deam et rem per se existentem et praeesse segetibus, ideo timent, ne, si peccent vel male agant, in aliquo segetes suas sint eis ablatura, et ideo a multis peccatis se abstinent.
>
> 1 Sed quia sciunt] Sciunt Inimicam Etc. U | revera] re varia U | sit] *om.* U 1–2 alie quedam dee] aliaque dea integumenta dicuntur (?) U 2 nihil] non U | quaedam] *om.* U 3 vel] et U | hoc eis] iterum, quod non alia dea nec aliter vannus ei attribuatur nisi qui pertinet ad purgationem frumenti U | incuteret] incuttent (?) eis U 4 eam] *om.* U | deam] dea (?) U 5 si] *om.* M 6 sint eis ablatura] eis auferre M | abstinent] tectabunt M

[44] Dies im Rückgriff auf Platon, *Nomoi*, 941b, 4ff. und *Politeia*, 377d, 4ff.
[45] *Glosae super Platonem*, S. 201.

Wie diese Reflexion in der Geschichte der (gerade der nicht nur mittelalterlichen!) Religionskritik, einzuordnen ist, kann hier nicht erörtert werden. Zentral ist: daß sie den Text des Macrobius weniger nachvollziehend kommentiert als vielmehr entscheidend *verändert*. Denn die unausweichliche Verhülltheit der Natur kommentierend, greift Wilhelm gerade *nicht* auf den platonischen *eikos logos* zurück, über den sich die Grenzen des Erkennens der Natur philosophisch hätten erklären lassen; ebensowenig wertet er die Verhüllung der Wahrheit durch Rekurs auf den Raum des Allegorischen auf. Er entwickelt vielmehr eine Theorie, in der die Notwendigkeit einer verhüllten Natur nicht in der Natur selbst (oder in den unaufhebbaren Grenzen des Rationalen) liegt, sondern im ‚Kontext', in der Praxis, der Wissensvermittlung. Mit dem Verweis auf die sozial-religiöse Dimension der Verhüllung wertet er die macrobianische Position dabei entscheidend um: an sich betrachtet ist die Natur in dieser Interpretation nunmehr dem aperten Verständnis grundsätzlich zugänglich.

Bereits seine folgenden Ausführungen zum Mysterienfrevel des Numenius[46] vermögen ein Licht darauf zu werfen, *warum* dies so ist. Wie Wilhelm zutreffend feststellt, dient die Erwähnung des Numenius als *argumentum a casu*: sein Frevel besteht in Wilhelms Augen allerdings nicht darin, die eleusinischen Mysterien durch Interpretation an sich bekannt zu machen (*interpretando vulgaverit*), sondern darin die Geheimnisse der Natur nicht für sich behalten, sondern promulgiert zu haben, obgleich sie nicht *allen* zu enthüllen und zu verbreiten sei (*nec relevanda nec divulganda omnibus*). Im Unterschied zum spätantiken Advokaten der Verhüllung führt Wilhelm überdies genau aus, worin diese frevelhafte Interpretation bestand: der unvorsichtige Naturforscher habe den Mythos von Ceres und Proserpina entzaubert und erklärt.[47] Hinter Ceres (so seine Erklärung) verberge sich ‚nichts anderes' als das alleserschaffende Element Erde; Proserpina ist der Mond, der dem Element Erde mehr verdankt als allen anderen Elementen. Daß Wilhelm diese Interpretation ohne den geringsten Hinweis in Macrobs Text erläuternd zur Sprache bringt, ist dabei weniger wichtig als die ambivalente Situation, die sich dadurch ergibt: denn diese Erklärung unterscheidet sich in nichts von den zahlreichen Interpretationen, mit denen *er selbst* in allen seinen Werken Fabuloses enthüllt: unablässig legt er Mythen (auch den von Proserpina und Ceres) naturphilosophisch aus, präsentiert gar

[46] Vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 19.
[47] Vgl. S. 279, Z. 5ff.

seine *Philosophia Mundi* als Handreichung zu derartiger Lektüre der Dichter.[48] Mit anderen Worten: Wilhelms interpretatorische Haltung entspricht genau jener des (von Macrob gescholtenenen) Numenius.

Sollte diese erste und im eigentlichen signifkante echte exegetische Intervention verwundern? Wie das folgende Kapitel zu zeigen versucht, ist nicht die Macrobianische Konzeption einer verhüllten Natur, sondern das Plädoyer für *nuda veritas* das Schlagwort seiner rationalen Naturphilosophie; *physica est aperta* ruft der Philosoph ohne Namen im *Dragmaticon* aus, bevor er den Mythos von Echo als fabulose Darstellung verdammt und die Problematik des Widerhalls durch eine physikalische Erklärung expliziert.[49] Vor diesem Hintergrund verwundert nicht, daß auch die erste eigentliche exegetische Intervention des mittelalterlichen Kommentators keine Aufwertung eines verhüllten Diskurses impliziert, sondern im Gegenteil: die zu kommentierende Position so deutet, daß sie das rationalistische Wissensverständnis des Naturphilosophen nicht bedroht.

Gerade an Numenius zeigt sich diese Spannung—das 12. Jh. gilt zurecht als Zeit einer rational gegründeten ‚Entdeckung der Natur'—im übrigen auch andernorts sehr deutlich: etwa im Prolog zu einem der verwickeltsten kosmologischen Traktate des 12. Jh., der Schrift ‚über die Essenzen', die Hermann von Carinthia um 1148 verfaßte.[50] Der sprachlich höchst manierierte, esoterisierend, intrikat gestaltete Prolog disputiert das Verhältnis seines Autors (und seines Freundes und Widmungsträgers Robertus) zu ihren Rezipienten, zu jener philosophischen ‚Öffentlichkeit' (*nos* […] *in publicam Minerve pompam prodeuntes)*, in die beiden nach ihrer ‚privaten', abgeschlossenen, entsagungsvollen Arbeit traten. So finden sie sich vom wissenschaftlichen Fußvolk bestaunt, das ihre Funde aus arabischen Quellen auratisiert—und bei den beiden Gelehrten Mitleid und Sympathie gleichermaßen erzeugt: denn was die Einfachen bewundern, ist Äußerliches (*hec forinseca*), zum Eigentlichen, ‚unter dem äußerlichen Kleid liegenden' (*interulas ipsas*) dringen sie dagegen nicht vor. Derartiges Expertenwissen wird indes gerade in seinem Drang, hinter und unter Oberflächen zu blicken suspekt: und so fürchten die beiden Naturphilosophen, ‚des Verbrechens des

[48] Vgl. das folgende Kapitel.

[49] Wilhelms Interpretation (oder Forcierung) der Macrobianischen Position hat mit (rein Macrobius referierendem) Zynismus also nichts zu tun, *Pace* Dronke, *Fabula*, S. 52–55.

[50] Vgl. Hermann von Carinthia, *De essentiis*, S. 267–280. Zu Hermann und seiner Schrift vgl. auch Kap. VI dieser Studie.

Numenius' (*metu Numenii criminis*) bezichtigt zu werden. Erst Philosophia kann Hermann von dieser Angst befreien—und ermahnt ihn dabei, des ‚Schöpfers von allem' eingedenk zu sein.

Wie ‚begründet' diese Furcht im 12. Jh. war, zeigt sich nicht nur in zahlreichen Anfechtungen wieder die *physica* (etwa gegen Wilhelm von Conches) oder die Warnung vor der Lektüre naturphilosophischer Bücher. In literarischer Form malt ein anonymer Dichter die Geschichte des Numenius in leicht abgewandelter Form aus, begreift sein Poem als eine exemplarische Warnung gegen ein profanierendes Naturstudium,—und fordert einen respektvollen (gedanklichen) Umgang mit der Natur, der die anthropologische Situation des Menschen berücksichtigt.[51] Kurzum: auch andere Belege zeigen, daß an Numenius nicht die Relevanz (oder gar Aufwertung) eines verhüllten Diskurses über die Natur erörtert wurde, sondern im Gegenteil: die Spannungen aufbrachen, die am Übergang von (oder der Ergänzung) eines symbolischeren Verständnisses der Natur zu einer rationaleren *physica* entstanden.

Von einer eigenen Theorie des *integumentum* ist Wilhelm in seinen Macrobius-Glossen also weit entfernt—und auch im weiteren Verlauf seiner Glossen ändert sich dies nicht. Mehrfach verweist er auf die hermeneutische Präambel—etwa wenn er die Problematik der *Anima Mundi* (ganz im Sinne der *Timaeus*-Glossen) auslegt.[52] An mehreren Stellen greift er zudem auf eine Exegese *per integumentum* zurück, um philosophisch-relevante Mythen zu interpretieren.[53] Bei all dem erstaunt gleichwohl die geringe Bedeutung, die die Hermeneutik des *integumentum* besitzt: obgleich Macrobius mehrfach Vergil und Homer als Dichterphilosophen mit profundem Arkanwissen bezeichnet, geht Wilhelm (mit einer Ausnahme)[54] darauf nie ein—anders als etwa Bernardus Silvestris, der nicht müde wird, die philosophische Relevanz der Fiktion zu betonen. Auch das berühmte porphyrianische *Latet omne verum* zeitigt für Wilhelm keinerlei hermeneutische Implikationen: während Abailard es anführt, um die grundsätzliche Uneigentlichkeit des *sermo theologicus* durch eine heidnische Autorität zu fundieren,[55] interpretiert es Wilhelm ganz im Rahmen einer Diskussion der menschli-

[51] Vgl. Raby, ‚Nuda natura', S. 73 f., 76 f.
[52] Vgl. unten.
[53] Vgl. den Anhang zu diesem Kapitel.
[54] Vgl. den Anhang zu diesem Kapitel.
[55] Vgl. Kap. I dieser Studie.

chen Seele, in dem es bei Macrobius selbst zitiert wird.[56] Keine eigentliche Theorie—keine Dynamik autonomer Theoriebildung—prägt also den Kommentar Willhelms. Gleichwohl sind *unterbliebene* Theoretisierung (eines verhüllten Diskurses) und exegetische Intervention (Numenius) signifikant. Wie das nächste Kapitel zu zeigen versucht, läßt sich dieser Befund nämlich vor dem Hintergrund einer Spannung verorten, in die die Konzeption eines *integumentum* und die naturphilosophische Innovation des 12. Jh. getreten waren.

IV. *Anhang: Weitere Passagen aus Wilhelms* Glosae super Macrobium

Die zwei Pforten der Träume:[57]

HIS ASSERTIS ETC. Ostenso sompnium, quod erat puplicum et generale, convenire persone Scipionis. Quem ad ostendendam falsitatem insompniorum Virgilium in testimonium adducens eius versus, scilicet de vii Eneidos posuit: *sed falsa ad celum mittunt insomnia manes*.[58] In eodem loco Virgilius describens domum somnii ostendit duas esse portas somnii, unam eburneam et alteram corneam; sed eburneam deputatam esse falsis somniis, corneam veris. Hac ratione immoratur ostendere, quare eburnea falsis, cornea veris sit deputata. Quid ergo Virgilius, nullius dicipline expers, intelligere voluit dicens in domo somnii duas esse portas et per unam, id est eburneam, exeuntexire falsa somnia, quia natura est eboris, quod nulla tenuitate sit visui pervium; per corneam vera, quia cornu crassum visu penetratur. Qui [*sic*] intellectus Virgilii fuit sub tali *integumento*, quia domus, quem domum somnii vocavit, humanum corpus, quia ut aliquid continetur in domo, ita somnium in humano corpore; corpus enim est causa, quare somnium existat. Huius dicuntur esse due porte: contingit enim quandoque vel ex superflui-

1 ETC.] *om.* Ba | sompnium] sompnio Be | puplicum] publicum Ba 2 ostendendam] hostendendam Ba 3 eius] versus eius Ba | vii] sexto Ba 4 posuit] apposuit Ba 6 et] *om.* Ba 7 immoratur ostendere] ostendere immoratur Ba 9 expers] *om.* Ba | intelligere] *om.* Ba | domo] *post corr. eiusdem manus* (sompnio) 10 id est] *om.* Ba 12 crassum] ecasu Be 13 quia] et Ba 15 enim] etiam Ba | causa est] est causa Ba 16 esse due] due esse Ba

[56] Vgl. den Anhang zu diesem Kapitel.
[57] Be f. 5rb, Ba f. 8va/b. Vgl. den Anhang zu diesem Kapitel.
[58] Vergil *Aeneis* 4, 4b.

tate cibi vel qualitate generari quemdam spissum fumum circa stomacum, qui ascendit usque ad cor et impedit illud adeo, quod libere se movere nequit; inde vero ascendens venit ad cerebrum, in quo est sedes virium anime, illudque nimia spissitudine implet et ideo species interiores contundens aciem ad aliquid considerandum; perfecte considerare non potest, quia fallitur per illum fumum, qui in spissitudine ebori comparatur; unde merito illa spissitudo eburnea porta vocatur. Generatur quandoque quidam subtilis fumus tenuissimus, qui colando, antequam veniat ad cerebrum, adeo subtiliatur, quod amplius fumus non est dicendus; itaque anima non impedita libere verum considerat, unde fumus ille vocatur a tenuitate cornea porta. Alii aliter exponunt, quid sit eburnea porta et quid cornea. Vocant enim eburneam portam os propter dentes, qui sunt eburnei et similes ebori; per hanc enim exeunt falsa somnia, quia tantummodo falsa somnia possunt dici et non oculis subici; corneam portam vocant oculos, quia oculos habent iii tunicas et iii humores; una earum dicitur cornea, unde oculi dicuntur cornei; per hanc portam exeunt vera somnia quia vera somnia possunt visui subiacere. CITANTES […]

Die Wanderung der Seele:[59]

HOMINUM CANCRUM Exponit, quare cancer porta hominum: quia per ipsum descendunt anime ad corpora; capricornus deorum, quia per eum anime ad celum revertuntur. Sed quare pocius per cancrum anime dicuntur descendere quam per capricornum vel per capricornum ascendere pocius quam per cancrum, tacet hoc Macrobius. Dicunt tamen magistri nostri sic: Sol causa vite nostre, sed sol a cancro descendit, per capricornum ascendit. Sic ergo sub hoc *integumento* dicitur animarum descensus fieri per cancrum, ascensus vero per capricornum. Aliter

2 ascendit] ascendens Ba | et] *om.* Ba | se] *om.* Ba 3 nequit] non potest Ba 4 et] *om.* Be 5 contundens] contendens Be 6 quia] et ideo Ba | ebori] *om.* Ba 7 unde] *om.* Ba | illa spissitudo] spissitudo illa 8 fumus] fumus et Ba 9–10 quod amplius (…) dicendus] quod (…) dicendus amplius Ba 11 vocatur a tenuitate] a tenuitate vocatur Ba 11–18 alii-subiacere] *om.* Ba 19 Exponit] ostendit Ba | hominum–quia] hominum, capricornus porta deorum dicatur: sic cancer dicitur porta hominum, quia Ba 21 eum] unde (*sic*) Be | celum] celestia Ba 21–22 per cancrum (…) dicuntur (…) descendere] anime dicantur per cancrum descendere ad corpora Ba 23 pocius] *transposuit post* vel Ba | tacet hoc] hoc tacet Ba 24 Sol] sol est Ba

[59] Be f. 9va/b, Ba f. 14vb.

tamen quidam senciunt dicentes quasdam qualitates esse in sole, quarum quaedam est causa vite nostre – ut calor –, quaedam vero causa est dissolutionis – ut frigiditas; unde omne mortuum est frigidum. Sed sole existente in cancro dominatur fervor, quia cancer signum illud calidum est. Quia ergo omnis vita ex calore habet esse, merito dicitur per cancrum fieri animarum descensus. Item, sole manente in capricorno, quod est frigidum signum, dominatur frigiditas, que est causa dissolutionis vite; iure per capricornum anime dicuntur reverti ad celestia.

Bacchus:[60]

IPSUM AUTEM LIBERUM De nomine liberi patris superius facta erat mencio, ut diximus, quod locatus erat inter cancrum et leonem; sed quia non dixit, quid esset liber pater, hanc rationem ostendit, quid sit et quis dicatur liber pater, scilicet anima mundi vel ab orphaicos, id est imitatores orphei, quia poete nichil aliud dixerunt esse liberum patrem quam deum vini. NOISO, id est anima mundi, quae dicitur mens de mente, quia de divina mente precessit et dicitur mens, quia est rationalis. QUI AB ILLO DIVIDITUR, id est creatore. IN SINGULIS, quia volunt philosophi, quod anima mundi dividatur per singula corpora, quamvis idem non operetur in eis. IDEO IN ILLORUM FACTIS et quia Bacus dicitur anima mundi, ideo de Bacho confingunt tale *integumentum*, quod in gigantomachia Bacus a gigantibus frustratim decerptus est et in vanno a diis positus in crastino rursus integer emersit, unde adhuc vannus habetur in templo liberi patris – quod nichil aliud est nisi, quod gigantes dicuntur humana corpora, quasi de terra genita, quae discerpunt animam; sed in vanno illa ponitur, quia vannus purgatio est levium et gravium;

1 quidam] quidam inde Ba 2 est] *om.* Ba 2–3 causa est] est causa Ba 3 est] *om.* Ba 4 illud] *om.* Ba 5 est] *om.* Ba 6 manente] morante Ba 7–8 dominatur frigiditas–dissolutione vite] dominatur frigiditas interi⟨u⟩s ex remotione solis, quoniam ergo sole morante in capricorno dominatur frigiditas que est animi dissolutionis ⟨*sic*⟩ Ba 9 liberum] *om.* Ba 11 quid] quis Ba | esset] diceretur Ba | liber] liber pater Ba : liber, propter Be | hanc] hac ratione Ba : hanc rationem Be | ostendit] ostenderat Ba 13 poete] peoete Ba 14 noiso] nouys· | · dicto Ba | anima mundi] mundi anima Ba 16 IN SINGULIS] in singulos *(sic)* Ba 17 idem] hoc idem Ba 18 factis] om. BA 19 integumentum] argumentum vel integumentum Ba 19–20 gigantomachia] giganteo bello Ba 20–21 a diis positus] autem dispositus Ba 23 animam] ipsam animam Ba 24 purgatio est] est purgatio Ba | levium et gravium] gravium et levium Ba

[60] Be f. 10rb, Ba f. 15rb.

similiter mors levium et gravium, id est corporis et anime; sed quamvis per corpora nostra anima dividatur, tamen tota integra reperitur.

Anima Mundi:[61]

HINC TIMEUS PLATONIS Dixerat perfectum esse, quicquid ex coniunctione paris numeri et imparis gignitur. Hoc confirmat auctoritate Platonis, qui mundanam animam ex pari et impari asserit esse compositam; ad cuius intellectum dicamus, quod deus in composicione mundane anime fecit triangulam figuram incipientem ab acuto et extendentem se et in latitudinem et in latitudinem; illius figure unitatem posuit in uno quoque loco; posuit numeros in uno pares, scilicet primo loco ii, secundo iiii, tertio loco viii; in alio loco lateris impares, primo loco post unitatem iii, post iii viiii, post ix xxvii. Sic Plato more suo loquendo de anima mundi transtulit se ad integumentum, quoniam, ut diximus, cum aliquis philosophus loqueretur de anima mundi vel de celestis diis, ad fabulosa se convertebat, et ideo |[7rab Be] veritatem et medullam huius integumenti videamus: per formam in summo acutam voluit Plato notare anime indivisibilitatem, quae essentia indivisibilis est, sed divisibilis per potentias; unde in designatione divisibilitatis anime per potencias figura illa in latum extenditur; similiter per unitatem, quem in summo ponitur, notatur anime individua essentia, sed quia anima movet corpus in longum et in latum et in spissum, posuit in uno latere pares numeros quosdam, scilicet lineares ut binarium, ut per hoc designaret motum illius in longum; superficiales, ut in latum; solidos ut in spissum. Binarius vero dicitur numerus linearis, quia quemadmodum linea ex una sola constat dimensione, ita binarius ex una sola multiplicatione ut bis unum, id est ii. Quattuor superficiales dicitur numerus, quia, ut superficies duas habet dimensiones, ita iiii duas equales voces in sui multiplicatione, ut bis bini; octonarius dicitur cubicus, id

---

2 tota] tota et Ba 4 numeri] *om.* Ba 6 deus] *illeg.* Be 8 se et] sese | et] *om.* Ba | latitudinem] *illeg.* vero Ba | unitatem posuit] posuit unitatem Ba 9 ii] binarium Ba 10 loco] *om.* Ba | alio] alio vero Ba 10–11 post unitatem] sub unitate Ba 11 iii] *om.* Ba | post] deinde Ba | ix] *om.* Ba | xxvii] xx et vii Ba 14 ad fabulosa se] se ad fabulosa Ba 16 notare] praenotare Ba 18 figura illa] illa figura 21 numeros quosdam scilicet lineares] numeros id est quosdam lineares Ba 24 constat] *transposuit post ‚multiplicatione'* Ba 25 ii] *om.* Ba | superficiales dicitur] dicitur superficiales Ba 26 ut] *illeg.* Ba 27 bini] *illeg* Ba | id] et Ba

61 Be f. 7ra/b, Ba f. 9vb.

est solidus, quia ut solidum corpus iii habet dimensiones, ita octonarius habet iii voces equales in sui multiplicatione, id est bis bini bis; similiter in alio latere ponendo numeros impares quosdam lineares, quosdam superficiales, quosdam solidos eosdem motus anime designavit. Si querat aliquis, quare solos pares vel impares non apposuit, cum per solos pares vel impares hoc totum notare potuisset, dicimus quod non superflue utrosque posuit, quia per pares notavit animam moventem terrena, quae sunt dissolubilia; per impares etiam eandem moventem celestia et indissolubilia. FABRICE MUNDANA ANIME Quid sit mundana anima in suo loco dicemus.

„Gemina Doctrina“ (Macrobius, Somnium Scipionis, 1,9, 8/9):[62]

QUI LICET ARGUMENTO, id est figmento, et est argumentum res ficta, quae tamen fieri potuit. NON TAMEN EOS ABDUCIT, quia, quivis eiam inferis sint positi, id est in terram, tamen habent suam intentionem in celestibus et cogitationem. ETHERA, id est firmamentum et *nosse eos* id est voluit eos habitantes in inferis habere cogitationem celestium. UT GEMINE DOCTRINE Dicere aliquid verum et figmento suo voluit servire nec tamen eos penitus abducere. UT GEMINE hic aperte innuit Macrobius geminam lectionem esse legendam in vi Eneidos, id est philosophicam et poeticam.

„Latet Omne Verum“? (Macrobius, Somnium Scipionis, 1, 3, 18):[63]

LATET INQUIT OMNE VERUM Porfirius uoluit intelligere, quod deus anime primi hominis ita contulit indissolubilitatem essentie, perfectionem sapientie, arbitri libertatem, ex quibus tribus unum retinuit, id est indissolubilitatem essentie, duo vero amisit gravedine carnis, cui fuit adiuncta; unde dixit Porfirius *latet omne verum;* et tamen potest | [5va Be] esse cognosci ab aliquo libere intuente. HOC TAMEN ANIMA quamvis lateat.

2 equales] *om.* Ba 5 pares] et impares Ba 6 dicimus] contra dicemus 8 etiam] et notavit Ba 20 indissolubilitatem] indissolubilitate Ba 21–22 indissolubilitatem] indissolubilitate Ba 24 ANIMA] ANIMA: *om.* Ba

[62] Ba f. 14va.
[63] Be f. 5rb, Ba f. 8vb.

KAPITEL IV

PHYSICA EST APERTA. *INTEGUMENTA* IN WILHELMS NATURPHILOSOPHIE

Fabulam non quero, ruft der Graf von Anjou im *Dragmaticon* Wilhelms von Conches entschlossen aus. Seine entschiedene Absage bildet dabei den Höhepunkt eines Erziehungsprozesses, in dem ein ‚Philosoph ohne Namen'—das *alter ego* Wilhelms von Conches—seinen fürstlichen Gesprächspartner nicht nur über die zentralen Inhalte der Naturphilosophie aufklärt, sondern auch deren Methoden und theoretische Grundlagen expliziert. Mit der vehementen Attacke wider den Mythos antwortet der *comes Andegavorum* dabei auf eine provokante Behauptung seines Lehrers, mit der dieser ihn hatte hinters Licht führen wollen:

> Dux: Unum est, quod in auditu adhuc miror. Si in antro vel in alta sylva vocem emitto, nescio, quis verba mea iterat et remittit. Philosophus: An nescis Echo vocalem nympham hoc agere? Dux: Non sum Narcissus, quem ipsa insequatur; *physicam rei rationem, non fabulam quero*. Philosophus: *Physica est aperta*. Vox est, quam in antro vel in sylva emittis usque ad summum antri vel ad patulos ramos arborum pervenit. Cuius prima pars ex reverberatione resultat et ad te revertitur extremaeque parti vocis obvians formam sibi assumit, atque cum ea ad te revertitur. Inde est, quod per Echo solos fines verborum audimus. Dux: *Nescio si vera sint quae dicis, sed scio quod multum placent mihi.*[1]

Physica est aperta: den forschenden Geist des Naturphilosophen drängt es nach schonungsloser Offenlegung physikalischer Gründe, nicht nach ovidischen Fabeln; was zählt, so Wilhelm nicht minder markant, ist allein die ‚nackte Wahrheit' (*nuda veritas*).[2] Konsequent trägt der *philosophus sine nomine* von daher eine *wissenschaftliche* Erklärung des Widerhalls vor, nicht die mythische *historia* einer fiktiven Nymphe. Die Pointe dieser Passage liegt dabei freilich nicht allein in dem Plädoyer für die physikalische *ratio* und der damit verbundenen Abwertung der Fabel *in physicis*, sondern in der subtilen Ironie, mit der der Herzog diese (fast theatralisch anmutende) Inszenierung von Programmatik beschließt:

[1] *Dragmaticon*, S. 255 f.
[2] *Philosophia Mundi*, S. 44.

die Physik nützt nicht nur durch ihre Klarheit, sie gefällt (*mihi multum placent*)—und dies, obgleich sie nicht auf der Basis notwendiger Letztbegründung argumentiert: *nescio, an vera sint, quae dicis*. Ironisch usurpiert sie damit die Qualitäten der Dichtung, usurpiert deren *delectatio* und unklaren Wahrheitsbezug. Daß die *physica*, derart zum neuen Mythos geworden, zugesprochen bekommt, was sie zugleich zurückweist, mag man als milde (dialektische) Skepsis auslegen—doch angesichts einer zentralen theoretischen Einsicht Wilhelms drängt sich eine andere Lesart auf: daß die Naturphilosophie, obzwar oft nur zu allenfalls wahrscheinlicher Begründung fähig, gleichwohl Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit und Stringenz erheben darf (und muß), gehört zu den zentralen Einsichten Wilhelms.[3] Obschon also nur wahrscheinlich, so die Botschaft unserer Passage, ist sie den Fiktionen der Dichter *nicht* gleichzusetzen: in spielerischer *innuendo* wird gezeigt, daß die Wissenschaft die Fabel in jeder Hinsicht hinter sich zurückläßt.

Wie in einem Brennpunkt spiegelt sich in dieser unscheinbaren Szene die spannungsreiche Dialektik, die das folgende Kapitel durchzieht: die fabulosen *narrationes*, auf die Wilhelm in seiner Auslegung von Boethius, Platon und Macrobius immer wieder stieß, waren für ihn überwiegend Chiffren naturphilosophischer Thesen und Theorien; und genau deswegen war es das intellektuelle Selbstverständnis des *physicus*, das Wilhelms Auffassung eines verhüllten *modus loquendi* (über die Applikation einer exegetischen Technik hinaus) prägten: Wilhelms integumentale Auslegung, so die zentrale These, wurde dabei zum Teil einer übergreifenden methodologischen Diskussion und gedanklichen Strategie, welche die Rolle des Fiktiven und Uneigentlichen *in physicis minimierte*—nicht aufwertete.

Die Parole *physica est aperta* (oder auch *fabulam non quero*) ließe sich somit als Leitmotiv dieses Kapitels begreifen, welches, das vorangegangene Kapitel fortsetzend, versucht, die bisherige Auffassung seiner integumentalen Hermeneutik zu modifizieren, der zufolge Wilhelm die philosophische Kraft des Bildhaften, Uneigentlichen, Fiktiven aufwerte.[4] Dabei gilt es seine spezifisch *ent*hüllende *lectio auctorum* zu verschiedenen Facetten seines Werkes in Beziehung zu setzen: zu seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis, seinem programmatischen und polemischen Ideal des Wissens und dessen Grundlagen; zu seiner Naturphilosophie; zu ihren Erkenntniszielen und -methoden.

---

[3] *Glosae super Platonem*, S. 105ff. Vgl. die folgende Diskussion.

[4] Vgl. unten.

I. Veritas huius integumenti *oder der Ort der integumentalen Hermeneutik in der Naturphilosophie Wilhelms von Conches*

Zu Beginn seiner *Glosae super Macrobium* stand Wilhelm von Conches vor keinem geringen Problem. Denn wie sollte selbst der gewandteste Exeget eine Antwort auf jene topische *Accessus*-Frage *cui parti philosopiae supponitur* finden—wenn das zu kommentierende Werk in den Augen seines spätantiken Autors und mittelalterlichen Auslegers als Träger *universalen* Wissens begriffen wurde?[5] Es zu klassifizieren, hieß, seiner Natur zu widersprechen; Spezialisierung stand gegen umfassendes Wissen und dessen Einheit (*totius philosophiae integritas*) im autoritativen Text[6]—eine Opposition, die sich in zahlreichen *accessus* Wilhelms findet.[7] Gelöst wird sie radikal, indem Wilhelm die Frage kurzerhand für unzulässig erklärt[8]—oder sophistisch, wenn programmatisch nicht dem Werk, sondern dessen ‚Intention' ein spezifischer Platz im Wissenssystem zugewiesen wird.[9]

Unbedeutend anmutend, ist dieser Konflikt doch gleichwohl verräterisch: die Aporie des universalen Spezialisten spiegelt eine grundsätzliche Spannung, die Wilhelms ambivalenten Platz in der Ideengeschichte des frühen 12. Jahrhunderts charakterisiert. Denn Wilhelm von Conches, ‚der nach Bernardus von Chartres universalste *gramma-*

---

[5] *Glosae super Macrobium*, *Accessus* (Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. class. 40), fol. 6ra: *Cui parti philosophie supponatur minime querendum est, dum non uni soli parti, sed omni supponitur. Quod ut evidentius appareat, a genere ipsius, id est a scientia incipiamus.*

[6] Vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, S. 154: *vere igitur pronuntiandum est nihil hoc opere perfectius, quo universa philosophiae integritas*; vgl. *Glosae super Macrobium*, *Accessus* (Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. class. 40), fol. 6ra: *Macrobius ergo videns […] quaedam difficilia non per se intellectui patentia, in quo totius philosophie continetur integritas* (vgl. auch München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14557, fol. 101v).—Zum Thema der *enkyklios paideia* vgl. Hadot, *Arts Libéraux* (Spätantike) und Godman, ‚Opus consummatum'.

[7] Vgl. z. B. *Glosae super Platonem*, S. 60 ff.: *Non uni tantum parti philosophie supponitur, sed de pluribus aliquid in eo continetur […]. De omnibus igitur partibus philosophie aliquid in hoc opere continetur.* Ebd., S. 62: *De omnibus igitur partibus philosophie aliquid in hoc opere continetur: de practica in recapitulatione positive iusticie; de theologia ubi de efficiente et formali et finali causa mundi et de anima loquitur; ubi vero de numeris et proportionibus, de mathematica; ubi vero de quattuor elementis et creatione animalium et de primordiali materia, de phisica und ebd., S. 63: Cum enim [Plato] de creatione mundi ageret, de diversis artibus facere mentionem oportuit, iuxta proprietates uniuscuiusque probationes inducendo.* Die enzyklopädische Auffassung Platons geht auf Calcidius, *Commentarius*, S. 57 ff. zurück.—Vgl. auch das Referat des anonymen Autors der pseudo-Wilhelmschen *Glosae super Iuvenalem*, S. 89.

[8] Vgl. Anm. 5.

[9] Vgl. *Glosae super Macrobium*, *Accessus* (München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14557), fol. 102v: *possumus dicere, quod non uni tantum parti, imo omni parti philosophie supponatur liber iste […] utpote est sciendum intentionem ipsam supponi ethice.*

ticus‘[10] des 12. Jahrhunderts, war zum einen der Erbe einer langen Tradition enzyklopädischer Exegese, die bis ins Frühmittelalter, ja die Spätantike selbst zurückreichte: Fulgentius, Remigius von Auxerre und anderen folgend, diskutierte er in seinen Kommentaren die sprachlichen Probleme des Triviums ebenso wie quadriviales und auch theologisches Wissen.[11] Doch zugleich galt sein Interesse dabei vor allem *einem* Wissensbereich—jenem übergreifendem Raum von platonischer Kosmologie und Naturphilosophie, der sowohl die (eher metaphysische) Diskussion von Prinzipien, z. B. der *Anima Mundi*, implizierte, als auch die Entstehung der Welt, ihren elementaren Aufbau und sämtliche natürlichen Vorgänge und physikalischen Phänomene analysierte.[12] Programmatisch begriff Wilhelm seine Exegese seit seinen frühen Glossen zu Boethius[13] als Reflexionsraum für eine derartige *scientia naturalis*; über die Auslegungen frühmittelalterlicher Kommentare hinausgehend, zog er dazu neue, aktuellste Quellen heran.[14] Entschieden nutzte er dabei den Freiraum des Exegeten, um naturphilosophische Erklärungen auch dort zu entwickeln, wo Naturphilosophisches in seiner Vorlage kaum sichtbar war—sei es inmitten sprachtheoretischer Darlegungen[15] oder vermittels jener integumentalen Auslegungen, in denen er pagane Mythen als Chiffren kosmologischen Wissens begriff;[16] darüber hinaus schuf er sich mit der *Philosophia Mundi* und dem *Dragmaticon* schließlich ein selbständiges System naturphilosophischen Wissens. Kurzum: die Aporie des universalen Spezialisten weist nicht allein auf einen wissenschaftstheoretischen, abstrakten Widerspruch, sondern auf

[10] Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, I, 5, S. 20.—Zu Leben und Werk Wilhelms vgl. Roncas Einleitung zu seiner Ausgabe des *Dragmaticon* (mit ausgiebiger Bibliographie).

[11] Zu Praxis, Selbstverständnis und Quellen des Kommentators Wilhelm und zu seinen Quellen vgl. man Jeauneau, ‚L’usage‘ und Nauta, ‚Natural philosophy‘.—Zur programmatischen Verbindung von *sapientia* und *eloquentia* vgl. Wilhelms Prolog zur *Philosophia Mundi* mit Gregory, *Anima Mundi*, Kap. V.

[12] Vgl. Wilhelms Definition in *Philosophia Mundi*, I, 1 ff.—Zur Naturphilosophie Wilhelms vgl. man vor allem Flatten, *Wilhelm von Conches* und ‚Die materia primordialis in der Schule von Chartres‘; Gregory, *Anima Mundi* (grundlegend); Elford, ‚Wilhelm of Conches‘; Speer, *Die entdeckte Natur*; Nauta, ‚Natural Philosphy‘ und ‚The Preexistence of the Soul‘; Ronca, ‚The Influence‘; Cadden, ‚Science and Rhetoric‘.

[13] Nauta, ‚Natural Philosophy‘.

[14] Vgl. Elford, ‚Wilhelm of Conches‘ und Ronca, ‚The Influence‘.

[15] Z. B. erklärt er Priscians unscheinbare Definition der lautlichen Dimension der Sprache durch einen naturphilosophischen Exkurs über die Natur des Schalls, vgl. *Glosae super Priscianum* (Florenz, *Biblioteca Laurenziana*, San Marco, 310), fol. 2vb.

[16] Vgl. unten und die im Anhang zum vorigen Kapitel zitierten Auslegungen.

den Anspruch Wilhelms, als *grammaticus* über ‚höheres' (insbesondere naturphilosophisches) Wissen verfügen zu können; auf den Anspruch, als Exeget zugleich systematisch relevantes, neues Wissen kritisch zu entwickeln: konsequent verfließen im Werk Wilhelms somit die Grenzen zwischen spezialisierter Einzelwissenschaft und Auslegung der *auctores*.

Ohne diese Dialektik zwischen Exegese und systematisch-autonomer Neuformulierung des Wissens läßt sich die Rolle des *integumentum* in Wilhelms Naturphilosophie nicht verstehen.[17] Denn bei der Auslegung mythischer Integumente vollzieht Wilhelm eben den skizzierten ‚Ausgriff' auf höheres Wissen—indem er sie seit seinen Anfängen von einer systemhaft existenten, nicht lediglich okkasionell aktivierten *scientia naturalis* her dekodiert: zahlreich sind die Beispiele, wo es Lehrstücke, Theorien und Thesen aus *Dragmaticon*, *Philosophia Mundi* oder systematischen Passagen seiner *Glosae super Platonem* sind, die Wilhelm aus den paganen Göttermythen herauspräpariert.[18] So repräsentieren die antiken Götter etwa durchgehend das Wirken der Elemente oder natürlichen Wirkkräfte, die Wilhelm zu den entscheidenden theoretischen Erklärungskonstanten der natürlichen Welt macht.

Umgekehrt (und bislang übersehen) finden sich in den selbständigen Traktaten immer wieder explizite Schlüssel zur Exegese des Fabulosen[19]—und dies sollte nicht verwundern, denn Wilhelm begreift seine naturphilosophischen Werke als Handreichung zur *lectio auctorum*.[20] (Tatsächlich greifen zahlreiche Kommentatoren der Folgezeit bei ihren integumentalen Auslegungen auf sie zurück).[21] Kurzum: im Rahmen ei-

---

[17] Zu Wilhelms integumentum jetzt auch Nauta, ‚The *Glosae super Boetium*. Method and Contents', in: Wilhelm von Conches, *Glosae super Boetium*, ed. Nauta, Einleitung, S. XVII–LXXIX; während Nauta zu Recht darauf verweist, daß Wilhelm durch integumentale Exegese Anstößiges und potentielle Widersprüche zum Christentum neutralisiert—vgl. unten!—, versucht das folgende Kapitel die (hier eher vernachlässigte) methodologisch-epistemologische Dimension der integumentalen Exegese im Rahmen der Naturphilosophie Wilhelms zu profilieren.

[18] Vgl. den Anhang des vorigen Kapitels.

[19] Vgl. z. B. *Philosophia Mundi*, S. 51, eine Art ‚Generalerklärung' Jupiters: *Post Saturnum est Iupiter […]. Sed quoniam [haec stella] est media inter Saturnum et Martem, si existat in superiori abside sui circuli vel in inferiori, temperatur eorum nocivitas, minoratur eius benevolentia. Inde est quod in fabulis dicitur Iuppiter Saturnum patrem regno expulisse, quia Saturno vicinior factus naturalem nocivitatem ei aufert. Dicitur etiam adulterando diversos genuisse, quia coniungendo se praedictis diversa in terris efficit.* Weitere ‚implizite Integumente' finden sich z. B. ebd., S. 52 f. (Merkurs Ehebruch mit Venus), 59, 63 f. (die verschiedenen Wagen der Sonne).

[20] Vgl. *Dragmaticon*, S. 7 und auch *Philosophia Mundi*, S. 89.

[21] Vgl. das folgende Kapitel (‚*Poesis id est*—Literarische Hermeneutik im 12. Jh.?').

ner teils systematisch, teils exegetisch entwickelten *scientia naturalis* ist die integumentale Interpretation ein spezifischer Diskussionsraum naturphilosophischer Thesen und Theorien—und genau damit treten sie aus dem autonomen, überzeitlichen Reich der ‚allegorischen Auslegung' ebenso heraus wie aus einer dezidiert *literatur*theoretischen Dimension.

Doch dies ist nur die eine Seite. Denn Wilhelms integumentale Exegese beschränkt sich nicht auf die strikt *mythischen* Götter-Erzählungen: für den Liebhaber Platons sind auch dessen anschaulich-bildhafte Philosopheme nurmehr verbergende Hüllen des Wahren: sei es das als Lebewesen imaginierte Prinzip der *Anima Mundi*, die Wanderung der Seelen durch den Weltenraum oder die hin- und herflutende Hyle des Urchaos.[22] Sind auch diese *integumenta* rein exegetische Werkzeuge, mit denen sich der phantasiereiche und kreative *physicus* nicht scheut, die Vorlagen der zu kommentierenden Texte (s)einer vorab entwickelten *sententia* anzupassen?[23] Oder Konsequenz einer epistemologischen Grundlegung (oder Überzeugung), welche die Stärken einer mythengleich prozedierenden *physica* erkannt hat und auf die erkenntnistragende Kraft des philosophischen Bildes vertraut?[24] Sind sie gar Wilhelms Konsequenz aus Platons Aufwertung eines im Gewande des Mythos prozedierenden *eikos logos/mythos*?[25] Oder ganz zu vernachlässigen, da ein ererbtes Randphänomen, das kaum zu jener aufkeimenden Metaphysik passen mag, die in Wilhelms Werken am Vorabend einer künftigen Scholastik heraufdämmere?[26] Kurzum: wie verhalten sich diese Integumente als uneigentlich-fiktive Träger des Wahren vor dem Hintergrund einer methodisch reflektierten, innovativ und systematisch entwickelten *scientia naturalis*?

Diese Fragen zu beantworten, ist die zentrale Absicht dieses Kapitels, das (wie die vorherigen) die Stellung einer tradierten Hermeneutik und ihrer Implikationen im Rahmen einer Neuformulierung und vor allem -begründung des Wissens untersucht. Dabei gilt es weniger, alle integumentalen Exegesen Wilhelms darzustellen,[27] sondern zu zeigen, daß

[22] Zu all dem vgl. unten.

[23] Vgl. Jeauneau, ‚L'usage', S. 135 und Godman, ‚Opus consummatum', S. 48.

[24] Vgl. z. B. Dronke, *Fabula*, S. 53: ‚William can take the world of *integumentum* as seriously as that of *veritas*. This is because for him there are certain vital aspects of metaphysics *where we can proceed only by images*—where *imago is our only hope for knowledge*, for it is all that we can know direct.' Vgl. Cadden, ‚Science and Rhetoric', S. 10–12, 24.

[25] Vgl. unten.

[26] Keine eigentliche Diskussion bei Speer, *Die entdeckte Natur*, Kap. IV oder Boiadjiev, ‚Naturphilosophie als Metaphysik der Natur'.

[27] Dies wurde von Jeauneau, ‚L'usage' bereits überzeugend unternommen.

sich Wilhelms Auffassung des philosophischen *integumentum* nur als Teil einer übergreifenden methodologischen Diskussion verstehen läßt, die seine naturphilosophische Diskussion bald kaum hörbar, bald in vehement verfochtener Programmatik begleitete und umspielte. Seine Hermeneutik ist dabei, so die Hauptthese, *ein* Element einer gedanklichen Strategie, welche evidente Wahrheit rationalistisch und kompromißlos in aperter Form sucht und auf klarlegende Enthüllung, nicht Bilder evozierende Verhüllung zielt. Mehr noch: auf dem Weg in die Abstraktion versucht Wilhelms Physik grundsätzlich jedwede Form unstatthafter Veranschaulichung zugunsten des abstrakten (bisweilen auch formalen) Begriffes zu hinterfragen; über den Schein, den tradierte Fiktionen, die trügerische Wahrnehmung und vor allem eine nicht geklärte Sprache hervorbringen, hat die abstrakte naturphilosophische *ratio* zu triumphieren.

II. *Integumentale Hermeneutik und physikalischer Rationalismus oder* nuda veritas *statt* palliata falsitas

Physica est aperta—die entschlossene Bekundung des anonymen Philosophen, mit der er die Klarheit physikalischen Erklärens der impliziten Semantik des Mythos entgegensetzt,[28] steht in Wilhelms Werk nicht allein. Immer wieder betont der erklärt kompromißlose Rationalist, daß dem wahren Naturphilosophen allein luzide Klarheit ansteht; programmatisch verknüpft er diesen Anspruch einer vernunftgeleiteten *physica* dabei mit der Vorstellung von Offenheit, Unverhülltheit, Klarheit: *maluimus enim praetendere nudam veritatem quam palliatam falsitatem*, schreibt er unmißverständlich im Prolog zum dritten Buch seiner *Philosophia Mundi*,[29] mit der ‚nackten Wahrheit' eine der mächtigsten Metaphern aufgreifend, in die eine ‚aufklärerische' Vernunft ihre Ansprüche zu kleiden pflegt.[30] Auch der Kommentator Wilhelm begreift seine (integumentale) Exegese nicht als intellektuelle Freude an der intrikaten Dunkelheit philosophischer *arcana* (wie Abailard), sondern als Erklärung, die notwendiges Licht ins (kommentarlos hingenommene) Dun-

[28] Vgl. oben.

[29] *Philosophia Mundi*, S. 41. Vgl. dazu die folgende Diskussion.

[30] Vgl. Blumenberg, *Paradigmen*, Kap. 5, insb. S. 61, 70ff. (wo Wilhelm freilich nicht erwähnt ist).

kel zu bringen hat: ‚Dunkelheiten erhellend‘,[31] strebt er danach, die Inhalte seiner *lectio auctorum* ‚mit eigentlichen und offenen Worten zu explizieren.‘[32] Entsprechung findet dieses Ideal in einer erstaunlichen (und bislang nie beobachteten) Absenz: im gesamten naturphilosophischen *œuvre* Wilhelms, das reich an integumentalen Auslegungen ist, findet sich keine der zahlreichen Begründungsstrategien, welche die philosophische Relevanz einer intentionalen Dunkelheit legitimieren—oder überhaupt theoretisch in den Blick nehmen—würde: obgleich er selbst in seinen Macrobius-Glossen die wichtigste Rechtfertigung verhüllten Philosophierens kommentiert, führt er selbst die ausgewogene Begründung nie an, mit der Macrobius einen uneigentlichen *modus loquendi* erläutert. Kein *teguntur, ne vilescant*, mit dem das Wissen absichtsvoll dunkler Denker in den intellektuell herausfordernden Raum des subtil Arkanen erhoben würde wie bei Abailard; keine (auch nur knappe) Bemerkung, welche die Gründe einer (als Abweichung von der Normalsprache verstandenen) uneigentlichen Ausdrucksweise klären oder legitimieren würde; und obgleich Wilhelm mit seinen Interpretationen zahlreicher Mythen Maßstäbe für die Kommentartradition setzte, stößt man an keiner Stelle seines Werkes auf den Versuch, das vielschichtige Schreiben fabuloser Dichterphilosophen irgend zu begründen, wie dies etwa Bernardus Silvestris tut:[33] die *gemina lectio* ist als tradiertes Werkzeug anzuwenden,[34] doch der spezifische *modus loquendi*, den sie repräsentiert, tritt aus dem Schatten der exegetischen Praxis nie heraus. Mehr noch: fast scheint, als würde Wilhelm die Brücke zur Diskussion des *integumentum* bewußt nicht schlagen. Während etwa Calcidius, der notorischen Dunkelheit Platons wohl bewußt, verschiedene Funktionen philosophischer *obscuritas* unterscheidet und dabei auch unaufhebbare, in der Sache liegende Gründe für eine derartige Form des Schreibens annimmt,[35] reduziert Wilhelm dies in seinen Platonglossen auf den Aspekt, der einer etwaigen Rehabilitation des Dunklen als Weg zur Wahrheit *am wenigsten* zukommt: ‚der platonische Timaeus wurde in der Antike lange Zeit für dunkel befunden—doch nicht, weil ein so vollkommener Autor irgend etwas dunkel gesagt hätte, sondern weil seine Leser der Disziplinen unkundig waren, die er notwendigerweise

[31] *Glosae super Platonem*, S. 57.
[32] *Dragmaticon*, S. 179.
[33] Vgl. das folgende Kapitel.
[34] Vgl. das vorige Kapitel.
[35] Calcidius, *Commentarius*, S. 317.

berücksichtigt.'[36] Allein die mangelnde Kenntnis der Leser hat zum Eindruck eines dunklen Textes geführt—nicht die unaufhebbare Komplexität der Sache: eine konsequente Auffassung im Denken eines programmatisch *ent*hüllenden Exegeten.[37]

Konsequent bindet Wilhelm die Hermeneutik des *integumentum* in seine fortwährende Polemik wider Unbildung und Unverständnis ein: *nichil philosophie cognoscentes et ideo significationes integumentorum ignorantes*—schreibt er über seine wissenschaftlichen Gegner.[38] Was zählt, ist die Fähigkeit zur Enthüllung, nicht die Vorstellung bewußter Verhüllung: Wilhelm konstruiert dabei jenes charakteristische Gefälle, das eine fehlgeleitete Menge von der intellektuellen *probitas* einer Elite unterscheidet. Entscheidend ist dabei weniger der Gedanke eines geschützten Mysteriums, als die intellektuelle Kapazität, das Verhüllte in Klarheit zu überführen—kein Wunder, daß der macrobianische Numenius von daher in Wilhelms Augen kein Verbrechen begeht, weil er die Geheimnisse der Natur auslegt, sondern allein dadurch, daß er sie vulgarisiert.[39] Weder in seinem Selbstverständnis als aufklärerischer *physicus* noch bei der tatsächlichen Auslegung fabuloser Integumente vermag die verhüllte Wahrheit zum irgend aufgewerteten Medium des Wahren zu werden.

Wilhelms Plädoyer für die klare Offenheit des *naturphilosophischen* Diskurses ist dabei nicht ohne Parallelen: auch Adelard von Bath und andere stilisieren sich auf vergleichbare Weise zu Aufklärern, deren Ziel allein luzide Klarheit ist.[40] Es freilich allein auf Programmatik zu reduzieren, wäre verfehlt; denn die Zurückhaltung, durch die Wilhelm die Hermeneutik des *integumentum* gerade *nicht* zu einem eigenständigen Diskurs um dessen Wahrheitswert werden läßt, ist nur das Symptom einer spezifischen Auffassung naturphilosophischer Erkenntnis und ihres Verhältnisses zur Sprache—ein zentraler Aspekt, der sich ansatzweise schon in einer erwähnten Passage zeigt:

> In superiori particula de eis, quae sunt et non videntur, et de elementis, quae quidam visibilia, quidam invisibila docuerunt, pro parvitate nostri ingenui summatim perstrinximus. Nunc vero de unoquoque et ornatu eiusdem dicere satagamus. Sed quamvis multos ornatum verborum quaerere, paucos veritatem scientiae cognoscamus, nihil de mul-

[36] *Glosae super Platonem*, S. 63.
[37] Vgl. oben.
[38] Jeauneau, ‚L'usage', S. 127.
[39] Vgl. das vorige Kapitel.
[40] Vgl. Kap. VI, Abschnitt 2 dieser Studie.

> titudine, sed de paucorum probitate gloriantes, soli veritati insudamus. *Maluimus enim praetendere nudam veritatem quam palliatam falsitatem.*

Wilhelms Polemik wider die Rhetorik ist unmißverständlich, verbleibt aber nicht im rein Negativen: in unmittelbarem Anschluß präzisiert er vielmehr die sprachlichen Konsequenzen, die sich aus seinem Plädoyer für eine *nuda veritas* ergeben:

> Si quis tamen est, cui [qui Maurach: *em.*] ariditas nostri sermonis displiceat, si nostri animi occupationes cognoverit, non tantum ornatum sermonis non quaesierit, sed de illo, quod agimus, stupebit. […] Nunc de singulis elementorum et ornatu uniuscuiusque dicere incipiamus.[41]

Mit dieser Passage schließt Wilhelm seine Diskussion über Gott, die (unsichtbaren) kosmischen Prinzipien, sowie die Elemente ab und leitet zu jenem Teil der *Philosophia Mundi* über, der ihn im weiteren beschäftigen wird: zur Analyse des *ornatus mundi*, den Einzelheiten eines rational erschließbaren Lauf des Natürlichen. In typischer Manier macht er aus der Ankündigung dabei zugleich eine Polemik wider die törichte Masse der Unwissenden—und für jene *probitas* einer Elite (*paucos …, paucorum*), welche allein der Wahrheit nachstrebt. Die Pointe dieser Invektive liegt dabei in der bewußt konstruierten Opposition zwischen dem mißliebigen Ornat der Worte, dem die Unverständigen folgen, und dem *ornatus mundi*: die klare Darstellung des Kosmos, so Wilhelms Botschaft, bedarf der inhaltlichen Diskussion, die allein der Wahrheit, nicht ihrer sprachlichen Darstellung verpflichtet ist. Trocken und dürr, nackt ist der Ornat, den die Naturphilosophie fordert: kaum das Bekenntnis eines ‚Humanisten', dem die rhetorische Gestaltung der Sprache oder Macrobius' Verteidigung einer sich züchtig verhüllenden Natur am Herzen liegt, sondern ein Plädoyer für ein scholastisches Stilideal *avant la lettre*. In jenem Raum des Denkens, in dem sich Metaphern programmatisch und verräterisch mit epistemologischen Grundannahmen aufladen, war kein Platz für eine Aufwertung eines rhetorischen *aliud dicit, aliud sentit*.

In der Tat impliziert Wilhelms Plädoyer für ein ‚scholastisches' Stilideal die Erkenntnis, daß die philosophische Wissenschaft—und damit für ihn vor allem die Naturphilosophie—ihre Sprache zu klären, ihr zu mißtrauen hat. So macht der Philosoph im *Dragmaticon* seinem Zögling klar:

---

[41] *Philosophia Mundi*, S. 41.

> PHILOSOPHUS: […] Molesta ista congeries interrogationum ex hoc profluit, *quod impositiones et translationes nominum nescis*.[42]

Quelle des Unwissens ist die Unfähigkeit, die Launen des Bezeichnens zu verstehen. In der Erziehung des Fürsten zum *physicus* spielen derartige Klarstellungen keine geringe Rolle. Immer wieder ermahnt der *philosophus sine nomine* seinen Mäzen, die Bedeutungen der Worte zu scheiden: da an ihrem mehrdeutigen Gebrauch in der Philosophie nicht zu zweifeln ist,[43] bedarf es stetiger semantischer Wachsamkeit und unablässiger *distinctio* ihrer Bedeutungen.[44] So wichtig ist diese grundlegende Vorsicht, daß Wilhelm die Untersuchung der Worte (im Gegensatz zu tradierten Wissenschaftsklassifikationen) zur grundsätzlichen Aufgabe seiner *scientia* macht: *scientia autem naturas rerum docet, proprietates verborum aperit, praestigia sophismatum aperit*—Naturphilosophie und Sprachanalyse gehören untrennbar zusammen. Nicht anders als in der Theologie werden die *artes sermocinales* auch in der Naturphilosophie zur Magd höheren Wissens—und genau diese Allianz steckt hinter der Einheit von Merkur und Philosophie, die Wilhelm als Einheit von Trivium und Quadrivium fordert.[45] Freilich: hinter Wilhelms Anwendung der Sprachanalyse verbirgt sich mehr als bloßes Mißtrauen gegen die Sprache; sie richtet sich zugleich gegen die in ihr transportierte vorwissenschaftliche Sicht der Welt; gegen ungebrochene Wahrnehmung und trügerisch plausible Anschauung. Ein erneuter Blick auf Wilhelms Warnung vor einer *molesta congeries interrogationum* macht dies klar.

Die ermahnende Klarstellung steht nämlich im Rahmen jener kontroversen Diskussion der vier Elemente, die Wilhelm sein ganzes Werk hindurch beschäftigte:[46] auf der Suche nach den elementaren Grundprinzipien der Welt gilt es, wahre und scheinbare Elemente zu trennen; die sichtbaren, der Wahrnehmung zugänglichen Elemente der Welt (*elementa mundi* oder *elementata*)—d. h. die vier lokal voneinander getrennten Weltkörper Feuer, Wasser, Erde und Luft—sind nicht die

---

[42] *Dragmaticon*, S. 27 f. Der Ausdruck *molesta congeries* stammt aus Macrobius, *In Somnium Scipionis*, 2, 16, 21.

[43] Vgl. *Dragmaticon*, S. 55 f.

[44] Weitere Beispiele ebd., S. 4, 179, 268: *Aliud est proprietates sermonum cognoscere, aliud usus et translationes. Proprietatem huius nominis quod est ratio audivisti. Modo usum illius accipe.*

[45] *Philosophia Mundi*, S. 29. Von einem Humanismus zu sprechen, der die *respublica litterarum* verteidigt, ist daher verfehlt.

[46] Vgl. ebd., S. 27–33; *Glosae super Platonem*, S. 128–137 u. ö.; *Dragmaticon*, S. 21–28. Hierzu Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 163–193 (mit Bibliographie).

eigentlichen Bausteine der Welt; die wahren Elemente sind vielmehr jene elementaren Partikel, welche die ‚kleinsten und einfachsten Teile jedes Körpers'[47] sind; anders gewendet: ein Element ist, was ‚im Aufbau eines Körpers als erstes, bei dessen Auflösung als letztes angetroffen wird.'[48] Eine derartige Teilung beruht freilich auf einem rein gedanklichen Akt und läßt sich in der Wirklichkeit überhaupt nicht durchführen.[49] Die skeptische Frage nach dem aktualen Ort der Elemente (*ubi sunt elementa?)* ist somit sinnlos: die Elemente existieren (wie die Buchstaben in den Silben) aktual allein *in* den zusammengesetzten Körpern, nicht an sich.[50] Gleichwohl gibt sich der *Dux* des *Dragmaticon*—ebenso wie ein *fictivus interlocutor* in den *Glosae super Platonem*—mit der Andeutung nicht zufrieden, daß es sich bei ihnen um nicht in aktualer Selbständigkeit existierende Substanzen handeln muß; mehrfach fragt er nach ihrer ‚Körperhaftigkeit', das heißt: nach ihrer schwer verständlichen ‚Existenzart'. Denn wenn die elementaren, nicht im Sinne geistiger Substanzen insensiblen Substanzen die sensible Welt konstituieren, sollten sie in seinen Augen selbst auch sensibel sein und Körper genannt werden dürfen; mit Boethius folge daraus indes, daß sie—wider die Definition des *Philosophus sine nomine*—auch drei Dimensionen besitzen.

Auf diesen Schluß reagierend, weist der Philosoph den Fürsten indes folgendermaßen zurecht:

> Qui hoc nomen corpus imposuit, constituto ex quattuor elementis, quod oculis occurebat, illud imposuit. […] Deinde prima principia rerum considerantes, philosophi nomina ad particulas transtulerunt, vocantes prima principia corporum corpora, sed ad differentiam compositorum simplicia. […] Cum igitur Boethius dicit: corpus sine his tribus dimen-

[47] So Wilhelm mit Constantinus Africanus, die Wilhelm seit seiner *Philosophia Mundi* zitiert (vgl. S. 26f.); *Glosae super Platonem*, S. 128; *Dragmaticon*, S. 24f.

[48] *Dragmaticon*, S. 22; *Philosophia Mundi*, S. 26f.; *Glosae super Platonem*, S. 128f. Vgl. oben.

[49] *Philosophia Mundi*, S. 27: *ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec IIII constant, que videmus. Quae elementa numquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur […]. Cuius divisionis pars actu, pars sola ratione et cogitatione fieri potest […] quia ut ait Boethius in commentario super Porphyrium ‚vis est intellectus coniuncta disiungere, disiuncta coniungere'. Sed quaerat aliquis: ‚Ubi sunt elementa?' Nos vero dicimus In composicione humani corporis et aliorum sicut littera est in compositione syllabae, etsi non per se. Sed sunt quidam, qui ut rustici nesciunt aliquid esse, nisi sensu possint illud comprehendere, quia animalis homo non percipit quae spiritus sunt, cum sapienti plus sint inquirenda insensibilia quam sensibilia.* Vgl. (nahezu gleichlautend) *Glosae super Platonem*, S. 129.

[50] *Glosae super Platonem*, S. 280.

> sionibus non potest inveniri, iuxta primam nominis impositionem, non iuxta philosophicam translationem hoc dixit.[51]

Die Bedeutung des Wortes *corpus*, das der *Dux* so unreflektiert benutzt, ist vom *physicus* klarer zu bestimmen. Denn der *primus inventor* dieses Namens hat sich (wie bei allen anderen Worten der Sprache) an jenen sichtbaren vier Elementen der Welt ausgerichtet, die zwar wahrnehmbar, aber nicht die eigentlich elementaren Bausteine sind. Als die Philosophen schließlich über den Aufbau des Sichtbaren nachsannen, bedienten sie sich dabei der vorhandenen Sprache und übertrugen sie auf die nicht mehr wahrnehmbare Welt der Reflexion; schließlich benannten sie die *prima principia corporum* ebenfalls als Körper, freilich als einfache. Die von *Dux* als allgemeingültig angeführte boethianische Definition hingegen—*nullum corpus sine his dimensionibus*—bezieht sich ausschließlich auf die *prima impositio* der Körperwelt; die Naturphilosophen hingegen haben einen weiteren Begriff des ‚Körpers', der auch Phänomene wie die elementaren, nicht in aktualer Selbständigkeit existierenden Partikel mit einschließt. Kurzum: des Fürsten Argument enthält eine implizite *fallacia*. Als angehender Naturphilosoph muß er begreifen, daß die *physici* zwar die Sprache des Alltags und der Anschauung übernehmen, doch nicht ohne ihren Bedeutungsgehalt ihrer Reflexion anzupassen und in diesem Sinne *uneigentliche* Ausdrücke zu benutzen. Hinter einer derartigen naturphilosophischen *translatio* verbirgt sich dabei offenkundig kein (im eigentlichen Sinne) metaphorischer, sondern umgekehrt: terminologischer Sprachgebrauch; ‚uneigentlich' ist die Redeweise der *physici*, insofern sie die falschen Implikationen einer vorwissenschaftlichen Alltagssprache gerade überwinden: die Existenz einer naturphilosophischen *translatio* verdankt sich dem Gebot abstrakten, gerade nicht bildhaften oder anschauungsgesättigten Denkens; denn vom Diktat der Wahrnehmung ist befreit, wer die physikalischen Zusammenhänge in der Welt verstehen und erläutern will. Hinter Wilhelms Applikation der Bedeutungsanalyse steht somit nicht zuletzt die Überzeugung, daß sprachlicher Ausdruck, Wahrnehmung und wissenschaftliche Begründung *nicht* ohne weiteres kompatibel sind: das Buch der Natur ist *nicht* im Buch der (gewöhnlichen) Sprache geschrieben.[52]

---

[51] *Dragmaticon*, S. 27f.

[52] Anders Cadden, ‚Science and Rhetoric', die in einer Kaskade von sich überbietenden Anachronismen versucht, Wilhelms integumentale Exegese von daher zu verstehen, daß die Untersuchung der Natur für Wilhelm eine Untersuchung der Sprache

Zusammen mit dem programmatischen Anspruch auf aperte Wahrheit und dem Mißtrauen gegen eine rhetorisch verzerrte wissenschaftliche Sprache ist dieses Streben nach einer ‚Klärung' der wissenschaftlichen Argumentation zentral für Wilhelms Auffassung des *integumentum*: denn er überträgt die Praxis einer dekodierenden, entbildlichenden Lektüre fabuloser Geschichten auf die Naturphilosophie, um eben diesem Bedürfnis nach Klärung Genüge zu tun. Sollte es da verwundern, daß die platonische Konzeption eines *eikos logos* von Wilhelm, anders als zumeist unterstellt, *gerade nicht* zur Legitimation einer mythischen Kosmologie herangezogen wird?

III. *Der* eikos logos *oder die kognitive Funktion der mythischen Erzählung*

Des *Timaeus* Reflexion über die mythisch-wahrscheinliche Qualität kosmologischen Wissens gehört zu den berühmtesten Passagen des Platonischen Dialogs: weil die Welt des Werdenden lediglich ein Abbild der unwandelbaren Ideen ist (und jede Diskussion den Gegenständen verwandt), auf die sie sich richtet, gilt es, die Erkenntnisbedingungen einer physikalischen Betrachtung der Welt von der ihres Urheber zu trennen: auf den Schöpfer, der ungeworden und unveränderlich ist, zielen unerschütterliche und klarste Darlegungen—mögen sie der superioren Dignität des Gesuchten wegen auch nicht ohne weiteres zu finden sein; für die gewordene, ontologisch zweitrangige, sich stets wandelnde Welt dagegen lassen sich lediglich wahrscheinliche, mythengleiche *logoi* finden—eine Differenzierung, deren Implikationen die Exegeten der Platonischen Kosmologie bis in die Gegenwart nicht ruhen läßt.[53]

Auch für das 12. Jahrhundert war diese Passage ein *locus classicus*, enthielt sie doch drei der am häufigsten zitierten *auctoritates Platonis*: die Ansicht, daß ‚nichts geschieht, dessen Entstehung nicht eine gesetzmäßige Ursache und Begründung vorausgeht', wurde angeführt, um eine

---

sei, vgl. S. 10: ‚Suffice it to say here that *he treats the veil through which we see darkly, the surfaces of texts and things, as opportunities for, rather than impediments to, knowledge*. […] For William the truths of the Creation and the Creator were similarly written into the cosmos for those who knew how to read it […]. For William, however, *the Book of Nature was written in the language of language* […] William and some of his contemporaries understood that word, figurative structure, and linguistic meaning *constituted* or at least ordered nature.' Vgl. auch S. 24.

[53] *Timaeus*, 29B ff.

rationale, an allein physikalischen Gründen ausgerichtete Weltbetrachtung grundzulegen;[54] die Überzeugung, es sei ‚gleichermaßen schwer den Schöpfer des Universums zu finden wie unmöglich, das Gefundene dann angemessen zur Sprache zu bringen', konstatierte (zusammen mit der Einsicht, daß ‚die Diskurse dem, was sie erklären, verwandt sind') die unaufhebbare Uneigentlichkeit des *sermo theologicus*, wo nurmehr Metaphern legitimes Medium des Erkennens waren und die Hüllen der Sprache zu Trägern rationaler Reflexion werden konnten.[55]— Ideale Bedingungen also, um eine rationale Physik mit einer nur indirekten Erkenntnisweise zu verbinden und die Physik auf eine integumentale Grundlage zu stellen (oder doch zumindest den Gebrauch uneigentlicher Verhüllungen zu legitimieren).[56] Was also läge näher als Wilhelms Interpretation dieser berühmten Passage genauer zu untersuchen?

Für Wilhelm gehört Platons Reflexion über den *eikos logos* in den Traktat ‚über die vier Gründe der Welt' (*Tractatus de quatuor causis mundi*). Klar arbeitet er dabei die Platonische Position heraus, daß eine vollkommene Erkenntnis der Welt des Werdenden nicht möglich sei; denn nach seiner Diskussion der *inconcussae rationes*, die auf den Schöpfer zielen, schreibt er:

> Ostenso quales debeant esse rationes de Creatore, subiungit quales debeant esse de mundo. Continuatio. Talis debet esse ratio de Creatore, AT VERO RATIO HUIUS REI, id est de ea re, que facta est AD SIMILITUDINEM REI CONSTANTIS, id est divine mentis predictis rationibus sic dicte MUTUATUR PERFUNCTORIAM SIMILITUDINEM, id est *verisimilis, non necessaria*. […] Et subiungit causam, quare perfunctoria sit ratio hominis de mundo, scilicet propter mundi mutabilitatem et humane rationis imperfectionem.[57]

Ratio de mundo est perfunctoria—vollkommene Erkenntnis ist in Wilhelms Lieblingsdisziplin *a priori* nicht möglich. Denn während der Schöpfer eine wahre und notwendige Argumentation erfordert, ‚genügt für die Welt die bloße Wahrscheinlichkeit.'[58] Fast schon redundant resümiert Wilhelm:

---

[54] Vgl. Burnett, ‚Scientific Speculations', S. 168f. und Kap. VI dieser Studie.

[55] Vgl. das zweite Kapitel dieser Studie und Valente, *Phantasia contrarietatis*, S. 55f.

[56] Zum Platonischen *eikos logos* als der Triebkraft der Wilhelmschen Aufwertung des Bildhaften vergleiche man z. B. Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 36ff., 66ff.

[57] *Glosae super Platonem*, S. 114. Vgl. auch S. 102.

[58] Ebd., S. 115: *nulla debet reddi ratio de Creatore nisi vera et necessaria, sed de mundo sola verisimilitudo sufficit.*

> Ita habemus a Platone, quod de Deo nichil est dicendum nisi verum et necessarium, sed de corporibus quod *nobis* verisimile videtur, *etsi aliter possit esse*. Non ergo sumus vituperandi, si ubique non inducamus necessaria argumenta.[59]

Non ergo sumus vituperandi, konstatiert Wilhelm. Doch wie geht er mit dieser Erkenntnis um, welche die Grundlagen seiner *physica* zu unterminieren scheint? Droht doch eine derart unvermeidbare Wahrscheinlichkeit jener so zentralen Überzeugung Wilhelms zu widersprechen, der zufolge die *physica* als rationale Wissenschaft zu konzipieren ist, in der es sich immer wieder für eine stringente Position zu entscheiden gilt. Ohne ein Wort über Mythen oder Fabeln zu verlieren, überführt Wilhelm die unausweichliche Defizienz physikalischen Erkennens in ein methodisches Postulat um:

> QUIN, etc. Dico: Ne mireris, QUIN id est sed POTIUS INTUERE SI AFFERAM RATIONES NICHILOMINUS CONSENTANEAS, *id est verisimiles*, QUAM QUIVIS ALIUS. Ita facienda est comparatio inter rationes diversorum *ut meliores retineantur*: *Non ubique querenda est necessitas*.[60]

Non ubique querenda est necessitas: Wilhelm versucht gerade nicht, eine Erkenntnis durch Bilder und Metaphern zu konstatieren, sondern denkt (hierin nicht isoliert) den ontologisch begründeten (Nicht-)Status naturphilosophischer Erkenntnis aus einer Art ‚argumentationslogischen' Perspektive: zwar sind die Erklärungen der natürlichen Welt zumeist nur wahrscheinlich, das heißt keiner echten Letztbegründung zugänglich;[61] doch läßt sich unter den nie notwendigen, verschiedenen Erklärungsvorschlägen eine unterschiedliche Stringenz ausmachen: anstatt für eine verhüllende Dichterphilosophie, plädiert er also für eine im Feuer von These und Gegenthese erprobte Modellbildung—eine methodologische Forderung, auf die er auch in seinen eigenen Werken immer wieder zurückkommt: die Vorstellung einer wahrscheinlich prozedierenden Physik, die als kompetitiver Vergleich von konkurrierenden Erklärungen und Modellen konzipiert ist, zieht sich leitmotivartig durch sein gesamtes *Oeuvre*. So heißt es z. B. im *Dragmaticon*:

---

[59] Ebd., S. 106.

[60] *Glosae in Timaeum*, S. 106.

[61] Anders Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 214 (‚Um von der Natur […] zu handeln, bedarf es der Einführung notwendiger Beweise.'). Zu einer vergleichbaren Einschätzung der Naturphilosophie bei Thomas von Aquin vgl. Elders, ‚Les cosmologies médiévales', S. 104–107.

> Sed antequam de eis tractem te moneo, quod *non ubique necessaria quaeras rationes*: sufficit namque nobis si verisimiles adducimus. *Sed nostrum scriptum scriptis aliorum compara* et illis, qui de his melius scripserunt assensum adhibe.[62]

Sed nostrum scriptum scriptis aliorum compara: der *Dux* soll die Ausführungen seines Lehrers über die Elemente nicht auf die Goldwaage der Letztbegründung legen, sondern sie als Teil einer modellhaften Konstruktion begreifen, die den Aufbau und das Funktionieren der Welt stimmig zu erklären vermag; wenngleich physikalische Theorien nie die gelassene Gültigkeit apodiktischer oder notwendig-zwangsläufiger Prüfung erreichen, so lassen sie sich doch unterscheiden: Stimmigkeit innerhalb eines reinen Modells und Akzeptanz durch den kritisch prüfenden Gesprächspartner sind die Ziele, nach denen der *physicus* strebt; sein entscheidendes Kriterium ist Falsifizierbarkeit, nicht Verifikation *sub specie aeternitatis*. Argumentationstheoretische Begriffe auf die Methodologie der Physik übertragend, umgeht Wilhelm damit eine allzu grundsätzliche Diskussion, ersetzt (wie zahlreiche Interpreten des intrikaten *eikos mythos*) die ontologische Wahr-Scheinlichkeit Platons durch die akzeptierte Plausibilität der dialektischen Topik: eine befreiende (und nicht von allen geteilte)[63] Entlastung, die seine favorisierte Disziplin gerade dadurch zu Wissenschaft macht, daß sie ihre ‚Reichweite' definiert—und der Substanz nach auch von folgenden Generationen geteilt werden sollte.

Vor diesem Hintergrund erstaunen Thesen, die Wilhelm zum Vorreiter einer metaphysisch orientierten Naturphilosophie stilisieren, die sich auf dem Gedanken gründe, daß von den ‚naturhaften Phänomene' in Wilhelms Augen ‚nur zusammen mit der Frage nach ihrem Woher, nämlich nach ihren Prinzipien gehandelt werden kann.' ‚In dieser Verknüpfung' erblicke Wilhelm nämlich das ‚Wesensmerkmal der ‚*vera comprehensio*', und insofern spricht er von Gott und der Seele als von Prinzipien';[64] dazu entwickele er eine ‚Prinzipienlehre', die in der Struktur der *Philosophia Mundi* zum Ausdruck komme: das erste Buch behandele von daher diejenigen Prinzipien (Gott, Seele, Dämonen, Weltseele), von denen her erst die naturhafte Welt verstehbar sei. Problematisch ist diese These nicht nur deshalb, weil Wilhelm von Conches dieses ‚Ver-

---

[62] *Dragmaticon*, S. 22.

[63] Vgl z. B. Peter Abailard, *Dialectica*, S. 217: *ea insuper argumenta, que physicae sunt, necessaria ducuntur*.

[64] Speer, *Die entdeckte Natur*, S. 140.

hältnis von Prinzipienreflexion und Welterklärung, das sich hier zeigt,'[65] nie explizit als Lehre entwickelt hat und seine eigene Vier-Ursachen-Lehre die Trinität (zusammen mit der Materie) zu Gründen der Welt macht; sondern weil Speer sie durch den Verweis zu Wilhelms Interpretation des platonischen *eikos logos* stärken will. Er schreibt: ‚Können wir, sofern wir die Welt betrachten, von dieser nur in wahrscheinlicher Rede („*ratio verismilis*") eine oberflächliche Ähnlichkeit („*perfunctoria similitudo*") aussagen im Verhältnis zu jenen notwendigen Urbildern im Geist des Schöpfers? […] Wilhelm läßt sich auf diese Unterscheidung zunächst ein. Zwar dürfe vom Schöpfer selbst nur Wahres ausgesagt werden, in Hinblick auf die Welt aber genüge die bloße Wahrscheinlichkeit („*verisimilitudo*"). Es läßt sich folglich nicht über alles auf notwendige Weise sprechen, zumal über das, was sich auch anders verhalten kann. Verdienen wir also keinen Tadel, wenn wir nicht allenthalben notwendige Argumente vorbringen, so reicht die wahrscheinliche Rede jedoch nicht aus, um die Eigentümlichkeiten der Welt („*proprietates mundi*") aufzuzeigen. Um von ihrer „Natur", d. h. von den Eigentümlichkeiten der Welt und ihren Eigenschaften zu handeln, bedarf es der Einführung notwendiger Beweise.'[66] Die Behauptung, daß die wahrscheinliche Rede nicht ausreiche, wird dabei erstaunlicherweise durch die oben dargestellte Reflexion Wilhelms begründet, in der er dies *ausschließt*. Keine eindeutige Spur führt also von dieser Reflexion zum immer wieder postulierten ‚Erwachen der Metaphysik.' Eine auf dem Notwendigkeitsbegriff der *Zweiten Analytiken* fundierten Physik hat Wilhelm nicht entwickelt—weder explizit, noch implizit.

Für Wilhelms integumentale Hermeneutik hat diese Interpretation des *eikos mythos* vor allem eine (Nicht-)Konsequenz: die ins Methodologische gewendete Wahrscheinlichkeit führt *nicht* zur Legitimation einer uneigentlichen *physica* oder etwaiger fabuloser Bereiche. An keiner Stelle seines Werkes verknüpft Wilhelm den (von ihm konzedierten) integumentalen *mos Platonicus* mit dessen Einsicht in die instabile Natur des kosmologischen Wissens. Im Gegenteil: in der oben zitierten[67] ironischen Absage an die *fabula* bemühen sich der *philosophus sine nomine* und sein Schüler, poetische Fiktionalität und physikalische Wahrscheinlichkeit gerade auseinanderzuhalten und weisen die mythische Erzählung unmißverständlich zurück. Obgleich die physikalische Erklärung

[65] Ebd., S. 143.
[66] Ebd., S. 144.
[67] *Dragmaticon*, S. 255 f. Vgl. die Einleitung zum dritten Teil dieser Studie.

keinen letztgültigen Status erlangen kann, ist sie in ihrer Wahrscheinlichkeit gerade *nicht* gleichzusetzen mit der Fiktion, denn die Wahrscheinlichkeit, mit der der *physicus* die Welt interpretiert, ist kein wahrscheinlicher Mythos, sondern ein stringentes, in sich stimmiges, diskussionserprobtes Modell. Anders gewendet: der prominente Brückenschlag, mit dem die Koexistenz von rationaler Philosophie und einem integumentalen *modus loquendi* zumeist begründet wird, erweist sich—im Falle Wilhelms—als moderne Fiktion. Was freilich bleibt von jener vermeintlichen Aufwertung einer integumental verhüllten Wahrheit, wenn—ganz abgesehen von Wilhelms Macrobius-Lektüre—weder Wilhelms aufklärerische Metaphorik noch seine Konzeption der naturphilosophischen Wissenschaftssprache noch seine Interpretation des *eikos logos* die fruchtbare Sinnhaftigkeit des philosophischen Mythos betonen? Die folgenden Seiten versuchen zu zeigen, daß Wilhelms skeptischer theoretischer Haltung die Praxis seiner Exegese integumentaler Philosopheme entspricht: ihre Auslegung, so die These, verdankt sich nicht der Erkenntnis, daß eine bildhafte und auf fiktiven Bildern gründende Physik ein spezifisches Erkenntnispotential besitzt, sondern ist im Gegenteil Ausdruck eines Bestrebens, die trügerische Natur derartiger Beweisgänge zu minimieren.

IV. Ne aliquis putaret ita esse in re *oder ‚der Schein trügt'*

Die Physik richtet sich auf ‚das, was ist'—doch die reale Welt ist trügerisch. Denn die Wahrnehmung durch die Sinne, Basis jeder Erkenntnis, gaukelt nicht selten vor, was sich *realiter* ganz anders verhält. *Ratio* und *intellectus*, so Wilhelms erkenntnistheoretische Konsequenz, haben sich von daher über die Wahrnehmung hinwegzusetzen; müssen sie prüfen, bisweilen korrigieren.[68] Folgerichtig wird die Entlarvung vermeintlich sicherer, aber gleichwohl falscher ‚Wirklichkeit' zu einer zentralen

[68] Vgl. Wilhelms erkenntnistheoretische Überlegungen, *Glosae in Boethium* (ed. Jourdain), S. 82: *ratio vero est quaedam vis animae qua percipit homo quid sit unumquodque, in quo differat ab aliis, et in quo conveniat cum aliis. Hec principium habet a sensu et imaginatione; quoniam cum vidimus rem […] tum discernimus, quid sit et in quo differat et in quo conveniat cum aliis. Intelligentia est quaedam vis anime, qua percipit homo quedam incorporalia, cum certa ratione, quare ita sint; hoc ideo addimus, quoniam si percipit homo aliquid casu, et non haberet certam rationem quare ita esset, non esset intellectus, sed opinio. Hec [intelligentia] habet principium a ratione, quia per rationem cognoscit homo causas rerum et naturas et proprietates; et cognoscit quaedam corporea gravia naturaliter et quaedam moveri, ut humanum corpus; et cognoscit, quod aliud est quam corpus, quod facit movere corpus, quoniam cum corpus naturaliter sit grave, ex se non habet*

Absicht der Physik Wilhelms. Immer wieder versucht er nachzuweisen, daß vertraute natürliche Phänomene (und auch Zusammenhänge) nur durch die verzerrende Wahrnehmung so scheinen, wie sie scheinen, sich in Wirklichkeit indes anders verhalten: sei es im Falle der Fixsterne, die nur vermeintlich stillstehen, sich tatsächlich aber bewegen;[69] sei es bei dem Eindruck, die Sterne fielen zur Erde, obgleich sie tatsächlich an ihrem Platz verharren.[70] Das Schema, mit dem Wilhelms unerbittliche Rationalität die ‚eigentliche' Realität festzustellen sucht, ist dabei mehr oder weniger konstant: zunächst expliziert er die jeweilige physikalische *ratio*, die die Unmöglichkeit des Wahrgenommen nahelegt; in einem zweiten Schritt erklärt er, wie der falsche Schein hervorgerufen wird.[71]

Für die Frage, welcher Zusammenhang zwischen seiner integumentalen Exegese und seiner Naturphilosophie besteht, ist diese fortwährende Rebellion gegen die Verzerrungen der Wahrnehmung zentral. Denn Wilhelm unterstreicht bei seinen Klarstellungen immer wieder, daß die fehlerhafte Auffassung des Realen eng mit der sprachlichen Darstellung der Wirklichkeit verbunden ist: wenn die sich *realiter* bewegenden Sterne (um das obige Bespiel fortzuführen)[72] Fixsterne ‚genannt' werden, so ist dies die sprachliche Konsequenz einer erklärbaren irreführenden Wahrnehmung; anders gewendet: selbst dort, wo sie die Wirklichkeit am anschaulichsten zu vermitteln scheint, ist der Sprache gerade nicht zu trauen; bedarf sie der Interpretation. Dies hat Konsequenzen für die Lektüre autoritativer Texte, aus denen der Naturphilosoph sein Wissen bezieht: nicht anders als etwa im theologischen Bereich, muß auch *in phisicis* die Reichweite und Geltung autoritativer Texte bestimmt werden, mit denen man argumentiert. In einer bislang unbemerkt gebliebenen Differenzierung unterscheidet Wilhelm im heiklen Bereich der stellaren Physik von daher drei Arten wissenschaftlicher Texte anhand ihrer Konzeption der Wirklichkeit:

> Tribus igitur modis auctoritas loquitur de superioribus: *fabulose*, astrologice, astronomice. *Fabulose* loquitur Nemrod, Hyginus, Aratus taurum

quod movetur, ergo ex alio; et ita ratione discernente, pervenit homo ad cognitionem incorporalium, similiter ad cognitionem Creatoris.

[69] *Philosophia Mundi*, S. 45.

[70] Ebd., S. 79.

[71] Beispiel vgl. unten.

[72] Vgl. z. B. *Philosophia Mundi*, S. 45: *Super praedictas vero stellas nihil est visibile nec est ideo, quo motus earum possit discerni. Moventur ergo, sed infixae dicuntur, quia motus earum praedicta ratione non sentitur.*

> illuc esse translatum et in signum mutatum dicentes, et sic de aliis. Quod genus tractandi maxime est necessarium. Eo enim scimus de unoquoque signo, in qua parte caeli situm sit et quot stellae sint in eo et qualiter dispositae. Astrologice vero tractare est dicere ea, quae videntur in superioribus, sive ita sint, sive non. Multa nempe ibi videntur esse, quae ibi non sunt, quia fallitur visus. Sic tractat inde Martianus, Hipparchus. Astronomice vero tractare est ea, quae sunt de illis dicere, sive ita videantur, sive non, qualiter inde tractant Iulius Firmicus, Ptolomeus.[73]

Tribus igitur modis auctoritas loquitur de superioribus. Wilhelms *distinctio* kreist um das problematische Verhältnis von Sein und Schein/Wahrnehmung: ideal gestaltet es sich in den Werken der (modernsten) Autoritäten Firmicus Maternus und Ptolemaeus, deren Auslegungen die der Wahrnehmung enthobene Analyse der stellaren Realität ist; Martianus Capella und andere *astrologi* dagegen beschreiben allein die bald zutreffende, bald trügerische Wahrnehmung des Himmels; Nemrod, Hyginus und Arator schließlich kleiden all dies in fabulose Geschichten, deren Notwendigkeit in ihrer didaktischen Vermittlungskraft begründet liegt.[74] Sie repräsentieren dabei eine Philosophie, die der anonyme Autor einer Wissenschaftsklassifikation folgendermaßen beschreibt: *Dividitur autem astrologia in fabulosam, historialem et naturalem. Fabulosa est, que quibusdam velut figmentis colorata de ratione disputat astrorum*.[75] Anders als in dieser Wissenschaftklassifikation, in der integumentale Spielarten der Philosophie wie selbstverständlich als *species* des Weisheit gelten,[76] ist Wilhelms Differenzierung freilich ein klares Zeugnis für *die nur unter Vorbehalt akzeptierte Relevanz fabuloser Formen des Philosophierens in der scientia naturalis*; mehr noch: sie stellt diese Form des Wissens auch in einen spezifischen Kontext, begründet Wilhelms spezifische, nicht aufwertende Auffassung des *integumentum*. Denn die Darlegung steht im Rahmen seiner Diskussion der Phänomene des Äthers—eines Wirklichkeitsbereiches, in dem der Scheidung zwischen Wahrgenommenem und tatsächlicher Realität besondere Bedeutung zukommt. Kurz zuvor hatte er die biblischen Wasser über dem Firmament zu einer Fiktion

---

[73] Ebd., S. 44.

[74] Vgl. Wilhelms Kommentar zu Boethius' *Consolatio*, I, 2, 9 sowie *Glosae super Platonem*, S. 138, 194.

[75] Vgl. Burnett, ‚Ut testatur Ergaphalau', S. 143.—Weitere Erwähnung der *fabulosa astrologia* bei Daniel von Morley, *De naturis inferiorum et superiorum*, S. 18 sowie—*in praxi*—in der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris (*Cosmographia*, v, S. 127–133) und allusiv (aber unverkennbar) in Alanus' *Anticlaudianus*, V, 8 f., S. 123: *quos [Götternamen von Sternen] vel fama deos facto vel fabula verbo effinxit retinentque sibi sine munere nomen.*

[76] Burnett, ‚Ut testatur Ergaphalau', S. 144.

erklärt, die durch die verzerrte Wahrnehmung des Auges hervorgerufen werde;[77] inmitten einer langen Diskussion, in der Wilhelm die Wirklichkeit berichteter oder wahrgenommener Phänomene der Himmelswelt diskutiert, liefert die (zitierte) Gewichtung der *auctoritates* sodann eine hermeneutische Handreichung zur richtigen Lektüre;[78] sie ist eine Warnung, die Wirklichkeit, die autoritative Texte darstellen, nicht ungeprüft zu übernehmen, sondern stets zu klären, ob die vermittelte Realität fiktiv ist—und sich darin einer spezifischen Intention verdankt.

Wilhelms Schüler Johannes von Salisbury hat diese Lektion begriffen. Im Rahmen einer ausgreifenden erkenntnistheoretischen Diskussion, welche die zentrale Rolle des *abstrahens intellectus* für die Wissenschaften herausarbeitet, kommt er auch auf die Wilhelmsche Trichotomie zu sprechen. Die vier Disziplinen des Quadriviums beschreibend, schreibt er über deren letzte, die *scientia astrorum*:

> Eorum vero, qui scientiam profitentur astrorum, *alii opinionis errore prolabuntur ad fabulas*, *in quo deprehenditur et Iginus*, alii sola imaginationis virtute contenti sunt, quid verum sit doctiorum iudicio reservantes, satis agentes dibi, dummodo veri similitudinem veri teneant. Utrosque alterutra astrologia eruditionis suae recipit professores. Sunt alii, qui in professione astrorum veritati quidem invigilant, eo solo contenti, si positionem veram motumque siderum rationemque signorum veraciter assequntur.[79]

Die Wilhelmsche *distinctio* ist unschwer zu erkennen—ebenso, daß Johannes sie in der Sprache der Erkenntnistheorie widergibt. Weit schärfer als sein Lehrer kontrastiert er freilich die *fabulosa astrologia* mit jener Suche nach Wahrheit, die die stellare Wirklichkeit untersucht; und entlarvt sie als *error*, der auf bloßer Meinung basiert. Aus Wilhelms und Johannes' Darstellung erhellt dabei, daß das tradierte Medium nurmehr problematisiert, ja abgelehnt wird. Der Grund dafür liegt in der methodischen Reflexion einer Naturphilosophie, die sich kompromißlos und programmatisch der rationalen Durchdringung des Wahrgenommenen verschreibt; und für die eine aperte und unverstellte Wahrheit sowie vor allem die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Fiktion ein zentrales Moment ist. Dabei geht Wilhelm über die bloße Auslegung von Fabeln weit hinaus. Denn jene Reduktion von Uneigentlichkeit und fiktiver Einkleidung wird von Wilhelm auch auf jene Bereiche

---

[77] Vgl. die folgende Diskussion.

[78] *Philosophia Mundi*, S. 44–72.

[79] *Policraticus*, II, 18, S. 111. Wilhelms Einfluß auf Johannes an dieser Stelle wäre den Apparaten der Editionen des *Policraticus* und *Dragmaticon* hinzuzufügen.

der Naturphilosophie selbst angewandt, die durch ihre Bildhaftigkeit die Wirklichkeit nicht darstellen, sondern verzerren.

Schon die Reflexion, die die zitierte Differenzierung der drei astrologischen *auctoritates* unternimmt, zeigt dies auf deutlichste. Es handelt sich nämlich um Wilhelms berühmte Auslegung der biblischen ‚Wasser über dem Firmament'—ein Problem, das er in mehreren seiner Werke diskutierte.[80] Die Bibel, so das Kernproblem, spricht von ‚gefrorenen Wassern über dem Firmament' und wird von frühmittelalterlichen Exegeten darin bestätigt—doch der physikalische Sachverstand und Wilhelms Modell des Weltaufbaus nehmen Anstoß an der Existenz eines derartigen natürlichen Phänomens. Nach Evaluation der einschlägigsten Autoritäten[81] weist Wilhelm dabei in einer Reihe von Überlegungen nach, warum die biblische Annahme unmöglich ist und die Realität nicht treffend widergibt: zum einen besäßen gefrorene Wasser als feste Körper zwangsläufig Gewicht, doch der ‚eigentliche Ort des Schweren ist die Erde', zu der alles Schwere drängt.[82] Zweitens wären sie an derartig exponierter Stelle mit dem Himmels-Feuer verbunden, doch eine derart unvermittelte Verbindung (*sine medio suo*) wäre wegen der verdampfenden Wirkung der Hitze nur von kurzer Dauer—selbst dann, wenn man das Wasser als kristallförmig feste Substanz verdichtet sich dächte.[83] Die Annahme eines Mittlers zwischen Feuer und *aquae congelatae* ist indes unmöglich, denn in Wilhelms kosmologischem Modell vermag nichts aus Elementen Zusammengesetztes jenseits des höchsten Feuers zu existieren.[84] Das Fazit ist klar und kompromißlos, denn das Phänomen als göttliche Macht spiegelndes Paradox oder Wunder zu erklären, lehnt Wilhelm kategorisch (und polemisch) ab:[85] *restat igitur ibi non esse aquae congelatae*—der Text der Offenbarung

---

[80] *Philosophia Mundi*, II, S. 42–44. Vgl. *Dragmaticon*, III, 2, S. 57–61.

[81] *Philosophia Mundi*, S. 42: *Sed quaeret aliquis: ‚[…] An ibi sunt aquae congelatae, super quas sunt aliae aquae?' Dicunt inde quidam super aethera esse aquas congelatas, quae in modum pellis extensae oculis nostris occurrunt, super quas sunt aliae aquae, confirmantes hoc divinae auctoritate paginae, quae ait: ‚Posuit firmamentum in medio aquarum' et iterum: ‚divisit aquas, quae sunt sub firmamento ab his, quae erant super firmamentum.'*—Vgl. *Dragmaticon*, S. 57.

[82] *Philosophia Mundi*, S. 43: *Sed scio quid dicent: ‚Nos nescimus, qualiter hoc sit, sed scimus dominum posse facere'.* Vgl. *Dragmaticon*, S. 60: *Dux: Omnia qualitatibus attribuis, nichil creatori: nonne potuit creator aquas ibi ponere, congelare, contra naturam sustinere?*

[83] Vgl. *Dragmaticon*, S. 59 f.

[84] *Philosophia Mundi*, S. 42 f. und *Dragmaticon*, S. 59 f.

[85] Man vgl. die unmittelbare Fortsetzung in *Philosophia Mundi*, S. 43: *Sed scio quid dicent: ‚Nos nescimus, qualiter hoc sit, sed scimus dominum posse facere'. Miseri! Quid miserius quam dicere istud est: ‚Quia deus illud facere potest', nec videre sic esse nec rationem habere, quare sic sit, nec utilitatem ostendere, ad quam hoc sit? Non enim quicquid deus potest facere, facit. Ut autem verbis*

beschreibt die Wirklichkeit des Kosmos nicht; und zielt als fiktives *integumentum* nicht auf naturphilosophische *rationes*: *nam divina pagina integumento deservit.*[86] Die scheinbare Wahrnehmung, die zur Annahme gefrorener Wasser führte, läßt sich schließlich als eine Art Augentrug erklären: auf das Firmament gerichtet, wird der dorthin dringende Sehstrahl von nichts reflektiert, verdichtet sich dadurch und gaukelt der Wahrnehmung schließlich vor (*confingit*), daß die kristalline Substanz des Auges selbst das gesehene Objekt ist.[87]

Es ist deutlich, daß sich Wilhelms Interpretation des biblischen Berichtes als *integumentum* seinem übergreifenden Anliegen verdankt, die ‚Wirklichkeit' der stellaren Welt herauszuarbeiten. Als naturphilosophische *auctoritas* taugen die Bibel (und Kirchenväter), fabulose und wahrnehmungszentrierte Astrologie nur bedingt; allein insofern ihr Anspruch darauf gerichtet ist, nicht die Wirklichkeit, sondern moralisches oder didaktisches Wissen zu vermitteln, können sie bedeutsam werden. Diese integumentale Exegese Wilhelms ist also nicht nur Ausdruck eines überbordenden Rationalismus, der sogar die Offenbarung zu korrigieren bereit ist. Sie verdankt sich vielmehr Wilhelms fortwährender Bemühung, die naturphilosophische Reflexion auf der geklärten Wirklichkeit ruhen zu lassen. Dabei sind es im heiklen Bereich der Sterne und des Äthers allein die naturphilosophische Theorie der Elemente und die, wenngleich oft nur probablen, so doch widerspruchsfreien Schlüsse der *ratio* und des *intellectus*, die dem Forscher Gewißheit zu geben vermögen; sie sind der Maßstab, an dem sich jedwede Darstellung bemessen lassen muß; was mit ihnen nicht zu konkordieren vermag, wird als Fiktion oder didaktisch motiviertes Sprachspiel entlarvt.

Zahlreiche der Wilhelmschen integumentalen Platondeutungen lassen sich von daher nicht als die Entdeckung produktiver uneigentlicher

---

rustici utar: ‚Potens est deus de trunco facere vitulum': Fecitne umquam? Vel igitur ostendant rationem quare; vel utilitatem, ad quam hoc sit; vel sic esse iudicare desinant. Sic ergo nec aquae congelatae ibi sunt nec super eas aliae sunt. Vgl. *Dragmaticon*, S. 60: *Dux: Omnia qualitatibus attribuis, nichil creatori: nonne potuit creator aquas ibi ponere, congelare, contra naturam sustinere? Philosophus: Quid est stultius quam affirmare aliquid esse quia creator potest illud facere? Facitne quicquid potest? Qui igitur Deum aliquid contra naturam facere dicit, vel sic esse oculis videat, vel rationem quare hoc sit ostendat, vel utilitatem ad quam hoc sit praetendat.*

[86] So Wilhelm in seinen Macrobius-Glossen. Vgl. den Anhang zum vorigen Kapitel.

[87] *Philosophia Mundi*, S. 43: *dicimus nihil ibi videri, sed visum ibi deficere et ex defectu visus quoddam spissum ibi confingere; cum enim radius ille interior, qui operatur visum, ad superiora dirigitur, nec est ibi obstaculum, quo repercutiatur, deficit et deficiendo spissatur; sed quia transit per oculum, in quo est aqueus humor et crystalleidos, ut de compositione oculi loquentes ostendemus, cum deficit nec alius color illi occurrit, talem, id est aqueum, sibi confingit.* Vgl. *Dragmaticon*, S. 61.

Philosophie begreifen, als die sie zumeist interpretiert werden; sondern erscheinen *als Aspekte jener übergreifenden Tendenz Wilhelms, irreführende, fiktive, der abstrakten Sprache der Philosophie nicht genügende Darstellungen klarzustellen*. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen:

– So verbirgt sich hinter der Rede des Demiurgen vom ‚Konzil der Götter' die ‚eigentliche' Wahrheit, daß durch ‚Sterne und Wirkkräfte (*spiritus*) das göttliche Wirken in der Natur waltet.'[88]
– Das neuplatonische Philosophem von der Reise der Seele durch die Welt der Gestirne erscheint nicht als visionäre Einsicht in die Ewigkeit der Seele, sondern als (irreführende) räumliche Veranschaulichung eines in Wirklichkeit abstrakten Zusammenhanges:

> Quod vero dixit stelleas vehiculas anime, non est credendum, quod posite essent super stellas et quasi equitantes cum eis irent ad ortum et occasum: hoc enim utilitatem scurrilis ioci excedit. Sed voluit Plato animas esse positas super stellas *causaliter, non localiter* et easdem esse vehicula anime, quia per effectum earum corpus est aptum, ut anima in eo creari possit.[89]

Weniger *daß*, denn *wie* Wilhelm hier Platon vom Ruch frivoler Komik befreit, ist hier von Interesse. Mit dem Verweis auf die ursächliche, nicht aktuale, lokale ‚Allianz' von Sternen und Seele (*non localiter, sed causaliter*) rettet Wilhelm, ganz im Sinne jener korrektiven oder zumindest klarstellenden Lektüre der *auctoritates* die Autorität Platons. Mit derselben Erklärung hatte er dabei bereits in seinen Macrobius-Glossen das neuplatonische Philosophem eines (buchstäblichen) *descensus animarum* zu einer Ursache-Wirkungs-Relation umgedeutet.[90] Auch hier zeigt sich dabei, daß Wilhelm ängstlich darum bemüht ist, jede Form einer falschen Anschaulichkeit oder irreführenden Verräumlichung des Denkens durch exegetische Intervention zu minimieren: die eingehend geschilderte Vorstellung eines räumlichen Beieinanders von Sternen und Seelen darf gerade nicht anschaulich verstanden werden. Selbst im Falle seiner berühmten Interpretation der Weltseele zeigt sich diese Tendenz deutlich.

---

[88] *Glosae super Platonem*, S. 303 f.

[89] Ebd., S. 212. Die *scurrilitas ioci*, die es abzuwenden gilt, ist eine der gängigsten Rechtfertigungen für die integumentale Interpretation, vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, 1, 22, 10.—Vgl. auch S. 213.

[90] Vgl. das vorige Kapitel, Anhang, Text B.

Exkurs: Wilhelms Interpretation der Anima Mundi

Vor dem Hintergrund der übergeordneten Frage nach Wilhelms Auffassung integumentalen Philosophierens gilt es, drei Fragen zu beantworten:

1 Wie faßt Wilhelm die Weltseele auf? In welchem Verhältnis steht diese Auffassung zum integumentalen *modus loquendi*, den er Platon unterstellt?
2 Wie eindeutig ist Wilhelms Interpretation? Akzeptiert er tatsächlich mehrere, gleichwertige Interpretationen—ganz im Sinne jener ‚Freude' über eine Vielzahl von Auslegungen, welche er anderswo zu zeigen scheint?[91]
3 Gibt es einen Bezug zwischen Wilhelms Interpretation und den Ideen seiner Naturphilosophie? Spiegelt seine integumentale Exegese also übergreifende Aspekte seiner *physica*, bzw. genauer: des Denkstils, der sie trägt?

Wilhelms Auslegung des platonischen Lehrstückes[92] ist stringent und klar strukturiert—und dies nicht nur deshalb, weil er den eher ungegliedert fortlaufenden *logos* Platons dadurch übersichtlicher macht, daß er ihn in vier Abschnitte unterteilt;[93] entscheidend für seine Klarheit ist vielmehr, daß er der fortlaufenden Erörterung textlicher Details eine grundsätzliche Auffassung der platonischen *Anima Mundi* voranstellt, auf die er immer wieder zurückgreifen wird. Er schreibt:

> Sed quia quedam […] sunt semper in motu, quedam crescunt, quedam discernunt et quedam sentiunt, hoc vero non ex natura corporis sed ex natura anime habent, de illa tractare incipit, scilicet de anima mundi. *Et est anima mundi spiritus quidam rebus insitus, motum et vitam illis conferens. Hic in omnibus totus et integer est, sed non in omnibus equaliter operatur.*[94]

Dabei erscheint die Weltseele weniger als metaphysische Entität denn als Inbegriff einer allesdurchdringenden Lebenskraft oder genauer: als ‚Art und Weise' (*maneria rerum*) des belebten Seienden. Ihr wichtigster Wesenszug ist, daß sie ungeteilt und vollständig in allem Lebendigen wirkt, aber dabei gleichwohl mit verschiedener Intensität operiert. Im eigentlichen Sinne integumental ist Platons Doktrin dabei für Wilhelm

---

[91] Vgl. Jeauneau, ‚L'usage', S. 139 und Godman, ‚Opus consummatum', S. 48.
[92] *Timaeus*, 34B–37E. Zur Tradition die grundlegende Studie Gregory, *Anima Mundi*.
[93] *Glosae super Platonem*, S. 145.
[94] Ebd., S. 144f.

nicht durchgehend: denn er greift nur bisweilen auf den für Platon charakteristischen Sprechmodus zurück, z. B. wenn er die Erschaffung der Seele ‚aus dem Selben und dem Verschiedenen' schildert. An derartig explizit zum *integumentum* erklärten Stellen prozediert Wilhelms Exegese immer auf dieselbe, kontrollierte Weise: ohne besondere Emphase konstatiert er den integumentalen *modus loquendi* Platons; paraphrasiert die entsprechende Passage, legt diese Zusammenfassung aus, um sie schließlich im Durchgang durch den Text *en detail* zu präsentieren.[95]

a. Glosae super Platonem, *S. 150–153 (Schaffung der Seele aus Selbem und Verschiedenen, bzw. Ungeteiltem und Geteiltem)*

Wilhelm paraphrasiert zunächst das platonische ‚Integument',[96] um sodann zu erklären, inwiefern die allesdurchwirkende Weltseele aus dem ‚Selben' und ‚Verschiedenen', bzw. der ‚geteilten' und ‚ungeteilten' Substanz geschaffen sei. Beides verweist seiner Meinung nach auf ihre spezifische Wirkungsform. Da sich die Substanzen nämlich in geteilte und ungeteilte einteilen lassen, bedeutet eine aus beiden geschaffene Weltseele, daß sie als allgemein belebende *maneria* in beiden Bereichen wirkt. Weil alles Existierende sich zudem in spezifischer Hinsicht als von derselben Natur begreifen läßt (z. B. sind Pferde und Menschen Lebewesen), in anderer Hinsicht indes als von verschiedener Natur (Pferd und Mensch als [nicht-]rationale Lebewesen), verbirgt sich hinter der Schaffung der Weltseele aus dem ‚Verschiedenen' und ‚Selben' nichts anderes, als daß sie zugleich und ohne Unterschied in gleichartigen und verschiedenen Wesen wirkt. Beide *integumenta* zielen also auf die charakteristische Wirkungsweise der Weltseele.

Wenn Platon dabei das *tertium genus animae* in die Mitte der Welt setzt oder überhaupt ‚positioniert' (*locavit*), so darf diese bildliche Vorstellung (nicht anders als die Zusammen‚mischung') der Seele nicht anschaulich, das heißt nicht räumlich verstanden werden:

> LOCAVIT id est posuit IN MEDIETATE, non in sole, ut quidam estimant, quia idem Plato dicet solem non esse medium, sed post lunam positam, sed in medietate, id est in communi.[97]
>
> bzw.:

[95] Vgl. z. B. ebd., S. 150: *Hoc pacto, id est hoc modo. Deinde subiungit qualiter more suo per integumentum loquens. Cuius prius verba ponamus, deinde expositionem ad ultimum literam legamus.*

[96] Ebd., S. 150.

[97] Ebd., S. 146.

> Ex istis duobus generibus substantiarum LOCAVIT TERCIUM GENUS SUBSTANTIE MIXTUM, ut expositum est INTER, UTRAMQUE SUBSTANTIAM, *non loco, sed possibilitate* vivificandi et discernendi.[98]

Non loco, sed possibilitate: Die metaphorische Verbildlichung zielt nicht auf die Sonne (wie es die karolingischen Kommentatoren verstanden hatten),[99] sondern auf den abstrakten Gedanken einer allgemeinen (gerade nicht ‚anschaulichen') Wirkung der Seele in allem:[100] *non loco, sed possibilitate vivificandi et discernendi*—eine klärend-korrigierende Warnung vor der Verräumlichung des Abstrakten, die sich—wie in den oben zitierten Fällen—als eine Korrektur der Platonischen, durch ihre Metaphorik wirklichkeitsverzerrenden Sprache erweist. Was Wilhelm mit seiner Auslegung bezweckt, ist also eine Reduktion der Platonischen Bildlichkeit auf die spezifischen Eigenschaften jener Kraft, die in allem ununterschieden wirkt. Damit werden freilich die im eigentlichen metaphysischen und ontologischen Implikationen der Rede vom ‚Selben' und ‚Verschiedenen' zugleich ins bloß Metaphorische herabgestuft: denn es geht Wilhelm überhaupt nicht darum, Strukturmomente der Wirklichkeit herauszuarbeiten—im Gegensatz etwa zu Hermann von Carinthia, der *idem* und *diversum* zu hochaufgeladenen kosmischen Prinzipien macht;[101] und anders als sein (mutmaßlicher) Lehrer Bernard von Chartres, der erkennt, ‚daß Platon mit der Erzählung von der Erschaffung der Seele des Kosmos die Aufmerksamkeit auf eine dritte Art von Wirklichkeit lenken wollte, eben auf die Seelische.'[102] Indem Wilhelm Platons Rede vom Selben und Verschiedenen mit den skizzierten Implikationen als *integumentum* begreift, *reduziert er ihr metaphysisches Potential erheblich*: der *physicus* verbleibt konsequent im physikalischen Raum des bewegten Seienden, ohne auf die unveränderlich-ideenhafte Struktur der Wirklichkeit auszugreifen und begreift die Weltseele als Metapher für die Belebtheit des Seienden.

Doch stellt Wilhelm dieser Interpretation nicht eine zweite zur Seite? Denn er fügt hinzu:

> *Vel aliter hoc totum exponemus*, scilicet animam esse factam ex dividua et individua substantia, quia scilicet substantia anime nec penitus est dividua nec penitus individua. Est enim individua in essentia—spiritus enim

98 Ebd., S. 151.
99 Vgl. Jeauneau, ‚L'usage'.
100 *Glosae super Platonem*, S. 146.
101 *De Essentiis*, S. 98ff. mit Burnetts Kommentar ebd., S. 257.
102 Schrimpf, ‚Bernhard von Chartes', S. 198. Vgl. Bernard von Chartres, *Glosae super Platonem*, S. 173.

> est carens partibus—sed dividua est per potentias. Aliam enim potentiam exercet in herbis et arboribus, aliam in brutis animalibus, aliam in hominibus; et hoc ex debilitate corporum, non sua.[103]

Vel aliter hoc totum exponemus. Ein genauer Blick auf diese alternative Deutung zeigt freilich, daß sie nur scheinbar Differentes hervorbringt:[104] ‚Unteilbar' ist die Weltseele ihrer Essenz nach, insofern sie nämlich wie jede geistige Substanz nicht aus verschiedenen Komponenten besteht, sondern in sich homogen ist; ‚teilbar' ist sie im Hinblick auf ihre Wirkung, denn sie operiert in den verschiedenen Arten des Lebendigen auf verschiedene Weise und in verschiedener Intensität—mit anderen Worten: dasselbe Ergebnis wie in den vorherigen Auslegungen. Auch die sich anschließende zweifache Erklärung der Weltseele als *idem* und *diversum*[105] läßt Wilhelm seine grundsätzliche Auffassung des platonischen Integuments nicht ändern: die Weltseele ist ein *spiritus rebus insitus*, der auf eine charakteristische Weise im Lebendigen wirkt. Der Unterschied zwischen beiden exegetischen Durchgängen besteht somit allein darin, daß Wilhelm das Ergebnis der ersten Interpretation (oder besser: seine Auffassung der *anima Mundi* als *spiritus rebus insitus*) *auf verschiedene Weise auf die bildhafte Redeweise Platons bezieht*. Es handelt sich also gerade nicht um eine echt alternative Erklärung im Sinne der Kommentartradition oder gar um den praktischen Ausdruck einer Freude an der Mehrdeutigkeit von Texten, denn Wilhelm greift auf keine der zahlreichen grundsätzlich differenten Lösungen zurück, die Tradition und Zeitgenossen zur Lösung des intrikaten Philosophems bereitstellten, ja lehnt sie gar explizit ab.[106] Sein Anspruch ist es, eine einheitliche (und durchaus auch autoritative) Interpretation vorzubringen; die unverbindliche Bildhaftigkeit Platons erlaubt es dabei, diese Interpretation in verschiedenen Durchgängen zu applizieren—eine dem Interpretament nach ‚eindeutige Mehrfacherklärung', die von der indistinkten Aufzählung möglicher Lösungen[107] ebensoweit entfernt ist wie vom potentiell unendlichen Bedeutungsüberschuß religiöser Texte.

---

[103] *Glosae super Platonem*, S. 152.

[104] Anders Jeauneau, ‚L'usage', S. 139.

[105] *Glosae super Platonem*, S. 152.

[106] Ebd., S. 150: *Verba ista a diversis diverso modo exponuntur. Sed nos, cetera pretermittentes, ea tantum exequamur que in auctoritate inveniuntur […]*. Vgl. auch *Philosophia Mundi*, S. 23.

[107] Man vergleiche die Überlegung eines seiner Schüler, der die Philosophie seines Magisters mit der Hugos von St. Viktor verband. In einer Reihe von Auslegungen

b. Glosae super Platonem, *S. 153–167 (Die Weltseele als Produkt von Proportionen)*

Nachdem Wilhelm geklärt hat, aus welchen Teilen der Demiurg die Weltseele geschaffen hat, wendet er sich dem Modus dieser Prozedur zu.[108] Er fragt dabei, warum Platon gerade auf Zahlen—und spezifischer: auf ganz bestimmte Zahlen—rekurriert, um den Demiurgen die Weltseele bilden zu lassen. Der Rekurs auf die Zahlen, so seine Antwort, impliziert nicht, daß die Weltseele—das heißt genauer: die von ihr repräsentierte Wirkkraft—*actualiter* aus Zahlen bestehen würde; er ist vielmehr zur Gänze integumental zu verstehen; daß die Zahlen also metaphorisch gebraucht sind, bedeute dabei, daß sie als vollkommene Entitäten die Perfektion des kosmologischen Prinzips ausdrücken können: *numeros apposuit, ut perfectionem anime insinuaret.*[109] Die Einheit, die an der Spitze des berühmten Lambda-Diagrammes steht, das die Natur der Weltseele verdeutlichen soll, verweist dabei, da selbst unteilbar, auf deren Unteilbarkeit—ein zentraler Aspekt, den Wilhelm bereits im Übermaß betont hatte. Als ‚lineare Zahlen' (*numeri lineares*) stellen Zwei- und Dreiheit die Wirkung der Seele dar, Körper der Länge nach auszudehnen; ‚oberflächige Zahlen' (wie die Potenzen von vier und neun) zielen auf die zweidimensionale Breite, feste Zahlen schließlich auf die räumliche Dichte, in die sich die belebende Seele erstreckt. Kurzum: die von Platon angeführte Zahlenreihe symbolisiert die Fähigkeit der *Anima Mundi*, Leben im (oder Bewegung in den) dreidimensionalen Raum zu ermöglichen. Auch daß Platon sich bei all dem nicht auf gerade oder ungerade Zahlen beschränkt, hat einen präzisen Grund: die Präsenz ungerader Zahlen weise darauf hin, daß die Weltseele auf geistige, die der geraden, daß sie auf körperliche Substanzen wirkt—auch dies eine grundsätzliche Eigenschaft der Weltseele, die Wilhelm in repetitiver Abundanz wiederholt.[110]

Daß Platons *anima Mundi* aus Zahlen zusammengesetzt ist, hat in seinen Augen also rein symbolische, metaphorische Funktion—während die mathematische Struktur bei Platon selbst ontologische Implikatio-

---

von *idem/diversum* betont der Anonymus, daß dieselbe Lösung auch anders aus dem metaphorischen Text abgeleitet werden könne: *aliter quoque modis potest assignari, sed haec ad praesens sufficiant* (Ottaviano, ‚Un brano inedito', S. 51).

[108] *Glosae super Platonem*, S. 153: *Postquam ostendit ex quibus anima mundi excogitata sit, subiungit et qualiter, integumentum non deserens.* Es folgt die berühmte Figur des L (ebd.).

[109] Ebd., S. 154.

[110] Ebd., S. 155.

nen besitzt.[111] Auch hier zeigt sich also deutlich, daß Wilhelm den Ausgriff auf eine metaphysische Naturphilosophie, eine Deutung der aktualen Welt des Natürlichen vermittels höherrangiger Prinzipien oder Strukturen gerade nicht unternimmt. Hinter Platons Übertragungen, so erklärt der Philosoph ohne Namen im *Dragmaticon*, verbirgt sich vielmehr eine *philosophica licentia*, die die spezifische Tradition der Pythagoräer und Platon selbst auszeichne.[112] Eine unmittelbare Erklärungskraft—oder gar ein Verweis auf eine spezifische ontologische Ebene—verbirgt sich hinter diesem, stets zu *erklärenden* Transfer oder *modus loquendi* in Wilhelms Augen dabei an keiner Stelle: strikt reduziert er die integumentale Wirkkraft auf eine rein physikalische Ebene, bei deren Darstellung alles, was über diese spezifische Dimension hinausgeht, als integumental erklärt werden muß. Kein Wunder also, daß er die ausgiebige Zahlenspekulation des *Timaeus* kurzerhand zu einem *Integumentum* erklärt, das eine eigentlich kosmologische Implikation überhaupt nicht aufweist—sondern vielmehr ein enzyklopädisches, exkursartiges Lehrstück über die Proportionalität der Zahlen darstelle.[113]

So zeigt sich, daß Wilhelms integumentale Lesart des platonischen Textes mit einer spezifisch gedanklichen Strategie, einer spezifischen Auffassung der Kosmologie verbunden ist—und nicht lediglich, der Dekodierung von Fabeln vergleichbar, die uneigentlichen Elemente eines dunklen Textes auflöst. Platons Zahlenspekulationen als naturphilosophische Integumente aufzufassen, bedeutet eine klare Absage an die metaphysische Dimension der Zahlenspekulation.[114] Als naturphilosophische *causa* ist diese Kraft nicht durch falsche Anschaulichkeit zu belasten; andererseits muß der *spiritus rebus insitus* konsequent auf die natürliche Welt bezogen bleiben, die er als tatsächliche Kraft belebt

[111] Vgl. von Perger, *Die Allseele*, S. 70.

[112] *Dragmaticon*, S. 50 und *Glosae super Platonem*, S. 154.

[113] *Glosae super Platonem*, S. 158. Die Erklärung dieser Platonischen Erwähnung erstreckt sich bis zum Ende seiner Auslegung der Weltseele (bis S. 167).

[114] Auch in diesem Fall gibt Wilhelm im übrigen eine *alia ratio* an, die die unterstellte Metaphorik Platons auf eine alternative Weise auf bereits Ausgeführtes bezieht und keine differente Auslegung darstellt. Sie betrifft die Intention der symbolischen Repräsentation: Daß Platon Zahlen benutzte, weist nicht nur auf die allgemeine Perfektion der Weltseele (siehe oben), sondern darauf, daß sie die Substanzen harmonisch zu bewegen, in Harmonie zu halten vermag (*Glosae super Platonem*, S. 156). Wie nah diese (scheinbar) alternative *ratio* dem Vorangegangenen ist, zeigt sich darin, daß auch hier die Parameter der vorangegangenen Auslegung relevant bleiben: Die spezifischen Zahlen weisen auf die drei Dimensionen, in die die Seele die Körper bewegt, die Figur des Lambda in ihrer Spitze auf die Unteilbarkeit der Essenz der Weltseele, in ihren zwei ‚Armen' auf ihre Teilbarkeit *qua* Wirkung (ebd.).

und darf nicht auf eine metaphysische (nämlich zahlenhaft-mathematische) Dimension übertragen werden. Folgerichtig verbleibt Wilhelm in dieser Reduktion irreführender Anschaulichkeit und metaphysischer Spekulation im Raum der (auf die Erklärung der natürlichen Phänomene bezogenen) *physica*. Einen eigentlichen Ausgriff auf die Metaphysik wagt er nicht.[115]

Die integumentale Lektüre erlaubt es Wilhelm zum einen, jedwede Vermengung von abstrakt wahrgenommener und aktualer Welt zu klären—wie im Falle der Wirkkraft der Weltseele, deren Genese aus Zahlen Platon vorschlägt; zum anderen jenen Schein zu beseitigen, den die Wahrnehmung, mangelnde theoretische Durchdringung oder irreführende Anschaulichkeit (*non localiter*) hervorbringen—wie im Falle der *fabulosa astrologia*, der *aquae congelatae* oder der *vehicula animae*. Integumentale Fiktionen haben von daher keinen—zumindest keinen ‚kognitiv' aufgewerteten—Platz in seiner *scientia naturalis*. Sie gehören vielmehr gerade zu jener Art des verzerrenden Scheins, den der *physicus* stets aufzuheben hat.

Ein letztes Beispiel zeigt dabei, daß diese Funktion der *ent*-bildlichenden Exegese nur ein Aspekt einer übergreifenden und radikalen Depotenzierung (oder klärenden Korrektur) des Bildhaften in der Kosmologie darstellt, die das Reich der Begriffe und Theorien von der irreführenden Sphäre des Anschaulichen befreit—und gerade darin einen Wendepunkt in der mittelalterlichen Wahrnehmung des platonischen Universums bedeutet. So schreibt Wilhelm in seinen Platonglossen:

> Ait enim [Plato] Deum ex inordinata iactatione reduxisse elementa in ordinem, non quod unquam inordinate iactarentur—quis enim locus esset inordinationi Deo cuncta disponente?—, sed quia esset nisi sic, ut nunc sunt, a Deo ordinata essent […]. Ex inordinanta iactatione Deus elementa redegit in ordinem, *non que fuit, sed que esse potuit.*[116]

Wilhelms knappe Interpretation schlägt eine Schneise in eines der mächtigsten Philosopheme des platonischen Universums: jene imaginativ geschilderte Weltwerdung, in der ein provident-planender Demiurg eine chaotische, hin- und herflutende Urmasse, die dem biblischen Chaos vergleichbare Hyle, ‚in Ordnung bringt'.[117] Während die

---

[115] *Pace* Speer, *Die entdeckte Natur*, Kap. IV, S. 144ff., 221 u. ö. und auch Boiadjiev, ‚Die Naturwissenschaft als Metaphysik der Natur', S. 370, 372 (‚Die Überlegungen des Wilhelm von Conches verwirklichten den unvermeidlichen [!] Durchbruch von der Physik zur Metaphysik', ‚eine absolut aufrichtige [sic] Metaphysik') u. ö.

[116] *Glosae super Platonem*, S. 122f.

[117] Vgl. *Timaeus*, 30A, B: *Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro*

meisten Naturphilosophen die Hyle als Ausdruck für die ungeordnet-chaotischen, auf- und absteigenden, qualitätslosen Elemente interpretieren, ist die gesamte Szenerie für Wilhelm nicht mehr als eine Fiktion: *nos vero dicimus falsam esse sententiam, quam proponunt, non convenientem esse rationem, quam inducunt, nec bene esse intellectam auctoritatem, quam praetendunt.*[118] Eine Reihe naturphilosophischer Beweisgänge macht klar, daß weder das Urchaos der Bibel noch die *inordinatio iactatio*, welche ein ‚providenter Demiurg in Ordnung gebracht habe,' aktual in dieser Form hatten existieren können.[119] Der biblische Bericht ist somit nur die veranschaulichende Konzeption eines in Wirklichkeit anders gearteten Ineinanders der Elemente. Denn Gott schuf die (sichtbaren) Elemente nicht als Chaos, das es zu überwinden galt; sondern im Gegensatz dazu bereits an dem Ort, wo sie sich auch jetzt befinden und mit denselben substantiellen Qualitäten, die sie jetzt besitzen. Allein jener autonome Prozeß, in dem sich der Ornat der Welt von den Sternen bis zu den Lebewesen herausbildete, hat noch nicht eingesetzt; was mit der Vorstellung eines Chaos also eingefangen werden soll, ist lediglich jener momentane Zustand, nach dem die Elemente in der Welt geschaffen worden sind, doch zu interagieren noch nicht begonnen haben.[120] (Im *Dragmaticon* ändert er diese Auffassung leicht, nicht aber sein Ziel, die Rede vom Urchaos richtigzustellen: hier sind es die elementaren Partikel, die noch nicht jene vier Weltkörper gebildet haben und von daher in ihrer konfusen Vermischung den Eindruck eines in sich widerstreitenden Chaos hatten hervorrufen können.)[121] In seiner imaginativen Ausmalung, so Wilhelm weiterhin, hatte Platon lediglich *per hypothesim* die Existenz einer zu ordnenden Hyle angenommen—um zu zeigen, wie eine Welt ohne das kluge Arrangement des Schöpfers ausgesehen *hätte*.

Konsequent erklärt Wilhelm dabei die einzelnen Elemente des Philosophems zu metaphorischen Verzerrungen. Die aktual anmutende Bewegung einer *inordinata iactatio*, die Platon so eindrücklich schildert, darf nicht räumlich verstanden werden, sondern als metaphorischer Ausdruck für eine grundsätzliche *resolutio elementorum*, deren steter wech-

---

nullius prout eorum quae nascuuntur natura fert, relinqui propaginem omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem sciens ordinatorem fortunam confusis inordinatisque praestare.

[118] *Philosophia Mundi*, S. 34 und *Glosae super Platonem*, S. 118.

[119] *Philosophia Mundi*, S. 34ff. und *Glosae super Platonem*, S. 110–120, 122f.

[120] *Philosophia Mundi*, S. 35f. oder auch *Glosae super Platonem*, S. 119.

[121] *Dragmaticon*, S. 29.

selseitiger Übergang den Lauf der Natur prägt: *similiter elementa modo deorsum, modo sursum, non loco, sed transmutatione moventur.*[122] Auch Hyles ‚Fluten' zielt auf jene alltäglichen Verwandlungen, in denen etwa das Feuer die Luft verdünnt,[123] denn die Annahme einer aktualen Bewegung der Elemente, so Wilhelm in seinem *Dragmaticon*, widerspräche jeder naturphilosophischen *ratio*:[124] ganz im Sinne seiner Belehrung über die von der Sphäre der Anschauung zu befreiende Sprache des *physicus*,[125] macht der Philosoph ohne Namen auch hier unmißverständlich klar, daß die Bewegung, von der Platon spricht, keine aktuale Bewegung impliziert. Den abstoßenden *squalor* schließlich, mit dem Platon die auch ethisch zwielichtige Urmaterie beschrieben hatte, erklärt er im selben Sinne folgendermaßen:

> Sed in eo squalore et deformitate quia celum non erat sole illuminatum, ‚terra vero inanis et vacua et tenebre erant super faciem abissi.' Qui squalor apparet in his quibus deesset divina prospicientia. *Hoc legatur per hypothesim*, ac si diceret: Qui squalor *appareret* in rebus, si aliquibus *deesset* divina prospicientia, id est nisi a deo *ordinarentur. Sed ne aliquis putaret quod ille squalor adhuc esset in rebus, subiungit*: Nunc vero […].[126]

Sed ne aliquis putaret. Die metaphorische Ähnlichkeit, mit der Platon den Übergang vom Chaos zur Ordnung ausdrückt, wird wider Platons Intention ins Reich des Möglichen verbannt. Hyles Häßlichkeit ist nurmehr ein Bild für eine hypothetisch vorgestellte Schöpfung ohne Gottes Providenz. Mehr noch: Platon selbst wird zum Advokat jener Interpretation (bzw. Naturphilosophie), die unablässig vor den irreführenden Anschauungen der Philosophen warnt: das *nunc*, mit dem er den Übergang zu Ordnung ausgedrückt hatte, wird zur Warnung vor einer verzerrten Auffassung der Realität (*Sed ne aliquis putaret quod ille squalor adhuc esset in rebus, subiungit*).[127]

All dies ist mehr als reine Polemik. Wilhelm reduzierte eine der zentralen Überzeugungen einer platonisch-christlichen Kosmologie, die aktuale Existenz eines Urchaos, aus (seiner Meinung nach) konsequent physikalischen Gründen. Vergegenwärtigt man sich, daß er auch die

---

[122] *Glosae super Platonem*, S. 289.

[123] Vgl. *Glosae super Platonem*, S. 123 oder 288: *sic ergo in elementis est quasi quidam fluctus talis mutatio unius in aliud. ex quo fluctu, id est ex qua mutatione.*

[124] *Dragmaticon*, S. 31 f., 50 f.

[125] Vgl. dazu oben.

[126] *Glosae super Platonem*, S. 290.

[127] Zur Rezeption bzw. Nicht-Rezeption dieser Wilhelmschen Lektion vgl. Kap. VI dieser Studie.

separate, selbständige Existenz einer *hyle* abstritt und sie ebenfalls zu einem nicht-aktualen reinen Reflexionsbegriff machte,[128] wird klar, daß eine mythisch-bildhafte Erzählung der Weltentstehung für den Advokaten der Abstraktion nicht ungebrochen oder unkontrolliert gültig sein konnte. Die Parallelen zur integumentalen Exegese Wilhelms sind dabei ersichtlich: Selbst dort, wo er nicht explizit von *integumenta* spricht, wendet er sich gegen metaphorisch aufgefaßte Begriffe und trügerische Verräumlichungen des rein abstrakt Faßbaren; er depotenziert jedwede Form physikalischer Veranschaulichung; warnt davor, sie mit der Realität zu verwechseln, die sie in einprägsamen Trug vorspiegelt. Hier wie dort geht es dabei darum, allzu konkret Veranschaulichtes in das Reich des theoretischen Diskurses zurückzuholen: *non loco, sed* … wird zur Standardformel, die sich gegen irreführende Verräumlichungen des Abstrakten wendet.[129] Für Metaphern, Bilder, Anschaulichkeit und irreführende Verräumlichung ist in Wilhelms Naturphilosophie also wenig Platz: *integumenta* weisen in seiner Konzeption nicht auf die kognitiven Fähigkeiten, die im Metaphorischen oder der Fiktion liegen können, sondern auf deren Grenzen. Sprache, die Bildhaftes transportiert, gilt es zu übersetzen—nicht zu produzieren.

V. *Die* integumenta *Wilhelms von Conches oder die entzaubernde Interpretation*

Numenius, der anders als bei Macrobius eine sich verhüllende Natur nicht grundsätzlich verrät; der platonische *eikos logos*, der auf den probablen Status von Argumenten, nicht die Legitimierung des Fiktiven zielt; eine Metaphorik der nackten und unverhüllten Wahrheit; eine übergreifende Depotenzierung des Anschaulichen und Fiktiven in der Naturphilosophie—all dies sind Aspekte des Wilhelmschen Denkens, die die bisherige Auffassung seiner integumentalen Hermeneutik in ein neues Licht rücken. Als exegetische Technik betrachtet, sind die fabulosen Götter-*integumenta*, die Wilhelm auslegt, Teil einer *lectio auctorum*, die programmatisch den Ausgriff auf die höheren Disziplinen sucht; als *modus loquendi* oder Träger des Wissens dagegen sind narrative Astrologien oder uneigentlich-bildhafte Philosopheme dagegen

[128] *Glosae super Platonem*, S. 259.

[129] Vgl. im selben Sinne seine Differenzierung in *Glosae super Platonem*, S. 285: *omne quod est positum in aliquo loco quod est verum de solis actualibus, non de intelligibilibus.*

keine im eigentlichen adäquaten Denkformen. Der Grund dieser skeptischen Konzeptualisierung *in phisicis*. Der Einbruch der methodologischen Reflexion in die Exegesen des Kommentators, das Bestreben, aus der Auslegung der *auctores* heraus eine selbständige, eigenen Gesetzen gehorchende Wissenschaft von der Natur zu betreiben. An keiner Stelle zeigt sich diese Unterordnung des Fabulosen dabei so deutlich, wie in einer berühmten Passage, in der sich Wilhelm über die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten fabuloser *integumenta* zu freuen scheint; hier schreibt er:

> Si aliquis legens Fulgentium aliter hanc fabulam exponi videat, idcirco hanc nostram non vituperet, quia de eadem re secundum diversam considerationem diverse inveniuntur expositiones. *Sed non est curandum de diversitate, immo gaudendum, sed de contrarietate [*scilicet: *est curandum] si in expositione esset.*[130]

Dieselbe Fabel kann aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden (*secundum diversam considerationem*); dieser Pluralismus wird bejaht (*immo gaudendum*). Die Funktion der Texte liegt nicht darin, sich der Philologie unterzuordnen;[131] ihre Relevanz weniger in ihnen selbst, als im spekulativen, exegetischen Einsatz, den sie erfordern. Freilich bedeutet das Band zwischen Interpretation und Text derart zu lösen für Wilhelm gerade keinen Freibrief zu schrankenloser Willkür noch eine methodische Annäherung an die unendliche Semiose religiöser Texte:[132] er nutzt die proklamierte Offenheit vielmehr, um Stringenz und Klarheit *innerhalb der jeweiligen Interpretationen* einzufordern: *sed de contrarietate* [curandum est] *si in expositione esset* …. Für den polemischen Bilderstürmer Wilhelm ist der Widerspruch gegen exegetische Autoritäten wie Fulgentius oder die Tradition des Kommentars (und die damit entstehende Mehrdeutigkeit) kaum problematisch—nicht indes Widerspruch gegen die Gesetze der *physica*. Fehlinterpretationen bleiben möglich—insofern einer Auslegung Widerspruchsfreiheit und innere Stringenz fehlt. Die Interpretation freilich stößt dabei zugleich an eine Grenze, die in der Rationalität jenes (naturphilosophischen) Diskurses begründet liegt, aus dem sie sich speist: hermeneutischer Pluralismus wird zur Voraussetzung neuer, aber eben auch klarer Interpretationen. Die vom Text (nach heutigem Verständnis) wegdrängende, integumentale

---

[130] *Glosae in Boethium*, zitiert von Jeauneau, ‚L'usage', S. 139, von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 366 und im selben Sinne Godman, ‚Opus consummatum', S. 48f.

[131] Vgl. Godman, ‚Opus consummatum', S. 48.

[132] Anders Jeauneau, ‚L'usage', S. 139 und Godman, ‚Opus consummatum', S. 48.

Interpretation wird programmatisch zum Raum kritischer Rationalität erklärt—und allein hierin liegt der eigentliche Grund dafür, daß Wilhelm (und andere) die integumentale Auslegung als Weg zur Wahrheit begreifen konnten. Was zählt, ist die Anbindung der Hermeneutik an eine übergreifende Praxis wissenschaftlicher Rationalität, deren *proprium* die kritische Prüfung naturphilosophischer Theorien und Modelle ist.

Wilhelms aufklärerische Rationalität konvergiert dabei mit der Art und Weise, wie der mittelalterliche ‚Intellektuelle' sich selbst einen Platz in seiner unruhigen Gegenwart zuschreibt. Umzingelt von einer neuen Generation von bildungsunwilligen Schülern, macht er das auf Wissen basierende Verständnis der *integumenta Platonis* zur entscheidenden Differenz zwischen wahrer und nur scheinbarer Bildung.[133] Kritisch beäugen ränkevolle Prälaten und ‚Theologen' seine kompromißlose Rationalität.[134] In der Tat zeigt sich vor allem an den Reaktionen, die er auslöste, daß der Impetus seines Philosophierens, die programmatische Verpflichtung zu *nuda veritas* Grenzen und Tabus so sehr verletzte, daß daraus scharfe Konflikte entstanden: so löste etwa seine integumentale (Hinweg-)Interpretation der biblischen Wasser über dem Firmament eine heftige Kontroverse aus, die dazu beitrug, die disziplinäre Selbständigkeit der Theologie von der Naturphilosophie zu befestigen.[135]

Subtiler noch und zugleich folgenreicher erwies sich überdies eine vergleichbare Übertragung naturphilosophischer Rationalität und Interpretationstendenz auf die *theologia*. Denn im Rahmen seiner Rezeption des ‚Abailardschen' Paradigmas einer verhüllten Theologie, in der sich Grenzen und Chancen der *ratio* die Waage halten, greift er zwar auf die (verbreitete) Engführung Augustinischer Gleichnisanalogie, Platonischer Integumente und macrobianischer Legitimierung zurück,[136] spitzt jedoch all dies, jenseits bloßer Repetition des Kommunen, in seiner *Philosophia* denkbar drastisch zu. Die Namen der Trinität erklärend, schreibt Wilhelm:

> In hac divinitate omnium conditrice dixerunt philosophi inesse potentiam operandi, sapientiam, voluntatem […]. Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti tres personas vocaverunt vocabula illis a vulgari propter affinitatem quandam transferentes […].[137]

---

133 Vgl. oben.
134 Vgl. die Prologe zu den einzelnen Büchern des *Dragmaticon*, z. B. S. 5.
135 Näheres in Kap. VII.
136 Vgl. Kap. II dieser Studie.
137 *Philosophia Mundi*, S. 20.

A vulgari transferentes: die heiligen Namen der Trinität sind bloße Metaphern. Hinter ihnen verbirgt sich auf der Basis ‚einer Art Verwandtschaft' (*propter affinitatem*) die Erkenntnis der eigentlichen Ausprägung der Trinität, der göttlichen Allmacht, Wahrheit und *voluntas*. Die Degradierung von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu uneigentlichen Benennungsformen setzt sich dabei in der Folge fort: konsequent erklärt Wilhelm mit zunehmender Genauigkeit, wie es zu den jeweiligen Benennungen hatte kommen können;[138] in Absicht und Einzelheiten erinnert diese Bedeutungsanalyse bisweilen an Abailards Theologien—doch die Zielrichtung ist radikal verschieden. Denn anders als für den *peripatheticus Palatinus*, der die metaphorische Dimension heiliger Bedeutungschiffren durch eine breit angelegte semantische Reflexion begleitete und sie nicht als bloße Reduktion von Uneigentlichkeit begriff, findet sich davon bei Wilhelm nichts: die zentralen Gottesbezeichnungen sind bloße Metaphern, die es zu erklären gilt. Mehr hatte er dabei zum komplexen Problem theologischer Sprache nicht zu sagen—und dies obwohl er in seinen *Glosae super Platonem* Passagen zu kommentieren hatte, die in der theologischen Sprachlogik des 12. Jahrhunderts als Schlüsselpassagen eines uneigentlichen *sermo theologicus* galten.[139] Weder auf *Timaeus* 29B, wo Platon die Unmöglichkeit, den Schöpfer zu finden und statthaft auszusprechen konstatiert, noch auf die Überzeugung, die Sprache müsse dem verwandt sein, worüber sie spreche, ging er in diesem Sinne näher ein: Abailard (und andere) hatten durch beide *auctoritates* die prinzipiell verhüllte Sprache der Theologie belegt und dabei vor allem die kognitive Leistung betont, die derartige Verhüllungen trügen. Auch in seiner theologischen Konzeption entwickelte Wilhelm also keine Konzeption einer sinnvollen, erkenntnisvermittelnden Uneigentlichkeit. Stattdessen wird metaphorische Bedeutungsverschiebung zu einem Bedeutungstransfer *a vulgari*, der sich von allgemeinen Ähnlichkeiten hat leiten lassen. Auch hier erweist sich Wilhelm als zweiter Numenius, der, ohne zu zögern, die Geheimnisse des Verhüllten aus dem Bedürfnis nach Litteralismus enthüllt,—um schließlich auch den Augustinschen Gedanken einer Schöpfungserkenntnis *ex creaturis* auf ebenso charakteristische Weise umzudeuten, wie die Aufgabe des Theologen, den Ungläubigen die Relevanz des Christentums zu beweisen:

[138] Ebd., S. 20–22.
[139] Vgl. oben.

> Et quoniam diximus in hac vita sciri deum esse, rationes, quibus etiam incredulis hoc possit probari aperiamus, scilicet per mundi creationem et cotidianam dispositionem.[140]

Per mundi creationem et cotidianam dispositionem—oder anders: durch das Objekt der Wilhelmschen Naturphilosophie erschließt sich das einzige, was sich über das transzendente Mysterium überhaupt positiv fassen läßt, dessen Existenz. Anders als bei Anselm steht diese Passage, dabei nicht am Beginn eines eigentlichen Gottesbeweises, sondern führt auf das übergreifende Erkenntnisinteresse Wilhelms, die *scientia naturalis*: *per mundi creationem et cotidianam dispositionem*. Wilhelm verknüpft also einen spezifisch naturphilosophischen Erkenntnisweg mit der einzig möglichen Erkenntnis des Höchsten. Konsequent führt er in seiner Jugendschrift dabei aus, inwiefern sich die drei Personen der Dreieinigkeit in der *creatio* und ihrem Ornat finden lassen; so verbirgt sich (um nur ein Beispiel zu nennen) hinter dem geheimnisvoll-schwierigen Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn nichts anderes als die allgemeine Ausdehnung göttlicher Macht und Weisheit in der *creatio* und *gubernatio rerum*, also im Wirken der Natur; deren Studium wird mit quasi-theologischer Relevanz aufgeladen—und deren Rationalität dominiert schließlich (wie im Falle der *aquae congelatae*) über die Logik des Glaubens: *Homo physicus phisice de deo philosophatur*.[141]

Auch in der interpretierenden *persona* Wilhelms ist kein Raum für jene ambivalente, zwischen Wissen und Nichtwissen schillernde Funktion des *integumentum*, das etwa Abailard so fasziniert hatte. Was Wilhelm in Programmatik und *de facto* antrieb, war das Bedürfnis nach Enthüllung, Klärung, aperter Offenlegung. Übergreifendes *movens* seiner Auffassung der integumentalen Hermeneutik waren dabei nicht literaturtheoretische Interessen, sondern die Standards, Ziele und Programmatik seiner *scientia naturalis*.

[140] *Philosophia Mundi*, S. 19 f. Vgl. *Glosae super Platonem*, S. 101.
[141] Wilhelm von St. Thierry, *De erroribus Guilelmi de Conchis*, Sp. 931.

DRITTER TEIL

LITERARISCHE PERSPEKTIVEN

KAPITEL V

POESIS ID EST …—LITERARISCHE HERMENEUTIK IM 12. JAHRHUNDERT?

Et ficmentum docuit, et philosophiam non preteriit—hatte Bernardus Silvestris über Vergils ‚epische Technik' geschrieben[1] und damit einen Gedanken formuliert, der für die Kommentatoren der *auctores* im 12. Jahrhundert eine kaum zu unterschätzende Faszination ausübte: das labile Medium des Fabulosen, notorisch in seiner Unzuverlässigkeit und ohne echten Platz im System des Wissens,[2] war in ihren Augen Träger einer universalen Weisheit. Ob als integumentaler Hintersinn,[3] ‚mystische Bedeutung'[4] unter fabulosen Narrationen[5] oder in Analogie zum mehrfachen Schriftsinn der Heiligen Schrift gefaßt,[6]—die *scientia integumentorum*[7] ermöglichte es, spekulatives Wissen, theologische, philosophische, physikalische Ideen aus den fiktiven Fabel-Welten der Dichter herauszupräparieren, oder besser: in ihnen wiederzufinden. Paradigmatisch beschreibt Johannes von Salisbury diesen philosophischen Anspruch literarischer Form in seinem berühmten Portrait Bernards von Chartres;[8] *grammatici* wie Bernardus Silvestris, Arnulf von Orleans, Alexander Neckham, Johannes de Garlandia taten es ihm (neben zahlreichen *Anonymi*) nach und begriffen die *enarratio poetarum* als Medium eines avancierten Unterrichtes für Fortgeschrittene, dessen Ziel es war, höheres Wissen zu vermitteln.

---

[1] Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 1.

[2] Literatur dazu bei Simpson, *Sciences and the Self*, S. 230, Anm. 1 (vgl. unten).

[3] Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 3, 9, 15, 30, 34 u. ö.; Bernardus Silvestris, *Commentum in Martianum*, S. 45ff., 55ff. u. ö.; Johannes de Garlandia, *Integumenta Ovidii*, S. 39f.

[4] Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 9.

[5] Ebd.; Arnulf von Orleans, *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* (Ghisalberti, ‚Arnolfo d'Orleans'), S. 181 mit (natürlich) Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2.

[6] Vgl. unten.

[7] London, British Library, MS Royal 15 A 29, fol. 4v (zitiert von Allen, *The Ethical Poetics*, S. 54, Anm. 17).

[8] *Metalogicon*, I, 24 mit Godman, ‚Opus Consummatum'.

I. Veritas huius integumenti
oder Was ist Integumentale Dichterexegese?

Dabei gleichen ihre integumentalen Auslegungen nicht selten phantasievollen Divinationen; sind bald von stupender gedanklicher Wendigkeit, bald gesucht und verwickelt, zuweilen subtil, mitunter klischeehaft, ja banal. Selbst die kontrollierteste Haltung hermeneutischer Disziplin kann dabei kaum verbergen, welch exegetische Freiheit die *grammatici* in Anspruch nahmen, um die poetische Hülle ihrer Texte zu durchstoßen. So schreibt etwa Bernardus Silvestris:

> Ad primam figuram respicit, quod Phebus et Diana filii sunt Iovis et Latone, *quia* sol et luna effectus sunt ignis et aque. *Hoc autem tales probant rationes*: Quod visibilia sunt astra, vel ex visibilibus habent elementis vel ex invisibilibus. Set ex invisibilibus nichil fieret visibile […].[9]

Für all die, die mit der naturphilosophischen (De-)Codierung des Fabulosen vertraut waren, dürfte auch die originelle Auslegung Latona-Ledas als *aqua* kaum überraschen: ihr Gemahl Jupiter figurierte schließlich seit jeher als Verschlüsselung für das Element des Feuers;[10] Phöbus und Diana dagegen repräsentieren offenkundig Sonne und Mond. Ingeniös überträgt der Kommentator ihre mythischen Verwandtschaften auf die naturphilosophische Ebene: als leuchtende stellare Körper werden Sonne und Mond, obgleich aus allen vier Elementen bestehend, von Feuer und Wasser dominiert, wie eine scholastische Diskussion ausführlich darlegt (*hoc autem tales probant rationes)*.[11] Erst an deren Ende schlägt Bernardus wieder die Brücke zum Mythos[12]— nicht ohne durch Etymologien die integumentale Bedeutung der Götter[13] zu bekräftigen; schließlich werden deren tradierte Eigenschaften (z. B. Apolls Weissagekunst) sämtlich auf die postulierte, spezifisch naturphilosophische Signifikanz zurückgeführt.[14]

---

[9] *Commentum in Martianum*, S. 139. Die folgenden Ausführungen diskutieren S. 139[306]–140[340].

[10] Jupiter als *ignis superior/ether* z. B. bei Fulgentius, *Mitologiae*, I, 3, S. 18; *Myth. Vat.* I, 105, II, 2, III, 3, 1; Wilhelm von Conches, *Philosophia Mundi*, S. 51; Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 203; Arnulf von Orléans, *Glosule super Lucanum*, S. 263.

[11] *Commentum in Martianum*, S. 140 (vgl. die folgenden Anmerkungen).

[12] Ebd., S. 140: *Caloris autem effectum non omnes nec humoris effectum omnes habent, sed quaedam. Cum itaque Phebus et Diana filii sunt Iovis et Latone plus trahit a parte Phebus, quia est calidus et siccus, plus a matre Diana, quia est frigida et humida.*

[13] Ebd.: *Latona autem quasi ‚Latitona', ideo dicta est acqua quia naturaliter latebras desiderat. […] Phebus autem interpretatur novus […]. Diana vero nova claritas interpretatur.*

[14] Ebd.

Für die Praxis der integumentalen Exegese ist diese Passage exemplarisch—und dies in mehrfacher Hinsicht: Bernardus' Auslegung begreift die Götter als Chiffren für die vier Elemente und steht darin ganz in der Tradition des spätantiken und frühmittelalterlichen Kommentars.[15] Dabei adaptiert er dieses exegetische Feld an die zeitgenössische Tradition, denn das vermittelte Philosophem ist bis ins Detail hinein aus der Naturphilosophie Wilhelms von Conches übernommen:[16] ein mehr als nur okkasioneller Einschluß, denn nahezu alle bekannten naturphilosophischen integumentalen Auslegungen sind von Wilhelm und seiner spezifischen Auffassung der platonischen Kosmologie, Elementen- und Qualitätenlehre beeinflußt[17] oder übernehmen gar

[15] Zum Einfluß spätantiker Grammatiker (insb. Servius und Fulgentius) vgl. man Westra, ‚Introduction' und O'Donnel, ‚The Sources and Meaning'. Zur spätantiken Exegese vgl. Demats, *Fabula*, Kap. 1; Irvine, *The Making of Textual Culture*, Kap. 4; allgemein Kaster, *Guardians of Language*.

[16] So vergleiche man: *Hoc autem tales probant rationes*: *Quod visibilia sunt astra, vel ex visibilibus habent elementis vel ex invisibilibus. Set ex invisibilibus nichil fieret visibile, secundum illud Lucretii: ‚Ex insensibili non credas sensile nasci.' Item Macrobius: ‚Omnis', inquam, ‚qualitas geminata crescit nec umquam contrarium operatur.' Cum ergo superiora elementa invisibilia sint, ex eis solis non potuerunt fieri stellatia corpora visibilia; habuerunt ergo materiam inferiora elementa. Set rursus splendida sunt et mobilia et quaedam eorum calida. Hec autem ex obscura materia immobili et frigida habere nequeunt. Igitur ex superioribus elementis hoc contraxerunt, cum ex quattuor elementis compacta sint corpora illa. Ex superioribus tamen in eis dominatur ignis, ex inferioribus aqua. Ideoque ex igne habent communiter omnes, quod splendent; ex aqua communiter, quod omnes alimento humoris egent. Caloris autem effectum non omnes nec humoris effectum omnes habent, sed quaedam* (*Commentum in Martianum*, S. 140) mit: *Quod vero in compositione stellarum et de inferioribus et de superioribus elementis aliquid sit dominante tamen superiori, ex hoc potest probari, quod visibilia sunt et splendida et mobilia. Quod enim visibilia sunt, ex visibili vel invisibili habent. At ex invisibili nihil potest esse visibile, unde Lucretius: ‚Ex insensibili ne credas sensile nasci' et Macrobius: ‚Omnis qualitas geminata crescit, numquam contrarium operatur.' Non ergo ex igne vel aere habent, quod visibilia sunt, haec quippe sunt invisibilia; ex visibili ergo, i.e. ex terra et aqua. Similiter quod splendida sunt et mobilia, ex obscuro et immobili non habent, ergo ex splendido et mobili, scilicet ex aere et igne. Facta sunt ergo ex IIII elementis, sed de inferioribus dominatur in eis aqua, de superioribus ignis, et hoc ex effectu probari potest, quod calorem terris conferunt et ad nutrimentum sui humorem attrahunt* (*Philosophia Mundi*, S. 36, vgl. auch *Glosae super Platonem*, S. 120 und *Dragmaticon Philosophiae*, S. 63).

[17] Zu Wilhelms Einfluß auf Bernardus Silvestris, vgl. Jeauneau, ‚L'usage', Westra, ‚Introduction' und die zahlreichen Belegstellen in den Apparaten der Editionen. Stark beeinflußt von Wilhelms Kosmologie ist auch der Lucan-Kommentar Arnulfs von Orleans, vgl. Martis Einleitung zu ihrer Ausgabe, S. XLV–XLVIII (vgl. dazu auch Demats, *Fabula*, S. 143). Beträchtliche Spuren zeigen sich in der spekulativen Ovid-Erklärung, vgl. z. B. den von Demats edierten Ovid-Accessus, *Quidam philosophi* (*Fabula*, S. 179–186), S. 180, 182 f. mit Kommentar S. 184–186.

dessen Auslegungen fabuloser Mythologeme.[18] (Eine Rezeption, die in Wilhelms naturphilosophischen Werken nicht nur angelegt, sondern explizit intendiert war[19]).

Symptomatisch sind überdies ‚Stil' und innere Logik der bernardschen Exegese. Phöbus und Diana sind Kinder von Jupiter und Juno, *weil* Sonne und Mond von den Elementen Feuer und Wasser verursacht werden—eine hermeneutische *petitio principii*, die sich durch die gesamte mythographische Tradition zieht.[20] Konsequent bemüht sich Bernardus, vor allem das naturphilosophische Interpretament zu verstehen: die kurze *quaestio* über Sonne und Mond richtet sich dabei ganz darauf, die Stringenz der naturphilosophischen Behauptung darzulegen; ihr Anspruch zu beweisen (*hoc autem probant tales rationes*) zielt allein auf das (behauptete) Ergebnis der Interpretation,—denn erklärt oder bewiesen wird nicht ihr Verhältnis zum Text, sondern die Stringenz und Schlüssigkeit einer wissenschaftlichen Theorie.[21] Bei der Exegese geht es dabei weniger darum, mythische Chiffren schlichtweg durch philosophische Begriffe zu ersetzen, sondern ein komplexes Philosophem aus der ‚Handlung' oder Konstellation des Mythos herauszuarbeiten. Zumeist werden dabei die zentralen Elemente einer mythischen Handlung oder ‚Tatsache' kurz referiert, hernach schrittweise auf eine philosophische Ebene übertragen, eine Technik summarisch-*struktur*bezogener Exegese, die Johannes von Garlandia zum allgemeinen Postulat erheben wird.[22] Ins Große wird eine derartig strukturbezogene Exegese ausgeweitet, wenn die komplexen *narrationes* ganzer Texte (z. B. Äneas' Weg nach Rom) integumental verstanden werden;[23] *en detail* unterstützt sie der Rückgriff auf bald ererbte, bald inve-

[18] Z. B. Wilhelms Auslegung des Bacchus/Semele-Mythos aus seinen Macrobius-Glossen (Bern, Burgerbibliothek, 266, 3ra, dazu das obige Kapitel über Wilhelm und seine *Glosae super Platonem*, S. 202) bei Bernardus Silvestris, *Commentum in Martianum*, S. 55 (vgl. Westra, ‚Introduction').

[19] Vgl. dazu Kap. IV, S. 301–305.

[20] Vgl. Demats, *Fabula*, S. 23: ‚L'existence d'une vérité suffit à rendre raison de n'importe quelle fable, et la fable se définit comme *ce qui est dit parce que* (quod dicitur quod).'

[21] Vgl. dazu oben, Kap. IV, S. 326–327.

[22] *Integumenta Ovidii*, S. 36: *Omnes ficticii partes* non discute, summam / Elige, *quid sapiat, quid velit illa vide*. Die Konzentration auf den Kern einer Narration als ‚Auslegungsgrund' ist bereits in der neuplatonischen Exegese ein grundlegendes Postulat, vgl. dazu z. B. Cürsgen, *Rationalität des Mythischen*, S. 31 f.

[23] Berühmt ist Äneas' Weg als Weg der Seele, vgl. Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 3; Bernardus Silvestris, *Commentum in Martianum*, S. 45; Johannes von Salisbury, *Policraticus*, 8, 24.

nierte Etymologien.[24] Zu den dezidiert naturphilosophischen Auslegungen treten dabei moralisch-psychologische,[25] spekulativ-philosophische, ja sogar epistemologisch-wissenschaftstheoretische[26] Dekodierungen. Zum Teil von karolingischer und spätantiker Tradition geprägt, kreisen sie vornehmlich um die gedankliche Welt der *libri Platonici*—und tragen dazu bei, daß die *enarratio poetarum* zum universalen Reservoir explizierten Hintersinnes wird, das jedwede disziplinären Grenzen hinter sich läßt.

Freilich: ‚Wer wollte all diese figuralen Verhüllungen auslegen? Wer sie alle diskutieren?' Nicht nur wegen der Vielzahl der philosophischen Einzelauslegungen, ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und zugleich unablässigen Variation drängt sich diese resignative Frage Augustins[27] gerade für die Interpretation integumentaler Dichterexegese auf. Vor allem die kreative Macht des Kommentators über seinen Text, immer wieder als das charakteristische Moment dieser Technik hervorgehoben,[28] könnte diese Fragestellung müßig, gar problematisch erscheinen lassen—droht eine kaum begrenzte Freiheit zur interpretatorischen Willkür nicht jede ‚Exegese der Exegese' zwangsläufig zunichte zu machen? Was bleibt, als die Benutzung von Quellen nachzuzeichnen, traktatartige Interpretationen als Lehrstücke zu begreifen und in eine aufkeimende, aber nicht systematisch entwickelte, ‚Protowissenschaft' einzuordnen?

Das folgende Kapitel geht einen anderen Weg.[29] Es versucht herauszuarbeiten, auf welche Weise diese (tradierte) exegetische Praxis als *modus interpretandi* konzeptualisiert wurde; fragt, ob sie zu einer eigen-

---

[24] Vgl. Jeauneau, ‚L'usage', S. 131.

[25] Fabulose Literatur als Spiegel der Fährnisse der Seele: Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 3; Bernardus Silvestris, *Commentum in Martianum*, S. 45; Johannes von Salisbury, *Policraticus*, 8, 24; Arnulf von Orleans, *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* (Ghisalberti, ‚Arnolfo d'Orleans'), S. 181 mit Fulgentius, *Expositio Virgilianae Continentiae*, *passim*. Zum neuplatonischen *descensus animae* und seiner Rezeption vgl. Gersh, ‚(Pseudo?-)Bernardus Silvestris' und Nauta, ‚The Preexistence of the Soul'.

[26] Vgl. Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 30–37 (Auslegung des sybillinischen Haines als System der Wissenschaft) oder *Commentum in Martianum*, S. 82^{996}–83^{1018} (Götter als Wissenschaften, Wissenssystematik). Zu beidem vgl. die folgende Diskussion.

[27] Sermo 352, *Quis evolveret involucra ista figurarum? quis aperiret? quis discutere auderet?* (PL 39, Sp. 1551).

[28] Vgl. Jeauneau, ‚L'usage', S. 135; Godman, ‚Opus Consummatum', S. 48; Baswell, *Virgil in Medieval England*, S. 108–120.

[29] Untersucht wurden an Kommentaren: Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*; Bernardus Silvestris, *Commentum in Martianum*; Arnulf von Orleans, *Allego-*

ständigen Theorie einer ‚Literatur mit philosophischem Anspruch' entwickelt wurde; in welchem Verhältnis sie zu anderen hermeneutischen Konzeptionen steht. Rekonstruiert wird dabei nicht ein geschlossenes theoretisches System, sondern eine instabile, a-systematische Reflexion, deren Intention—anders als zumeist suggeriert—kaum echt literaturtheoretische Implikationen besitzt.

Bereits die erste These zeugt davon: Denn die folgenden Abschnitte versuchen zu zeigen, daß die wohl berühmteste Theoretisierung des integumentalen Hintersinnes *in poeticis* bewußt und innovativ an genau die zentrale hermeneutische Diskussion des 12. Jh. angebunden ist, die auch die bislang analysierten Konzeptionen bestimmte: nicht rhetorische Systematik, sondern die Hermeneutik der Bedeutungsanalyse, so die These, prägt die (im 12. Jh. wohl berühmteste) hermeneutische Reflexion des Bernardus Silvestris.

II. Aequivocationes *und* multivocationes. *Integumentale Exegese als* distinctio

Et veritatem philosophie docuit et ficmentum poeticum non pretermisit heißt es in Bernardus' berühmtem *accessus* zur Äneis über deren Verfasser.[30] Als Dichter hat Vergil die historischen Vorgänge nach der Zerstörung Troias verfremdet, um die Gunst des römischen Kaisers zu erlangen; als Philosoph die Reisen des Äneas zu Chiffren dessen gemacht, was die Seele des Menschen, im Körper gefangen, erleidet: *in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus*.[31] Leitmotivartig immer wieder betont, zwingt derartige Doppelbödigkeit den Exegeten bereits im *accesus* zu besonderer interpretatorischer Wachsamkeit: die überkommenen topischen Fragen werden jeweils auf die fiktionale und philosophische Ebene des Textes bezogen—angefangen bei der *intentio auctoris*, über dessen *modus*

---

riae super Ovidii Metamorphosin (Teiled. von Ghisalberti, ‚Arnolfo d'Orleans' und Demats, *Fabula*) und *Glosule super Lucanum*; Johannes de Garlandia, *Integumenta Ovidii*; Alexander Neckham, *Commentum super Martianum* (Oxford, Bodleian Library, MS Digby 221). Dazu die literaturtheoretische Reflexion der *accessus ad auctores* (vgl. unten) sowie die Artes Poetrie (vgl. unten). Die beste (und zu selten zitierte) Studie zum allegorisch-integumentalen Kommentar ist Demats, *Fabula*. Weitere und spezielle Forschungsliteratur am Ort.

[30] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 1.

[31] Ebd., S. 31[10–11].

agendi bis hin zum *ordo narrationis* und dem ‚Nutzen des Werkes'. In seiner ironischen Verweigerung vor einem übertrieben methodisierten Zugang[32] steuert der *accessus* dabei zielstrebig auf den philosophischen Gehalt des Werkes zu; die Prägnanz, mit der Bernardus Silvestris dabei die Grundlagen seiner Hermeneutik des Hintersinns formuliert, ist berühmt, seine Definition des *integumentum* häufig zitiert:

> Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum.[33]

Nichts anderes findet sich im Kommentar zu *De nuptiis*. Figuren *(figurae)* sind es, in die Martianus Capella seine Lehre kleidet, denn als ‚kluger Theologe' behandelt er die *deificatio* der menschlichen Natur nicht *ohne* mysteriöse Verhüllung.[34] Sein integumentaler *modus loquendi* wird dabei nicht allein postuliert, sondern erklärt und in eine umfassendere Betrachtung über verschiedene Formen uneigentlicher *doctrina* eingebettet:

> Genus doctrine figura est. Figura autem est oratio, quam involucrum dicere solent. Hec autem bipertita est: partimur namque eam in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum […]. Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosophice competit.[35]

Vergleichbar, aber nicht identisch mit der biblischen Allegorie,[36] verbirgt sich hinter einer *fabulosa narratio* ein verborgener Sinn. Derartige Fiktionen sind verboten, sobald sich ein Traktat zu Gott selbst aufzuschwingen wagt, doch angebracht, wo es um die Seele oder himmlische Mächte geht.[37] Vergils hintersinnige Behandlung der menschli-

---

[32] Ebd., S. $3^{4–8}$: *Quoniam proemii officium in comparanda lectoris vel auditoris benivolentia, docilitate, attentione totum consistit*, relictis septem que a pluribus in principiis librorum queruntur, *hec tria nos considerasse sufficiat: scilicet unde agat actor, ut docilis reddatur lector; qualiter, ut benivolus; cur, ut attentus*. Nunc vero hec eadem circa philosophicam veritatem videamus.

[33] Ebd., S. $3^{14–15}$.

[34] *Commentum super Martianum*, S. $46^{90–92}$: *Ergo et iste, humane nature deificationem pandens, nichil absque misterio efferens, ut prudens theologus fatur*. Die im folgenden behandelte Stelle ist ebd., S. 45^{70}–46^{92}.—Zur Theologie im Martian-Kommentar vgl. unten.

[35] Ebd., S. $45^{70–78}$.

[36] Dazu vgl. unten.

[37] *Commentum in Martianum*, S. $45^{79–82}$: *Non tamen ubique, teste Macrobio, involucrum tractatus admittit philosophicus. Cum enim ad summum, inquit, deum stilus se audet attollere, nefas est fabulosa vel licita admittere. Ceterum cum de anima vel ethereis aeriisve potestatibus agitur, locum habent integumenta.*

chen Seele illustriert diese Form der Lehre ebenso wie Platon, wenn er die Seele integumental als Zahl darstellt oder Occeanus und Thetis zu anschaulichen Repräsentationen himmlischer *spiritus* macht.

Außer ihrer ungewöhnlichen systematisierenden Klarheit (und der betonten Trennung geistlicher und philosophischer Allegorese[38]) sollte an diesen Grundlegungen des *integumentum* wenig überraschen. Gedanken und Terminologie stammen (wie Bernardus selbst angibt) aus Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*;[39] die von Bernardus genannten Platon und Boethius, Martianus Capella und selbst Vergil sind in der Kommentartradition die Musterbeispiele uneigentlichen Philosophierens;[40] Fulgentius (im Falle der *Äneis*), die karolingische Kommentartradition (für *De nuptiis*) und schließlich Wilhelm von Conches (Platon, Boethius) sind die Vorbilder, an deren integumentalen Interpretationen sich Bernardus Silvestris ausrichtet.

Was verbirgt sich hinter dieser berühmten Definition des *integumentum* (oder *involucrum*)? Eine schlichte—manchem schulmäßig, pedantisch[41] anmutende—Definition, die eine Auslegungspraxis schlüssig benennt? Ein Plädoyer für die Macht des Exegeten über den Text? Eine Vorwegnahme Dantes—oder ein epigonaler Nachhall einer seit Exegese Homers bekannten hermeneutischen Figur? Ein genau-paraphrasierender Blick auf Terminologie und ‚Aussage' der Reflexion scheint vor jeder Interpretation oder weiteren Einordnung vor allem *eines* fast notwendig zu ergeben:

> Beide Phänomene, Allegorie und integumentale Auslegung, werden *in dem umfassenden System der literarischen Rhetorik* angesiedelt und daher unter den aus den *literarischen Artes* stammenden Begriff *figura* subsumiert. Ihre *funktionale Bestimmung zielt auf die Lehre* (*doctrina*). Ihr Wesen kennzeichnet der synonym-metaphorische Begriff *involucrum*: sie ist *verhüllte Wahrheitsaussage*.[42]

Die ‚verhüllte Wahrheitsaussage' des *integumentum* wird im ‚umfassenden System der literarischen Rhetorik' angesiedelt: eine eher deskriptiv-paraphrasierende Darstellung, die sich indes vertiefen ließe: besitzt nicht gerade die integumentale *enarratio poetarum* einen genuin rheto-

---

[38] Vgl. unten, S. 376–391.

[39] Vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2 und das obige Kapitel zu Wilhelm von Conches.

[40] *Commentum in Martianum*, S. $47^{114–124}$.

[41] Stock, *Myth and Science*, S. 40.

[42] Meier, ‚Überlegungen', S. 10. Zur Macht des Exegeten vgl. Baswell, *Virgil in Medieval England*, S. 114.

rischen Charakter? Eine rhetorische Struktur, insofern der Exeget in einem gleichsam oratorischen Akt, der *inventio* des Redners vergleichbar, in seiner Auslegung Vorgefundenes ersetzt, durcharbeitet, neuformuliert, vertextet?[43] In der Tat läßt sich kaum leugnen, daß die Rhetorik die theoretische Diskussion der Kommentartradition im allgemeinen prägt und ihre Diskussion von Schemen und Figuren bisweilen mit der Konzeptualisierung integumentaler Exegese überlappt;[44] kaum zu widerlegen ist überdies die spekulative Analogie zwischen Redner und Interpret, die beider Vorgehen als *species* einer übergeordneten Abstraktion begreift.[45]

Doch ein derartiges Verständnis übersieht zugleich einen zentralen, bislang unbeachteten Aspekt. Fast unscheinbar verbirgt sich hinter Bernards Auffassung des *integumentum* nämlich eine Transformation des (in der modernen Auffassung allgegenwärtigen) rhetorischen *aliud dicit—aliud sentit*. Sie besteht in einer Ausweitung der hermeneutischen Problematik, die unter den obengenannten Anregern seiner Methode weit weniger verbreitet war und sich in der antiken/spätantiken Formulierung der hintersinnigen Interpretation nicht findet. Sowohl in seinem Vergil- als auch in seinem Martianus-Kommentar findet sich nämlich eine bemerkenswerte Reflexion:

> Notandum est vero in hoc loco, quemadmodum in aliis misticis voluminibus, ita et in hoc *equivocationes et multivocationes esse* et integumenta *ad diversa respicere*. Verbi gratia, ut in libro Marciani per Iovem modo accipis ignem superiorem, modo stellam, modo et ipsum creatorem […]. Hic

[43] Dies die wichtige These von Copeland, *Rhetorics, Hermeneutics, and Translation*, Kap. 3, insb. S. 63–66: ‚Medieval exegesis replicates rhetoric's productive application to discourse: as the orator fitted a speech to the particular circumstances of persuasion, so in a certain sense the medieval exegete remodels a text for the particular circumstances of interpretation […]. The rules by which orators compose have here become the rules by which grammarian-exegetes read. […] In medieval commentary the incorporation of rhetorical theories of argumentation into exegesis gives the hermeneutical function a heuristic force […]. Commentaries reproduce and resituate the text through paraphrase; or they subsume it, as commentaries are grafted on to the text and texts are inscribed in the commentaries. Thus as grammatical *enarratio* becomes a privileged term in making the world of textual knowledge intelligible and interpretable, its own procedures become increasingly rhetoricized, as it unites hermeneutical with heuristic motives […]. The generative force of rhetoric finds itself here in the interpretive directive of the grammarian-exegete: here rhetoric becomes a discursively productive „grammar" of reading.' Vgl. dazu oben, Einleitung, S. 60–62.

[44] Vgl. unten.

[45] Der Rückgriff auf die rhetorischen *accessus*-Fragen, um die strukturelle Analogie zwischen Rhetorik und mittelalterlicher Exegese zu begründen, überzeugt nicht, vgl. Copeland, *Rhetorics, Hermeneutics, and Translation*, S. 64f.

> autem *diversus integumentorum respectus et multiplex designatio* in omnibus misticis observari debet, si *in una veritas stare non poterit.* Ergo et in hoc opere idem reperitur, quod idem nomen diversas designat naturas et contra *diversa nomina eandem.*[46]

Im Martianus-Kommentar führt er dasselbe aus,[47] fügt aber noch folgendes hinzu:

> Hic vero [*apud Martianum*], quia communis philosophorum est sententia hominem ab elementis vel stellaribus spiritibus beneficia contrahere, *eodem nomine vocantur cause et effectus.* Verbi gratiam: nomen Mercurii ad stellam et ad eloquentiam equivocatur, quia a stella habet vis interpretandi. Ab aere quoque per contemperationem habetur opulentia. Ideo Iunonis nomine utrumque nuncupat figurate. Ideo *distinguendum erit ad quot res subiectas integumentorum nomina equivocentur.* Hec namque maxime huius voluminis lectores *turbant,* quia, cum aliquid significatum est sub nomine Mercurii, de sermone statim fit transitus ad stellam sub eodem vocabulo. Ideoque in his *distinguendis* magnam opportet esse lectoris cautelam.[48]

Der Grundgedanke ist einfach. In integumentalen Texten sind die *integumenta* grundsätzlich polyvalent (*quemadmodum in aliis misticis voluminibus*). Entweder verbergen sich hinter einer mythischen Chiffre verschiedene Bedeutungen (*equivocationes*) oder verschiedenen *integumenta* liegt ein einziges Interpretament zugrunde (*multivocatio*). Wo der Name Jupiter das himmlische Feuer oder den *Summus Deus* bezeichnet, der Schöpfer hingegen als Anchises oder Jupiter ausgedrückt erscheint, bedarf es interpretatorischer Vorsicht (*cautela*): es gilt, die Anzahl möglicher

---

[46] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. $9^{16–24}$.

[47] *Commentum in Martianum*, S. $46^{93–111}$: *Notandum est integumenta equivocationes et multivocationes habere. Verbi gratia: apud Virgilium nomen Iunonis ad aerem et ad practicam vitam equivocatur. Quod enim ibi legitur Iunonem venire ad Eolum, significat aerem nativitatem hominis iuvare. Quod vero dicitur venisse cum Pallade et Venere ad iudicium Paridis, figurat vitam practicam et theoricam necnon etiam voluptatem, ut de his iudicet, sensui se proponentes. Set hec melius super Virgilium enodata repperies. Ibidem etiam multivocatio est quia Iupiter et Anchises eiusdem sunt nomina.*

[48] Ebd., S. 46^{111}–47^{113}. Dronkes Versuch, die *aequivocationes* und *multivocationes* als inferiore Formen des Bedeutens vom *arcanum* des wahren Mysteriums zu trennen und sie als lästige Nebenprodukte im Umfeld der nicht sagbaren Wahrheit zu desavouieren, wurde bereits von Westra mit überzeugenden Argumenten zurückgewiesen (Dronke, *Fabula*, S. 120ff.; Westra, ‚Introduction', S. 29ff.). Für Westra ist die hermeneutische *equivocatio* ein Mittel zur rhetorischen Emphase, und er verweist auf Heraklits berühmte *equivocatio* von *bios*: ‚Equivocation serves as the ultimate interpretative tool to reveal the truth hidden behind the „veil" of the words', stellt er abschließend fest, ohne die entscheidende Frage zu stellen, *warum* sich Bernard ein derartiges Mittel zur Interpretation schafft. Godman, ‚Opus Consummatum' interpretiert Bernardus' Konzeption als bewußtes Plädoyer für Mehrdeutigkeit.

Bedeutungen eines *integumentum* zu benennen; nur wenn ein spezifischer Gebrauch mit distinkter Klarheit bestimmt wird, bleibt gedankliche Kohärenz möglich; andernfalls führt die integumentale Kunst der Dichterphilosophen unvermeidlich zur Verwirrung des Lesers (*turbant*).

Rhetorische Systematik? Daß dialektische Terminologie die zitierten Passagen bestimmt, ist nicht zu übersehen: *multiplex* und *designatio/designare*, *res subiectae*, *significare* und *distinguere* gehören nicht zur Sprache des *orator peritus*, sondern zum begrifflichen Arsenal des Logikers. Im besonderen gilt dies für die zentralen Begriffe *equivocatio* und *multivocatio*. Zu Beginn der aristotelischen *Categoriae* diskutiert, gehört die *equivocatio* zum dialektischen Grundwissen, Martianus Capella, Isidor von Sevilla und Boethius erörtern den Terminus ausführlich; *multivocationes* finden sich bei Boethius und in den pseudoaugustinischen *Decem Categoriae*. Entscheidend ist freilich nicht die Terminologie an sich, sondern der konkrete methodologische Rahmen—oder reflexive Horizont—, der sich hinter diesen dialektischen Begriffen verbirgt. Er wird deutlich, wenn die einzelnen Aspekte der zitierten Passage genauer beleuchtet werden:

– *Distinguendum erit ad quot res subiectas integumentorum nomina equivocentur*. Mit diesem Gebot spielt Bernardus nicht nur auf die Technik der (Bedeutungen unterscheidenden) *distinctio* an,[49] sondern formuliert deren kardinales Prinzip: die *quantitativ kontrollierte* (*quot)* Aufspaltung der Worte in Bündel von Bedeutungen. Man vergleiche z. B.

> Utile autem, *quotiens dicitur quidem, considerasse* ad manifestum […]. Si enim obscurum sit, *quotiens dicitur*, contingit non ad idem et qui respondet et qui interrogat ferre intellectum; manifestato autem, *quotiens dicitur*, et ad quid ferens ponat, ridiculosus videbitur interrogans, si non ad hoc sermonem faciat: Utile autem et ad non paralogizari et ad paralogizare. *Scientes enim, quotiens dicitur, non paralogizabimur*, sed sciemus, si non ad idem sermonem faciat, qui interrogat; et ipsi interrogantes poterimus paralogizare, nisi sit sciens qui respondet, quotiens dicitur. […] est autem non conveniens modus his dialecticae.[50]

– *Hic autem diversus integumentorum respectus et multiplex designatio observari debet*. Der ‚jeweilige Bezug' (*diversus respectus)* taucht in den Diskussionen um die verschiedenen Formen mehrdeutiger Sprache in der ersten

[49] Zur *distinctio* als Denkform vgl. Rouse/Rouse, ‚Biblical Distinctions'; dies., ‚*Statim invenire*'; Giusberti, *Materials* sowie die folgende und obige Disskusion.

[50] Vgl. 108 a 7ff.

Hälfte des 12. Jahrhunderts nicht selten auf. So schreibt z. B. Abailard in seinen frühen Glossen zur Topik, die boethianisch-aristotelischen *quinque genera fallaciarum* aufzählend:

> Aequivocationem excludo et ‚caetera talium quaecumque' d⟨eterminavimus⟩: diversam partem, diversum tempus, diversum relatum, diversum modum, *diversum respectum*. […] diversus respectus ut: ‚aio Grecos vicisse Troianos.'[51]

Die mehrdeutige Phrase, die als Beispiel dient, diskutiert Abailard dabei in seiner *Dialectica* als einen Beleg für eine *multiplex oratio*.[52] Abailard ist dabei nicht allein:[53] auch Adelard von Bath kennt diese *fallacia* und begreift sie als Variante der aristotelischen (durch Boethius vermittelten) *fallacia secundum diversum relatum*. Die Disziplin der Dialektik darstellend, schreibt er:

> Hec enim quicquid ambiguitatis dubitationisve ex supradictarum preceptis nasci solet, discretione sua determinat multiplicemque ambagem in certitudinem redigit. Hec certis divisionibus omnem deceptionem locutionis excludens nodos sophisticos aperit verumque excudit, docens, quid in verbis decipere potest aut equivocum esse aut univocum aut diversam partem aut diversum tempus aut *respectum diversum* aut diversum modum.[54]

Gegen Ende des Jahrhunderts wird Petrus Cantor diese Mehrdeutigkeit als *equivocatio secundum diversum respectum* als Unterkategorie der *equivocatio* klassifizieren.[55]

– *Eodem nomine vocantur cause et effectus*. Bernardus Silvestris fordert nicht nur, den verschiedenen Gebrauch der integumentalen Namen zu bestimmen, sondern beschreibt und *begründet* deren Mehrdeutigkeit zugleich. Wenn Merkur zugleich als Stern und Eloquenz zu verstehen ist (*nomen Mercurii ad stellam et ad eloquentiam equivocatur)*, sind Ursachen (Stern) und Wirkungen (Eigenschaft der Eloquenz) durch denselben Namen ausgedrückt; dahinter steckt nicht Ignoranz, sondern das allgemeine philosophische Axiom (*communis sententia*), daß die Sterne be-

---

[51] *Editio super Aristotelem de interpretatione* (*Scritti di logica*, S. 91).

[52] *Dialectica*, S. 532. Letztlich geht dieses Beispiel auf die Rhetorik zurück, vgl. z. B. Isidor, *Etymologiae*, I, 34, 13.

[53] *Pace* deRijk, *Logica Modernorum*, Bd. 1, S. 34.

[54] Adelard von Bath, *De eodem et diverso* (ed. Burnett), S. 42.

[55] Vgl. Petrus Cantor, *De tropis loquendi*, zitiert von Evans, *Alan of Lille*, S. 197 und (wichtiger) von Valente, *Fantasia Contrarietatis*, S. 24. Vgl. auch zum Phänomen insgesamt ebd., S. 24–26.

stimmte Eigenschaften beeinflussen oder gar hervorbringen. Daß gerade derartige, *kausale* Verwechslungen zu den Mehrdeutigkeiten gehören, die der wachsame Exeget erkennen muß, findet sich in vergleichbarem hermeneutischen Zusammenhang auch anderswo, z. B. in der Theologie:

> Verbum itaque sapientia vocatur, *translato scilicet de effectu ad causam vocabulo*, quod maxime ex verbis uniuscuiusque intelligentia ipsius, et cuius scientiae ipse sit, manifestatur.[56]

oder:

> Ne mireris si, ut dixerim, ipse quoque conceptus mentis ‚verbum' dicatur, *translato de effectu ad causam vocabulo*, cum *e converso de causa ad effectum factis plerisque utamur translationibus.* […] Licet etiam ipsum nostrae mentis conceptum ipsius sermonis tam effectum quam causam ponere, in proferente quidem causam, in audiente effectum, quia et sermo ipse loquentis ab eius intellectu proficiens generatur, ut eumdem rursus in auditore generet intellectum. *Pro hac itaque maxima sermonum et intellectuum cognatione non indecenter in eorum nominibus mutuas fieri licet translationes.* Quod in rebus quoque et nominibus propter adiunctionem significationis frequenter contingit.[57]

Nicht nur in der theologischen Sprache unhintergehbar, sondern gar in der geregelten Sprache der Logik unvermeidbar, fordern derartige Translationen ständige semantische Wachsamkeit:

> unde maximus tractatus tam logicae quam grammaticae *ex translationibus nominum ambiguus multos in errorem induxit non bene distinguentes* aut proprietates impositionis nominum aut abusionem translationis.[58]

All dies sind Beispiele, die sich mühelos vermehren ließen. Ohne eine unmittelbare Abhängigkeit Bernards von Abailard (oder anderen) zu implizieren, zeigen sie—aus ‚wissensarchäologischer' Perspektive—*eines* mit Deutlichkeit: Bernardus' theoretische Reflexionen über das *integumentum* lassen sich nur verstehen, wenn sie im Zusammenhang mit der (im 12. Jahrhundert zentralen) Methodik der Bedeutungsanalyse betrachtet werden. Denn *distinctio* ist es, die der so umsichtige Exeget Bernardus Silvestris anmahnt:[59] Bedeutungsanalyse, kontextueller Ge-

---

[56] Peter Abailard, *Theologia Christiana*, I, 16.

[57] Ebd., I, 23.

[58] Peter Abailard, *Logica Ingredientibus*, S. 30. Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III, 13.

[59] Vgl. auch seine spielerische und ironische *laudatio* auf den Mehrdeutigkeit tilgen-

brauch, Vermeidung von Widersprüchlichkeit werden zur Maßgabe, an der sich der Interpret mythischer Figuren und narrativer Zusammenhänge auszurichten hat. Ebenso wie die *logici* oder Naturphilosophen die lauernden Äquivokationen der Sophisten, bzw. den unsauberen Gebrauch exakter Begrifflichkeit entlarven, klärt der *grammaticus* sein vieldeutiges mythologisches Material, um mentale Konfusion zu vermeiden. Nicht ein rhetorisches System literarischer Artes oder schlicht das *aliud, dicit, aliud sentit* der allegori(etheoreti)schen Tradition motivieren Bernardus' Theoretisierung der integumentalen Exegese,— sondern die Hermeneutik von Bedeutungsanalyse und *quaestio* (*si in una veritas stare non poterit*!). Aus der kaskadenartigen, oft indistinkt aufzählenden Auslegung der Kommentatoren ist damit eine Art logisch-begrifflicher Sprach-Analyse geworden, die semantisch komplexe, mythische Chiffren (*nomina integumentorum*) in ihre zahlreichen Bedeutungen aufspaltet: integumentale Exegese und Bedeutungsanalyse verschmelzen.

Entscheidend ist dabei nicht, *daß* Bernardus Silvestris die Götter der *libri philosophici* zu mehrdeutigen Chiffren physikalischer oder theologischer Erkenntnis macht: Polyvalenz und mehrfache Auslegung bestimmen (ja konstituieren) die Kommentartradition und ihren enzyklopädischen Anspruch seit jeher. Zentral ist vielmehr, auf welche spezifische Weise er die fabulosen *integumenta* Martians und Vergils zu mehrdeutigen Chiffren verschiedenster Erkenntnisse macht. Dadurch, daß Bernardus Silvestris die Auslegungsvielfalt der mythographischen Tradition als komplexe Mehrdeutigkeit integumentaler Namen auffaßt, stehen *enarratio poetarum* und dialektisch-logische Analyse auf einer Stufe: zur verwirrenden Doppelbödigkeit der Sprache des Alltags, der lizensierten Ungenauigkeit der *doctrina* oder der zwangsläufigen Uneigentlichkeit theologischer Rede treten die Fallstricke, die die lügenden Poeten mit ihren Fiktionen legen. Das Potential, das in der sprachphilosophischen Wendung der *artes* und *scientie* und ihrer Methodologie im Hinblick auf eine Theoretisierung der dichterischen *integumenta* lag, hat der klarsichtige Exeget jedenfalls klar erkannt: indem er die modernste

---

den Philosophen im *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 87: *Hic autem [sc. Hercules] capud ydre amputat, dum unam quaestionis ambiguitatem certificat et tunc plures subcrescunt. Videns vero Hercules laborem suum cassum, ydram comburit, id est videns sapiens studium suum parum utile, vivacissimo igne mentis ignorantiam dissolvit […]*. Andere Interpretation bei Godman, ‚Opus Consummatum', S. 48.

hermeneutische Theorie (und Praxis) auf die Dichtung anwandte, war gerade ihr problematischer Status—Fiktionalität, Lügenhaftigkeit—(auf eine originelle Weise) legitim geworden.[60]

Was bedeutet dieser Einschluß—außer, daß nicht erst im 13. Jahrhundert die literarische Reflexion mit scholastischem Denkstil interagierte?[61] Vokabular und Denkformen der *ars dialectica* waren lange vor dem 12. Jahrhundert bereits integrale Bestandteile der Kommentartradition, in der auch Bernardus' *accessus* stehen; daß es bei den *moderni* des 12. Jahrhunderts zudem gar zu einer Art Dialektisierung der topischen *accessus*-Fragen kommt, ist wohlbekannt[62]—und kaum verwunderlich, denn die Exegese der Dichter stand immer schon im breiteren Kontext der *artes sermocinales*. Mit Bernardus' Reflexionen dringt nun allerdings die spezifische ‚Hermeneutik der *fallacia*' in die Konzeptualisierung der *enaratio poetarum* ein.[63] Seine Parallele findet dies dabei nicht nur in der Inszenierung der integumentalen Exegese als *distinctio* in weiteren (von Bernardus beeinflußten) Kommentaren zu Martianus Capella,[64] sondern in verwandten Werken und Bereichen, etwa in den sich seit der Jahrhundertmitte immer stärker ausbildenden *artes poetrie*: Matthäus von Vendôme zieht in seinem *Tobias* Parallelen zwischen Interpretation *in grammaticis* und den aristotelischen *sex genera fallaciae*; zusammen mit seinen Nachfolgern Galfried von Vinsauf, Johannes de Garlandia und Gervasius von Melkley entwickelt er zudem eine Konzeption der metaphorischen (Dichter-)Sprache, die auf enge Verbindungen zu logisch-dialektischen Textbüchern der *logica modernorum* verweist.[65] Daß innerhalb der Dichtererklärung die Auffassung von Sprache, Interpretation und Allegorie durch dialektische Methodologie (und logisch-semantische Konzepte) geprägt wurden, zeigt sich überdies in der Entstehung einer gänzlich unerforschten Gattung: bald kanonisch

[60] Vgl. unten.

[61] Dazu Minnis, *Medieval Theories of Authorship*.

[62] Konzis Glauche im Artikel ‚Accessus ad auctores' im *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, Sp. 71f. Zur dortigen Bibliographie hinzuzufügen wäre die umfangreiche und klare Darstellung des Problems von Meyer, ‚*Intentio auctoris, utilitas libri*', insb. S. 393ff. zum Wandel des *accessus*-Schemas.

[63] Vor allem der (spätere!) Martianus-Kommentar weist Anzeichen einer ‚Dialektisierung' der Dichtererklärung auf, vgl. z. B. S. 55, 56, 61, 69 (*questio*!), 74, 76, 77, 90, 94, 98, 109, 119, 122, 125, 156, 229.

[64] Westra, *The Berlin Commentary*, *passim*.

[65] Vgl. die ausführliche Diskussion unten (Abschnitt ‚*Translatio manifesta*—Dunkelheit bei den Theoretikern der *artes poetrie*').

werdende Schultraktate fassen die lauernden Äquivokationen und Synonyma der Sprache in metrischer oder prosimetrischer Form zusammen[66]—programmatisch verweisen sie dabei in ihren Prologen auf die aristotelische Topik, die die zentrale Wichtigkeit der Bedeutungsanalyse (in den Augen des 12. Jahrhunderts) mit am deutlichsten darlegte.[67] Präsentiert schließlich nicht auch Johannes von Salisbury, selbst ein überzeugter Advokat dieser Hermeneutik, die Dichtererklärung des adorierten Bernardus von Chartres in eben diesem Sinne?

Die These, daß Bernardus Silvestris in seinem Kommentar—als protoavantgardistischer Prä-Postmoderner—die unendliche Semiose des Interpretierens erkannt habe,[68] weckt vor diesem Hintergrund Zweifel. Immer wieder befleißigt sich Bernardus überdies, *die integumenta* seines Textes mit jener *ambiguitas* der *quaestio* zu vergleichen, die es zu *lösen*, zu *kontrollieren*, zu *zertifizieren* gilt,—ja mehr noch: an einer Stelle seines Kommentars, der Auslegung der Hydra, kommt es zu einer Glorifizierung der vom *Sapiens* zu erzielenden *Eindeutigkeit*:

> Idra est monstrum tortuosum multiceps. Dum enim unum amputatur capud, plura succedebant. Quod ad historiam dicitur fuisse aquam plurium brachiorum […] *Mistice* autem accipimus per *ydram ignorantiam plures ambiguitates continentem*, quod significant infinita capita […] Per Herculem intelligimus sapientem.[69]

Eine für Bernardus typische Auslegung, die die spekulative Kraft integumentaler Exegese exemplarisch zeigt. Bernardus referiert zunächst den Kernaspekt der Hydra-Figur—die nachwachsenden Köpfe, um dann zunächst jene ‚historische' Erklärung anzuführen, mit der die Kommentartradition das mythische Monster als ein sumpfartiges Flußland deutet, das stets neue Rinnsale aufbrechen lasse. Was zählt, ist

---

[66] Munari, ‚Handschriften der mittellateinischen Schultexte' hat auf die vergessene Gattung hingewiesen und ihre Erforschung als zentrales Desiderat bezeichnet. Seine posthum herausgegebene Notiz enthält eine Liste von weit mehr als hundert Handschriften. Auszüge aus den *libri Equivocorum* wurden ediert von Haureau, *Notices et extraits de Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 27, 2 (1879), S. 1–86, vgl. Manitius, *Geschichte*, Bd. 3, S. 746, weiteres bei Paetow, *The Morale Scholarium*, S. 133–135. Zusammen mit der *Cosmographia* und anderen Prosimetra fand ein derartiger Traktat Eingang in den Kanon von Schulautoren, den Eberhard der Deutsche in seinem *Laborintus* (Faral, *Les Arts Poétiques*, S. 360 ff.), V. 677 f. anführt: *Enumerat, probat exemplis Liber aequivocorum // Dictio quot sub se signficata habet.*

[67] Dazu Teil I dieser Studie.

[68] Vgl. Godman, ‚Opus Consummatum', S. 48 ff.

[69] Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 71.

freilich die integumentale Dimension (*mistice*)—und Bernardus ‚leitet' sie aus Boethius, *Consolatio*, einer für seinen Kommentar grundlegenden Autorität) ‚ab'.

Zu Beginn seiner Diskussion des komplexen Verhältnisses zwischen Vorsehung (*providentia*) und Schicksal (*fatum*)—beide sind zu ‚scheiden', ‚hängen aber gleichwohl voneinander ab', insofern sie verschiedene Aspekte derselben Dynamik bezeichen—erläutert Boethius die verwickelte Fragestellung, in für ihn typischer Manier, über ein Bild: so kompliziert ist das tradierte Philosophem, daß es Fragen und Zweifel generiert, aus denen weitere entstehen, die abermals zu weiteren Problemen führen (*talis namque materia est ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae uelut hydrae capita succrescant; nec ullus fuerit modus nisi quis eas uiuacissimo mentis igne coherceat: Consolatio Philosophiae*, IV, pr. 6, S. 86). Zügeln (*coerceat*) läßt sich diese Problematik allein über ‚des Geistes lebendiges Feuer' (*vivacissimo mentis igne*). Ein Postulat, das den Triumph des *sapiens* über die Schwierigkeiten des Denkens, ein zentrales Thema der *Consolatio*, glorifiziert.

Es ist eben diese Hydra-Deutung des Boethius, die Bernardus Silvestris explizit als *intellectus* seines *integumentum* bezeichnet—und im Verlauf seiner Auslegung noch weiter ausbaut:

> Hic autem capud ydre amputat, dum *unam quaestionis ambiguitatem certificat et tunc plures subcrescunt*. Videns vero Hercules laborem suum cassum, ydram comburit, id est *videns sapiens studium suum parum utile, vivacissimo igne mentis ignorantiam dissolvit, cum fervore inquirendi eam investigat et splendore cognoscendi illustrat*. Quod autem hoc integumentum habeat intellectum hunc *notat Boethius*, ubi dicit ‚vivacissimo igne mentis' comburendam esse.[70]

Der mythische Kampf zwischen Hercules und Hydra, so Bernardus, illustriert den Kampf zwischen Weisheit und Unwissenheit, ein im *Commentum* immer wieder auftauchendes Motiv,[71] das auch sonst mit der Metapher des ‚Glanzes' des Erkennens (*splendore cognoscendi*) verbunden ist.[72] Wie auch sonst wird der gedankliche Einsatz des *sapiens* glorifiziert—und hier gerade mit dem heroischen Einsatz gegen wildwuchernde Mehrdeutigkeit gleichgesetzt. Ob sich diese für Bernardus charakteristische Auslegung auf den *Exegeten* bezieht (und ironisch des-

[70] Ebd.
[71] Vgl. z. B. ebd., S. 36 f.
[72] Vgl. z. B. ebd., S. 31 f.

sen Gewalt über den Text symbolisiert[73]), muß von daher spekulativ bleiben. Klar ist: die für Bernardus grundlegenden Konzeptionen von *sapientia/sapiens*[74] werden über die *Bekämpfung* und *Kontrolle* von *ambiguitas* und Zweifel konstruiert. Dazu kommt, daß eine (kryptoromantisch anmutende) Opposition zwischen scholastisch-begrifflichem und poetisch-freiem, rebellierender Hermeneutik zu konstruieren, die spezifische hermeneutische Episteme des 12. Jh. zu verkennt: gerade für die Mitte des 12. Jh. charakteristisch ist vielmehr gerade das Ineinander, die Verschränkung zweier Aspekte: einer, als ‚textuelle Realität' philosophischer Schriften akzeptierten, über *rationes* verständlich zu machenden Mehrdeutigkeit einerseits sowie deren Beherrschung durch *distinctio* und die Erklärung der Ursachen von Mehrdeutigkeit.[75]

Was Bernardus Theoretisierung (und auch: Praxis) leistet, ist klar. Die präzise Scheidung verschiedener exegetischer Ebenen und Bezüge dient der Kohärenz und distinkten Klarheit der Interpretationen—und genau diese Konsolidierung der exegetischen Praxis, so eine weitere These, verdankt sich einer umgreifenden Adaptation der Dichterexegese an die methodischen *desiderata* des frühen 12. Jahrhunderts: mit seiner klärenden Grundlegung, die das indistinkte Ineinander enzyklopädischen Wissens (zumindest theoretisch) hinter sich lassen soll, antwortet Bernardus nämlich präzis auf einen Vorwurf, den Hugo von St. Viktor erhoben hatte.[76]

Doch gilt es zuvor ein anderes Problem zu diskutieren: Ist es nicht geboten, die bernardsche Hermeneutik des *integumentum* aus einer literaturtheoretischen Perspektive zu analysieren? Steht sie doch trotz des dargestellten Einschlusses zweifelsohne in der Tradition der mittelalterlichen Literaturkritik; und zudem neben einer Reihe von weniger ausgefeilten Konzeptionen, die keinerlei Brücken zur Theorie der *fallacia* schlagen.

---

[73] Vgl. Godman, ‚Opus Consummatum', S. 48ff.
[74] Vgl. dazu auch unten, S. 365–376.
[75] Dazu vgl. Kap. VIII.
[76] Vgl. unten.

III. *Theorie I: integumentale Hermeneutik und die mittelalterliche Literaturtheorie*

In der Tat: Die integumentale Hermeneutik gilt gemeinhin als Teil jenes ideengeschichtlichen Zwischenreiches, das in der jüngsten Forschung als mittelalterliche ‚Literaturtheorie' figuriert[77] und (abgesehen von ‚freien' Reflexionen) vor allem in den zahlreichen *accessus ad auctores* seinen Ort hat. Nicht anders als die notorischen Fragen nach Autor und Gattung, Intention und Nützlichkeit, systematischem Ort, *modus agendi* oder Vorbildern des jeweiligen Werkes spiegele auch die Diskussion der integumentalen Dimension der *poesis* ein allgemeineres (mittelalterliches) Bestreben, die ‚Prinzipien von Literatur, ihre Kategorien und Wesenszüge'[78] zu eruieren. Unter dem Einfluß platonischer Texte werde im 12. Jahrhundert eine philosophische Dimension *sub fabulis atque figuris* ‚entdeckt' und dabei programmatisch aufgewertet.[79] Im Rahmen einer literaturwissenschaftlichen ‚Neuentdeckung' der Fiktionalität[80] zeitigt diese mittelalterliche Aufwertung und Erkenntnis des Fiktionalen dabei eine doppelte Relevanz. Sie vermag als Hintergrund für volkssprachige Diskussionen zu dienen; aber ermöglicht es, weit übergreifender, auch im Mittelalter ein ‚Bewußtsein' von ‚Literatur' wiederzufinden.[81]

Freilich: Selbst die eifrigsten Analytiker dieser Disziplin sind sich über die eigentliche Existenz, Bedeutung und Reichweite derartiger Theoretisierung nicht schlüssig, existiert deren Objekt, die ‚Literatur', doch nicht im modernen Sinne eines echt autonomen Diskurses.[82] Zusätzlich unterminieren zahlreiche Grenzüberschreitungen, mit denen andere methodologische Konzepte auf die Literatur ‚übertragen' wer-

---

[77] ‚Literaturtheorie' im Mittelalter untersuchen neben den älteren Arbeiten von Glunz (*Literarästhetik*) und Curtius (*Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, insb. Kap. 8, 11, 12 und Exkurse V, VI, XI) Dronke (*Fabula*); Hardison (‚Medieval Literary Criticism' und ‚Toward a History of Medieval Literary Criticism'); Allen (*The Ethical Poetics*); Meier-Staubach (‚Überlegungen'); Minnis (*Medieval Theories of Authorship*); Minnis/Scott (*Medieval Literary Theory*); Irvine (*The Making of Textual Culture)*; Mehtonen (*Old Concepts and New Poetics*); Copeland (*Rhetorics, Hermeneutics, and Translation*).

[78] Minnis, *Medieval Theories of Authorship*, S. 1.

[79] Vgl. z. B. Dronke, *Fabula*, Kap. I, *passim* oder Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism*, Kap. IV., insb. S. 118f.

[80] Vgl. dazu Einleitung, S. 69–88.

[81] Vgl. dazu Einleitung, S. 69–88.

[82] Eine mittlerweile fast zum (paradoxen) Exordialtopos moderner Studien zur mittelalterlichen Literaturtheorie avancierte Einsicht, vgl. z. B. Allen, *The Ethical Poetics*, S. 10f. und Irvine, *The Making of Textual Culture*, S. 161.

den, die Vorstellung einer spezifischen, abgrenzbaren, autonomen Literaturtheorie ebenso wie die Tatsache, daß literaturtheoretische Reflexionen oft im Rahmen anderer Disziplinen (z. B. der Theologie) ihren Ort haben.[83] Vor allem aber erweist sich die literaturtheoretische Reflexion im Rahmen der *enarratio poetarum* zumeist als ein Tableau heterogener Einsichten aus antiker Theorie und ihrer mittelalterlichen Adaptation, deren jeweilige Kombination kaum objektivierbaren Kriterien unterliegt[84]—und wenig zeigt dies so deutlich wie die Reflexion über das *integumentum*. Das Beispiel des Johannes de Garlandia vermag zu illustrieren, warum die Vorstellung einer theoretischen Konstruktion des Literarischen (bzw. einer integumentalen Dichterphilosophie) gerade im Rahmen der *enarratio poetarum* problematischer ist, als es den Anschein hat—und die so vertraut-moderne Disziplin einer Literaturtheorie über die Wirklichkeit der mittelalterlichen Theoriekompetenz *in poeticis* hinwegtäuscht.

So schreibt Johannes in seinen *Integumenta Ovidii*, seine Auslegung der Prometheus-*fabula* einleitend:

> De terra figulum finxisse Promethea primo
> Fabula fert hominem. Res clamidata latet.
> Est sermo fictus tibi fabula vel, quia celat,
> Vel, quia delectat, vel, quod utrumque facit.
> Res est historia magnatibus ordine gesta
> Scriptaque venturis commemoranda viris.
> Clauditur historico sermo velamine verus,
> Ad populi mores allegoria tibi.
> Fabula voce tenus tibi palliat integumentum
> Clausa doctrine res tibi vera latet.
> Fabula clave patet […].[85]

Statt die Fabel von Prometheus schlicht auszulegen (oder knapp die von ihm präferierte integumentale Exegese durchzuführen), entscheidet sich Johannes für eine theoretische Reflexion. Ganz offensichtlich kreist sie um das Phänomen des verschobenen Sinnes—denn Johannes' Reflexion benutzt die typische Sprache des integumentalen Hintersinnes (*res latet, celat, clauditur velamine, palliat, integumentum, res vera latet*).

---

[83] Dazu unten.

[84] Zahlreiche Autoren lassen die gelassene Bestimmtheit vermissen, mit der Meyer, ‚*Intentio auctoris, utilitas libri*', S. 404, 410 vermerkt, daß ‚die *accessus* nach der Spezialwirkung des Einzelwerks, nicht nach der Wirkungsabsicht von Literatur überhaupt fragen' und insgesamt von ‚unsystematischen Erscheinungsformen mittelalterlicher Gattungslehre' ausgegangen werden müsse.

[85] *Integumenta Ovidii*, S. 39 f.

Freilich erweist sie sich schnell als eine idiosynkratische *bricolage* literaturtheoretischer Theoriesplitter. Um die *fabula* zu begründen, spielt Johannes auf Horazens (berühmte) Maxime in *Ars Poetica* (333) an und setzt deren *prodesse* wirkungsvoll mit dem sinnhaften *celare* des integumentalen Mythos gleich. Darauf folgt die *historia*—eine *distinctio* literarischer *genera*, die von Ciceros Trichotomie von *fabula-historia-argumentum*[86] angeregt sein mag, diese aber gerade nicht ausführt, sondern *fabula* und *historia* zunächst in ihrer ontologischen Differenz inszeniert. Dem *sermo fictus* der fiktionalen Erzählung steht die Tatsächlichkeit der *historia* gegenüber (*res ordine gesta*), eine im Mittelalter häufig ausgeführte Opposition. Programmatisch (und nicht minder typisch) wird dieser Gegensatz indes zugleich aufgehoben oder doch zumindest überspielt, überbrückt. Denn die *historia*, weniger (wie bei Cicero) über ihre bloße zeitliche Dimension definiert, ist exemplarisch bzw. ‚memorial' gedacht (*commemoranda viris*)—und gewinnt eben darüber auch eine hermeneutische Dimension, die von der Dialektik zwischen Verhüllung und Enthüllung geprägt ist: dabei zielt *diese* Andersrede ganz auf ethischen Fortschritt (*ad populi mores*), der sich als ‚allegoria' (d. h. hier: als erkannter moralischer Sinn) hinter dem Schleier (*velamine*) ‚historischer'—aber exemplarisch gedachter—Tatsächlichkeit verbirgt. Umgekehrt wird der *fabula* ebenso programmatisch eine *res* zugesprochen: denn auch hier greift Johannes nicht eigentlich auf Ciceros Definition zurück, sondern macht sie, ganz mittelalterlicher Exeget, zur Verhüllung doktrinärer Sachverhalte (*res vera doctrine*), die es in der Folge zu entschlüsseln gilt. Kurzum: die *res* der *historia* wird zum Medium von Bedeutung; das Medium fiktionalen Fabulierens zum Träger ‚tatsächlicher' ‚doktrinärer Sachverhalte'.

All dies mag dabei Anklänge an andere exegetische Felder, etwa die Bibelexegese, aufweisen,—doch im eigentlichen von ihr ‚herleiten' läßt sich Johannes' Reflexion ebensowenig wie von antiker Literaturtheorie. Auch hinter der Fusion von *fabula*, *historia* und Allegorie sollte man keine eigentlich systematische theoretische Intention vermuten,—etwa im Sinne einer Erkenntnis der interpretatorischen Dimension des Tatsächlichen (*res*), denn Johannes wird in der Folge stets die Enthüllung als zentrales Moment betonen, kein Zwischenreich der Interpretation

[86] *De inventione*, 1, 19, 27 (vgl. *Rhet. ad Her.*, 1, 8, 13 und Quintilian, *Institutio Oratoria*, 2, 4, 2). Zur Wirkung vgl. Mehtonen, *Old Concepts and New Poetics*, insb. S. 14, Anm. 19, wo er die modernen Versuche diskutiert, die ciceronianische Einteilung zu einer Gattungssystematik der mittelalterlichen Literatur heranzuziehen.

ansetzen (oder gar ontologisch aufwerten). Insgesamt also eine freie und keinem System verpflichtete Adaptation literaturtheoretischer Begriffe, deren Ziel die Theoretisierung des exegetischen *procedere* ist.

Nicht zuletzt die Art und Weise, *wie* Johannes diesen Gedanken ausdrückt, ist dabei erstaunlich. Denn anders als Bernardus Silvestris (als dessen Schüler er zumeist betrachtet wird) bedeutet *integumentum* für Johannes offensichtlich nicht mehr den fabulosen Mythos, hinter dem eine Wahrheit verborgen ist, sondern *diese Wahrheit selbst*: *Fabula voce tenus tibi palliat integumentum / Clausa doctrine res tibi vera latet.* Auch anderswo benutzt er das berühmte Wort in genau diesem Sinne, z. B. wenn er schreibt:

> Morphosis Ovidii parva cum clave Johannis
> Panditur et presens cartula servit ei.
> Nodos secreti denodat, clausa revelat
> Rarificat nebulas, integumenta canit.[87]

Weniger die Sprache der Verkleidung denn die des intrikaten Geheimnisses prägt diese allgemeine Einleitung seiner Exegese Ovids. Es gilt, die in Ovids Text enthaltenen Dunkelheiten und Probleme (*nodi)* zu beseitigen, das Nebulose, geheimnisvoll Verschlossene zu minimieren (*rarificant*) und die *integumenta*, d. h. ‚Lösungen', zu präsentieren (*canere)*, die dies hervorbringen. Wenn der Kommentator in diesem Kontext programmatischen Ent-Hüllens die *Integumenta Ovidii* zum Inhalt seiner Schrift erklärt (*integumenta canit)*, so weist dies abermals darauf hin, daß sich der Begriff des *integumentum* verschoben hat; er zielt offensichtlich nicht mehr auf die fiktiv-verhüllte *fabula* des Dichters, sondern benennt das Ergebnis von dessen Auslegung.[88] Bis in den Begriff hinein zeigt sich also, daß Johannes' Auffassung des *integumentum* nicht auf eine Theoretisierung der Literatur, sondern auf die Konzeptualisierung seiner exegetischen Praxis zielt. In gleichem Sinne schreibt er anderswo über seine Auslegung der Metamorphosen: *Integumenta canit alius* [sc. liber] *ne philosophantem / Fabula decipiat.*[89] Die Fabeln der Dichter erscheinen als trügerische Äquivokationen (*fabula decipiat)*, die es zu überwinden gilt.[90]

---

[87] *Integumenta Ovidii*, S. 35.

[88] Lediglich Abhängigkeit von Bernardus Silvestris konstatiert Meier, ‚Überlegungen', S. 11.

[89] Im Überblick über die von ihm verfaßten Werke zu Beginn der *Ars lectoria ecclesie (Accentuarium)* Paetow, *The Morale Scholarium*, S. 107 (vgl. *Integumenta Ovidii*, S. 35: *Nodos secreti denodat, clausa revelat / Rarificat nebulas, integumenta canit*).

[90] Zum identischen *integumentum*-Begriff in seiner *Poetria* vgl. unten.

Die Freiheit, mit der sich Johannes flottierender Theorielemente bedient, ist dabei ebenso charakteristisch für die ‚literaturtheoretische' Konzeptualisierung des *integumentum* wie die instabile Terminologie. So verbindet man die Vorstellung integumentalen Hintersinns mit der allgemeinen Einordnung der Dichtung in die *ethica disciplina*;[91] mit dem nicht minder allgegenwärtigen horazischen *prodesse et delectare*;[92] mit Ciceros trichotomischer Klassifikation des menschlichen Diskurses in Fabel, Historie und *Argumentum*;[93] bringt bisweilen das prekäre Verhältnis zwischen imaginärer Poesie und historischer Faktizität ins Spiel;[94] und bedient sich einer an die Hermeneutik der Bibelexegese angelehnten Terminologie.[95] Kaum zählbar sind dabei die Varianten, mit denen die genannten Bausteine kombiniert werden;[96] vielfältig die Begriffsfelder, mit denen der zentrale Gedanke eines legitim-sinnvollen Hintersinns—bis hin zur Konfusion[97]—benannt wird.[98]

Derartige Nonchalance auf ‚Simplifizierung' oder Unachtsamkeit zurückzuführen,[99] perpetuierte das Mißverständnis eines *Systems* litera-

---

91 Zum Problem vor allem Allen, *The Ethical Poetics*.

92 Vgl. Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 2, 3, Huygens, *Accessus ad auctores*, S. 26 (*delectare in animalibus, prodesse in figuris)* oder Alexander Neckham in seinem unedierten Kommentar zu Martians *De nuptiis*: *Fabula. Hic notat se scribere poema. Poematum autem due sunt species: una est, quando, quod falsum est, visibiliter narratur, ut apud Terentium; altera, quando, quod verum est, fabulose dicitur, ut de lerna palude et in hoc libro. Tribus enim de causis solet scribi poema: vel utilitatis causa vel delectationis vel utriusque, quod notat Horatius, unde dicit ‚aut prodesse volunt aut delectare poete aut simul et iocosa [sic] et ydonea dicere vite'. Hic autem et utilitatem confert in prosis et delectationem in metris* (Oxford, Bodleian Library, MS Digby 221, fol. 35rb).

93 Johannes de Garlandia, *Integumenta Ovidii*, S. 39f. (vgl. oben) und Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, S. 76f. Zur Problematik vgl. Mehtonen, *Old Concepts and New Poetics*.

94 Z. B. bei Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 1 oder im Ovid-*Accessus* von Wolfenbüttel, Guelf. 4.5 Aug. 4° (zitiert von Demats, *Fabula*, S. 191): *et aliunde est poeta, aliunde historiographus, aliunde philosophus. Poeta est, ubi fingit, historiographus, ubi historiam sequitur, philosophus est, ubi philosophatur.*—Zum Problem vgl. von Moos, ‚Poeta und Historicus'.

95 Musterbeispiel ist der Prolog zum *Anticlaudianus* des Alanus von Lille (S. 56 mit der Interpretation in Kap. VII dieser Studie). Vgl. auch Huygens, *Accessus ad auctores*, S. 22, 27; Bernhard von Utrecht, *Commentum in Theodulum*, S. 56, 60, 64, 69; Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, S. 72, 77, 123.—Vgl. auch die Diskussion unten.

96 Konzise Ansammlung aller Klischees bei Alanus von Lille, *De planctu nature*, S. 838f.

97 Vgl. den von Dronke, *Fabula*, S. 114f. angeführten Kommentar zu Martianus Capella, der auf das 12. Jh. zurückgeht und die *fabulosa* und *historica lectio* miteinander gleichsetzt und sie einer *philosophica lectio* gegenüberstellt.

98 Vgl. oben.

99 Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, S. 231.

rischer Theorie; ebenso der Versuch systemhafte Ordnung zu schaffen,wo die Absenz eines Willens zur autonomen Theoriebildung oder gar Gattungsdiskussion des Literarischen evident ist. So hieße die integumentale Hermeneutik der Kommentatoren als spezifisch *literaturtheoretischen* Diskurs zu begreifen nicht nur, ihm eine Kohärenz und Konsistenz zu unterstellen, die er *de facto* (und verglichen mit eigentlicher literarischer Theoriebildung) nicht aufweist; sondern vor allem auch eine ihrer wesentlichen Intentionen aus dem Blick zu verlieren: gerade die lose, a-systematische und oft auch beiläufige Konzeptualisierung des literarischen *integumentum* zielt im 12. Jahrhundert, ebenso wie die gesamte Gattung der *accessus*, *nicht* darauf, das ‚Wesen' des Literarischen zu diskutieren, sondern eine exegetische *Praxis* zu benennen.

Sogar die ausführlichste (und darin exzeptionelle) Reflexion zeigt dies schließlich aufs klarste: nicht literarische Theoriebildung, sondern der Anschluß an die so zentrale Hermeneutik der *fallacia* hatte die berühmteste Konzeption des *integumentum* im Rahmen der *enarratio poetarum* bestimmt—und die so vertraute Einordnung des Phänomens in ein ‚System *literarischer* Artes' qualifiziert, oder anders: gezeigt, daß die Interpretation dessen, wofür integumentale Exegese steht, nicht aus rein literaturtheoretischer Perspektive verständlich ist.[100] Dazu kommt ein weiteres. So sehr Bernardus' Reflexion auf die Hermeneutik des Hintersinnes von einer dezidiert pragmatischen Dynamik, nicht von systemhafter Geschlossenheit, geprägt ist, so wenig läßt sich leugnen, daß gerade in ‚seinen' Kommentaren immer wieder über die *poesis* reflektiert wird. Eine Wesensbestimmung im Sinne autonomer Literatur ist dies freilich, so versuchen die folgenden Seiten zu zeigen, gerade *nicht*. Vielmehr entwickelt Bernardus in seinen Kommentaren gerade *nicht* eine theoretische Fundierung eines autonomen poetischen Raumes, sondern ein übergreifendes Modell des philosophisch-theologischen *Wissens*. Mehr noch: so sehr er die distinkten Qualitäten eines fiktionalen Diskurs erkennt, so programmatisch betont er die dezidiert *heteronome* Dimension dieses (als Medium für etwas anderes begriffenen) Diskurses.

Bernardus' Kommentare enthalten nicht nur zahlreiche Interpretationen, die *qua* integumentaler Auslegung die Inhalte verschiedener Wissensbereiche entwickeln; in ihnen finden sich auch Reflexionen über ‚wissenschaftstheoretische' Fragen: im *Äneis*-Kommentar steht dies

[100] Vgl. oben.

dabei ganz im Zeichen einer visionär anmutenden Verherrlichung philosophisch-theologischer Erkenntnis;[101] im Martiankommentar macht er die Diskussion über das System des Wissens sogar zu einer eigenständigen Auslegungsebene, die neben der physikalischen, moralischen und theologischen Bedeutung der Integumente steht.[102] Beste Bedingungen also für eine Frage, die sich angesichts der überwiegend beiläufigen Konzeptualisierung des *integumentum* ansonsten nur implizit stellt—die Frage, inwiefern sich die philosophische Relevanz, die Bernardus seinen integumentalen Texten zuweist, auch in seinem Verständnis des Wissens und seiner Ordnung niederschlägt.

Die Antwort auf diese Frage scheint einfach: Bernardus hat die *poesis* in das System des Wissens übernommen; zum ersten mal in der mittelalterlichen Artesdiskussion erscheint die *infima doctrina* im Kanon der üblichen Disziplinen und bildet zusammen mit den *artes mechanicae*, der *eloquentia* und der *sapientia/philosophia* das Reich des Wissens.[103]

Ein genauer Blick auf Bernardus' Modell macht die berühmte Aufwertung rätsel-, wenn nicht gar zweifelhaft, denn die Rolle der Poesie innerhalb dieser hierarchischen Ordnung ist niedrig. Sie steht am Anfang des *curriculums*, offenbar ihre traditionelle Rolle als *cuna nutricum* wahrend.[104] Verglichen mit dem Stern der Hesperiden überstrahlt sie zwar die *artes mechanicae*, nicht aber *eloquentia* und *philosophia*; das *litus Hespericum*, an dem Äneas auf seiner Reise zu Sibylla zuerst ankommt und das Bernardus integumental als Chiffre für die Dichtung versteht, wird als Beginn des Studiums betrachtet und klar als intermediäre, durchaus nicht unproblematische Etappe auf dem Weg zur Weisheit interpretiert.[105] Abgesehen davon, daß die *poesis* Aufnahme in das Sys-

[101] Vgl. zum Beispiel *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 1–3^{22}, 30^{23}–32^{24}, 33^{23}–34^{4}, 35^{21}–37^{3}, 38$^{4–25}$, 40^{14}–41^{17}, 43^{4}–44^{21}.

[102] Vgl. dazu unten. Wichtige Stellen zur Diskussion über *artes* und *scientie* ebd., S. 41^{1}–42^{25}, 43^{1}–48^{150}, 130^{1}–131^{54}, 133$^{91–110}$ (Theologie, Logik), 135^{165}–139^{239} (Magie, vgl. auch S. 197$^{724–735}$), 150^{634}–151^{659} (*Theorica*, *Practica*, vgl. auch S. 234^{705}–235^{324}), 173$^{7–17}$. Besonders interessant ist, wie Bernardus Philologias Fähigkeiten auslegt: ebd., S. 218$^{233–239}$ (Astronomie und fabulose Astrologie, vgl. Appendix), 218^{240}–219^{283}, 220$^{294–303}$ (Theologie, Magie), 221$^{328–340}$ (Bibel, Naturphilosophie), 227$^{68–86}$ (Eloquenz, Sapientia, Sophisterei), 227^{83}, 250$^{179–182}$ (Rhetorik), 251$^{195–213}$ (Logik und Dichtung).

[103] *Commentum in Martianum*, S. 81f., 130f. und *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 32$^{13–24}$, 33^{18}–34^{4}. Die Aufnahme der *poesis* in die Klassifikation der Wissenschaften findet sich nicht nur bei Bernardus Silvestris, sondern in der *Ysagoge in Theologiam*, S. 70–73, dem Leipziger *Ordo artium*, S. 110f. und im Kommentar Radulphs von Longchamp zum *Anticlaudianus*.

[104] Vgl. *Commentum in Martianum*, S. 36$^{22–23}$.

[105] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 36^{22}–37^{3}.

tem der *scientia* gefunden hat, entspricht dies genau ihrer *traditionellen Rolle* im Unterricht; selbst Hugo von St. Viktor hätte dem ohne Zweifel zugestimmt.[106] Als bloßes *introductorium* in das Studium verstanden, zeigt die im *ordo studii* berücksichtigte Dichtung wenig von dem hohen Anspruch, den Bernardus Silvestris ihr theoretisch zuzuweisen scheint. Freilich wäre ein derartig propädeutisches Verständnis der Dichtung, was Bernardus Silvestris angeht, ganz offensichtlich paradox: Vergil ist Dichter und Philosoph—und Bernardus' Auslegung richtet sich mit ihren naturphilosophischen und moralischen Deutungen ganz offensichtlich an fortgeschrittene Schüler. Das Paradox löst sich, wenn man die untergründigen Strategien betrachtet, durch die Bernardus die Poesie fast unmerklich in die verschiedensten Bereiche des höheren Wissens hineindiffundieren läßt. Eine Analyse seines Modells wird zeigen, daß Bernardus neben dieser traditionellen eine weitere—mediale—Konzeption der Dichtung im Rahmen der Wissenschaften entwickelt.

Bernards Einteilung der Wissenschaften besitzt eine (bislang nicht bemerkte) originelle Dynamik, die sie zwischen verschiedenen traditionellen und zeitgenössischen Konzeptionen oszillieren läßt.[107] Grundsätzlich basiert sie auf der traditionellen Einteilung der Philosophie (*sapientia*) in einen theoretischen und praktischen Bereich.[108] Während Hugo von St. Viktor diesen beiden Bereichen die *artes mechanicae* und die *artes sermocinales* hinzufügt, faßt Bernardus *theorica* und *practica* als *sapientia* zusammen und begreift sie als eine Abteilung der ebenfalls vierteiligen *scientia*. Die weiteren werden von der *eloquentia* (im Sinne des Triviums), den *artes mechanicae* und der *poesis* gebildet: *scientia*: *mecania* plus *poesis* plus *eloquentia* plus *sapientia*. Damit hat Bernardus Silvestris nicht nur die *poesis* (in ihrer propädeutischen Funktion) erstmals in einem Wissenschaftssystem aufgenommen, sondern trotz der grundsätzlichen Orientierung an der vierfachen Unterteilung Hugos Wilhelm

---

[106] Vgl. z. B. PL 176, Sp. 768. Zu Hugo vgl. die folgenden Diskussion.

[107] Die bislang einzige Untersuchung des ‚Wissenschaftssystems' Bernards stammt von Jolivet, ‚Les Rochers de Cume'. In seiner überwiegend referierenden Analyse betont er den synkretistischen, ihm zufolge widersprüchlichen Charakter der Überlegungen Bernards.

[108] Sie geht auf Aristoteles zurück und wurde durch Boethius (*In Isagogen Porphyrii Commentarius*, I, 3, S. 48) und Cassiodor (*Institutiones*, II, 3, S. 110) tradiert (vgl. auch Isidor, *Etymologiae*, II, 24, S. 105 f. als Alternative zu der ausführlicher diskutierten platonischen Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik). Grundlegend dazu Weisheipl, ‚Medieval Classification', insb. S. 57–68. Zu Weisheipls problematischer Beurteilung der Wissenschaften im frühen 12. Jh. siehe unten.—Ergänzendes zu Weisheipl bei Gibson, ‚The *artes* in the Eleventh Century'.

von Conches folgend, *sapientia* und *eloquentia* voneinander getrennt. Dies ist deshalb wichtig, weil in seinem System—anders als bei Hugo von St. Viktor—die *sapientia* nun ein eigenständiger, auf das Trivium folgender Bereich der höheren Ausbildung ist, der einerseits Ethik, andererseits (in aufsteigender Reihenfolge) das *quadrivium*, Physik und Theologie umfaßt.

Doch dies ist nicht alles, denn Bernardus Silvestris begründet die vierfache Klassifikation des Wissens anthropologisch. Wie in einer weit verbreiteten Grundlegung Hugos von St. Viktor richtet sich jeder der Wissenschaftsbereiche gegen ein dem Menschen von Natur aus inhärentes Übel. Man vergleiche:

> Quattuor namque mala sunt, que humanam infestant naturam: ignorantia, vicium, imperitia loquendi eloquentia, indigentia. His quattuor malis quattuor bona sunt opposita: ignorantie sapientia, vicio virtus, impericie loquendi eloquentia, indigentie necessitas. Pro sapientia addipiscenda inventa est theorica disciplina, pro virtute poetica; pro eloquentia eloquendi disciplina; pro necessitate mecania.[109]

und:

> Tria sunt: sapientia virtus necessitas. […] haec tria remedia sunt contra mala tria, quibus est subiecta vita humana: sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem. propter ista tria mala extirpanda quaesita sunt ista tria remedia […] propter sapientiam inventa est theorica, propter virtutem inventa est practica, propter necessitatem inventa est mechania. istae tres usu primae fuerunt, sed postea propter eloquentiam inventa est logica.[110]

Bernardus' Diskussion der Wissenschaften folgt Hugo dabei bis in die Struktur der Darstellung.[111] Doch anders als für Hugo stellt er dem Laster nicht die *practica disciplina* gegenüber, obgleich er sie ja durchaus kennt (Sie ist als ‚theoretische' Ethik Teil der höheren *sapientia*). Statt

---

[109] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. $46^{3–9}$. Vgl. *Commentum in Martianum*, S. $78^{893–905}$.

[110] *Didascalicon*, 6, 14, S. 130 f.

[111] Im *Commentum in Martianum* nennt er zunächst die anthropologische Begründung der Wissenschaften als Heilmittel gegen menschliche Urübel. Wie Hugo definiert er unmittelbar im Anschluß die Gegenstände der theoretischen Disziplinen, vgl. *Didascalicon*, 6, 14, S. 131: *Theorica dividitur in theologiam, physicam, mathematicam. Theologia tractat de invisibilibus substantiis, physica de invisibilibus visibilium causis, mathematica de visibilibus visibilium formis.* Dazu *Commentum in Martianum*, S. 79: *theorica […] tripartita est. Primum genus, ut in primis diximus, incorporeorum est genus, invisibilis substantia, ut deus, angelus, anima. Secundum invisibilis visibilium causa, ut calor, humor. Tercium visibilis visibilium forma, ut multitudo, magnitudo.*—Ebenso im *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 41: *Contemplatur namque theologia invisibiles substantias, mathematica visibiles visibilium quantitates, phisica invisibiles visibilium causas.*

der Unterweisung in privater, familiärer und öffentlicher Moral schlägt er ein anderes Remedium zum Erwerb der Tugend vor—die Dichtung: *poesis extirpat vicium inserens virtutem.*[112] Wohlgemerkt: daß Bernardus der Dichtung eine ethische—besser: moralische—Funktion zuspricht, ist nicht verwunderlich: ist die *poesis* doch im Rahmen einer allgemein als ethisch relevant aufgefaßten *grammatica* seit jeher Illustrationsfeld der Tugenden und Laster.[113] Entscheidend ist vielmehr die Adaptation dieser Rolle an zwei charakteristisch verbundene, zeitgenössische Wissenssysteme. Hugos Konzeption unterlaufend, hat Bernardus damit die Dichtung zum Medium für die Ethik erklärt[114] und ihr somit eine zentrale Rolle zugeteilt, die Hugo dem Bereich des *höheren* Wissens vorbehält—ein erstes Zeichen für eine systematische Integration seines Mediums in das System des Wissens, die sich mit der Rolle der *poesis* als *cuna nutricum* nicht erklären läßt.

Ein fast unscheinbarer Hinweis in Bernardus' *Commentum super sex libros Eneidos* weist in dieselbe Richtung. Auch er zeigt, daß Bernardus der Dichtung (wider ihrer eigentlichen Rolle) einen höheren Platz im *ordo studii* beimißt. Die entscheidende erste Begegnung zwischen Äneas und der Sybille kommentierend, entwirft Bernardus zu Beginn seiner Auslegung des sechsten Buches der *Äneis* zunächst noch einmal die traditionellen *gradus* der Wissenschaften; auffällig betont er dabei den richtigen *ordo* der einzelnen Studien. Die Poesie ist das erste Stadium, das von den Leidenschaften des Fleisches zum Studium der lateinischen (und griechischen) Sprache führt. Danach folgt das Trivium, schließlich das Quadrivium, endlich die erstrebte *intelligentia.* Hat Vergil nicht deutlich genau diesen Übergang von der *poesis* zu den höheren Bereichen des Wissens bildhaft ausgedrückt? Bernardus interpretiert die Mahnung Deiphobes, der Priesterin Sibyllas, an Äneas, nun nicht länger die Bilder am Eingangstempel zu Trivias Hain zu betrachten, als Mahnung, von der Dichtung abzulassen und sich den höheren Bereichen des Wissens zu widmen: *hec picture sunt extra templum et ideo non sunt*

---

[112] *Commentum in Martianum*, S. 78[904]. Vgl. die in Anm. 111 zitierte Passage aus dem Äneis-Kommentar.

[113] Zur ethisch relevanten Grammatik vgl. Delhaye, ‚L'enseignement de la philosophie morale', zur Dichtung als Ethik Allen, *The Ethical Poetics.*

[114] Poesie als Heilmittel gegen die Laster auch in der *Ysagoge in Theologiam*, S. 72, nicht dagegen bei Radulphus Ardens, der Hugo folgt (vgl. den Prolog des [noch unedierten] *Speculum Universale*, zitiert von Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, S. 252, Anm. 4). Vgl. zur richtigen Einordnung Radulphs in die zweite Hälfte des 12. und nicht des 11. Jhs. (so Grabmann, *loc. cit.*, S. 246f., gefolgt von Manitius, *Geschichte*, Bd. 3, S. 87f.) Gründel, *Die Lehre des Radulphus Ardens*, S. 8–11.

mistice intelligenda erklärt er—und unterstreicht damit ein zweites Mal (mit deutlichem Bezug auf sein Publikum), das Studium der Dichter nicht zu lange zu betreiben.

Doch dann scheint der Exeget Bernardus selbst zum Dichter zu werden: ohne daß es im vergilianischen Text einen Hinweis darauf gäbe, setzt seine folgende Bemerkung voraus, daß Äneas und seine Gefährten ein weiteres Mal die Bilder eines Tempels bewundern:

> Tunc veniendum est ad porticum templi et spectande sunt picture. *Qui enim ad actores trivio et quadrivio structus accedit*, per intelligentiam, quam sibi per quadruvium comparavit, facile in eis gramaticas constructiones et dialeticas rationes et rhetoricas orationes *intelligit*.[115]

Spectande sunt picture. Aus der einen Betrachtung der Bilder durch Äneas und seine Gefährten[116] sind zwei geworden, die für verschiedene Aspekte des Dichterstudiums stehen[117]—und damit ist das scheinbare Paradox gelöst. Im Hinblick auf die *eloquentia*, das *Trivium*, behält die Dichtung ihre Funktion als Instrument der Grammatik; auf sie bezieht sich die Warnung vor müßiger *delectatio*, die Bernardus so nachdrücklich an sein Publikum richtet und als Mahnruf wider ein Verständnis der Dichtung ergehen läßt, das sie mit Stilübung gleichsetzt und ihren Sinn in Stilfiguren sieht. Da Bernardus denselben Texten auf einer höheren Ebene eine neue Bedeutung zuschreibt, ist eine derartige Abgrenzung nötig, um sein Konzept einer philosophischen Relevanz der Dichtung gegen ihre sprachlich-propädeutische Funktion zu profilieren. Erst dann als integumentale Philosophie überhaupt begreifbar, kann sie im Verein mit würdigen Werken wie der *Consolatio* oder dem *Timaeus*[118] zum Medium für alle post-quadrivialen Studien werden.[119]

---

[115] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. $38^{18–21}$.

[116] Die Abfolge der Ereignisse in *Äneis*, $VI^{5–41}$: Ankunft am *litus Hespericum*—Gang zur Grotte der Sibylla/zum Hain Trivias—unmittelbarer Übergang in die Mythologie: Dädalus (Betrachtung der Bilder am Apollontempel, ohne daß dies vorneweg vom ‚Erzähler' gesagt würde)—Ankunft des Priesters, der sie von weiterer Betrachtung abhält (und damit die Dädalus-Episode als Inhalt der Bilder am Tempel ausweist) und in den Tempel der Sybille ruft.

[117] Bernardus trennt klar zwischen den zwei verschiedenen Formen der Dichtung: *He fabule, que sunt extra templum, figurant omnes poetarum fabulas et ita non sunt mistice intelligenda*, S. $37^{17–18}$, vgl. S. 36^{24}–37^{3}.

[118] Vgl. *Commentum in Martianum*, S. $47^{114–124}$ mit Godman, ‚Opus Consummatum', S. 43 und Gersh, ‚(Pseudo?-)Bernardus Silvestris'.

[119] Bernardus Silvestris steht hier eindeutig in der Tradition Bernards von Chartres, vgl. Godman, ‚Opus Consummatum', S. 43.

Während sich diese Funktion im Äneis-Kommentar vor allem implizit zeigt, nämlich in Bernardus' Auslegungen, die naturphilosophische, theologische und moralische Lehren verbinden, klärt sich eben diese Rolle der Dichtung im Kreis der höheren Disziplinen im Martiankommentar auch explizit. Auch hier übernimmt Bernardus die Wissenschaftsklassifikation Wilhelms von Conches und Hugos von St. Viktor und ersetzt die Ethik in deren anthropologischer Fundierung durch die Dichtung. Doch all dies steht in einem Rahmen, der sich im Äneis-Kommentar derart nicht findet; ist Teil einer programmatischen Diskussion über die Implikationen des *liber philosophicus*. Ausführlich das Thema der *cohaerentia artium* behandelnd, legt Bernardus dar, daß sich im idealen philosophischen Text alle Wissenschaften wiederfinden—auch die Dichtung. Die Funktion, die die Dichtung innerhalb der umfassenden *libri philosophici* dabei zu erfüllen hat, ist deutlich: *sie ist nurmehr das Medium, in dem sich die Wahrheit auf fabulose Art ausdrückt*—und genau dies erhellt, wenn Bernardus in sehr treffender Begriffsbildung die *exterior integumentorum narratio* als die ‚Form' bestimmt, welche die *poesis* einem *liber philosophicus* verleiht, der alle Disziplinen in sich vereint:

> A mechania quidem parum habent libri philosophici […]. *Porro poesis dat eis exteriorem integumentorum narrationem*. Ab eloquentia vero constructionibus, probationibus, perorationibus iuvantur. Plurimum autem a philosophia hauriunt, unde philosophici inscribuntur, ut ecce hoc epithalamicum volumen. A theologia habet, quod aliquando de Iove, quod de Iunone, quod de Pallade, quod de ethereis incolis, quod de Sicche, quod de Sophia astruit. Quod autem aliis diis, utpote Vulcano, Plutoni, Neptuno attribuit, quandoque phisice attribuit. Porro quod in silve figura musicam, quod in pronostico virginis arismeticos numeros, quod trigonum et alias geometrales formas ⟨in numeris⟩, quod tempora in urnis, quod signa et menses in lapidibus figurans prosequitur, mathematicam deprehendimus. Ad practicas quoque disciplinas refertur, ut mox monstrabimus. *Est ergo quoddam quasi speculum liber philosophicus, in quo omnium vultus pene disciplinarum redundant*. Unde nulla fere est disciplina, cuius ex toto expers lector fuerit. Omnis possit capere huius operis distinctiones. Sit ergo lectoris, quis tractatus theologicus, phisicus vel mathematicus, quis denique ⟨ethicus⟩ vel moralis, familiaris vel civilis, in singulis distinctionibus determinare.[120]

Est ergo quasi quoddam speculum liber philosophicus—für Bernardus Silvestris lag der philosophische Gehalt eines Werkes in einer untergründigen Vielfalt. Eloquenz und Ethik, Arithmetik, Geometrie und Musik,

[120] *Commentum in Martianum*, S. 82^{996}–83^{1018} (diakritische Zeichen vom Herausgeber).

Naturphilosophie und Theologie verbanden sich zu einem alle Disziplinen umfassenden, überreichen Text: *in quo omnium vultus pene disciplinarum redundant.*[121] Verborgen war derartiges Wissen dabei hinter einer fabulosen Oberfläche. Schillernd wiesen Jupiter, Juno, Pallas oder Psyche bald auf theologische Inhalte, bald auf komplexe naturphilosophische Zusammenhänge; hinter geheimnisvollen Urnen und Steinen, von denen die Dichterphilosophen schrieben, ließ sich mathematisch-geometrisches Kalkül ausmachen; bildhafte Erzählungen spiegelten komplexe kosmologische Zusammenhänge. Kurzum: die Wissensfülle der *libri philosophici* wurde im *Medium* dichterischen Ausdrucks repräsentiert; die *poesis* ist dabei weder *Ziel* noch *Gipfel des Wissens*, sondern *Träger jenes enzyklopädischen Ideals*, das die Kommentartradition seit der Spätantike und über das Mittelalter hinaus verteidigt. Bernardus präzisiert also das spezifische Moment einer nicht als Disziplin, sondern als Darstellungsform begriffenen *poesis*—doch nicht, um Fiktionalität oder das Wesen des Literarischen zu bestimmen; seine *integumentum*-Konzeption ist Teil einer spezifischen und konkret umgesetzten Auffassung der ‚Klassiker'-Exegese, nicht eines literaturtheoretischen Interesses. Worum es ihm dabei geht, ist die Funktion der *poesis* im Rahmen eines übergreifenden Modells der *artes* und *scientie* zu definieren. Er verleiht ihr als Medium eines idealtypischen *liber philosophicus* klare Relevanz—nicht aber als eigenständige Wissensform. Anders gewendet: in ihrer spezifischen Gestalt—*als* integumentaler bzw.: als *integumentaler* Diskurs—ist sie gerade nicht autonom gedacht; im Gegenteil: Sie bezieht ihre Spezifik—ihre integumentale Dimension—gerade aus, oder: nur im Horizont, einer heteronomen Ausrichtung (auf den *liber philosophicus*).

Doch was motiviert diese spezifische Konzeptualisierung? Verdankt sie sich allein dem Bedürfnis, die Praxis des philosophischen Kommentars an die zeitgenössische Methodologie anzubinden? Verrät sie lediglich die umgreifende Ausbreitung eines hermeneutischen Schlüsseldiskurses des 12. Jahrhunderts, der Bedeutungsanalyse, sowie spezifischer Wissenssysteme? Ein Blick auf eines der einschlägigsten Bildungsprogramme des 12. Jahrhunderts zeigt, daß Bernardus' Grundlegung darauf abzuzielen scheint, genau jene Defizite auszuräumen, die enzyklopädisch-integumentale *libri philosophici* aus der Sicht einer der wirkmächtigsten wissenschaftstheoretischen Konzeptionen aufwiesen.

[121] Ebd.

Im dritten Buch seines *Didascalicon* unterscheidet Hugo von St. Viktor zwei verschiedene Formen des Wissens: die *artes* im eigentlichen Sinne, sowie deren Anhängsel (*appendicia*). Letztere enthalten nicht nur ‚alle Dichtwerke, wie Tragödien, Komödien, Satiren, Epen, lyrische, jambische und didaktische Werke, sowie Fabeln und erzählte Geschichte', sondern auch:

> illorum etiam scripta, quos nunc philosophos appellare solemus, qui et brevem materiam longis verborum ambagibus extendere consueverunt et facilem sensum perplexis sermonibus obscurare.[122]

Worauf diese Beschreibung zielt, ist evident und vielfach vermerkt worden.[123] Sie richtet sich gegen eine dichterische Vermittlung (vielleicht gar Produktion) philosophischer Inhalte, wie sie sich bei spekulativen Dichterexegeten wie Bernard von Chartres fand. Obgleich oft zitiert, ist die *ratio* dieser Stelle freilich kaum beachtet oder gar verzerrt dargestellt worden: Hugos Verdikt wurzelt weder in einer Ablehnung der chartrianischen Kosmologie an sich,[124] noch läßt sie sich als eine ungebrochene Reaktion gegen jene Bildungsideale verstehen, die Johannes von Salisbury als Erbe Bernards von Chartres oder Wilhelms von Conches verficht,[125] denn Hugo selbst verteidigt in seinem *Didascalicon* das Ideal einer allesumfassenden *cohaerentia artium*,[126] wendet sich gegen Spezialisierung,[127] überbordende Metareflexion und Theoriebesessenheit;[128] plädiert für den kontrollierten Verlauf der Studien und sorgsame Lektüre.[129] Die Skepsis des Viktoriners gründet vielmehr in einem epistemologischen, wissenschaftstheoretischen Vorbehalt: gerade der umgreifende Wissensanspruch enzyklopädischer *Texte* (und ihrer Auslegung) schloß sie in seinen Augen nämlich aus dem Bereich des akzeptablen und nützlichen *Wissens* aus. Die *artes*, so Hugo immer wieder, hängen zwar untrennbar zusammen und sind Elemente einer sie über-

---

[122] *Didascalicon*, S. 54.

[123] Vgl. z. B. Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 54ff. und Godman, ‚Opus Consummatum', S. 33f.

[124] Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 55f.—Hugos Erweiterung der Kosmologie durch den christlichen Gedanken der *reparatio* ändert nichts an seiner umgreifenden Rezeption kosmologischer Diskussionen aus dem Bereich der *libri Platonici* (vgl. z. B. *Didascalicon*, S. 13, 14, 16, 18, 28 und *De sacramentis*, I, *in toto*).

[125] Godman, ‚Opus Consummatum', S. 33f.

[126] *Didascalicon*, S. 55, 35 (vgl. unten).

[127] Z. B. ebd., S. 55f. (vgl. unten).

[128] Z. B. ebd., S. 56 (vgl. unten).

[129] Vgl. unten.

wölbenden Philosophie—aber doch voneinander zu trennen.[130] Ganze Kapitel seiner Programmschrift widmet Hugo der Diskussion dieser spezifischen Differenz zwischen den *artes*, nicht zuletzt jenen zentralen Abschnitt über *Unicuique arti quod suum est tribuendum esse*, welcher der zitierten Kritik am Wissensideal der Kommentatoren unmittelbar folgt,[131]—und, wenngleich selten zitiert, eine der detailliertesten Explikationen jener Einsicht in die Disziplinenhaftigkeit des Wissens darstellt, die für die Verwissenschaftlichung des 12. Jh. grundlegend ist. Von daher erhellt, was seine Kritik an der Wissenspraxis des Kommentars entscheidend motiviert:[132]das Postulat klar geschiedener *artes*, die Konzeption einer ‚Einheit des Wissens in der Differenz'. Wo gefordert ist, in jeder Ars nur das zu suchen, was zu ihrem spezifischen Geltungsbereich gehört,[133] stört die konfuse Indistinktheit,[134] mit der derartig vielschichtige Dicht-Werke ihre Inhalte vermitteln.[135] In Hugos Augen verhindern sie es, jenen *congruus modus in discendo* zu bewahren, den er zum zentralen Ziel jedweder Bildungsbemühung gemacht hatte.[136] Zudem, so Hugo mit ingeniöser Malizia, zielt auch die Auslegung integumentaler Texte letztlich auf nichts anderes als genau das Wissen, das die *artes* in ihrer disziplinären Jeweiligkeit vermitteln;[137] deren *simplex veritas* gegenüber nimmt sich nurmehr gering aus, daß die mühevolle Suche nach der verborgenen Wahrheit, sofern überhaupt erfolgreich, ein besonderes Maß an Freude vermittelt oder in seiner speziellen Mischung von Scherz und Ernst ein sinnvolles *otium* zu unter-

130 Vgl. z. B. *Didascalicon*, S. 35: *cum vero omnes artes ad unum philosophiae tendant terminum, non una tamen via omnes currunt, sed singulae suas proprias quasdam considerationes habent, quibus ab invicem differunt.*

131 Ebd., S. 55, vgl. auch S. 23–37, 29–37, 37–46.

132 Ebd., S. 54: *Duo sint genera scripturarum: primum genus est earum, quae propriae artes appellantur, secundum est earum quae sunt appendicia artium. Artes sunt, quae philosophiae supponuntur, id est quae aliquam certam et determinatam partem philosophiae materiam habent, ut est grammatica, dialectica et ceterae huiusmodi.*

133 Ebd., S. 56: *id tandem in unaquaque arte quaeras, quod ad eam specialiter pertinere constiterit.*

134 Ebd., S. 55: *appendicia artium tantum ad philosophiam spectant […] in aliqua extra philosophiam materia versantur […] quaedam ab artibus discerpta sparsim et confuse attingunt.*

135 Vgl. Martis Charakteristik des von ihr edierten Lucan-Kommentars: ‚Arnulf's commentary somewhat resembles a modern *variorum* edition' (Arnulf von Orleans, *Glosule super Lucanum*, Introduction, S. XXXIV).

136 Z. B. im *Didascalicon*, S. 53: *scholares vero nostri aut nolunt aut nesciunt modum congruum in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus. Mihi vero videntur non minori cura providendum esse lectori, ne in studiis inutilibus operam suam expendat quam ne in bono et utili proposito tepidus remaneat. Malum est bonum negligenter agere, peius est in vanum labores multos expendere.*

137 Ebd., S. 55.

stützen vermag: Dunkelheit generiert vielmehr zumeist Überdruß (*fastidium*)—eine deutliche Inversion jener geistschärfenden *obscuritas*, die von den Advokaten des *integumentum* immer wieder ins Feld geführt wird.[138] Kurzum: eine derartige Vermittlung des Wissens impliziert genau jene überflüssige, rezeptive Energie bindende Mühe, gegen die Hugo sein Bildungsprogramm richtete.[139]

Die Konzeption des Bernardus liest sich wie eine Antwort auf Hugos Ablehnung—oder zumindest die problematischen Aspekte, die der Viktoriner in seinem *Didascalicon* aufwarf. So benutzt Bernardus Hugos anthropologische Verankerung der Wissenschaften als *remedia* inhärenter Übel, um die Dichtung in ihrer tradierten moralischen Funktion in das System des Wissens zu integrieren.[140] Wichtiger noch: sein unablässiges Plädoyer für die distinkte Klarheit der Exegese versucht zu zeigen, daß der *liber philosophicus* mit seiner vielschichtigen Wissensvielfalt und auslegungsbedürftigen *exterior integumentorum narratio* gerade *nicht zwangsläufig Konfusion und verwirrendes Ineinander des Disparaten bedeutet*; abgesehen von seiner Ausrichtung der integumentalen Exegese an der *distinctio* fällt dabei auf, wie sehr Bernardus Silvestris nicht nur das enzyklopädische Moment seines *liber philosophicus* preist, sondern mit Nachdruck die Notwendigkeit betont, diese disziplinäre Vielfalt auch korrekt zu unterscheiden:

> Est ergo quoddam quasi speculum liber philosphicus, in quo omnium vultus pene disciplinarum redundant. Unde nulla fere est disciplina, cuius ex toto expers lector fuerit. Omnis *possit capere huius operis distinctiones. Sit ergo lectoris*, quis tractatus theologicus, phisicus vel mathematicus, quis denique ⟨ethicus⟩ vel moralis, familiaris vel civilis, *in singulis distinctionibus determinare.*[141]

In singulis determinationibus determinare. Da der *liber philosophicus* die Disziplinen zwar nahezu sämtlich, nicht aber verschwommen enthält, bedarf es der *determinatio*, die den jeweiligen Wissensbereich erkennt und bestimmt, denn die zahlreichen und mehrdeutigen *integumenta* der Martianschen *disputatio* gilt es nicht unterschiedslos und in indistinkten Kaskaden aufzulösen.[142] Eine klare Aufnahme seiner oben analysierten

---

[138] Vgl. ebd., S. 107.

[139] Vgl. z. B. ebd., S. 56: *id tandem in unaquaque arte quaeras, quod ad eam specialiter pertinere constiterit. Deinde cum legeris artes et, quid uniuscuisque sit proprium agnoveris disputando et conferendo, tunc demum rationes singularum invicem conferre licebit […] noli multiplicare diverticula.*

[140] Vgl. oben.

[141] *Commentum in Martianum*, S. 82^{996}–83^{1018} (kritisches Zeichen vom Herausgeber).

[142] Exemplarisch umgesetzt z. B. ebd., S. 55 ff.: *quia nomen Bachi in integumentis ad quatuor*

methodologischen Grundlegung der Dichterexegese als *distinctio*—und eine ebenso klare Antwort auf die Desiderate Hugos, zumal dieser (neben dem bereits Ausgeführten) die Forderung nach einer an der gedanklichen Klarheit der *distinctio* orientierten, unterscheidenden Exegese mehrfach erhebt.[143] Auch die integumentalen Narrationen, so Bernardus, vermögen also eben jene enzyklopädische *cohaerentia artium* zu verwirklichen, welche gerade über die distinkte Spezifik einzelner Disziplinen konstituiert ist.

Eines ist dabei deutlich: Bernardus' integumentale Hermeneutik zielt nicht auf eine *literaturtheoretische* Fundierung des Wissens; sie versucht vielmehr, die Praxis der Dichterexegese durch eine Reihe von Überlegungen, Klarstellungen und Adaptationen methodologisch zu begründen und dabei die implizite Wissenskonzeption herauszuarbeiten, die ihr zugrunde liegt; überdies reagiert sie präzis auf die potentiellen Gefahren (oder Veränderungen), mit denen die Neudefinition des Wissens im 12. Jh. tradierte Eigenschaften der *enarratio poetarum* bedrohte (oder neu denken ließ). Nicht die kaum systematischen und topischen Elemente einer vermeintlichen Literaturtheorie sind es, die somit seine Diskussion bestimmen, sondern die konkrete historische Situation, das spezifische intellektuelle Milieu des frühen 12. Jahrhunderts.

Dies freilich ist nur die eine Seite der Medaille. Zumeist überzeitlich begriffen, umfaßt der Diskurs der mittelalterlichen ‚Literaturtheorie' nämlich eine weitere Dimension, die sich auch in den Reflexionen des Bernardus Silvestris zu finden scheint: jene spezifische Konvergenz von ‚Dichtung und Theologie', die sich im Mittelalter auf verschiedenen Ebene zu zeigen pflege: in der Analogie (ja Identität), die zwischen der Auslegung profaner und biblischer Texte gestiftet wird; in der scholastischen Einleitungsliteratur, die das Verhältnis zwischen der *sacra pagina* und dem gefährlich ähnlichen *modus loquendi* der Dichter erörtert oder die Verwandtschaft metaphorischer Offenbarungs- und Dichtersprache diskutiert;[144] in der ‚pseudo-dionysischen Imagination', die über die symbolische Repräsentation des Transzendenten in der Welt nachsinnt und ambivalent schillernde—im Wesen ‚literarische'—Chiffren untersucht.

---

equivocatur. […] In hac figura congruunt Baco nomina ista […]. In tercia figura congruit nomen Baco nomen Brisei […]. Veneris quoque nomen ad quatuor equivocatur […] ad secundam figuram respicit.

[143] *Didascalicon*, S. 58: *modus legendi in dividendo constat* (vgl. S. 129).

[144] Vgl. Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism*, S. XI (Inhaltsverzeichnis), 1–11 (Übersicht).

Kaum einmal wird dabei freilich in Frage gestellt, daß eine derartige Fokussierung als Spielarten einer *literaturtheoretischen* Reflexion zusammenspannt, was sich sachlich und dem ideengeschichtlichen Kontext nach oft kaum vereinbaren läßt: welche Brücke läßt sich zwischen der bescheiden-inkohärenten Gattung der *accessus* zu den hochfliegenden Diskussionen schlagen, mit denen die Kommentatoren des *Corpus Dionysiacum* über anagogische und symbolische Bildlichkeit handeln? Überhaupt: lassen sich spekulative Konzeptionen, die mehrfachen Schriftsinn oder die metaphorische Seite der Sprache in den Blick nehmen, als *Literatur*theorien begreifen—selbst wenn sie, wie etwa die Hermeneutik Peter Abailards, keine eigentliche Beschäftigung mit der *poesis* implizieren oder die edukative Legitimität von Dichtung gering achten, wie etwa Hugo von St. Viktor?[145] Fragen wir also nach dem prekären Verhältnis zwischen einer Hermeneutik der (integumentalen) *enarratio poetarum* und der theologischen Diskussion des 12. Jahrhunderts.

IV. *Theorie II: theologische Hermeneutik und die Exegese der Kommentatoren*

Bei der Grundlegung seiner integumentalen Methode greift Bernardus Silvestris nicht nur auf die dialektische Bedeutungsanalyse zurück, um seiner philosophischen *enarratio* Profil zu verleihen; er grenzt sein Verfahren zugleich klar von der trügerisch-ähnlichen Bibelexegese ab. Griffig unterscheidet er dabei die biblische *allegoria*, die Verhülltes unter einer historischen Erzählung vermittelt,[146] vom *integumentum*, das auf einer fabulosen Geschichte basiert:

> Partimur namque eam [sc. figuram] in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et *ab exteriori diversum* involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum […] Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosophice competit.[147]

[145] Allen, *The Ethical Poetics*, S. 10: ‚my work began as an attempt to find […] a theory of poetry. […] no such theory could be found.'

[146] Zu diesem Gedanken vgl. Hugo von St. Viktor, *Notulae*, PL 175, Sp. 32 f.

[147] *Commentum in Martianum*, S. $45^{71–78}$.

Daß Bernardus ein profanes und biblisches *misterium occultum* miteinander in Beziehung setzt, ist kaum verwunderlich: frank und frei bedienten sich die Kommentatoren in ihrer Literarkritik der bibelexegetischen Terminologie, um die Auslegungsebenen der (paganen und christlichen) *auctores* zu bestimmen.[148] Bisweilen wenden sich die *grammatici* dabei selbst gegen die potentielle Einebnung der Unterscheidung zwischen *sacra pagina* und poetischem Text, die eine derartige Engführung implizieren kann: so greift etwa Konrad von Hirsau auf Hugos Unterscheidung einer profan-philosophischen *vox* und biblischen ‚Ding'-Bedeutung zurück, um die beiden Bereiche voneinander zu trennen—doch des Viktoriners Konzeption sollte terminologische Vermengung ebensowenig verhindern wie die klare Position, die Thomas von Aquin auf ihm aufbauend in dieser Frage entwickeln würde: bis weit ins späte Mittelalter hinein findet sich der Rückgriff, bald signifikant, bald bedeutungslos, umstritten oder geduldet. (Für die humanistische Poetik wird er gar zum programmatischen Grundgedanken, über den sich die Dichtung theologisieren, die Theologie der Dichtung annähern läßt.[149])

Ein *terminologisch-literaturtheoretisches* Problem verbirgt sich dahinter freilich weniger, denn die jeweiligen Positionen folgen nicht der Logik eines im eigentlichen poetologischen Systems. Die begriffliche Osmose weist vielmehr auf das prekäre Verhältnis von profanem und christlichem Wissen, das je nach Milieu, argumentativem Kontext, Interessen, *habitus* neu zu bestimmen war. Generalisierungen, ahistorische Brückenschläge oder die tableauartige Reihung der Positionen[150] führen von daher nicht weiter. Sie erklären weder, daß (etwa) die Auffassung Konrads von Hirsau deutlich das Milieu des reformierten Klosters spiegelt;[151] noch, warum Petrus Venerabilis (auch er monastischer Autor) beide Exegeseformen zusammenfaßt, um sie gegen den Litteralismus der Juden ins Feld zu führen.[152] Allein zu konstatieren, daß

[148] Vgl. z. B. Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, S. 91: *voluit igitur [Iuvencus] verbis simplicibus ecclesiae lactare infantulos, postea, crescente sensu naturali cum studiis, subtilioribus allegoriae disciplinis erigendos* (vgl. S. 72, 77). Weitere Beispiele in Huygens, *Acessus ad auctores*, S. 22, 27 und Bernold von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, S. 56, 60, 64, 69. Vgl. auch oben (Johannes de Garlandia). Zum Problem Meier-Staubach, ‚Überlegungen', insb. S. 24ff. und deBruyne, *Études*, Bd. 2, 2, S. 182ff., insb. S. 208–233.

[149] Vgl. z. B. Petrarca, *Familiares*, X, 4 oder Boccaccio, *De genealogia deorum*, XIV, 8 u. ö.—Zum (überreich diskutierten) Problem vgl. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, Bd. 2, S. 689–697.

[150] Paradigmatisch deLubac, *Exégèse médiévale*, Bd. 1, S. 35ff.

[151] Vgl. Tunberg, ‚Conrad of Hirsau', insb. S. 67, 70, 73f., 80f.

[152] Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, 5, 519ff.

in der Frage der Abgrenzung zwischen integumentaler und biblischer Exegese im Mittelalter—bzw. im 12. Jh—‚keine Einhelligkeit' besteht, reicht also nicht aus.

Worin die Logik dieser Abgrenzung besteht, erhellt dabei aus Bernardus' Differenzierung zumindest im Ansatz. Denn was sie selbst *in ihrer Differenzierung* motiviert, ist offensichtlich eine klar erkannte Homogeneität zweier exegetischer Strategien, resp. ihrer Objekte: sowohl *allegoria* wie *integumentum* sind sprachliche Figurationen, die ein ‚Verständnis' (*intellectum*) verhüllen (*involvens*, *claudens*)—und damit ein Geheimnis (*misterium occultum*) enthalten. Die *ratio* der Differenzierung beruht dabei auf dem ontologischen Status der beiden Träger verhüllten Sinnes: der ‚tatsächlichen', wahren Geschichte der *sacra pagina* steht die Fiktionalität des philosophischen *integumentum* gegenüber. In der Betonung der wahren *historia* klingt dabei die systematische Klarheit an, mit der Hugo von St. Viktor wirkmächtig den Grund biblischer Mehrdeutigkeit in der Tatsächlichkeit (resp. litteralen Dimension) des biblischen Berichts verortet hatte.

Doch dies ist nur eine Seite der Medaille. In der Folge heißt es nämlich:

> Non tamen ubique, teste Macrobio, involucrum tractatus admittit philosophicus. Cum enim ad summum, inquit, deum stilus se audet attollere, nefas est fabulosa vel licita admittere. Ceterum cum de anima vel de ethereis aeriisve potestatibus agitur, locum haben integumenta. Unde Virgilius humanis spiritus temporalem cum corpore vitam describens integumentis usus est. Qui idem introducens Sibillam de dies agentem inquid: ‚Obscuris vera involvens', id est divina integumentis claudens.[153]

Ein *patchwork* der *loci classici* integumentaler Hermeneutik, freilich mit Anspruch auf argumentative Kohärenz (*non tamen … unde … ergo et iste*): zunächst die macrobianische Warnung, den Diskurs über das Höchste durch Fabuloses (oder gar lasterhafte Fiktionen) zu profanieren; dann die Legitimation der *integumenta* im Bereich von ‚Seele und himmlischen Potenzen.' Weitere Autoritäten belegen in der Folge dabei nicht *diese* Differenzierung, sondern die zwischen *integumentum* und litteralem Diskurs: Vergil und Platon mögen in manchen Bereichen apert (*aperte*, *evidenter*) raisonniert haben, Seele und Sterne indes erörterten sie verhüllt (*mistice*, *figuraliter*). Ebenso hält es Martian. In leichter Inkonsequenz wechselt sodann die Funktion des integumentalen Diskurses, wenn Ver-

[153] *Commentum in Martianum*, S. 45 f.

gils Sybilla ‚wahres Dunkel verhüllt', um (offensichtlich) *Göttliches* durch *integumenta* zu schützen,—eine Ansicht, die im Äneis-Kommentar deutlicher wird, wenn es heißt:

> OBSCURIS: integumentis VERA: veritatem per integumenta occultat. Intelligentia namque divina precipue docet; divinis ergo precipue integumenta congruunt, quia, ut ait Macrobius, cuniculis verborum divina sunt tegenda. Und Plato et alii philosophi cum de anima et de alio theologico aliquid dicunt ad integumenta se convertunt, ut Maro in hoc opere.[154]

Dies freilich impliziert (bereits) einen offensichtlichen Bruch zum Vorherigen, denn nun dienen die *integumenta* dazu—auch das *an sich* ein Gedanke des Macrobius—Göttliches (*divina*) vor Profanierung zu schützen: vermutlich denkt der Exeget hierbei an einen theologischen Grenzbereich (*de arca et de alio theologico*), der zwar ‚Göttliches', nicht aber den *Summus Deus* selbst behandelt.

Aktualisiert Bernardus also (lediglich) eine hermeneutische *communis opinio*? Offensichtlich beruht seine Reflexion auf den hermeneutischen Standards seiner Zeitgenossen: auf dem Platon, den Wilhelm von Conches in seinen Platonglossen verhandelt; auf der von Peter Abailard diskutierten theologischen Kompetenz des griechischen Philosophen; auf der Widersprüchlichkeit, die entstand, da Macrobius zwar einerseits fabulose Narrationen aus dem Bereich der Theologie ausgeschlossen hatte, dort indes zugleich—verräterisch ähnliche—*similitudines atque exempla* zugelassen hatte: eine Differenzierung, die im 12. Jh. zwar oft repetiert, aber selten strikt berücksichtigt wurde.

Doch die Homogenität immergleicher (hermeneutischer) Topoi hatte sich in den obigen Analysen als Illusion erwiesen: hinter Abailards Gebrauch der Vorstellung einer verhüllten Wahrheit verbarg sich ein implikationsreicher, verwickelter Versuch, eine schwache—und darin starke—Erkenntnisfähigkeit der Theologie zu postulieren. Wilhelm dagegen zog die *theologische* Diskussion uneigentlicher Sprache und Erkenntnis gerade nicht zur *Rechtfertigung* einer metaphorischen Sprache in der *scientia naturalis* heran, sondern drang auf Klärung des Bildhaften durch integumentale Exegese. Auch Bernhards Reflexion gilt es eines präzisen Blicks auf (echte) Kontexte und vor allem: gedankliche Milieus, epistemische Strukturen zu unterziehen, um ihre tatsächliche Dimension bestimmen zu können. Vergleicht man indes—wie es die folgenden Seiten unternehmen—diese skizzierte Reflexion mit der Pra-

---

154 *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 50 f.

xis seiner Exegese und weiteren Reflexionen im Verlauf der Kommentare zeigt sich nicht nur, daß sich hinter seiner (vermeintlichen) Unterscheidung mehr verbirgt als ein Bedürfnis nach *begrifflicher* Klarheit angesichts einer instabilen Allianz zwischen den *Terminologien* von Bibelexegese und *enarratio poetarum*. Gerade vor dem differenziert betrachteten Hintergrund der zeitgenössischen Konzeptionen impliziert seine Position eine erstaunliche Differenz, ja Brisanz.

Bernardus' bislang von der Forschung ununtersuchtes theologisches Interesse zeigt sich in vielerlei Hinsicht: die *scientia divina* ist ihm die höchste Wissenschaft,[155] mehrfach diskutiert er ihre zentralen Probleme —sei es die Definition des Glaubens,[156] die Relation der drei Personen in der Trinität[157] oder die Möglichkeit einer heidnischen Gotteserkenntnis. Immer wieder schlägt er in seinen Auslegungen überdies Brücken zur Offenbarung und greift—weit mehr als etwa Wilhelm von Conches—auf spezifisch theologische Konzepte (*caritas*) oder auch Texte (*Vitas Patrum*) zurück.[158] Über den rein okkasionellen Einschluß theologischer Aspekte geht all dies freilich hinaus, denn in einer Reihe wiederkehrender Überlegungen entwickelt er eine zwar nicht (echt) systematische, aber doch konsistente spekulativ-theologische Konzeption. Ihr zentrales Prinzip ist die Immanenz Gottes in der natürlichen Welt: die göttliche Einheit/Dreiheit von Macht, Weisheit und Güte spiegelt sich in der geschaffenen Welt;[159] deren Betrachtung vermag folglich zur (teilweisen) Erkenntnis eines prinzipiell entrückten, verborgenen Gottes führen.[160] Bernardus diskutiert dabei nicht nur, Augustinus folgend, die menschliche Seele als würdigstes *vestigium Trinitatis*;[161] in engem Anschluß an Hugo von St. Viktor ergeht er sich zugleich in

---

[155] *Commentum in Martianum*, S. 130 f., z. B. S. 132: *Sophia antonomasice dicitur theologia. Hec enim est vera Sapientia ‚quam nemo principum seculi novit'. Hec enim est illa Sapientia de qua dicit Apostolus: ‚Sapientiam loquimur inter sapientes vel perfectos.'* Vgl. *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 19, 35.—Eine Studie zur Theologie des Kommentators fehlt.

[156] *Commentum in Martianum*, S. 100, 106. Vgl. auch ebd., S. 133 (Theologie übertrifft die Logik).

[157] Ebd., S. 98, 245–247 (vgl. unten).

[158] Z. B. ebd., S. 52, 105, 150.

[159] Ebd., S. 109–114, 245–247, z. B. S. 109: *mundus hic sensilis liber quidam est habens in se divinitatem scriptam. Singule vero creature littere sunt et note alicuius, quod in divinitate est. Inmensitas enim mundi nota est divine potentie, pulcritudo mundi divine sapientie, utilitas mundi divine bonitatis* (vgl. unten). Vgl. auch ebd., S. 221 (die *divina pagina* und *rationes naturales* stehen in keinem Widerspruch).

[160] *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 27, 30, 44, 52, 97, 108.

[161] *Commentum in Martianum*, S. 145.

einem hymnischen Katalog von *naturalia*, die in ihrer Unermeßlichkeit, faszinierenden Kleinheit oder Geordnetheit, vor allem aber in ihrer *Schönheit* Zeichen der Gottheit sind.[162]

Kehrseite dieser Theologie der Immanenz ist der Einschluß heidnischer Philosophie und Kosmologie: Platons *Anima Mundi* und Definition der Seele als *vehiculum animae* gelten ihm als verhüllte, durch göttliche Gnade vermittelte, prophetische Erkenntnisse vor der Offenbarung.[163] Überhaupt ist die philosophische, sich nicht unmittelbar an die Offenbarung anschließende Erforschung der natürlichen Welt ein legitimes Mittel des Aufstiegs zum *summus creator*.[164] Kurzum: Bernardus' Konzeption trägt die wichtigsten Züge eines zeitgenössischen theologischen Paradigmas, das sich, ungeachtet aller Unterschiede, in vergleichbarer Form bei Abailard, Wilhelm von Conches und Hugo von St. Viktor findet.[165]

Eines indes unterscheidet Bernardus vom *mainstream* dieser theologischen Reflexion. Denn anders als seine Zeitgenossen bindet er auf eine subtile Weise das fabulose Medium der Dichtung an das theologische Paradigma, in dem er steht. Das erste Auftauchen von *Deus* im Martianschen Text kommentierend, expliziert Bernardus zum Beispiel (wie in seiner analysierten Grundlegung) die Mehrdeutigkeit des allegorischen Götter-Apparates aus einer theoretischen Perspektive. Dabei schreibt er:

> Theologi unum solum Deum celi et terre et omnium opificem credentes esse, hunc tamen pro multiplici dispositione eiusdem, qua regitur mundus *diversis nuncupant vocabulis*. Dicitur enim Iupiter, quia iuris pater est; Apollo, quia sapientia; Bacchus, quia opulentia vel gaudium; Mars, quia in conflictu spirituali iuvamur ab eo.[166]

---

[162] Vgl. ebd., S. 109–114 mit Hugo von St. Viktor, *De Sacramentis*, 1, 2, 28, PL 176, Sp. 230f. (vgl. Sp. 211), *Sententiae de Divinitate*, S. 953f. und vor allem *De tribus diebus*, PL 176, Sp. 811ff.

[163] Z. B. *Commentum in Martianum*, S. 139 (Gotteserkenntnis durch Gnade), 147 (Platons Integument von der Seele als *vehiculum*), 206 (*Anima mundi*), 245–247 (Trinitätserkenntnis, vgl. unten) und *Commentum super sex libros Eneidos*, S. 44.

[164] Vgl. oben.

[165] Wichtigste Gemeinsamkeit sind die Erklärung der Trinität als *Potentia*, *Sapientia*, *Bonitas*, der enge Anschluß an die augustinsche Lehre von den *vestigia Trinitatis*, die heidnische Gotteserkenntnis.—Zu Abailard und Wilhelm vgl. oben, Teil I, Kap. I und II. Zu Hugo vgl. Karfikova, *De esse ad pulchrum esse* und die folgende Diskussion.—*Ysagoge ad theologiam*, z. B. S. 69f. (Immanenz Gottes), 257 (heidnische Trinitätserkenntnis Vergils und Platons, *Anima Mundi*).

[166] *Commentum in Martianum*, S. 52[104–109].

Verwundern sollte dies nicht. Denn daß die Mehrdeutigkeit der Götternamen im vielfältigen und aspektreichen Wirken des *einen* Gottes begründet lag, war eine (ursprünglich) stoische Auffassung, die sich schon in spätantiken und frühmittelalterlichen Kommentaren findet.[167] Nicht anders als Remigius von Auxerre oder der Erste, Zweite (und dann auch Dritte) Vatikanische Mythograph[168] zitiert Bernardus prompt die in diesem Zusammenhang topischen Verse des Soranus, dessen poetische *auctoritas* die verwirrende Zweigeschlechtlichkeit des einen Gottes begründet, der durch Juno oder Pallas, Jupiter oder Mars repräsentiert sei.[169]

Doch dann beginnen die Unterschiede. Denn sogleich wird deutlich, daß es der Kommentator des 12. Jahrhunderts bei der topisch-konstatierten Allmacht des einen Gottes nicht bewenden läßt, sondern ausführlich darlegt, inwiefern diese göttliche Immanenz in der Welt mit der spezifischen Dichter-Sprache Martians zusammenhängt. Einerseits, so sein Ausgangspunkt, werden Engel und Menschen in der Offenbarung als göttlich bezeichnet, weil sie ihrer Substanz nach rational und unsterblich sind—und damit an Gott teilhaben. Eben diese lizensiert-vertraute Uneigentlichkeit läßt sich indes ausweiten. Als Götter figurieren bei Martian auch *Elemente und Sterne*, da sie in ihrer Bewegung (die göttliche) Vernunft und Dauerhaftigkeit vollziehen; die ‚*natürlichen Potenzen*' *der Elemente*, weil sie, im providenten Lauf der Natur, Rationalität vollziehen; *Tugenden und Wissenschaften*, da sie vernünftige und dauerhafte Güter sind; ja sogar *Laster* (!), deren Dominanz auf göttliche Macht hinweist; schließlich wird die gesamte universale Harmonie dafür Gott genannt, daß sie, dauerhaft und vernünftig, der Welt ‚Wohltaten zukommen läßt.' Kurzum: alle die Auslegungsebenen, mit denen Bernardus die Göttergestalten von *De nuptiis* immer wieder erklären wird, werden als Formen immanenter Göttlichkeit begriffen. Resümierend schließt er seinen Katalog der Begründungen:

> Cum itaque invenies philosophiam aliquid tale [i. e. stellam, elementum, naturalem potentiam etc.] deum appellantem, ne, queso, arguas eam vane superstitionis, set aliquam divinitatis emulationem *circa rem subiectam dei nomine significari* intellegere.[170]

---

[167] Vgl. die Belegstellen im Apparat von Westra, *ad loc*.

[168] Vgl. ebd.

[169] *Commentum super Martianum*, S. 52^{109}–53^{117}.

[170] Ebd., S. $53^{133–136}$: ‚Wenn man darauf stoßen wird, daß die Philosophie derartiges Gott nennt, dann soll man sie bitte nicht eitlen Aberglaubens beschuldigen, sondern verstehen, daß eine bestimmte Emulation der Gottheit an der zugrundeliegenden

Wo das Göttliche in irritierender Vielzahl auftritt und blasphemisch mit Sternen, Elementen oder natürlichen Kräften gleichgesetzt erscheint, gilt es den ‚eigentlichen' Sinn derartiger Aussagen zu beachten. Dabei ist es gerade nicht ein allgemeiner Verweis auf den allegorischen Hintersinn (oder ein Brückenschlag zur Bibelexegese), der die täuschenden Benennungen erklärt und damit den überkommenen Vorwurf wider eine heidnisch-abergläubische Philosophie (bzw. Dichtung) ausräumt; doch ebensowenig folgt Bernardus hier dem Ansatz Wilhelms von Conches: zwar übernimmt Bernardus hier wie anderswo einige von dessen Erklärungen der Götter als *naturales potentie elementorum*, doch Wilhelms Begründung, nach der sich die fabulosen Göttergestalten als moralisch fruchtbare Simplifikationen für die *rudes* erklären lassen, folgt er—anders als andere Kommentatoren[171]—gerade nicht. Bernardus insinuiert vielmehr, daß in Martians Proliferation von Göttern, die eigentliche Elemente, Sterne etc. bedeuten, ein vernünftiger uneigentlicher Sprachgebrauch vorliegt: etwas ‚Gott' zu nennen, bedeutet in der integumentalen Sinnhaftigkeit der Dichtung nicht, eine Identität mit der Gottheit auszusagen, sondern die Immanenz göttlichen Wirkens zum Ausdruck zu bringen; wenn die poetische *philosophia* also das Zusammenspiel der Elemente, Sterne, Wissenschaften und Tugenden zu göttlich-fabulosen *narrationes* macht, so deswegen, weil sie die Präsenz des Göttlichen in der natürlichen Welt erkannt hat. Die Erkenntnis, daß die *naturalia* sich als Manifestationen Gottes in der Welt verstehen lassen, vermag die integumentale Auslegung der Martianschen *Götter* als Elemente, Sterne, Wissenschaften etc. zu begründen; vor allem aber: vermag das spezifisch fabulose Medium des Textes sinnvoll zu machen, denn Götter als Chiffren für Elemente auftreten wird somit (über eine rein naturphilosophische Exegese hinausgehend) zum *theologischen Kalkül* stilisiert—eine ingeniöse Rückbindung (ja Deutung!) vertrauter exegetischer Dynamik, eine mehrere Ebenen verknüpfende Begründung der *exterior integumentorum narratio*. (Daß er dabei

---

Sache mit dem Namen „Gott" bezeichnet wird.' Grammatisch betrachtet wirkt die Konstruktion dieses Satzes eigentümlich, da zunächst nicht bestimmt werden kann, wovon der Infinitiv *intelligere* abhängt; obgleich ungewöhnlich (vielleicht auch zu emendieren), findet sich ein Infinitiv als Ersatz des Imperativs (im Sinne von *ne arguas, sed intelligas*) gerade im Zusammenhang imperativischer oder prohibitiver Wendungen durchaus, sowohl im Spätlatein als auch schon bei Varro. Vgl. dazu Kühner-Stegmann, *Lateinische Grammatik*, Bd. 1, §123, Anm. 2, S. 666 mit §127, Anm. 3, S. 710 und (wichtig) Bd. 2, S. 636 (*ad* S. 666, Anm. 2 mit weiterer Literatur).

171 Vgl. den anonymen Ovidkommentator von *Quidam Philosophi*, S. 181f.

auf das Vokabular der mittelalterlichen Sprachtheorie zurückgreift, um die uneigentliche Bedeutungsrelation *in divinis* zu formulieren [*circa rem subiectam*], sollte dabei nicht überraschen—denn daß die Namen Gottes im *sermo theologicus* auf komplexe Weise und nie eigentlich zu verstehen seien, sondern seine Effekte bezeichneten, war eine der zentralen Themen der sich entwickelnden theologischen Sprachlogik des 12. Jahrhunderts[172]).

Damit geht Bernardus nicht nur weit über die topische Beiläufigkeit der frühmittelalterlichen Kommentatoren hinaus.[173] Wie der scheinbar so idiosynkratische Ausdruck der *emulatio* zeigt, steht Bernardus' Diskussion einer verhüllt repräsentierten Immanenz des Göttlichen vielmehr in einem breiteren Kontext: der verräterische Begriff stammt aus der pseudo-dionysischen (bzw. platonischen) Tradition, beschreibt dort die grundsätzliche ‚Transzendenzhaltigkeit' der Welt und spielt in eben der theologischen Konzeption eine Schlüsselrolle, deren Preis des Natürlichen als Spiegel der *divinitas* Bernardus, so gilt es zu zeigen, übernommen hatte—in der Theologie Hugos von St. Viktor.[174] Er bezeichnet dabei die zentrale Voraussetzung, aufgrund derer sich die unsichtbare Schönheit und Qualität des Transzendenten in der sichtbaren Welt aufspüren läßt und führt auch hier zu einer Aufwertung verhüllten, dunklen, uneigentlichen Erkennens: Während Hugo die Immanenz Gottes in der Welt indes als chiffrenartige Verhüllung, Schleier oder Ähnlichkeit zu konzeptualisieren sucht,[175] nutzt Bernar-

---

[172] Vgl. Valente, *Fantasia Contrarietatis*, S. 184.

[173] Vgl. oben.

[174] *In Hierarchiam Coelestem*, PL 175, Sp. 949: *Est tamen aliqua similitudo visibilis pulchritudinis ad invisibilem pulchritudinem, secundum aemulationem, quam invisibilis artifex ad utramque constituit, in qua quasi speculamina quaedam diversorum proportionum unam imaginem effingunt.* Vgl. ebd., Sp. 947: *Nunc autem, quoniam haec, quae visibilia sunt ad invisibilium aemulationem divina sapientia in prima conditione formavit* (vgl. auch *Ysagoge in Theologiam*, S. 69 f.). Hugos Pseudo-Dionysiuskommentar ist ein Frühwerk aus den Jahren vor 1125, vgl. van den Eynde, *Essais sur la succession*, S. 58–65.

[175] *In Hierarchiam Coelestem*, PL 175, Sp. 941: *Quoniam aliquando per signa sensibilibus similia invisibilia demonstrata sunt, aliquando per solam anagogen, id est mentis ascensum, in superna pure contemplata. Ex his vero duobus generibus visionum, duo quoque descriptionum genera in sacro eloquio sunt formata. Unum, quo formis, et figuris, et similitudinibus rerum occultarum veritas adumbratur. Alterum, quo nude et pure sicut est absque integumento exprimitur. Cum itaque formis, et signis, et similitudinibus manifestatur, quod occultum est, vel quod manifestum est, describitur, symbolica demonstratio est. Cum vero puro pura et nuda revelatione ostenditur, vel plana et aperta narratione docetur, anagogica.* Ebd., Sp. 947: *Et idcirco varificans id est varie ac multipliciter declarans ipsas scilicet jam dictas immateriales, id est spirituales et angelicas hierarchias materialibus, id est corporalibus et visibilibus, vel secundum visibilia sumptis figuris et compositionibus formalibus, hoc est aptis et competenter secundum rationem formationum expressis, tradit, hoc est instituit ipsam videlicet sanctissi-*

dus die in diesem Paradigma angelegte Vorstellung eines in der Welt verborgenen Gottes, um das fabulose Medium der *Dichtung* (nicht eine Theologie der Theophanien) zu begründen.

Diese unscheinbare, aber doch implikationsreiche Stelle ist dabei nur die Spitze eines Eisbergs. Denn in einer Reihe trinitätstheologischer Diskussionen wird Bernardus die Konvergenz zwischen dichterischer und theologischer Sprache auf einer weiteren Ebene expliziter und provokanter entwickeln. So dreht sich die elfte *distinctio* seiner Martian-Auslegung um die heidnische Trinitätserkenntnis,[176] an deren Möglichkeit er keinerlei Zweifel aufkommen läßt: *philosophos gentium ratio omnium indagatrix in comprehensionem trinitatis primum perduxit.*[177] Zur Begründung dieses apodiktischen Eingangssatzes führt Bernardus aus, auf welche Weise die *gentiles* zu derartigem Wissen gelangt sind: ihre Reflexion über die Welt hat sie zu der Einsicht geführt, daß ‚nichts aus sich selbst entsteht'; und daß die Entstehung der Dinge aus einem somit notwendigen, höheren Prinzip dessen Willen, Fähigkeit und Macht bedarf; daß sich auf diese drei in ihm vereinigten Wesenzüge alle seine göttlichen Eigenschaften zurückführen lassen; und daß sich schließlich *potentia*, *sapientia* und *voluntas* zwar unterscheiden, aber dies doch gleichwohl nicht impliziert, daß sie keine Einheit sind: *Videt igitur* [*ratio*] *necessario illa tria unum perfectum bonum esse.*[178] Bernardus' Darlegung ist dabei nicht nur eine Konsequenz seiner Theologie der Immanenz, welche eine natürliche Gotteserkenntnis ermöglicht; sie ist vielmehr (gerade in ihrer offenkundigen Forciertheit) ein typisches Beispiel für die Weise, wie sich im 12. Jahrhundert eine nicht an die Offenbarung gebundene Trinitätserkenntnis begründen ließ, und findet sich bei Peter Abailard, Wilhelm von Conches oder sogar Hugo von St. Viktor.[179] In einem zweiten Schritt zeigt Bernardus—auch hierbei nicht isoliert—, daß sich dieselbe Erkenntnis der Trinität unter verschiedenen Namen verbergen kann: ‚Obgleich nämlich die Philosophen', schreibt er, ‚diese Trinität in vergleichbarer Weise wie die Gläubigen erkannt haben, haben sie ihr

---

mam nostram hierarchiam, ut in hoc quoque ratio servaretur visibilium demonstrationum ad invisibilem veritatem, ut nos ascendamus ab ipsis sacratissimis formationibus, quae foris ad demonstrationem proponuntur, ad altitudines et similitudines non figuratas, hoc est simplices et spirituales.—Vgl. unten.

176 *Commentum in Martianum*, S. 245–247.

177 Ebd., S. 245.

178 Ebd.

179 Zu Abailard und Wilhelm vgl. die obigen Kapitel; zu Hugo die *Sententiae de divinitate*, S. 950, 952, 953. Hugos Polemik gegen die heidnische Theologie gleichwohl in *De sacramentis*, PL 176, Sp. 187ff. und den *Notulae*, PL 175, Sp. 33.

doch jeweils andere Namen gegeben.'[180] Dabei greift die Offenbarung etwa auf die vertrauten Bezeichnungen Vater und Sohn zurück; und ergänzt sie in ingeniöser Überlegtheit durch Attribute wie *potens* oder *sapiens*, um etwaige Fehlassoziationen (z. B. den *defectus senectutis* eines alternden *pater*) zu vermeiden—ein Gedanke, den Bernardus fast wörtlich von Hugo von St. Viktor übernimmt.[181] Demgegenüber steht der Sprachgebrauch der *philosophica pagina*:

> Talia quidem nomina divinitati divina pagina dedit, philosophica vero alia quaedam, que, cum modo aperto, modo mistico utatur sermone, in aperto quidem deum patrem ponit, ut divina pagina; ubi vero illa dicit sapientiam filium, hec Nois, id est mentem—mens autem et sapientia satis consonant—et ubi illa spiritum, hec mundi animam habet. Spiritu enim Dei vivunt mundana, ut alias monstrabitur. Anima quidem et spiritus indifferenter ponuntur. Hec ergo nomina trinitatis—pater, nois, anima mundi—*ponit in aperto sermone philosophica pagina; in mistico autem Iovis est nomen divine potentie, Pallas divine sapientie, Iuno divine voluntatis, que supra exposita puto.* Quod itaque hec prosa Iovis et Iunonis et Palladis tractat deliberationem, significat trinitatis dispositionem. In eo enim quod facturus est, Iupiter querit assensum Iunonis, consilium Palladis, nam et voluntas movet, et sapientia disponit, quod potentia in actum perducit.[182]

Zunächst scheint diese Passage kaum überraschend. Nicht anders als etwa Peter Abailard oder Wilhelm von Conches begreift Bernardus platonische Grundphilosopheme durch interpretativen Transfer als Chiffren des Ternars von Macht, Weisheit und Wollen: so repräsentiert die Dreiheit von *Pater, Nouys/mens, Anima Mundi* die christliche Dreieinheit. Eines indes ist dabei bemerkenswert: die philosophischen *nomina Trinitatis*, in der augustinisch inspirierten, mit Macrobius argumentierenden

---

[180] *Commentum in Martianum*, S. 246: *Hanc vero trinitatem, licet philosophi similiter ut Catholici deprehenderunt, alia tamen hii, alia illi nomina eidem contulerunt. Isti enim assignaverunt patri potentiam, filio sapientiam, spiritui bonitatem.*

[181] Vgl. *De sacramentis*, PL 176, Sp. 209: *Nominandus erat in Trinitate Pater et Filius; et sumpta sunt vocabula ipsa ab usu humano, cui primo data sunt. Et quod secundum aliquid tantum simile erat, in toto similiter dicendum erat. Et cavit prudentia eloquii sacri, ne plena similitudo crederetur inter disparia, si in deitate Pater prior aut Filius posterior diceretur. Sic enim se in hominus natura habet ut Pater esse non possit, qui non Filio fuerit prior; neque Filius qui Patre posterior non sit; ideo Patri potentia assignata est, et sapientia Filio; non quia magis erat, sed quia minus esse credi poterat. Dixerat enim Scriptura sancta quod Deus pater est; et audivit hoc homo, qui hominem Patrem viderat, Deum patrem non viderat; et cogitare coepit secundum hominem quem viderat aevum quoddam prolixum et multitudinem annorum preteritorum et senectutis defectum.* Ebd., Sp. 227 f.: *Sed cavit Scriptura conscientiae humanae ne erraret in Deo suo similia hominibus quae non erant in ipso arbitrans, quoniam ab omnibus sumpta erant vocabula quaedam, non ad omnem similitudinem sed ad significanda quae Dei erant supra homines.*

[182] *Commentum in Martianum*, S. 246.

theologischen Diskussion verhüllte Integumente, sind für Bernardus manifeste Formen des Ausdrucks: *Hec ergo nomina trinitatis—pater, nois, anima mundi—ponit in aperto sermone philosophica pagina.* Im eigentlichen Sinne integumental ist erst die fabulose Prosa des Martianus Capella: *in mistico autem Iovis est nomen divine potentie, Pallas divine sapientie, Iuno divine voluntatis.* Damit hat Bernardus in klarem Gegensatz zu Macrobius (den er in diesem Sinne zitiert hat),[183] Abailard und Hugo[184] das Zusammenspiel der vielschichtigen Göttergestalten—die *exterior integumentorum narratio* der Dichtung—zum Träger theologischer Einsicht, zum *integumentum Trinitatis*[185] gemacht. Martian erscheint konsequent als *prudens theologus*, der sich überlegt der integumentalen Sprache bedient,[186]— Grundlegung, auf die Bernardus immer wieder zurückgreifen wird, um die Handlungen und Konstellationen der Martianschen Götterwelt als verhüllte trinitätstheologische Diskurse interpretieren.[187]

All dies geht weit über den nur okkasionellen Einschluß theologischer Fragen hinaus. Schon seit dem frühen Mittelalter hatten die Kommentatoren, deren Erbe Bernardus Silvestris antrat, zwischen kosmologischer und theologischer Diskussion nie streng geschieden: sie diskutierten dabei nicht nur die universale Macht eines *Summus Creator*, die sich an ihren Wirkungen in der natürlichen Welt ermessen ließ, sondern auch die spezifisch theologischen Implikationen jener platonischen Philosopheme, die ihr philosophisches Weltbild maßgeblich konstituierten.[188] Vor allem unter dem Einfluß Wilhelms von Conches vertiefte sich dieses Interesse im 12. Jahrhundert beträchtlich: die Kommentatoren Ovids, Vergils (weniger Lukans)[189] erörterten die Rolle eines dreieinigen Gottes als *causa efficiens*, *formalis* und *finalis* bei der Erschaffung der Welt und sein Verhältnis zu den Elementen und Platons Hyle;[190] oder die Kongruenz der platonischen drei Prinzipien mit der

183 Ebd., S. 45f. (vgl. oben).

184 Vgl. unten.

185 Dieser Ausdruck im *Commentum in Martianum*, S. 247.

186 Ebd., S. $46^{90–92}$: *Ergo et iste, humane nature deificationem pandens, nichil absque misterio efferens, ut prudens theologus fatur.*

187 Z. B. ebd., S. $98^{137–149}$, $114^{612–616}$, $133^{112–114}$, $149^{610–613}$.

188 Dazu Viarre, ‚Cosmologie antique et commentaire de la creation du monde'. Eine neue Studie zum ‚Weltbild' der Kommentatoren wäre hilfreich.

189 Stark beeinflußt von Wilhelms Kosmologie, aber kaum theologisches Interesse zeigend: der Lucan- Kommentar Arnulfs von Orleans, vgl. Martis Einleitung zu ihrer Ausgabe, S. XLV–XLVIII.

190 Ovid-Accessus, *Quidam Philosophi*, S. 182f.

Trinität.[191] Die kommentierten Dichter begriffen sie dabei überwiegend als eine Art platonischer Philosophen, deren theologische Bedeutung identisch mit der theologischen Relevanz Platons war.[192] Theologische Diskussionen entzünden sich dabei vor allem an notorisch gefährlichen Philosophemen oder Schlüsselwörtern; eine eigentliche Verbindung zwischen *fabula* und Trinitätsreflexion wird indes gemieden, bisweilen sogar offen abgelehnt:[193] aus der Erkenntnis der Nähe zwischen theologischem und poetischem Diskurs folgt gerade *kein* protohumanistisches Plädoyer für deren Fusion. Bernardus dagegen begreift die fabulose Dichtersprache als Medium einer Theologie der Immanenz. Zentral für diese Ausweitung ist seine kreative Interpretation (und synthetische Zusammenschau) zeitgenössischer theologischer Paradigmen: er nutzt die konstitutive Rolle, die sprachliche Uneigentlichkeit in der Trinitätstheologie spielt; und verknüpft dies mit einer an Hugo von St. Viktor entwickelten Theologie der Immanenz.

Damit unterscheiden sich—trotz identischer Begriffe und hermeneutischer Topoi—radikal von den genuin theologischen Konzeptionen seiner Zeitgenossen. So konstituiert Peter Abailard zwar eine methodologische Übereinstimmung zwischen dem änigmatisch-dunkel philosophierenden Platon und seiner eigenen integumentalen Theologie; doch wenn er diese im Angesicht der Transzendenz des Mysteriums nurmehr verhüllt und analogisch prozedieren läßt, so versteht er dies als Aufwertung eines philosophischen (bzw. theologischen), nicht eines literarischen *modus loquendi;* er polemisiert gar vehement gegen die fabulosen *figmenta poetarum*.[194] Vergleichbares gilt für Hugo, dem das Medium einer fabulosen Dichterphilosophie bereits aus wissenschaftstheoretischen Gründen suspekt war: zwischen dem theologischen Diskurs, der die göttliche Immanenz vermittels Formen und Figuren, Ähnlichkeiten und Chiffren betrachtete[195] und einen mehrdeutig-integumentalen Stil

---

[191] Meiser, ‚Über einen Kommentar zu den Metamorphosen', S. 50; Ovid-Accessus, *Quidam Philosophi*, S. 179.

[192] Z. B. im Ovid-Accessus, *Quidam Philosophi*, S. 181[91–112].

[193] Meiser, ‚Über einen Kommentar zu den Metamorphosen', S. 51: *hic Ovidius pane Jovem deridet, non credens illum esse summum deum, sicut et alii philosophi non credebant, sed propter imperatores sic locuti sunt.*

[194] Vgl. *Theologia Christiana*, II, 120–129, S. 187–193 oder *Commentum in Epistolas Pauli*, S. 91.

[195] *In Hierarchiam Coelestem*, PL 175, Sp. 941–947 (vgl. oben).—Dazu Karfikova, *De esse ad pulchrum esse*, S. 215–218. Der Symbolismus der pseudo-dionysianischen Tradition ist gut erforscht, vgl. z. B. ebd., S. 45ff. Zu Hintergründen bei Proklos vgl. Beierwaltes, *Denken des Einen*.

pflog,[196] schlug gerade keine Brücken[197] (wie etwa Johannes Scottus Eriugena dies, zumindest ansatzweise, getan hatte);[198] ja er scheint gar den *apertus sermo* vor den *involucra sermonum* zu bevorzugen.[199] Mehr noch: auf der Basis der von Hugo immer wieder betonten radikalen Differenz zwischen heidnischer Wort- und offenbarungsbezogener Dingbedeutung, entwickelte sich bereits im 12. Jahrhundert eine explizite Trennung zwischen fabulosem und theologischem Diskurs. Theologen wie Simon von Tournai oder Thomas von Chobham entwarfen eine Typologie wissenschaftlicher Diskurse, in der das mit Macrobius begriffene fabulose Imaginäre zum minderwertigen, nicht adäquaten Bedeutungsmodus degradiert wird—und dies, obgleich die Möglichkeit einer philosophisch legitimen, uneigentlich-rätselhaften Diskursform durchaus zugestanden wird.[200] Signifikant (und fast wie eine Antwort auf Bernardus Silvestris anmutend) ist dieser Ausschluß auch deswegen, weil seine Urheber selbst die *nomina divinitatis* analysieren, die sich als uneigentlich ausgedrückte Effekte göttlicher Transzendenz *circa rem subiec-*

196 *In Hierarchiam Coelestem*, PL 175, Sp. 931.

197 Die ästhetische Interpretation der pseudo-dionysianischen Tradition (und nicht zuletzt Hugos) durch deBruyne, *Études*, Bd. 2, S. 203–254 und Eco, *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, S. 41f. überzeugt nicht; ebensowenig Dronkes Versuch, die integumentale Konzeption des 12. Jhs. von Pseudo-Dionysius her einsichtig zu machen (vgl. z. B. *Fabula*, S. 18 mit Anm. 1 und S. 44f.).

198 Vgl. Dronke, *Fabula*, S. 18, Anm. 1 und S. 64, Anm. 2 und ders., ‚Theologia velut quaedam poetria'.

199 *In Hierarchiam Coelestem*, PL 175, Sp. 931: *Quae oportuit in theologiam Dionysii pro descriptione hierarchiarum ad intelligentiam dicendorum praemittere, superioribus capitulis quantum pro tempore animo suggestum est, explevi. Nunc superest, ut quae de his a theologo dicta sunt, inspiciamus. Et quia ipsa lectionis superficies magna verborum profunditate tecta est, et quodam alto sermonis superferentis se et extollentis, et involuti secundum magnitudinem et excellentiam rerum secretissimarum ambiguo celata necesse est, ut primum moderata, et communi, facilique ad intelligentiam explanatione reseretur. Et haec erit fortassis commodior explanatio introducendis ad magnum principium, quoniam non oportet in tantarum tamque sublimium rerum meditatione exercendos animos sermonum involucris occupari. Quae licet apposita sint secretis venerandis digna velamina ingredientibus, tamen revelata facie ad contemplationem eorum, quae intrinsecus sunt in libertate spiritus e medio sunt tollenda, ad pandenda mysteria.* Vgl. auch ebd., Sp. 397: *Quid enim sunt verborum involucra nisi quaedam involumenta intelligentiae, quibus quandiu sensus humanus obvolvitur, nunquam cordis oculus ad veritatis lumen perfecte aperitur?* Vgl. auch ebd., Sp. 406c.

200 Einschlägig hier ist der Beginn der (unedierten) *Institutiones* Simons von Tournai, wo er verschiedene Bedeutungsmodi in Philosophie/Theologie unterscheidet; signifikante Auszüge bei Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, S. 535–552 und Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen*, S. 59–63, insb. S. 60, Anm. 116. Vgl. dazu die Analyse von Marmo, ‚A fluctuating object', insb. S. 63–66, 73–74. Auf Simons Diskussion zurückgreifend Thomas von Chobham, *Summa de arte praedicandi*, S. 4–11, insb. S. 5–7, 10f.

tam erweisen.[201] So ergibt sich, als Konsequenz dieser Ideenlage, im 12. Jahrhundert eine paradoxe Nähe und Ferne zwischen Theologie und Dichtung zugleich: es sind zeitgenössische theologische Paradigmen und Konstellationen, die Bernardus eine Integration von Dichterexegese und spekulativer (Trinitäts-)Theologie ermöglichen und ihn dabei weit über Tradiertes hinausgehen lassen; doch diese Engführung wird von den Theologen selbst nicht geteilt, ja zukunftsträchtig ausgeschlossen.[202]

Grau ist jede Theorie—sofern nicht berücksichtigt wird, wofür sie steht, was sie beschreibt, welchem intellektuellen Kontext sie sich verdankt. Indistinkte Gleichsetzungen integumentaler Hermeneutiken erweisen sich als (lediglich assoziative) Scheinerklärungen, sobald verschiedene Ausprägungen ohne faßbare Gemeinsamkeit oder gegenseitige Bezugnahme in eins gesetzt werden: aus formaler Übereinstimmung läßt sich nicht zwangsläufig reale Konvergenz folgern. Bernardus' Konzeption verdankt sich nicht dem Bedürfnis, die Natur des Poetischen zu diskutieren; ebensowenig sind es literaturtheoretische Fragestellungen, die ihre Dynamik ausmachen. Sie stellt vielmehr einen Versuch dar, die Praxis und Wissensideale des Kommentars an die methodologischen Erfordernisse (und auch Inhalte) anzubinden, die Hugo von St. Viktor in den dreißiger Jahren so wirkmächtig entwickelt hatte: die *poesis* wird subtil in Hugos Wissenskonzept eingebunden; als Medium eines *liber philosophicus* hingegen führt sie weder zur Konfusion noch fruchtloser Mühe; vermittels einer integumentalen Exegese, die ihre tradierte Konfusion durch Ausrichtung am Paradigma der dialektischen Bedeutungsanalyse hinter sich läßt, führt sie vielmehr zu jener distinkten Klarheit, derer die Wissensvermittlung bedarf. Mehr noch: selbst die fabulose Götterwelt läßt sich als Element einer Theologie der Immanenz im Rahmen eines zeitgenössischen theologischen Paradigmas begreifen, das offen für die uneigentlich-verhüllte Darstellung doktrinärer Inhalte war. Diese methodologische Anbindung an die Werke Hugos von St. Viktor unterscheidet die *integumentum*-Konzeption des Bernardus Silvestris von der Wilhelms von Conches, die ihre Inhalte so sehr prägt. Seine Konzeption verdankt sich einer spezifischen ideen-

[201] Vgl. z. B. Simon von Tournai in Schlenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen*, S. 62, Anm. 120.

[202] Zu negativen Äußerungen der Scholastik des 13. Jhs. vgl. man Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, S. 229ff. und Greenfield, *Humanist and Scholastic Poetics*, Kap. 2.

geschichtlichen Konstellation; ihre eigentliche Dynamik liegt in der kreativen und spekulativen Synthese, mit der sie die integumentale Hermeneutik der *enarratio poetarum* damit verbindet. Bernardus' theologische Dimensionierung einer integumentalen Dichtungsphilosophie ist damit weit mehr als ein Versuch, die Begriffe, *allegoria* und *integumentum* aus echt systematischem Interesse heraus zu differenzieren. Dabei sollten weder Hugos Einfluß noch Bernardus' Synthese überraschen: eine Reihe von Texten aus dem Umfeld des Bernardus Silvestris zeigt, wie sehr das Milieu der Kommentatoren und die Ideen des Viktoriners miteinander kombiniert wurden;[203] die Synthese der Konzeptionen Hugos, Wilhelms und auch Abailards war überdies ein übergreifendes Anliegen der Generation nach diesen wirkmächtigen Lehrern.[204]

Freilich: verglichen mit den zahlreichen okkasionellen Bemerkungen, mit denen die Kommentatoren ihre exegetische Praxis benennen, ohne über sie zu reflektieren, ist Bernardus' Konzeption exzeptionell. Gleichwohl ist die Frage nach einer literaturtheoretischen Dimension dieser Hermeneutik noch nicht zur Gänze beantwortet. Denn abgesehen von *accessus* und Kommentar existierte im 12. Jahrhundert eine Gattung, die sich speziell der *poesis* zuwandte—die *Artes Poetrie*. Ihnen gilt die Diskussion der folgenden Seiten.

V. Translatio manifesta.
Dunkelheit bei den Theoretikern der Artes Poetrie

Qui tradit artem, debet diffinire. Trotz einer ironischen Warnung des Johannes von Salisbury, zumindest die Dichtung solle sich nicht dem unaufhaltsamen Bedürfnis nach Theoretisierung und Methode unterwerfen, sollte sich diese Maxime des Johannes de Garlandia[205] auch *in poeticis*

[203] Vgl. die *Ysagoge in Theologiam* mit Luscombe, *The School of Peter Abelard*, S. 236ff. und Evans, ‚The Isagoge', *passim* oder das von Stock, ‚Hugh of St. Victor, Bernard Silvester, and Cambridge Trinity College' edierte Manuskript, das eine an Hugos *De Tribus Diebus* ausgerichtete Kosmologie enthält und von der *Cosmographia* gefolgt wird.—Stocks Versuch, die *Cosmographia* auf 1125 zu datieren, überzeugt dabei nicht; die obige Diskussion zeigt, daß das Ineinander von ‚chartrianischer' Kosmologie und Hugos Theologie verbreiteter war.

[204] Vgl. Luscombe, *The School of Peter Abelard*, *passim*, z. B. S. 308–310 (Hugo und Abailard) und Grabmann, ‚Handschriftliche Forschungen', S. 50 (Hugo und Wilhelm).

[205] Vgl. *Poetria magistri Johannis anglici*, S. 886.

durchsetzen. Nachdem bereits Marbod von Rennes[206] zu Beginn des 12. Jahrhunderts eine Anleitung zu kreativem Schreiben verfaßt hatte, die antikes Material nicht nur zusammenfaßte, sondern durchdrang und neu ordnete, begann sich diese Gattung (spätestens) zwei Generationen danach endgültig zu etablieren und sollte schnell einige der wichtigsten Schultexte des Mittelalters hervorbringen: die sogenannten *Artes Poetrie*.[207] Ihre Wurzeln lagen in jenen *praexercitamina puerorum*, mit der die *grammatici* ihre Schüler dazu anhielten, literarische Texte zu verfassen;[208] ihre Absicht war es, systemhaft und umfassend all das zu lehren, was zur aktiven Beherrschung eines gesteigerten lateinischen Stils geboten schien—von den rhetorischen Figuren über die Techniken der *descriptio* bis hin zur korrekten Anrede im Brief. Dabei orientierten sie sich vornehmlich an dem stilkritisch-literarästhetischen Material, das ihnen die Antike hinterlassen hatte; formten es freilich stets (und in nicht geringer Weise) nach ihren eigenen Erfordernissen und Idealen.[209] Die Beispiele, mit denen sie dabei ihre Präzepte illustrierten, umfaßten sowohl antike literarische Größen wie auch die zeitgenössische mittelalterliche Literatur. Obgleich auch sie keine Literaturtheorie im eigentlichen Sinne darstellen,[210] ist ihr Ausschluß aus dem weiteren Bereich der mittelalterlichen Reflexion über die *poesis*[211] doch kaum zu rechtfertigen: denn auch ohne eine systematische Auseinandersetzung mit der *poesis* als *poesis*, repräsentieren sie doch einen der wichtigsten mittelalterlichen Zugänge zur Dichtung—und beziehen sich dabei nicht zuletzt auf (integumentale) Werke wie die *Cosmographia* oder den *Anticlaudianus*.

Was also läge näher, als genau diese Texte[212] darauf zu befragen, wie (und ob) sie die integumentale Qualität der Dichtung bewer-

---

206 *Liber de ornamentis verborum*, PL 171, Sp. 1687ff.

207 Überblicksartige Darstellung der *Artes Poetrie* bei Klopsch, *Einführung in die lateinischen Dichtungslehren*, konziser problemorientierter Forschungsbericht bei Kelly, *The Arts of Poetry and Prose* (Bibliographie S. 10–36). Wichtig für das folgende sind Faral, *Les Arts Poétiques*, Einleitung; Gallo, *The Poetria Nova and Its Sources*; Worstbrock, ‚Gervasius von Melkley'; Krewitt, *Tropische Rede und Metapher*; Purcell, ‚Transsumptio as a Rhetorical Doctrine'.

208 Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, I, 24, insb. S. 53, 54. Vgl. Stotz, ‚Dichten als Schulfach'.

209 Dies das wichtige Ergebnis von Gallo, *The Poetria Nova and Its Sources*.

210 Kelly, *The Arts of Poetry and Prose*, S. 37.

211 Vgl. z. B. Minnis/Scott, *Medieval Literary Theory*, S. 1.

212 Untersucht wurden die im französischen Raum entstehenden *Artes Poetrie*, d. h. die *Ars Versificatoria* des Matthäus von Vendôme (mit Einschluß seiner kleineren Dichtungen), die *Poetria nova*, das *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* und die *Summa de*

ten?[213] Dabei ist die Hermeneutik des *integumentum* kein Schlüsseldiskurs, der die normativen Poetiken entscheidend prägt—und doch finden sich in ihnen faszinierende Spuren dieser Problematik, die die bisher skizzierte Geschichte des *integumentum* auf eine unerwartete, aber folgerichtige Weise fortschreiben.

Integumentale Hermeneutik hat auf vielfältige Weise Eingang in die Traktate der *Artes Poetrie* gefunden. Die Begriffe *integumentum* und *involucrum* finden sich neben den zitierten Stellen bei Johannes de Garlandia (*Poetria* [=*Parisiana Poetria*], S. 104; *Poetria magistri Johannis anglici*, S. 928) vor allem bei Matthäus von Vendôme; man vgl. *Ars Versificatoria*, S. 185–186: *enigma est sententiarum obscuritas quodam verborum involucro occultata* (vgl. zur Verbindung von *involucrum* und *enigma* die Macrobius-Glossen Wilhelms von Conches, oben), S. 202: *ne similis incurratur confusio, varianda est materia, retenta sententiarum equipollentia sed modo dicendi in melius permutato, ut quod dictum est a poeta quodam confusionis involucro, equipollentia narrationis dilucidetur propatulo;* ebd., S. 207: *Igitur in hoc articulo oportet versificatorem esse exercitatum in verborum significatione cognita et consignificatione, ex quibus duobus perpenditur vocis officium. Ignota enim verborum significatio ad nocendum est efficatior ceteris doctrine offendiculis, que sunt decem, scilicet hec: obscure brevitatis involucrum, superflue loquacitatis excursus* […] *scrupulose sententiae difficultas* […] *ignota diccionum significatio.* Weitaus häufiger als diese Schlüsselbegriffe finden sich verwandte Ausdrücke aus dem Wortfeld ‚hermeneutische Verhüllung' sowie spezifische Aspekte der *integumentum*-Diskussion des 12. Jhs. Man vgl. z. B. Galfried von Vinsauf, *Poetria Nova*, S. 204 oder 223 (integumental-dunkle Sprache), S. 201 (die sich zurückhaltende Natur) oder auch die Auffassung des Integuments der Weltseele als *determinatio* eines metaphorisch-undeutlichen Begriffes: *unum determinatur per plura, ut: anima mundi est quidam vigor naturalis quo corpora vegetantur et crescunt, alia moventur et sentiunt* (*Documentum*, S. 295; dieselbe Definition bei Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, vgl. oben). In seiner *Summa* faßt Gal-

coloribus rhetoricis Galfrids von Vinsauf, die *Poetria* (*Parisiana Poetria*), *Poetria magistri Johannis anglici de arte prosaica metrica et rhytmica* und *Exempla honestae vitae* des Johannes de Garlandia, die *Ars poetica* (*Ars versificatoria*) des Gervasius von Melkley, der *Laborintus* Eberhards des Deutschen sowie die anonyme Poetik *Debemus cunctis proponere* von St.-Omer. Zugezogen wurden die edierten Glossen in Woods, *An Early Commentary* und Lawler in seiner Edition der *Parisiana Poetria*, S. 317–326.

[213] Erstaunlicherweise existiert dazu keine Studie; auf Johannes de Garlandia verweisen kursorisch Meier-Staubach, ‚Überlegungen', S. 11 f. und Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', S. 49 f. Die Auffassung der Metapher in den *Artes Poetrie* analysiert Krewitt, *Tropische Rede und Metapher*, S. 380–442.

fried die integumental zu verstehenden Götternamen unter der (seltenen) Figur der *significatio*, cf. S. 325: *significatio autem est, quando per unum significatur aliud, ut per Jovem aer superior, per junonem aer inferior, per Phoebum sol, per Eolum ventus*. Gervasius behandelt dies als Form der *metonymia*, cf. *Ars Poetica*, S. 69.

Eine der explizitesten Passagen schließt dabei deutlich an das an, was bereits im ersten Teil dieses Kapitels analysiert wurde. So unterscheidet Johannes de Garlandia in seiner *Poetria* mit Diomedes drei Arten des menschlichen Diskurses;[214] nach einer Reihe (nicht wenig verworrener) Bemerkungen und weiterer Klassifizierung mündet sie in die ciceronianische Einteilung der *narratio* in Fabel, Historie und Argument.[215] Freilich: Für die komplexen Fragen zur Mimesis und Fiktionalität, die sich daraus ergeben, interessiert sich Johannes dabei nicht; kaum relevant ist auch seine Verwendung eines bibelexegetischen Terminus (*allegoria*);[216] sein eigenständigster und abschließender Kommentar zum Thema unternimmt es vielmehr, einen anderen Aspekt des Erzählens zu klären. So schreibt er:

> *Quomodo dilucidanda est materia.* Si in narratione contingit *aliquid obscure* dici, dilucidetur per figuram, quae dicitur Efflexegesis, idest exposicio littere precedentis. *Si narratio fuerit obscura per fabulam appositam vel per apologum, clarificetur per integumentum, quod est veritas in specie fabule palliata.* Et notandum, quod omnis apologus est fabula, sed non convertitur. Est enim apologus sermo brutorum animalium ad nostram instructionem, ut in Aviano et in Esopo. Si aliquis scripserit istud genus carminis, quod supra dicitur Appoteosis, idest carmen de leticia et glorificatione, ut in legendis et premiis sanctorum, interseri debent historie et *exponentur per allegoriam. Dicitur autem Allegoria veritas in verbis hystorie palliata.*[217]

Beherrschendes Thema dieser Passage ist die *obscuritas* der Dichter—freilich nicht im Sinne eines legitim-gesuchten, impliziten *trobar clus*: die ‚Epexegese' (*efflexegesis*) ist vielmehr das allgemeine Remedium, das es den Dichtern ermöglicht, etwaig Unverständliches zu erhellen—ein

---

[214] Zu Johannes von Garlandia vgl. den ausgezeichneten Werküberblick von Worstbrock (*Verfasserlexikon*, Bd. 4, Sp. 612–623); Paetow, *The Morale Scholarium*; die Einleitung Hayes zu seiner Edition des *Compendium Grammatice*.

[215] *Poetria magistri Johannis anglici*, S. 926–928; *Parisiana Poetria*, S. 98–104.

[216] Dazu Meier, ‚Überlegungen', S. 11 und Knapp, ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge', S. 49.

[217] *Poetria* (*Parisiana Poetria*), S. 104 (die Interpunktion der Edition ist mißverständlich); *Poetria magistri Johannis anglici*, S. 928. Zum Schema vgl. Curtius, *Europäische Literatur*, S. 437–439; Klopsch, *Einführung in die lateinischen Dichtungslehren*, S. 44 f., 112 ff.; Mehtonen, *Old Concepts an New Poetics*, S. 36 (mit weiterer Bibliographie).

altes Thema, das bereits die antike Rhetorik beschäftigt hatte und sie katalogartig Techniken wider verschiedene *species* verwirrender Dunkelheit entwickeln ließ.[218] Als derartige Klärung erscheinen bei Johannes allerdings nicht ererbte stilistische Präzepte, sondern zwei vertraute Formen mittelalterlicher Exegese (*expositio littere precedentis*), *integumentum* und *allegoria:* ‚wenn eine Erzählung im Verlauf (*per*) einer beigefügten Fabel dunkel werden sollte, dann lege man sie durch ein *integumentum* aus.' Wie schon in seinen *Integumenta Ovidii* begreift Johannes das *integumentum* also augenscheinlich nicht als bloße Verhüllung;[219] bemüht, Mittel gegen obskure und verwirrend angelegte Erzählungen zu entwickeln, dient es vielmehr der Enthüllung: *ut clarificetur per integumentum*. Abermals (und anders als bei Bernardus Silvestris)[220] bezeichnet der Begriff damit nicht mehr die mythische Erzählung, die als lizenziert-profunde Verhüllung integumental zu verstehen ist, sondern die darin verborgene Wahrheit selbst. Parallel zu dieser in Fabeln gekleideten Wahrheit soll der Dunkelheit historischer Erzählungen durch *allegoria*—das heißt: das Produkt der Allegorese—abgeholfen werden (*exponentur per allegoriam)*. Integumentum und Allegorie zielen also auf das Ergebnis der Auslegung; sie repräsentieren die aus dem Verhüllten zutage tretende Wahrheit;[221] Dunkelheit erscheint als *vicium*, das es durch hermeneutische Erhellung zu klären gilt. Integumentale Hermeneutik wird als Mittel der ‚Klärung', nicht als Lizenz zur Verhüllung konzeptualisiert.

Was sich hinter einer derartigen *dilucidatio* dabei verbirgt, führt Johannes an dieser Stelle zwar nicht aus—ein Blick auf einige der zahlreichen Gedichte, an denen der *poeta theoricus* seine Lehre exemplifiziert, dürfte indes jeden Zweifel zerstreuen: zahlreiche Lehrgedichte enthalten integumentale (bzw. allegorische) Auslegungen vorangegangener narrativer Schilderungen.[222] (Ein Poem wie die *Metamorphosis Goliae* setzt

---

[218] Vgl. Fuhrmann, ‚Obscuritas', S. 56 u. ö. Zum Präzept der *narratio dilucida* oder *aperta* vgl. Lausberg, *Handbuch*, §§ 310 ff., insb. §§ 315, 317.

[219] Vgl. oben mit *Integumenta Ovidii*, S. 39 f. und *Ars lectoria ecclesie (Accentuarium)* (Paetow, *The Morale Scholarium*), S. 107.

[220] Vgl. oben.

[221] Dieselbe Bedeutung von *integumentum/allegoria* auch in Johannes' *Compendium Grammatice*, S. 173, V. 160–163: *Esse sub hystoria desiderat allegoria. / Integumenta tegit occultis fabula verbis. / Tropologia docet mores, sed vult anagoge / Hystoricos sensus ad summa reflectere dona.*

[222] Vgl. *Parisiana Poetria*, S. 26, wo Johannes ein bukolisches Gedicht mit den Worten abschließt: *sic caro mechatur, ratio dum subpeditatur; / Est Mundus mechus, Carnis inane decus*— nachdem er es folgendermaßen eingeleitet hatte (S. 24): *Est autem materia versuum quomodo iuvenis oppressit nimpham, cuius amicus erat Coridon. Per nimpham significatur caro; per iuvenem corruptorem, mundus vel diabolus; per proprium amicum, ratio.* Ein weiteres, ausgedehnteres

dabei die geforderte *dilucidatio* in die Tat um, wenn es die von ihm selbst entworfene fabulose Szenerie fortwährend selbst auslegt;[223] und schließlich schreiben auch andere Kommentatoren den Dichtern eine solche Form der Selbsterklärung zu, oder auch vor.[224])

Daß dies kein Beitrag zu einer mittelalterlichen Theorie der Fiktionalität ist, ist offenkundig. Freilich hat der passionierte Exeget auch nicht allein der *Praxis* integumentaler Auslegung (und ihrer Konzeptualisierung) Eingang in die *ars poetica* verschafft. Im Dienste einer spezifischen, rhetorisch-poetischen Norm (der *dilucidatio materie*) stehend, spiegelt sie vielmehr die übergreifende Tendenz, mit der die Hermeneutik des *integumentum*—jenseits eines bloßen Reflexes exegetischer Praxis[225]—von den Theoretikern der *Artes Poetrie* im Ganzen aufgenommen wurde: nicht als chancenreicher, in seiner Uneigentlichkeit philosophisch legitimer *modus loquendi;* sondern als Mittel, verhüllt-dunkle Unklarheit zu beseitigen; als Weg zu jener sprachlich und gedanklich manifesten Evidenz, die jedwede (negativ begriffene) Dunkelheit hinter sich ließ.

All dies steht dabei im Kontext einer inhärenten Spannung, die die Rhetorik seit der Antike durchzogen hatte[226]—und die bei ihren mittelalterlichen Innovatoren angesichts der Doktrin des *integumentum* besonders virulent werden sollte: geforderte Luzidität und *brevitas* in Sprache und Gedanken prallte auf die nicht minder wichtige Forderung nach exquisiter sprachlicher Gestaltung, nach *ornatus difficilis* und metaphernreicher Einkleidung; Durchsichtigkeit vertrug sich nicht mit jener Aufwertung von Dunkelheit, die jede Form integumentaler Hermeneutik—sei es in kommunikativer, sei es in sprachlich-technischer Hinsicht—implizierte. An der zitierten Stelle zeigt sich diese Spannung sehr konkret. Denn die durch Dunkelheit bedrohte, ‚zu erhellende' *narratio* ist bereits in der antiken Rhetorik einer der zen-

---

Beispiel findet sich ebd., S. 68–72, insb. S. 70, V. 255–270. Man vgl. zudem Johannes' Diskussion der *transsumptio orationis* (d. h. einer ‚durchgehaltenen Metapher') ebd., S. 48: *Si oratio tota metaphorice dicatur, exponi debet in subsequentibus, ut in hoc dictamine quod magister pauper scribit abbati.*

223 Vgl. Huygens, ‚Mitteilungen aus Handschriften', S. 764–772.

224 Z. B. im von Marti, ‚Medieval Commentaries on Lucan', S. 249 zitierten Lucan-Kommentar des *Berolinensis*, 35: *solent [poete] postea ea, quae obscure dicta sunst, sequentibus explanare.*

225 Weitere Passagen, in denen sich Aspekte der integumentalen Auslegung zeigen, wie sie in Kommentaren praktiziert wurde, finden sich unter den auf S. 393 f. zitierten Belegen.

226 Zur Antike vgl. Fuhrmann, ‚Obscuritas', insb. S. 48, 55–59 (zur rhetorischen Tradition). Vgl. auch Assmann, ‚Der Dichtung Schleier', S. 263.

tralen *loci*, an denen das (nie echt systematisch gefaßte) Problem der *obscuritas*/Verhüllung verhandelt wird.[227] Zwar nicht mit der originellen Lösung, etwaig Unklares ‚durch Exegese' zu klären,[228]—doch in einer unmißverständlichen Tendenz, der Johannes' Darstellung zweifelsohne folgt: um zu gelingen, muß die *narratio*, so die kommune Forderung, *brevis*, *versimilis* und: *dilucida* sein, Dunkelheit dagegen strikt vermeiden.[229] Eng damit verbunden ist der zweite systematische Ort,[230] an dem Dunkelheit problematisiert wird: die *elocutio*, deren Perfektion gerade in ihrer Durchsichtigkeit, Offenheit, Klarheit liegt. Diese Klarheit wird dabei nicht zuletzt über eine nicht verwirrende, nicht irgend verstörende Sprache erzielt—und umgekehrt von dunklen Metaphern oder sprachlichem Narzissmus bedroht. Im ganzen gilt dabei, daß vor allem die (für das Mittelalter relevante) römische Rhetorik, anders als die griechische, als ‚auf Anpassung, Kontakt und Kommunikation angewiesene Durchschnittsrhetorik […] das ungewöhnliche, Fremdartige, Schwierige und Dunkle ab[lehnte] […] und der Klarheit (*sapheneia*, *perspicuitas*) huldigte.'[231]

Unter dem Einfluß dieser normhaften rhetorischen Tradition kam es in den *Artes Poetrie* des 12. Jh.—so versuchen die folgenden Seiten zu zeigen—zu einer weitgehenden und systematischen Problematisierung, nicht Aufwertung des Dunklen, Verhüllten, Impliziten: für ein sprachtechnisches (oder auch nur spielerisch gedachtes) echtes Pendant zur integumentalen Hermeneutik, für eine ungebrochene Ästhetisierung dunklen Hintersinnes bestand gerade kein Raum. Manifest wurde diese Abwehr dabei auch hier nicht nur auf Basis der antiken Rhetorik,—sondern unter dem (explizit gemachten) Einfluß jener übergreifenden Konzeption einer ‚geregelten Sprache der Wissenschaften',[232] die sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts immer stärker durchzusetzen begann: denn auch im Bereich der *Artes Poetrie* erlauben es Bedeutungsanalyse und aristotelischer Sprachbegriff die Chancen und vor

[227] Vgl. Fuhrmann, ‚Obscuritas', S. 55f.

[228] Vgl. allenfalls die vom *Auctor ad Herennium*, IV, 12, 17 erhobene Forderung nach *explanatio: explanatio est, quae reddit apertam et dilucidam narrationem.*

[229] *Auctor ad Herennium*, I, 9, 14ff.; Cicero, *De inventione*, 1, 20, 29; Quintilian, *Institutio Oratoria*, IV, 2, 31–55, insb. 31, 35, 36; Sulpicius Victor, *Institutio Oratoria*, 19 (Halm, *Rhetorici Latini Minores*, S. 322); Julius Victor, *Ars Rhetorica*, 16 (Halm, *Rhetorici Latini Minores*, S. 424).

[230] Vgl. Cicero, *De inventione*, 1, 20, 29.

[231] So zusammenfassend Fuhrmann, ‚Obscuritas', S. 55.

[232] Vgl. Kap. VIII.

allem Risiken verhüllter Sprache zu benennen, ja zu konzeptualisieren. Problematischer noch als die täuschende Fabel, war es dabei die Mißverständnisse generierende metaphorische Sprache, die—gerade in dem Medium, in dem sie legitim, ja unausweichlich war—der Kontrolle bedurfte.

Welche Vorbehalte die Vorstellung einer dunklen, impliziten, in der Verhüllung signifikanten Sprache wecken konnte, zeigt sich bereits im Werk des Matthäus von Vendôme, des ersten Theoretikers der neuen Gattung.[233] Wie bei Johannes de Garlandia, findet sich auch bei ihm das *involucrum* im Zusammenhang einer unverzichtbaren *dilucidatio materie*—und zwar im vierten Buch seiner *Ars versificatoria*, das immer wieder auf die Produktion von Fabeln im *exercitium versificandi* abzielt[234] und dabei Matthäus' (übergreifende) Neigung zur Norm deutlich hervortreten läßt.[235] Konsequent entwickelt er hier eine Serie von Verboten, welche all das aufzählen, was die Produktion verständlicher Texte behindere[236] Darauf erläutert er die Wege, derart generierte Konfusionen zu beseitigen und schreibt:

> Sequitur quomodo inconcinna valeant in melius permutari in materia prius pertractata. Exempli gratia, si in executione materie pertractate aliquis scrupulus inciderit, in quo materia aliquantulum fit confusa et inevidens nec satis artificiose expedita, ut apud Ovidium de interfectione Argi, ubi dicitur: ‚Restabat verba referre' […] ne similis incurratur confusio, varianda est materia, retenta sententiarum equipollentia sed *modo dicendi in melius permutato, ut quod dictum est a poeta quodam confusionis involucro, equipollentia narrationis dilucidetur propatulo*.[237]

Inkonzinn, konfus und wenig kunstfertig, verwickeln sich die Dichter zuweilen in unentwirrbare Erzählungen. Anders als Johannes de Garlandia empfiehlt Matthäus dabei freilich nicht, etwaige Dunkelheiten durch eine Art Exegese zu klären; seine Erhellung (*dilucidetur)* liegt vielmehr darin, den *modus dicendi* zu verbessern, um das *involucrum confusionis* zu beseitigen: anders als bei Johannes zielt der Begriff des *involucrum* nicht auf eine fiktive Verhüllung von Fabulosem, sondern bezeichnet eine Art sprachlicher Konfusion—eine Verwendung, die im 12. Jahr-

---

[233] Leben und Einfluß in der konzisen Einleitung Munaris zu seiner Ausgabe (*Mathei Vindocinensis Opera*, Bd. 2, S. 23–42, Bibliographie S. 9–22, vgl. auch Bd. 3, S. 9–26).
[234] *Ars versificatoria*, S. 193, 202 f.
[235] Ebd., S. 193.
[236] Ebd., S. 193–201.
[237] Ebd., 4, 14, S. 201 f.

hundert nicht isoliert ist.[238] Genau wie bei Johannes de Garlandia wird indes deutlich, daß es rhetorische *sapheneia* ist, die seine Perspektive prägt. Matthäus' Postulat, Dunkelheiten zu beseitigen (nicht artifizios zu schaffen) zieht sich dabei leitmotivartig durch seinen Traktat. So warnt er bei seiner Diskussion des gelungenen Anfangs vor zu intrikater und impliziter Diktion, welche Verständnis und Lehre hemme und begreift die *executio materie* geradezu als Explikation des Impliziten;[239] er verbietet einer von ihm angeführten avantgardistischen Moderne den Gebrauch poetischer Figmente, die den geregelten Fortgang der Dichtung behindern könnten;[240] und greift dabei immer wieder auf den Begriff des *involucrum* zurück, um traditionelle, die geforderte Klarheit behindernde Stilmerkmale, etwa (und wenig verwunderlich) die geforderte *brevitas* zu bezeichnen.[241] Rhetorisch orientierte Stil-Lehre und die Aufwertung intrikater Dunkelheit vertragen sich nicht.

Dabei zeigt sich, daß Mathäus seine Skepsis nicht nur aus der rhetorischen Tradition bezieht, sondern auch bewußt den Anschluß an jenes übergreifende Leitbild einer durch *distinctio* kontrollierten Sprache der Wissenschaft sucht. Am Ende seines *Tobias*, einer Exemplifizierung seiner rhetorischen Doktrin, plädiert Matthäus etwa programmatisch für stilistische Zurückhaltung, gerade im Hinblick auf die metaphori-

---

[238] Vgl. die im Kapitel ‚*Rem ut est sermo non explicat*' zitierten Verdikte gegen Gilbert von Poitiers.

[239] *Ars versificatoria*, 59: *maxime fugienda est incongrua partium dispositio, ne diversarum orationum dicciones implicite sint et intricate. Talis enim verborum confusio est noverca intelligentie et doctrine pretendit offendiculum.* Man vgl. auch ebd., S. 49, wo Matthäus die Wichtigkeit exordialer Proverbien darin begründet sieht, daß sie dem Dichter erlauben, Implizites manifest zu machen: *ut aliquis utatur zeumatico principio vel secundum ypozeusim, premittendum est generale proverbium, id est communis sententia, in qua consequens materia videatur prelibari ut quod in precedenti proverbio implicitum est et involutum in executione materie possit evidentius explicari.*

[240] Ebd., S. 194: *[sint quaedam verba damnata […] comparationes et poetice abusiones in tempore sillabarum et figurative constructiones numquam inducantur] antiquis siquidem incumbebat materiam protelare quibusdam diverticulis et collateralibus sententiis, ut materie penuria poetico figmento plenius exuberans in artificiosum luxuriaret incrementum, hoc autem modernis non licet: vetera enim cessavere novis supervenientibus.* Vgl. auch ebd., S. 193: *sequitur de executione materie, in qua quidam male disiplinati solent plerumque delirare et a semita doctrinali turpiter exorbitare, qui in scolastico exercitio fabulas circinantes poeticas verbum verbo sigillatim exprimunt tamquam super auctores metrice proposuerint tractare.*

[241] Ebd., 4, 25, S. 207: *Igitur in hoc articulo oportet versificatorem esse exercitatum in verborum significatione cognita et consignificatione, ex quibus duobus perpenditur vocis officium. Ignota enim verborum significatio ad nocendum est efficatior ceteris doctrine offendiculis, que sunt decem, scilicet hec: obscure brevitatis involucrum […], superflue loquacitatis excursus; decise orationis anxietas; mentis fluitantis evagatio; scrupulosa sententie difficultas; orationis infinita confusio; inexercitata ingenii sterilitas; lingue precipitis indecens celeritas; verborum intercisa trepidatio; ignota diccionum significatio.* Zur dunklen Kürze in der Antike vgl. Fuhrmann, ‚Obscuritas', insb. S. 56.

sche Qualität der Dichtersprache: *macies verborum*,[242] nicht überbordend-trunkene Bildlichkeit verlange die Dichtung von ihrem Autor; ohne Schemen und Figuren heische sie nicht nach einer durch unverständliche Metaphern erzeugten Suggestivität:

> Verborum placeat macies, infantia metri
> Floris egens, carens scemate, nuda tropis.
> Vera loquens non pingo metrum, ne picta supellex
> Carminis incurrat ambitionis onus.
> Vernans metaphoris, epythetis fabula, nugis
> Ebria, venatur credulitatis opem.

Stilistischer Ehrgeiz bedroht die Wahrheit, die es nicht nötig hat, über suggestive Mittel nach Glaubwürdigkeit zu jagen:

> Vera negant pingi, quia vera relatio nescit,
> Nescit adulari floridiore sono.

Matthäus schließt:

> Littera non fallat: perimit perversa legentem
> Littera, vivificat spiritualis odor;
> Ad quoscumque potest rivales, coniuge sensu
> Postposito, meretrix littera flectit iter;
> Cum vetito sensu vox peccat adultera, casus
> Convertit dubios amphibolia biceps.
> Amphibolia nocet, nocet equivocatio: plura
> Unicus equivocat significata sonus:
> Summus Aristoteles, ut protestantur Elenchi,
> Sex fantasias voce latere docet.
> Non quid dicatur, sed cur, perpendite: quippe
> Quodlibet intitulat mens operantis opus.[243]

Littera non fallat—Beginn und Ende dieser Passage lesen sich wie ein traditionelles Plädoyer für die Kraft des spiritual Hintersinnigen; doch bald wird deutlich, daß es die *littera perversa* ist, der Matthäus' gesammelte polemische Aufmerksamkeit gilt. So beschwört er geradezu die Abwege einer *meretrix littera*, die den ihr eigentlich eng verbundenen *sensus* hinter sich läßt und sich bald dem, bald jenem semantischen Rivalen in ehebrecherischer Sündhaftigkeit zuwendet (*peccat adultera)*. (Er greift mit dem Verdikt des ‚sich prostituierenden Buchstabens' dabei im übrigen eine weit verbreitete Metapher auf, die im 12. Jh. immer

[242] Zu diesem Stilideal vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, I, 24, S. 53 mit Godman, ‚Opus Consummatum', S. 35 u. ö.
[243] *Tobias*, V. 2161–2178 (*Opera*, Bd. 2, S. 252 f.).

wieder ins Felde geführt wird, wo vor der trügerischen Hülle der [nicht kontrollierten] Sprache gewarnt werden sollte.)[244] Kein Wunder also, daß er darauf sofort gegen die *amphibolia biceps* wettert und den Schaden benennt, den sie hervorruft.[245] Signifikant ist schließlich auch der Schluß der Passage: als *auctoritas* für die fatale Mehrdeutigkeit der *littera* zitiert Matthäus *Aristoteles*, den ‚höchsten aller Philosophen' oder besser: den Autor der *Sophistici Elenchi*, das heißt: *des* Referenztextes, an dem sich die zeitgenössische Sprachtheorie ebenso ausrichtete wie die hermeneutische Auffassung der Bedeutungsanalyse.[246] Auch hier ist es also nicht der traditionelle, rhetorische Allegorie-Begriff, der die Wahrnehmung und vor allem Interpretation der uneigentlichen Sprache lenkt, sondern die sechs *fantasiae*, die Aristoteles lehrt.[247] An einem entscheidenden Punkt seiner poetologischer Reflexion entscheidet sich Matthäus somit *gegen* die Strategie, einen Wahrheitsanspruch der Dichtung auf ihren metaphorischen Qualitäten ruhen zu lassen: Wahrheit wird durch Uneigentlichkeiten eher kompromittiert und ist durch die der Sprache inhärente Neigung bedroht, ins Mehrdeutige umzuschlagen (*amphibolia nocet, nocet equivocatio: plura/unicus equivocat significata sonus*). Von der Einsicht, das Sprachverständnis von Logik/Dialektik und Rhetorik/Poetik sei im wesentlichen inkommensurabel, ist Matthäus mit seinem Lob des *summus Aristoteles* dabei weit entfernt;[248] gerade die Persistenz, mit der er die illusionär anmutende Verkopplung bis hin zum Selbstwiderspruch propagiert,[249] zeigt, wie stark und prägend das Para-

---

[244] Z. B. von Adelard von Bath, *Quaestiones Naturales* (ed. Müller), S. 12: *Omnis quippe littera meretrix est, nunc ad hoc [rectius: ad hos] nunc ad illos affectus exposita*, oder Petrus Cantor, der wie Matthäus die *mens scribentis* damit verbindet: *Littera enim meretrix est et ad diversa retorqueri potest. Unde et eam sequens sepe mentem auctoris non cognoscit sed perdit et errat; qui vero mentem scribentis attendit prope est videre verum* (*De tropis loquendi*, zitiert von Valente, *Fantasia Contrarietatis*, S. 62). Vorwiegend aus der volkssprachlichen Tradition kommen die Beispiele bei Hagenlocher, ‚Littera meretrix'. Auf die semantische Reflexion des 12. Jhs. geht er nicht ein.

[245] Vgl. Lausberg, *Handbuch*, §1070, woraus erhellt, daß u. a. Quintilians Auffassung weit weniger eindeutig als die des Matthäus ist.

[246] Vgl. oben, *passim*.

[247] Vgl. obiges Kapitel. Zur Theorie der *fantasia* (*fallacia)* vgl. man deRijk, *Logica Modernorum*, Bd. 2, 1, S. 491–512 und Valente, *Fantasia Contrarietatis*.

[248] Man vergleiche zum Beispiel das konzise *dictum* des Gervasius von Melkley, *Ars Poetica*, S. 138: *quippe equivocationem sic desiderat rhetorica, sicut logica dedignatur*.

[249] Schon die zitierte Passage aus dem *Tobias* macht die Spannung dieser Konzeption deutlich, denn Matthäus' Invektive gegen die metaphorische Sprache besteht natürlich selbst aus einer Reihe von (nicht immer klaren) Metaphern (z. B. *floridiore sono)*. Pikant wird der stilistische *rigor*, wenn Matthäus Metaphern verwirft, die er selbst gebraucht

digma der Bedeutungsanalyse auf allen Feldern der Wissensgeschichte des 12. Jh. war, und vermag ebenso zu erklären, warum die Qualitäten des *integumentum* in Matthäus' Konzeption allenfalls als *vicia* erschienen. Matthäus' eigentliches Anliegen war die durchgehende, ja konstitutive Normierung und Kontrolle der Dichtersprache; deren Mehrdeutigkeit galt es zu minimieren, nicht zu suchen.

Damit brach indes ein entscheidender Konflikt mit aller Schärfe auf: die Frage, wie sich die Forderung nach verständnisoffener und aperter Sprache angesichts der konstitutiven Mehrdeutigkeit der uneigentlichen Dichter-Sprache überhaupt umsetzen ließ. Eine Antwort darauf findet sich beim eher wetternden denn argumentierenden Archegeten Matthäus von Vendôme freilich nicht. Erst eine Generation nach ihm sollte Galfried von Vinsauf[250] das Konzept einer *translatio manifesta* entwickeln, das die konzeptionelle Antwort auf dieses spannungsreiche (und letztlich unlösbare) Desiderat darstellte. Pointiert ausgedrückt, handelt es sich dabei um einen poetischen ‚Algorithmus' (*artificium*), der die Sprache auf jene Junkturen untersucht, deren Teile sich einem unmißverständlich einleuchtenden Ähnlichkeitsverhältnis verdanken; die Aufgabe des gesteigerten *versificator* ist es dabei, die Worte auf Verknüpfungsmöglichkeiten zu untersuchen, die zwar keine eindeutige Vorstellung zur Folge haben, sich aber doch *evident* und mühelos durch rationale Reflexion erklären und auf Eindeutigkeit zurückführen lassen; deren Mehrdeutigkeit schon in ihrer Konstruktion Evidenz nicht verhindert. Zu Matthäus' Forderung, auch der Versifikator solle sich in der Analyse der Bedeutungen üben,[251] schreibt er in diesem Sinne:

---

hat, man vergleiche z. B. seine Polemik gegen die Junktur von *rufus*, *a*, *um* und *fides* (*Ars Versificatoria*, S. 160), welche er selbst verwandt hatte (ebd., S. 41).

[250] Zu Galfried vgl. Faral, *Les Arts Poétiques*, S. 15–33 und Manitius, *Geschichte*, Bd. 3, S. 751–756. Die bislang umfangreichste Studie von Gallo, *The Poetria Nova and Its Sources* arbeitet die Bedeutung (und Faral entscheidend korrigierend auch die Grenzen) der antiken/spätantiken Rhetorik heraus.

[251] Vgl. z. B. *Ars Versificatoria*, 4, 25, S. 207: *Igitur in hoc articulo oportet versificatorem esse exercitatum in verborum significatione cognita et consignificatione, ex quibus duobus perpenditur vocis officium. Ignota enim verborum significatio ad nocendum est efficatior ceteris doctrine offendiculis, que sunt decem, scilicet hec: obscure brevitatis involucrum*, oder ebd., S. 160: *sunt quidam Trasonite et nugigeruli qui ex impetu presumtionis inconcinne preseumentes cornicari, verborum significationibus abutuntur hoc modo: redolet iniuriam, sapit nequitiam, malo ascribitur. Unde ad huiusmodi prevaricationis cautelam et remedium necesse est versificatorem esse exercitatum in verborum significatione, ne dictiones audeat coniugare que propter mutuam significationum repugnantiam ad discidium quasi hanelantes nullo patiuntur copulari matrimonio. Est etenim ibi oppositio in adiecto: verbi gatia cum dicitur redolet iniuriam mutua est ibi significationum repugnantia et nullus sequitur intellectus: etenim redolet in bona significatione, iniuria in mala accipitur.*

> Artificium transferendi tale est. Considerandum est verbum, quod debet transferri, de quibus dicatur proprie; et si ad aliam rem debeat transferri, cavendum est, ut in ea proprietate sit similitudo. Sic autem debet inveniri similitudo: perscrutandum est in illo verbo quiddam commune, quod pluribus conveniat quam illud verbum; et quibuscumque aliis illud commune conveniat proprie, conveniet illud verbum translative […]. Hoc autem artificium est planissima via ad inveniendum translationes. Facit autem translationem *facilem et evidentem*. Reprobatur enim translatio quae dura est et obscura.[252]

Was Galfrieds Technik verheißt, ist Evidenz im Uneigentlichen, Klarheit im potentiell Verwirrenden. Dazu gilt zunächst, ganz scholastisch die semantische Reichweite des zu übertragenden Wortes (*quod debet transferri)* zu erwägen. Die damit erhobenen ‚eigentlichen Bedeutungen' können (zumindest zum Teil) ‚im eigentlichen Sinne' (*proprie*) zum Geltungsbereich eines anderen Wortes gehören—und eben diese semantische ‚Schnittmenge' gilt es zu finden. So kommt *nasci* im engeren Sinne nur Lebewesen zu, läßt sich freilich als eine Art des Beginnes fassen (*incipere*): folglich kann *nasci* von all dem ausgesagt werden, was beginnt, ohne Lebewesen zu sein: *nascuntur flores in pratis, nascitur istud opus, nata est malitia*. Damit läßt sich eben jene Ähnlichkeit (*similitudo*) konstruieren, über die sich metaphorische Junkturen stiften lassen, deren Uneigentlichkeit trotz ihrer Uneigentlichkeit ‚durchsichtig' bleibt: *facit autem translationem facilem et evidentem*—ein Abschluß, der deutlich zeigt, daß Galfreds Algorithmus keine Methode zur Produktion von Dunkelheit ist, sondern die potentielle Unklarheit im (der Dichtung unvermeidlichen) metaphorischen Sprachgebrauch minimieren soll. Von größter Relevanz seien dabei folgerichtig Eigenschaften aus der Lebenswelt der Menschen, die auf andere Lebewesen, Sachen oder Zusammenhänge übertragen werden können: durch ihre spontane Vertrautheit ermöglichen gerade sie nämlich metaphorische Evidenz (*evidentias translationum*) *par excellence*.[253] Wer es anders hält, läuft stetig Gefahr, in die verbotene *dura translatio* zu verfallen—es sei denn, er beschränke sich auf die ‚evidentesten und augenscheinlichsten Ähnlichkeiten.'[254]

---

[252] *Documentum de arte versificandi*, S. 286 f. Zur Authentizität des *Documentum* vgl. Faral, *Les Arts Poétiques*, S. 28–33 und Gallo, *The Poetria Nova and Its Sources*, S. 135; zur Datierung gegen Ende des 12. Jhs. vgl. Faral, *Les Arts Poétiques*, S. 23, 33.

[253] *Documentum de arte versificandi*, S. 287: *ideo autem verba proprie dicta de homine, quando transferuntur, faciunt evidentias translationum, quia verba, quando dicuntur de homine maxime nota sunt hominum et citius praebent intelligentiam suae translationis, id est ut ipsamet intelligantur, quando in translatione ponuntur.*

[254] Ebd., S. 288.

Der Sache nach findet sich dieser (nicht antike noch spätantike)[255] poetische Algorithmus in nahezu allen *Artes Poetrie*—bei Johannes de Garlandia,[256] Gervasius von Melkley[257] und der *Ars dictaminis*.[258] Sie als lediglich nicht-antik zu bezeichnen, charakterisiert sie allerdings nur *ex negativo*. Denn es zeigt sich, daß sich die Konzeption einer auf *similitudo* basierenden, nachvollziehbaren Regeln unterworfenen Metapher in vergleichbarer Weise in logischen Traktaten des 12. Jahrhunderts findet.[259]

Bei Galfried ist dieser Versuch einer zur Einsichtigkeit hin konstruierten (bzw. kontrollierten) Metapher dabei Teil einer übergreifenden Dialektik zwischen sprachlicher Form und Verständnis im Rahmen des *ornatus difficilis* bzw. *gravis*,[260] den er folgendermaßen beschreibt:

> Prescriptis formis quedam figura coloris
> Et quiddam gravitatis inest, quae nascitur inde
> Quod res in medium facie non prodit aperta,

---

[255] Gallo, *The Poetria Nova and Its Sources*, S. 202: Die Originalität der Reflexion liege, so Gallo in seiner eher beiläufigen Diskussion der Problematik, darin, daß Galfried damit die Diskussion der Tropen für die *inventio* öffne.

[256] So heißt es bei Johannes von Garlandia *de arte transsumendi: Item quaedam verba pertinent ad animam ut ‚discerno', ‚doceo'; quaedam ad corpus, ut ‚seco', ‚lavo'; quaedam ad utrumque, ut ‚langueo', ‚doleo'. Congrua fiet transsumpcio verborum, duram excludens transsumpcionem, si verbum quod pertinet ad corpus transferatur ad animam, et e contrario* (*Parisiana Poetria*, S. 28), oder auch über die *ars iudicandi propriam transsumptionem verbi: Item de transsumpcione verbi talis erit ars assignanda. Eligenda sunt duo verba, unum magis commune et aliud minus commune, que se habent aliquo modo secundum similem statum […] excludendo duram transsumpcionem* (ebd., S. 48).

[257] *Ars Poetica*, S. 108: *Transsumptio est translatio vocis a propria significatione ad alienam per similitudinem intranssumptam.*

[258] Zum überraschenden Interesse an der Metapher vgl. Camargo, ‚A Twelfth Century Treatise', S. 167, 179ff., 189f.

[259] Vgl. Rosier, ‚*Prata Rident*', S. 160f.: ‚on trouve dans ces *Artes* relevant de la rhétorique une définition de la translatio très semblable à celle que nous avons rencontrée dans la tradition logique, comme passage d'un sens propre à un autre sens en raison de contexte.'—Die Nähe zwischen semantischer Reflexion in Grenzwissenschaften wie Logik/Dialektik und Theologie hat sich oben bei Matthäus von Vendôme bereits deutlich gezeigt, ließe sich indes noch vertiefen und weiter konkretisieren. So entspricht die Unterteilung der verschiedenen Möglichkeiten einer *transsumptio*, die Galfried von Vinsauf im *Documentum de arte versificandi* und in der *Poetria Nova* vornimmt, genau der des Petrus Cantor (vgl. Valente, *Phantasie Contrarietates*, S. 199 sowie S. 31, 206 zu Übereinstimmungen zwischen Matthäus von Vendôme und Petrus Cantor). Vgl. auch Worstbrock, ‚Rezension', S. 101 und Camargo, ‚A Twelfth Century Treatise', S. 167, Anm. 19. Zur dialektischen Terminologie bei Gervasius vgl. unten.—Eine umfassende Analyse dieser Interferenzen steht noch aus.

[260] Zur Identität beider bei Galfried vgl. Krewitt, *Tropische Rede und Metapher*, S. 317f. mit Anm. 5 (weitere Bibliographie).

Nec sua vox deservit ei, sed vox aliena
Et sic se quasi nube tegit, sed [*sub* Faral] nube serena.[261]

Gravitas entsteht durch Uneigentlichkeit—wenn Worte nicht ‚offen auftreten' und mit ‚fremder Bedeutung' versehen sind. Galfried benutzt die verbreitete ‚Wolken'-Metapher, um die verhüllte Qualität einer gesteigerten Dichtersprache auszudrücken—doch qualifiziert sie zugleich in gesuchter Paradoxie (*nube serena*). Diese Emphase markiert dabei ein zentrales Element einer Sprachkonzeption, die stets um die Grenzen und Gefährdung des Verständnisses kreist, die jeder Uneigentlichkeit inhärent ist. So schreibt er im selben Zusammenhang:

Egregie sic verba locas; sic verba locata
Pervia mentis erunt oculo. Sed verba locare
Res onerosa quidem studio. Modus iste loquendi
Est gravis estque levis: gravis est inventio verbi,
Mens levis inventi. Sic se contraria miscent,
Sed pacem spondent hostesque morantur amici.
[…]
Gravitas ne turgida sit vel opaca;
Praestat ei levitas lucem reprimitque tumorem.[262]

Auch hier wird die metaphorische Qualität der Sprache ganz aus der Perspektive der *inventio* gefaßt, denn es geht darum zu skizzieren, wie es ‚die Worte zu setzen gilt' (*verba locare*): *hierin*, nicht im Verständnis des Gefundenen, liegt die eigentliche rhetorische Schwierigkeit. Denn eine paradox anmutende Dialektik durchzieht die Sprache des *ornatus difficilis*: der sprachlichen Form nach erhaben und nicht gewöhnlich (*ne sit leve verbum/vile vel illepidum*),[263] soll ihr Charakter (*mens*) doch gleichwohl leicht, verständlich, ohne Schwulst und vor allem: nicht zu dunkel sein; beides gilt es stets zur Eintracht zu bringen.[264] Hinter der abermals geforderten Erhellung der verhüllten Sprache (*Praestat ei levitas lucem*) verbirgt sich dabei nicht nur ein allgemeines Postulat stilistischer *perspicuitas*, sondern ein konkretes Präzept:

Ut magis urbane sedeat transsumptio verbi,
Non veniat solo comitanti nomine fixo,
Mobile nomen ei dones et tale sit illud,

[261] *Documentum de arte versificandi*, S. 229.
[262] Ebd., S. 223.
[263] Ebd.
[264] Ebd.: *Sic grave junge levi, ne res haec detrahat illi / Sed sibi conveniant et sede fruantur eadem / Pacificetque suam concors discordia litem.*

> Quod plene succurrat ei *nubemque serenet*,
> Si qua sit in verbo; si non *illuminet* illud
> *Plenius et plenum lumen transfundat in ipsum*.[265]

Ei nubemque serenet. Probates Mittel zur Versöhnung des Widerstreitenden ist eine Art stilistischer *determinatio*: ein *mobile nomen*, dem geschickten Versifikator stets zur Hand, sorgt für jene Präzisierung, die zu dunkle Metaphern (*tamquam sub nube latet transsumptio; sedet in caligine verbum*)[266] zu adäquaten, verständlichen Figuren werden läßt (*illuminet illud plenius et plenum lumen transfundat in ipsum; mobile nomen ei det lumen et adjuvet illud*):[267] so bleibt etwa die Vorstellung von ‚Rechten, die weich werden' oder ‚hart sind' dunkel, bis zusätzliche Adjektive klar machen, daß ‚die gewährenden Rechte (*uira dispensatorie*) zu weich werden' und die ‚einschränkenden' (*districta*) zu hart. Galfrieds Plädoyer beschränkt sich dabei nicht nur auf Zweifelsfälle—selbst wenn Transsumptionen an sich verständlich wären, sollen determinierende, explizierende Zusätze diese Evidenz noch verstärken, ihren Glanz verdoppeln.[268]

Konsequentes Komplement dieser *ars iudicandi transsumpcionem* ist also die stetige Warnung vor den verständnishemmenden Fallstricken der dunklen Sprache. So finden sich bei Galfried zwar durchaus Passagen, in denen er die komplexe Dynamik zwischen uneigentlichem und eigentlichem Ausdruck, zwischen äußerem und inneren Sinn zu fassen versucht.[269] Doch die Vorstellung einer *aperten* Verständlichkeit und Evidenz bleibt dabei immer vorherrschend. Mehr noch: Galfried endet jene lange Sektion seiner *Poetria Nova*, welche die im *Documentum* technischer formulierte Lehre über die Metapher in Versen expliziert, mit den folgenden Worten:

> Si niti gravitate velis, his utere velis,
> Hunc portum teneas, hic fixa sit anchora mentis.

---

[265] Ebd.

[266] Beide Ausdrücke ebd.

[267] Ebd.

[268] Ebd., S. 223f.: *Sed quid, si splendeat ex se / Verbum transsumptum? Nihilominus adjuvet ipsum / Mobile, de cuius splendore suus geminetur.*

[269] Z.B. in *Poetria Nova*, S. 223: *vincet adhuc istum melior pictura colorem / quando movet litem cum verbo nomen, et ipsa / oderunt sese facietenus, attamen intus / est amor et concors sententia […] / […] / consule res alias et idem mireris in illis / litibus alternis quando bellantur amantes / crescit in hoc bello linguarum pax animorum / hoc odio conditur amor. Sic est et in istis: / se voces introrsus amant licet exteriores / sint inimicitiae. Lis est in vocibus ipsis; / Sed litem totam sedat sententia vocum*. Vgl. *Documentum de arte versificandi*, S. 284f.

Meisterhaft legt der virtuose Sprachtechniker Galfried seine Warnung vor gefährlicher Metaphorik dar—auf eine Weise, die selbst ebenso uneigentlich wie durchsichtig ist. Wer sich des *ornatus difficilis* befleißigen *will*, wird mit einem zur See Fahrenden verglichen—das *velis* (*velle*) findet dabei Responsion in dem Gebrauch der Segel (*his utere velis*), das den Bildbereich der Schiffahrt einführt, aber zugleich das Thema—den Gebrauch von Verhüllungen (*velis*)—benennt. Wagemut soll dabei nicht zur Ausfahrt aufs hohe Meer verleiten, sondern sichere Häfen, feste Ankerplätze bevorzugen. Denn:

> Sic tamen esto gravis, *ne res sub nube tegatur*,
> Sed faciant voces, ad quod de jure tenentur.
> Quae clausum reserent animum sunt verba reperta,
> Ut quaedam claves animi: *qui vult aperire*
> *Rem clausam, nolit verbis inducere nubem*;
> Si tamen induxit, facta est iniuria verbis:
> fecit enim de clave seram. Sis claviger ergo
> *rem citius verbis aperi*.[270]

Trotz der eingeräumten Lizenz zur Verhüllung dürfen Inhalte keinesfalls unter dem ‚Gewicht' sprachlichen Dunkels verdunkelt werden (*sub nube tegatur*). Denn die Worte, so Galfrieds anthropologische Begründung, sind dazu da, den grundsätzlich verschlossenen Geist des Menschen (*clausum animum*) zu öffnen (und damit Veständnis und Kommunikation zu ermöglichen),—und so würde, wer dies mißachtet, diese grundlegende Funktion pervertieren (*facit de clave seram*).[271] Die Worte sind Schlüssel, die das im Geist Verborgene ausdrücken sollen; ihre Funktion liegt vor allem darin, Verständnis *ungebrochen* zu vermitteln; und beim Transfer der Gedanken in die Sprache soll nichts Dunkles diesen Prozeß stören. Das Argument, das am Vorabend einer neuen Scholastik immer wieder gegen eine zu dunkle Sprache ins Felde geführt wurde, deutet bei Galfried (und den Theoretikern der Dichtersprache überhaupt) darauf, wie sie die Spannung zwischen metaphorischer Sprache und unbehindertem Verständnis durch eine konzeptionelle, programmatische Abwertung des philosophisch legitimen, funk-

---

[270] *Poetria Nova*, S. 230, V. 1061–1070.

[271] Vgl. z. B. auch ebd., S. 223 ff.: *egregie sic verba locas; sic verba locata / pervia mentis erunt oculo. Sed verba locare / Res onerosa quidem studio. Modus iste loquendi / Est gravis estque levis: gravis est inventio verbi / Mens levis inventi. Sic se contraria miscent, / sed pacem spondent hostesque morantur amici / est ibi temperies quaedam: Ne sit leve verbum / […] / gravitas ne turgida sit vel opaca, / praestat ei levitas lucem […] / sed sibi conveniant et sede fruantur eadem / pacificetque suam concors discordia litem.*

tional sinnvollen Uneigentlichen zu lösen versuchen. Damit bezieht zudem die (an sich erstaunliche) Absenz einer eigentlichen Theorie des *integumentum* in den *Artes Poetrie* eine grundsätzliche Dimension; zugleich wird deutlich, was die Konzeption einer adäquaten ‚Sprache der Wissenschaften' im ausgehenden 12. Jahrhundert zuließ. Gerade in den Texten, die sich *ex professo* mit der Beschreibung der dichterischen Sprache befassen, kommt es zu keiner signifikanten Durchdringung oder gar Aufwertung einer integumentalen Qualität der Dichtung.

Nicht anders als bei Johannes de Garlandia geht es dabei nicht nur um Dunkelheit an sich; auch tatsächliche Elemente integumentaler Hermeneutik werden in diese umfassende Diskussion hineingezogen. So wird die Dialektik von Oberfläche und Bedeutung im Rahmen der Metapher diskutiert, die über eine gelingende *similitudo* zu konstruieren ist. In seinem *Documentum* schreibt Galfried von Vinsauf:

> Translatio est, quando aliqua dictio transfertur a propria significatione ad impropriam quadam similitudine, ut in his patet exemplis […]. Notandum autem, quod translatio fit in adjectivis, significatio in subjectis. Significatio autem est, quando per unum significatur aliud, ut per ‚Jovem' ‚aer superior', per ‚Junonem' ‚aer inferior', per ‚Phoebum' ‚sol', per ‚Eolum' ‚ventus', per ‚Tetidem' ‚aqua' […]. Fit etiam significatio, quando per ‚Paridem' ‚formosus', per ‚Helenam' ‚formosa', per ‚Ulixem' ‚dolosus', per ‚Achillem' ‚fortis', per ‚Tullium' ‚eloquens' […]. Fit etiam, quando per ‚Rachel' ‚vita contemplativa', per ‚Liam' ‚vita activa' significatur […]. Significatio quaque, quando per ‚Cloto' significatur ‚res, quae incipit esse', per ‚Lachesim' ‚res existens', per ‚Atropos' ‚res, quae desinit esse'. ‚Cloto' vero dicitur ‚evocatio', quia evocat rem de non esse ad esse. ‚Lachesis' idem est, quod ‚sors' vel ‚fortuna', quia omnis res existens subiacet fortunae. ‚Atropos' dicitur ab ‚a', quod est ‚sum' et ‚tropos', quod est ‚conversio', quia orta caro moritur mortua non oritur, quia post mortem non est regressus ad vitam.[272]

Den Beginn der Passage bildet eine klassische Definition der *translatio* als durch Ähnlichkeit begründeter Transfer eines Wortes in eine andere Bedeutung. Betrifft dies zwei Substantive, dann handelt es sich um die Figur der *significatio*—und genau hier finden sich Elemente der integumentalen *enarratio poetarum*: die Götter stehen für die Elemente oder die *naturales potentie elementorum*. Freilich verschwimmt die Differenz zwischen dieser Reminiszenz der exegetischen Tradition und der rhetorischen Theorie der Stilfiguren, denn die hier genannten *integumenta* sind Metonymien gleichgestellt: die Beispiele, die Galfried nennt, zeigen dies

[272] *Documentum de arte versificandi*, S. 325 f.

ebenso wie die *Ars Poetica* des Gervasius von Melkley, in der sie in der Tat als Metonymien klassifiziert werden.[273] Mehr als eine bloße Spur integumentaler Hermeneutik ist dies alles freilich nicht: zwar faßt die rhetorische (und zum Teil sprachtheoretisch ausgerichtete) Auffassung des metaphorischen Transfers theoretisch durchaus, was die integumentale Exegese *de facto* (und in ihrem Selbstverständnis) leistet, nämlich die Substitution des Bildhaft-Fabulosen durch eine andere Bedeutung. Doch es fehlt gänzlich die Vorstellung einer sinnhaften Dunkelheit und die Konzeption einer philosophischen Relevanz: für die Kommentatoren des 12. Jahrhunderts war der bloße Ersatz und seine Erklärung im einfachen Sinne kaum der Rede wert; was sie interessierte, war die Verknüpfung von Fabel/Bild/Uneigentlichkeit und spekulativem *Wissen*—und genau dies ist von den *Artes Poetrie* nicht nur nicht berücksichtigt, sondern nicht zu erwarten. Statt die Brücke zwischen metaphorischer Sprache und hintersinniger Vermittlung philosophischer Inhalte zu schlagen, diskutieren sie, fast ängstlich um die Norm bemüht, die Gefahren einer zu dunklen Sprache. Zwar formulieren sie wichtige Kriterien, die das Verständnis von Metaphern, Tropen fundieren sollten—ihre Perspektive indes ist eher resignativ, skeptisch und normativ. Worum es ihnen dabei geht, ist, die allein sprachlich-formale Abfassung von Dichtung (und Prosa) zu ermöglichen. Mit ihrer Vorstellung einer aperten, in augenscheinlicher Evidenz durchsichtigen Uneigentlichkeit ließ sich die spekulative Aufladung der *poesis* mit höherem Wissen nicht vereinbaren, die die Kommentatoren als Grundlage ihrer phantasievollen und zugleich vernunftbezogenen Exegese begriffen.

Mit einer Ausnahme freilich,—der bereits zitierten *Ars Poetica* des Gervasius von Melkley.[274] Anders als etwa für Matthäus von Vendome ist für ihn die Unterscheidung zwischen *vitium* und *figura*, zwischen sprachlicher Norm und lizensierter Freiheit kaum objektivierbar: was dem einen gelingende Metapher, ist dem anderen ein Verstoß gegen das sprachliche System oder den literarischen Kanon.[275] In konsequen-

[273] *Ars Poetica*, S. 69.

[274] Literatur vgl. oben Anm. 207.

[275] Vgl. z. B. die Diskussion in *Ars Poetica*, S. 1–8, insb. S. 8: *ecce fere probabile videtur quod uni vitium [vitum Gräbener] est, hoc alii esse figuram et alii colorem.* Weitere Stellen, die Gervasius' Toleranz und Abneigung gegen zu strikte Normierung zeigen: ebd., S. 12, 20, 47, 54, 100–103 (zentral vgl. z. B. 102 f.: *consulat igitur unusquisque discretionem suam, et vel nullam novam inveniat dictionem vel, quod melius est, inveniat. Inventam tamen excuset subtilitas inventionis, etiam raritas et dicendi puritas veniam mereatur. Quidam adeo rigidi, nescio dicam an pavidi sunt, quodneque frequentativa, neque meditativa, neque inchoativa, neque possesiva, neque patronomica, neque diminutiva audeant invenire. Non simus utique adeo demissi ut suscipiamus*

ter Gelassenheit fordert Gervasius von daher Toleranz *in poeticis* und verzichtet auf eine allzu normative oder kanonbildende Ausrichtung seiner Poetik.

Auch sein Werk kreist um die Frage, wie sich eine gelingende Metapher konstruieren lasse;[276] durch sprachlogisches Wissen geschärft,[277] strukturiert er seine Poetik sogar ‚diskurstypologisch' nach differenten Modi, nach denen die dichterische Sprache bedeutet.

Die drei Hauptteile seines Werkes beschreiben (a) sprachliche *idemptitas* (d. h. den Diskurs, bei dem es zu keiner übertragenen Bedeutungsweise kommt; vgl. die Definition auf S. 6: *idemptitas est oratio sine omni transsumptione vel contrarietate absolute prolata*); (b) *similitudo* d. h. den Diskurs, der ausdrücklich oder implizit auf Ähnlickeitsverhältnissen basiert; vgl. die Definition, S. 89: *similitudo est prolatio vocis aliqua similitudinariam equipollentiam assignanatis sice expresse sive inexpresse*); (c) *contrarietas* (d. h. den Diskurs, bei dem bedeutendes und bedeutetes Moment im Verhältnis des Gegensatzes stehen; vgl. Definition auf S. 155: *Contrarietas est a rebus vel dictionibus contrariis ornata sententia, cuius species sunt allegoria et entimema*).[278]

Im Unterschied zu Matthäus von Vendôme und anderen findet sich dabei indes keine stetige Warnung vor den Fallstricken der Dichtersprache,[279] sondern ein Plädoyer für das Implizite, hintersinnig zu Verstehende: so spricht sich Gervasius etwa in der heiklen Frage nach dem Grad, mit dem die Dichter ihre uneigentliche Sprache durch *determinationes* klären sollen, im Gegensatz zu Galfried,[280] gegen eine derartige

---

huiusmodi: petrior, ganimedior, preliliat, prerosulat, neque tam rigidi ut ille qui condempnavit hanc dictionem Iovina quia in bibliotheca theologica non invenitur. Quis tamen audeat Bernardo derogare qui tamen usus est his dictionibus pregnat, primitiat […] Videretur certe mihi in huiusmodi euphoniam cum ratione plenius operari), 135.

[276] Vgl. z. B. seine Definition der *similitudo*, ebd., S. 108 (vermutlich nach Galfried von Vinsauf, den er anderswo namentlich zitiert), sowie die zahlreichen Diskussionen der Bildungsweisen übertragener Rede (ebd., *passim*, z. B. S. 128).

[277] Von allen zeitgenössichen Poetiken ist die *Ars Poetica* am deutlichsten von sprachlogischer Terminologie geprägt, vgl. S. 120 (*simplex relatio*), 41–44, 51–53, 55 (*materialis suppositio*), 123, 159, 170 (*suppositio naturalis*). Freilich grenzt sich Gervasius von der reinen Sprachlogik (in Grammatik oder Logik) ab, vgl. S. 123, 159.—Eine genaue Analyse dieser Begrifflichkeit und ihrer Quellen steht noch aus.

[278] Die präzise Herkunft dieses Schemas sowie überhaupt Gervasius' Ort zwischen Rhetorik und Sprachlogik sind trotz der Arbeit Purcells m.E. nicht befriedigend geklärt. Dies gilt auch für den präzisen historischen Kontext des Werks (Roger von Dovensham, Johannes von Hauvilla als Lehrer).

[279] Vgl. oben.

[280] *Documentum de arte versificandi*, S. 223 mit der obigen Analyse.

(Selbst-)klärung aus.[281] So behandelt Gervasius im mittleren Teil seiner Diskurs-Triade den Astismos, eine tradierte Unterart der *allegoria*, die sich durch Esprit oder verbale Gewandtheit auszeichnet. Auf die einschlägige Definition[282] folgt dabei eine äußerst eigenständige, ja –willige Darlegung der Komplexität und fiktionalen Dimension dieser Sprachform. Denn eine ihrer Unterarten ist eine ontologische Kategorie—der Schein (*apparentia*) –: der *astismos secundum apparentiam* zeichnet sich dabei dadurch aus, daß ein ‚Handelnder' (*aliquis unum faciendo*) in den Augen eines klugen Betrachters (*callido inspectori*) etwas anderes, und zwar: Unmögliches, zu tun scheint (*aliud facere quamvis impossibile*).[283] Wenn Cäsar etwa dem Schwager ‚die Fußspuren ausliest', so heißt dies ‚eigentlich', daß er ihn ‚beflissen verfolgt' (und umgekehrt diese persekutive Beflissenheit ‚buchstäblich' als Hinterherlaufen imaginiert ist). Freilich läßt sich diese *apparentia* dabei weiter einteilen. Zum einen in Vorstellungen oder ‚Bedeutungen', die den Sinnen direkt zugänglich sind,—wie im Falle des zitierten Beispiels oder in zahlreichen paganen Fabeln und Göttergeschichten: wenn etwa ‚Cynthia dem Meere entsteigt', versteht der kundige Exeget, daß damit der Mondaufgang bezeichnet ist, da man in der Antike davon ausgegangen sei, daß das Mondlicht im Berge Cynthius entstehe. Komplexer ist die zweite Form des Scheins, die *rationis apparentia*: eine Art ‚vernünftigen Scheins', der—und hier spielt Gervasius auf die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris an—‚nicht mit den Augen, sondern allein mit dem Intellekt begriffen werden kann.'[284] Weiterhin gilt:

> Secundum hanc apparentiam quamlibet rem quodammodo fingimus animatam et loquimur de quibuscumque, tamquam haberent humanum corpus, humanam animam et humanas penitus actiones. Secundum hanc etiam rem inanimatam deum vel deam fingimus.[285]

Ein derartig rational begründeter und zugleich zur Gänze imaginärer Schein entsteht etwa, wenn ein Stern (jedwedes unbelebte Ding) zu einem Gott mit spezifischen Eigenschaften erklärt wird:

---

[281] Vgl. z. B. ebd., S. 170: *notandum enim quod omne fere huiusmodi antithetum in intellectu habet latentem determinationem vel latentes determinationes que subintelligende quidem sunt, apponende tamen non sunt.*

[282] *Ars poetica*, S. 142: *Astismos autem secundum hoc multiplex est numeroseque virtutis …*

[283] Alle Zitate nach ebd.

[284] Ebd., S. 143: *Rationis apparentia es, que non oculis, verum solo pervideas intellectu* mit *Cosmographia*, *Macrocosmus*, II, 13^{16}–14^{11}, S. 102 f. (zu dieser—dem Apparat der *Ars poetica* hinzuzufügenden—Stelle vgl. auch das nächste Kapitel).

[285] Ebd., S. 144.

> Non enim ex sensualitate dicta est stella aliqua Mercurius, id est mercator, Kyrios, id est dominus, sed *rationabili quadam et fantastica disciplina*.[286]

Daß Merkur ein Stern ist—bzw. umgekehrt: ein Stern als Merkur imaginiert wird—weist auf eine der einschlägigsten integumentale Exegesen des 12. Jh. Gervasius konzeptualisiert es dabei nicht aus exegetischer, sondern produktionsästhetischer Perspektive. Als weiteres Beispiel nennt Gervasius dabei auch eine berühmte Stelle aus der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris. So kleidet Bernardus Silvestris den Gedanken einer den Tod aufhaltenden Fortpflanzung in das Bild einer wider die unerbittliche Lachesis kämpfenden *mentula*—und dies mit Vernunft (*rationabiliter*): der kluge Leser der Dichtung vermag derartige Sätze dabei gerade wegen ihrer klugen Verschlüsselung und Fiktionalisierung in rationaler und ästhetischer Freude zugleich zu genießen: *O quanto desiderio versus quosdam Bernardi audivi commendari*. Anders gewendet:

> Orationes igitur huiusmodi fictum intellectum proprie significantes, frequentius transumuntur ad designandum rem, mediante qua intellectus proprius fingebatur. Hic est modus dicendi, qui maxime decorat sententias, per quem auctores plenius commendantur. O quanto desiderio versus quosdam Bernardi audivi commendari, qui pro hac: ‚mentula impedit ne genus humanum moriatur', inquit: *militat adversus Lachesim solersque renodat / mentula parcarum fila resecta manu*. Scio, quod possetis dicere huiusmodi sententias falsas esse et dici falsum pro vero et hos versus pertinere ad idemptitatem. Sed non curo, qualiter solvatur, dummodo pateat artificium sic dicendi. Rationabiliter censeo eas transumptas, cum manifesta sit ratio similitudinis apparentia. Sicut enim hostes adversantur ad invicem sic mors et mentula.[287]

Derartige Phrasen bedeuten buchstäblich (*proprie*) einen ‚fiktiven Inhalt' (*fictum intellectum*); doch lassen sie sich metaphorisch auf eben die Tatsache überführen (*transsumuntur*), von der her (*mediante qua*) die (fiktive) Buchstäblichkeit konzipiert wurde—eine etwas kompliziert anmutende Darstellung einer integumentalen Dynamik. Auch für Gervasius läßt sich die tradierte Dichtung aus der Perspektive der rational konstruierbaren *translatio* (und ihrer Auflösung) verstehen, doch anders als seine Kollegen scheint er die Grenzen dieses normativ-theoretischen Systems durchaus zu erkennen. Wie keine andere, schließt seine *Ars Poetica* die Elemente und Probleme integumentaler Exegese ein: Für Gervasius, der die philosophische Diskussion als *officium* des perfekten Dichters

[286] Ebd., S. 143.
[287] Ebd., S. 144.

explizit anspricht,[288] war die Dichtung nicht lediglich ein formales System von Regeln, sondern ein faszinierendes Produkt von Intellekt und Phantasie. Freilich zeigt sein Versuch, die Problematik des *integumentum* in das System der *Artes Poetrie* zu integrieren zugleich, wie schwierig dies gerade deshalb ist, weil der begriffliche Rahmen lediglich rhetorisch-sprachliche (nicht echt ontologische) Kategorien bereitstellt. Denn ein derartiger *modus loquendi* läßt sich nicht leicht einordnen: gehören derartige Verschlüsselungen zum Diskurs der *idemptitas*, weil eine unreale und falsche Bedeutung durch eine wahre ersetzt wird—oder doch eher zu dem der *similitudo*, weil hier mit rekonstruierbaren Ähnlichkeitsverhältnissen gearbeitet wird?

Non curo, qualiter solvatur, konstatiert Gervasius in charakteristischer Nonchalance, und gibt doch gleichwohl einen entscheidenden Hinweis: bewußt greift er auf psychologisch-erkenntnistheoretische (sowie ontologische) Kategorien zurück, um das schattenhafte Phänomen zu konzeptualisieren. Im Vorgriff auf spätere Disziplinen erscheint es als *rationabilis atque fantastica disciplina*,—eine äußerst glückliche Junktur, die sowohl den Wahrheitsanspruch wie das fiktionale Gewand integumentaler Texte einzufangen sucht. Für Gervasius, der die philosophische Diskussion als *officium* des perfekten Dichters explizit fordert,[289] war die Dichtung nicht lediglich ein formales System von Regeln, sondern ein faszinierendes Produkt von Intellekt und Phantasie

Die erratische Präsenz dieser Definition (und der sie tragenden Kategorien) bestätigt indes vor allem: daß im kommunen Horizont der *Artes Poetrie* kein Raum für eine eigentliche Konzeptualisierung des *integumentum* war,—und dies, obgleich ihre wichtigsten Beispieltexte *selbst* integumentale Dichtungen waren. Diesen faszinierenden Kombinationen von *intellectus* und *phantasia* widmen sich die folgenden Kapitel.

[288] Ebd., S. 7, 204, v. a. 213 f.
[289] Ebd., S. 7, v. a. 213 f.

KAPITEL VI

NATURPHILOSOPHIE IN INTEGUMENTALER FORM—DIE *COSMOGRAPHIA* DES BERNARDUS SILVESTRIS

In einem *locus amoenus* unweit von Tours kam es in der ersten Dekade des 12. Jahrhunderts zu einer denkwürdigen Begegnung. Adelard von Bath, selbstbewußter Advokat einer kompromißlosen Rationalität *in phisicis*, traf in Begleitung seines Neffen auf einen Scholaren, der ihn in die Welt der Sterne einführte und nachhaltig für die Astrologie begeistern konnte: ‚So bedeutend an Charakter und Weisheit', preist er in der Eingangssequenz seines *De eodem et diverso*, ‚war dieser Weise, daß an ihm *sowohl die Philosophen als auch die einfachen Leute* ihren Nutzen fanden'[1]—eine kryptisch anmutende Charakteristik, die—in Adelards Werk nicht isoliert—gleichwohl eine präzise Bedeutung aufweist: sie zielt auf jene kalkuliert doppelbödige *sapientia*, die ihr Wissen in uneigentlicher Form, verhüllt unter dem Mantel des Falschen vermittelt: *nam et vulgaris opinionis sibi mentientis falsitatem tangit et philosophicam veritatem aperte subdit* heißt es etwa über Statius, den Dichter-Philosophen (*et poeta et philosophus*), dessen Dichtung naturphilosophische Fragen unter der Hülle des Fiktiven, in charakteristischem *stilus duplex* diskutiere.[2] Gehörte der mysteriöse *senex Turonensis* also zu jenen Astrologen, die die stellare Welt als *fabulosa astrologia* bildhaft veranschaulichten,[3] um

[1] Adelard von Bath, *De eodem et diverso*, S. 4: *Erat praeterito in anno vir quidam apud Turonium, tum sapientia tum moribus gravis, adeo ut eo tam vulgares quam philosophi uterentur. Sed quid plura de laude eius, cum praesentis aetatis auditores invidiosi sint, et te eius probitas non lateat, quia una mecum ibi adesses. Hunc ego quemadmodum colebam, studens eius prudentia doctior fieri. Cumque semel mihi situs siderum, qualitates planetarum, distantias orbium nocturnus exposuisset.*—Zu Adelard vgl. Cochrane, *Adelard of Bath* (Bibliographie!).

[2] Adelard von Bath, *Questiones Naturales*, S. 182: *Nepos: Si igitur, ita ut superius disertum est, medium imumque in mundana compage idem sunt, quid est, quod Statius non minus quam poeta philosophus, ea opposita posuit his verbis: ‚Immane tellus an media, et mundo rursus succincta latenti'. Dum enim sic disiunxit, opposita iudicavit. Adelardus: Duplici stilo, dum sic loquitur, servit. Nam et vulgaris opinionis sibi mentientis falsitatem tangit, et philosophicam veritatem aperte subdit. Nescit enim, nescit vulgus aplaneticae continentiae circumferentiam.*—Diese spezifischen Untertöne der Begegnung blieben bislang unbeachtet (vgl. z. B. Cochrane, *Adelard of Bath*, S. 12 f.).

[3] Zur *fabulosa astrologia* vgl. oben Kap. IV, S. 317–321.

sie den Verständigen sodann in der klareren Sprache der Wissenschaft zu explizieren? Zweifelsohne verdankt sich das Lob dieses (fiktiven?) Gelehrten und seines zweideutigen eigenen Philosophierens Adelards Wertschätzung einer schillernden Rationalität, die zumindest sein Werk ‚Über das Selbe und Verschiedene' selbst verwirklicht:[4] visionäres Prosimetrum, ist *De eodem et diverso* sorgsam als inszenierte Auseinandersetzung zweier ‚allegorischer' Gestalten angelegt und stellt sich damit auch formal in die Tradition jener philosophischen Meisterwerke, an denen Adelard sich inhaltlich ausrichtete: war nicht Platon selbst der Meister einer philosophischen Spekulation, die im Gewande des *integumentum* einen Demiurgen die Welt erschaffen und eine *Anima Mundi* entstehen ließ? Und hatten nicht Boethius, Martianus Capella oder auch Macrobius fiktive Szenerien, allegorische Elemente in ihren eigenen Traktaten ersonnen oder zumindest theoretisch legitimiert?

Adelards Preis (und auch Umsetzung) einer naturphilosophischen Rationalität im Gewande des Fiktiven führt unmittelbar in das intellektuelle Milieu und die zentrale Problematik dieses Kapitels—denn eine Generation nach Adelards Unterweisung wagte ein anderer Gelehrter in Tours erneut das Experiment, kosmologische Reflexion und Dichtung zu verbinden: im opaken Dunkel des Vergangenen allein durch sein Werk deutlicher faßbar als der mysteriöse *senex Turonensis*, verfaßte Bernardus Silvestris, *magister* der Schule von St. Martin in Tours,[5] um die Mitte des Jahrhunderts seine *Cosmographia*—eine literarisch-philosophische Kosmologie,[6] mit der er aus der verbreiteten theoreti-

[4] Treffliche Bemerkungen zu weiteren Aspekten der Adelardschen ‚Intellektualität' bei Ricklin, *Die physica und der Liber de causis*, S. 42f.

[5] Konzise Zusammenfassung dessen, was über das Leben des Bernardus Silvestris bekannt ist, bei d'Alessandro, *Mathematicus sive Patricida*, S. 17–25 (Bibliographie!). Als *grammaticus* in der Schule von Saint-Martin war Bernardus Silvestris vermutlich Mitglied dieses klosterartig organisierten Kanonikerstifts (vgl. Vernet, ‚Bernardus Silvestris et sa *Cosmographie*', S. 168, 173f. und Gasnault, ‚Les Actes privés', S. 32, Anm. 2). Wenig untersucht ist das intellektuelle Leben von Saint-Martin de Tours im 12. Jh., wo Bernardus Silvestris wirkte—aufgrund der deplorablen Quellenlage dürfte eine eingehende Darstellung der Frühzeit auch kaum mehr möglich sein (vgl. Gibson, ‚Letters and Charters Relating to Berengars of Tours', S. 5f., insb. S. 6, Anm. 6; kongeniale Rekonstruktion des noch Nachweisbaren bei Delisle, ‚Notices sur les manuscrits'). Wenig aufschlußreich diesbezüglich sind Vaucelle, *La collégiale de Saint-Martin de Tours*, S. 335–353 (‚L'École de Saint-Martin') und Chevalier, *Histoire de Tours*, S. 73–89.

[6] Zur *Cosmographia* vgl. man neben Einleitung und Bibliographie in der Edition Dronkes v.a. Silverstein, ‚The Fabulous Cosmogony'; Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 158–186; Stock, *Myth and Science*; Whitman, *Allegory*, S. 218–260; Godman, ‚Opus consummatum', S. 51–53. Wegen der Bibliographie wichtig ist Ratkowitsch, *Die Cosmographia*. Mit rein formalen Aspekten befaßt sich Pabst, *Prosimetrum*, S. 446–476.

schen *Diskussion* einer Philosophie *sub integumentis* die radikale Konsequenz zog, selbst ein philosophisches Integument zu schmieden.

I. Tractatus sua natura difficilis. *Die* Cosmographia *des Bernardus Silvestris*

Für die ersten, die die *Cosmographia* lasen, stand weniger die imaginative Kraft denn die sprachliche Virtuosität des Werkes im Vordergrund: die Theoretiker der *Artes Poetrie* stilisierten es zu *dem* Exempel vollendeten Schreibens[7] und bewirkten nicht zuletzt dadurch, daß das rhetorische ‚Meisterwerk' des *grammaticus* Bernardus Silvestris bald Eingang in den (neuen) Kanon einer modernen Schulliteratur finden sollte.[8] In den Augen ihres Autors war die *Cosmographia* freilich kein lediglich rhetorisches Bravourstück, sondern ein naturphilosophischer Traktat: *Siquidem de mundo, de universitate tractatus sua natura difficilis, sed et sensu tardiore compositus, sicut aures sic oculos arguti iudicis reformidat* schreibt Bernardus in seiner Widmung an Thierry von Chartres[9]—und läßt in dieser Bescheidenheitsfloskel mit der Verbindung von Kosmologie (*tractatus de mundo*) und inhärenter Schwierigkeit (*sua natura difficilis*) eine Passage anklingen, in der Calcidius, einer seiner wichtigsten philosophischen Gewährsmänner, die dunkel-komplexe Gestalt philosophischen Schreibens als die bisweilen unvermeidliche Folge komplexer kosmologischer Inhalte erklärt hatte.[10] In der Tat verschlingen sich in Bernardus' fabuloser *narratio* allegorische Szenerien, rhetorische *descriptiones* und eine rhythmisierte, an Stilfiguren reiche Sprache unablässig mit zentralen Fragestellungen und Begriffen, Lehrstücken, ja methodologischen Einsichten der zeitgenössischen Naturphilosophie—und nicht anders als in der sprachbeflissenen Welt des Schulraumes sollte schon bald auch die zeitgenössische kosmologische Spekulation selbst aus seinem Traktat zitieren.[11]

---

[7] Vgl. z. B. Gervasius von Melkley, *Ars Poetica*, S. 144. Zur Rezeption des Bernardus in den *Artes Poetrie* vgl. Kelly, *The Arts of Poetry and Prose*, S. 44.—Frühe Imitationen von Petrus von Blois (*Carmen Buranum* 67/*Arundel* 4), Giraldus Cambrensis (*Opera*, I, S. 341–349) und Rahewin von Freising (vgl. Deutinger, *Rahewin von Freising*, S. 189).

[8] Vgl. unten.

[9] *Cosmographia*, S. 96.

[10] Vgl. Calcidius, *Commentarius*, S. 317 f. und auch 278 f.

[11] Vgl. z. B. *De sex rerum principiis*, S. 250. Sein Editor hat die urprüngliche Ansicht, er sei eine Quelle der *Cosmographia* (vgl. Silverstein, ‚The Fabulous Cosmology', S. 104 f.)

Die zentrale Frage dieses Kapitels liegt damit auf der Hand,—doch ihre Beantwortung ist komplexer, als es den Anschein haben mag. Warum greift Bernardus Silvestris gerade auf das Medium eines *integumentum*, auf die Lizenz zu Fiktionalisierung des Wissens und Dynamisierung der Sprache zurück, um ein dezidiert naturphilosophisches Anliegen zu vermitteln? Welche Implikationen zeitigt die Form des *integumentum* in bezug auf den gedanklichen Gehalt? Inwiefern verhüllt die *Cosmographia* (welchen?) Sinn?[12]

Offenkundig steht dieser Anspruch, in Texten, mit denen die *grammatici* ihren (fortgeschrittenen) Schülern die Facetten der lateinischen Sprache demonstrierten, auch philosophisches Wissen zu vermitteln, in einer langen Tradition, die im 12. Jahrhundert (u. a.) von Bernardus von Chartres umgesetzt wurde.[13] Bernardus selbst[14] entwickelt in seinen

---

modifiziert (vgl. ders., ‚De VI rerum principiis', S. 236f.). Vgl. auch Dronke, ‚Introduction', S. 10, Anm. 38.

[12] Jeauneau, ‚Berkeley', S. 452: ‚les deux oeuvres, *Cosmographia* et *Commentum*, s'inscrivent dans le même milieu culturel, sont les produits d'un même terroir. *L'auteur du Commentum décrypte un message philosophique caché sous les integumenta poétiques de Virgile, l'auteur de la Cosmographia enveloppe un message philosophique sous un manteau emprunté à la mythologie classique; le premier va de l'*integumentum *à la philosophie, le second de la philosophie à l'*integumentum.'

[13] Dazu vgl. Godman, ‚Opus consummatum', S. 28–36.

[14] Es gehört zu den kontroversesten Fragen der Literaturgeschichte des 12. Jhs., ob Bernardus Silvestris, unbestritten der Autor der *Cosmographia*, auch die beiden Kommentare verfaßt hat. Der Martian-Kommentar ist in allen bekannten Handschriften anonym überliefert, der Äneis-Kommentar wird in einer Handschrift (BN 16246, um 1480; vgl. Jones/Jones, *Introduction*, S. xvi mit Anm. 16) Bernardus Silvestris zugeschrieben. Jeauneau hat mit überzeugenden Argumenten aufgrund der Verweise im Martian-Kommentar dartun können, daß dieser vom Autor des Äneis-Kommentars stamme. Vernet zweifelte (im übrigen weit vor der Entdeckung des Martian-Kommentars) an der Autorschaft Bernardus Silvestris' und schrieb ihn Bernard von Chartres zu (in seiner unpublizierten Studie zur *Cosmographia*; vgl. Jones/Jones, *Introduction*, S. xi; Jeauneau, ‚Berkeley', S. 450f. mit Anm. 39; Stock, *Myth and Science*, S. 36 mit Anm. 42)—eine Vermutung, die von Smits geteilt wird, da eine indirekt (via Johannes von Salisbury, *Policraticus*, VIII, 24) auf dem Äneis-Kommentar basierende Passage Helinands von Froidmonts in einer Marginalie einem *Carnotensis* zugesprochen wird. Wie Jones, ‚The So-Called Commentary', S. 835f. aus inhaltlichen und Jeauneau, ‚Berkeley', S. 452–455 aus methodischen Gründen gezeigt haben, ist diese Zuschreibung nicht aussagekräftig.—Bleibt die Frage, ob man den Äneis-Kommentar einem *Anonymus* zuschreiben muß. Die Gründe für diese Position (vertreten etwa von Stock, *Myth and Science*, S. 36f.; Jones/Jones, ‚Introduction'; Baswell, ‚Peterhouse') liegen ausschließlich in einer widersprüchlichen Stellungnahme des Äneis-Kommentars zu der umstrittenen Frage der Wasser über dem Firmament begründet, die sich nicht mit dem kosmologischen Entwurf der *Cosmographia* vereinbaren lasse (Stock, *Myth and Science*, S. 37). Mehrere Arbeiten haben indes gezeigt, daß es sich hierbei mitnichten um einen Widerspruch handelt (Dronke, ‚Introduction', S. 4f. und Gersh, ‚Pseudo(?-)Bernardus Silves-

Kommentaren schließlich das Konzept einer wissensgesättigten *poesis*, unter deren schillerndem integumentalen Mantel sich die Wahrheit höherer Disziplinen verberge, nennt Platon und Macrobius, Martian und Vergil als deren wichtigste Vertreter.[15] Offenkundig orientiert sich die *Cosmographia* zudem an integumentalen Elementen der philosophischen Tradition, deren Integumentalität gerade die hermeneutisch sensible Exegese und Naturphilosophie des frühen 12. Jahrhunderts so klar erkannt hatte:[16] an Platons mythenähnlicher Kosmologie im *Timaeus*, am ersten Buch der Martianschen *De nuptiis*, mit seinen polyvalent gedeuteten Göttergestalten; oder auch an einer *astrologia fabulosa*, die die Darstellung der Sterne und Planeten mit der narrativen Welt der Götter verband.[17]

Freilich: gerade dies nicht lediglich an tradierten Werken zu erkennen und interpretatorisch aufzulösen, sondern *weiterzuspinnen*, macht die so selbstverständlich anmutende Nähe zur hermeneutischen Diskussion zugleich spannungsreich. Denn das vielbeschworene intellektuelle ‚Milieu von Chartres', mit dem Bernardus Silvestris ebenso virtuos vertraut war, wie mit den gedanklichen Fundamenten, auf denen es ruhte, teilte seine Überzeugung für eine dichterische Philosophie oder philosophische Dichtung nur bedingt.[18] So blieb der verhüllte *modus loquendi* für erklärte Gegner dichterischen Philosophierens (wie Abailard und Hugo

---

tris'). Dazu kommen die in überzeugender Weise von Jeauneau vorgebrachten Zweifel an der Notwendigkeit, die eindeutige Zuschreibung um den Preis von oft sehr haarspalterischen Inkongruenzen zu bezweifeln. Die folgende Studie geht von der Autorschaft Bernards an allen drei Werken aus. Mit aller Deutlichkeit muß überdies unterstrichen werden, daß es überhaupt keinen Zweifel gibt, daß die Kommentare und die *Cosmographia* aus dem gleichen intellektuellen Milieu stammen.

[15] Vgl. das vorige Kapitel.

[16] Vgl. z. B. Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 36–48, 136 und Stock, *Myth and Science*, S. 31–62.

[17] Zur *fabulosa astrologia*, die—wie im einzelnen hier nicht gezeigt werden kann—hinter *Cosmographia*, V, S. 127–133 (Zitierweise: kleine römische Ziffern bezeichnen den *Microcosmos*, große den *Macrocosmos*) steht, vgl. *Philosophia Mundi*, S. 44 und Wilhelms Kommentar zu *Consolatio*, I, 2, 9 sowie *Glosae super Platonem*, S. 138 bzw. 194 (Diskussion in Kap. IV dieser Studie). Johannes von Salisbury, *Policraticus* (ed. Keats-Rohan), S. 111 und Daniel von Morley, *De naturis inferiorum et superiorum*, S. 18 sowie den Traktat *Ut testatur Ergaphalau*, S. 143ff.: *Dividitur autem astrologia in fabulosam, historialem et naturalem. Fabulosa est que quibusdam velut figmentis colorata de ratione disputat astrorum.* Vgl. ebd., S. 144: *Philosophica est scientia qui quibusdam involucris et similitudinibus ea que sunt subiecta sapientie speculatur occulte […]. Que dividitur in fabulosam et assumentem sive similitudinariam. Fabulosa est que fabularum enigmata subiecta sophie significat.*

[18] Ansatzweise dazu Stock, *Myth and Science*, S. 274, zurückgenommen S. 276ff.

von St. Viktor) auf die Theologie beschränkt;[19] der platonische *eikos mythos*—eine naheliegende theoretische Legitimation zur Erklärung des Bernardschen *oeuvre*—wurde von Zeitgenossen wie Wilhelm von Conches gerade *nicht* als Rechtfertigung philosophischer Dichtung interpretiert; die ‚(unausweichlich) verhüllte Natur' bei Macrobius im Rahmen eines Plädoyers für eine *nuda veritas* umgedeutet, deren kompromißloser Rationalitätsanspruch mit der Depotenzierung des Fiktiven, falsch Anschaulichen, irreführend Bildhaften einherging.[20] Selbst bei Adelard von Bath, dessen *De eodem et diverso* die naturphilosophische Diskussion in die Form einer Allegorie kleidet, findet sich das klare Bewußtsein, die philosophische Sprache dürfe nicht von der Falschheit des Uneigentlichen angekränkelt sein[21]—und dies demonstriert, wie ambivalent die tradierte und so klar erkannte Form uneigentlichen Philosophierens für die neuen Standards einer kompromißlos der Klarheit verpflichteten *scientia naturalis* schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts war. An seinem Ende jedenfalls stand die Erkenntnis, daß eher begriffliche Klarheit und konzise Terminologie die verborgenen *legitimae causae* des Universums zu Tage fördern konnten, denn die Freiheiten einer dichterischen Philosophie.

Die folgenden Seiten versuchen zu zeigen, daß (und auf welche Weise) Bernardus Silvestris die flexiblen Mittel des *integumentum* in den Dienst der zeitgenössischen Naturphilosophie stellt. Zahlreiche Aspekte seines Werkes—das Wechselspiel von Kommentar und Bild, vor allem aber die schillernde Darstellung der integumentalen Figuren—reagieren (so die Hauptthese) auf ein komplexes Darstellungsproblem, das eine Reihe zeitgenössischer naturphilosophischer Traktate des 12. Jahrhunderts durchzieht.

II. Nil sine legitima causa. *Zeitgenössische (metaphysische) Naturphilosophie als Schlüssel zur Literatur*

Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. Wie kaum ein anderer Satz repräsentiert dieses platonische (oder calcidianische)

---

[19] Vgl. das vorangegangene Kapitel.

[20] Vgl. v. a. Kap. IV dieser Studie.

[21] Vgl. Adelard von Bath, *Quaestiones Naturales*, S. 104: *Id autem assero, quod prius ratio inquirenda sit, ea inventa auctoritas, si adiacet, demum subdenda […]. Non enim ego ille sum, quem pellis pictura pascere possit. Omnis quippe littera meretrix est, nunc ad hos nunc ad illos affectus exposita.*

dictum[22] den Anspruch derer, die es seit Beginn des 12. Jahrhunderts unternahmen, Naturphilosophie zu betreiben.[23] Der Kosmos, den sie dabei analysierten, erschien den entschiedenen Adepten kompromißloser Rationalität als ein vollständig erklärbares Ineinander von Ursache und Wirkung, nicht als geheimnisvolle Welt symbolischer und moralischer Bedeutungen oder Korrespondenzen; die Scheu, mit der sich die Natur ihre umfassende Dekodierung verbat, war ihnen ebenso fremd wie der Rekurs auf eine mirakulose göttliche Allmacht; nahezu grenzenlos dagegen ihr Bedürfnis, das überkommene *corpus* der Autoritäten durch griechisches[24] und arabisches[25] Wissen zu erweitern. Polemisch grenzten sie sich dabei immer stärker von dem Schulbetrieb der Pariser Schulen ab, in dem das nicht-sprachliche, nicht-theologische Wissen eine zunehmend geringere Rolle zu spielen begann;[26] und so trieben Adelard von Bath und Wilhelm von Conches, Thierry von Chartres, Hermann von Carinthia und zahlreiche *Anonymi* ihre Wissenschaft an Kathedralschulen (wie Chartres)[27] oder strebten zu den Höfen mächtiger Patrone, die begannen, ihre Macht durch Mäzenatentum zu demonstrieren.[28]

Dabei war das Interesse an der *scientia naturalis* keineswegs homogen. Denn für eine erste Generation von *physici*, für Adelard von Bath oder Wilhelm von Conches bedeutete die Suche nach rational faßbaren *causae* vor allem eines: die Mannigfaltigkeit der natürlichen Vorgänge und Phänomene umfassend und systematisch aus einer vorwiegend ‚inner'-physikalischen Perspektive, durch Rekurs auf spezifisch physikalische

---

[22] *Timaeus*, 28A, S. 20 (vgl. Burnett, ‚Scientific Speculations', S. 168f.).

[23] Neben Pionierarbeiten von Haskins, *Studies in the History of Medieval Science* und Chenu, ‚Nature ou histoire' und *La théologie au douzieme siècle*, Kap. I und V sind einschlägig die Studien von Lemay, *Abu Mashar and Latin Aristotelianism* und Gregory, ‚La nouvelle idée de la nature', ‚L'idea di natura' und *Anima Mundi*, der grundlegende Überblicksartikel von Burnett, ‚Scientific Speculations', insb. S. 151–155, 166–176 (vgl. auch die Einleitung zu seiner Edition von Hermann von Carinthias *De essentiis*) sowie Speer, *Die entdeckte Natur*.

[24] Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, S. 141–236.

[25] Ebd., S. 3–140 und Burnett, *The Introduction*.

[26] Vgl. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, S. 106f. und Ferruolo, *The Origins of the University*, S. 238ff. Man vgl. auch Alanus' *Sermo ad scholares* (*Textes inédits*, S. 275, 277, 278) und natürlich das berühmte Verbot der *libri naturales* (*CUP* I, 11, S. 270), das auch in diesem Kontext verstanden werden muß.

[27] Zu Chartres als einem Zentrum der Naturphilosophie vgl. Burnett, ‚The Content and Affiliation', *in toto*.

[28] Dazu Burnett, *The Introduction*, Kap. II (‚The Education of Henry II'), S. 31–60, zum Verhältnis von Naturphilosophie und Macht: Eamon, *Science and the Secrets of Nature*, Kap. II, insb. S. 38–90.

Theorien und Modelle (z. B. die Theorie der Elemente und Qualitäten) zu erklären; zu verstehen *unde tremor terris, qua vi maria alta tumescunt*[29]— oder anders: die ‚physikalischen *cause* in ihren Effekten' aufzuweisen.[30] Bereits mit diesem Ansatz—*im Horizont des Fragens*—wird dabei eine ‚metaphysische' Ebene über der Welt der beobachtbaren Dinge eröffnet. Einen *echten* Ausgriff auf das Jenseits der Physik, die metaphysische Spekulation, wagten sie selbst dort allenfalls ansatzweise, wo es die Tradition (Platos drei Prinzipien des Kosmos, die Hyle, die *Anima Mundi*) oder die erkannten Grenzen der Physik nahelegten: in koketter Anspielung auf Platon verschiebt Adelard von Bath die Diskussion der *initia universitatis*, an deren Verständnis der *intellectus* des Menschen zu versagen droht; Wilhelm von Conches, in dessen Werk ein (durchaus angelegter[31]) metaphysischer Horizont immer wieder unterdrückt scheint,[32] vertieft seine Interpretation der Elemente als ‚körperloser Körper', der platonischen Hyle oder der Weltseele gerade nicht im Sinne einer Spekulation, die sein dezidiertes Interesse an der aktualen Welt und ‚physikalischer' Modellbildung hinter sich ließe oder gar ein metaphysisches System errichtete.[33]

1. *Die ‚Physica' als Reflexion über Prinzipien*

Ganz anders verhält es sich bei einer Reihe von—in diesem Zusammenhang weniger untersuchten—Texten und Denkern, zu denen auch die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris gehört. Für Thierry von Chartres und Hermann von Carinthia, für die unbekannten Autoren von *De sex rerum principiis* oder *De septem septenis* war es gerade der Rekurs auf höherrangige Prinzipien, der bei der Erklärung des physikalischen Universums und seiner Entstehung zählte. *Ihr* Ziel war es, nicht allein den Aufbau und das Funktionieren der natürlichen Welt, das Ineinandergreifen von Elementen, Qualitäten und Naturkräften zu diskutieren, sondern in spekulativem Ausgriff auf das Wirken metaphysischer Gründe hin transparent zu machen. ‚Da sie subtil, schwierig und nur

---

[29] *Didascalicon*, II, 16, S. 35.
[30] Ebd., II, 17, S. 36.
[31] Hierzu Speer, *Die entdeckte Natur*, Kap. IV, S. 144ff., 221 u. ö.
[32] Anders Boiadjiev, ‚Die Naturwissenschaft als Metaphysik der Natur', S. 370, 372 (‚Die Überlegungen des Wilhelm von Conches verwirklichten den unvermeidlichen [!] Durchbruch von der Physik zur Metaphysik', ‚eine absolut aufrichtige [sic] Metaphysik') u. ö.
[33] Vgl. Kap. IV dieser Studie.

mit Mühe zu erreichen sind', so formuliert Ps.-Johannes von Salisbury, die Sprache des Arkanen bemühend, ‚haben sie nahezu alle Autoren als gleichsam unerforschbar übergangen: diese ersten Prinzipien des Seienden, die verborgenen *cause* der Dinge.'[34] Bei dem Versuch, die *universitas rerum* auf ihre Konstituentien hin durchsichtig zu machen, ergaben sich dabei unterschiedliche Systeme (oder Reihen) von Prinzipien. ‚Für eine Reihe von Autoren', so abermals der Autor von *De septem septenis*, ‚gibt es sieben Prinzipien des Seienden, die sogenannten *cause primordiales*: für die Theologen ist ein einziges Prinzip, Gott, der Schöpfer des Ganzen, für die Naturphilosophen [*phisici*] sind es drei, Materie, Form und der geschaffene Geist (d. h. die Natur); und nach Mercurius [i. e. *De sex rerum principiis*] sind es vier: das Gesetz der Sterne, die Natur, die Welt und ihr Funktionieren [*machina mundi*].'[35] So diskutiert etwa Thierry von Chartres, im Ganzen eher theologisch orientiert, im Rahmen seiner physikalischen Auslegung der Genesis, als Strukturprinzipien des Wirklichen die Dreieinigkeit von Einheit, Identität und Verknüpfung; Hermann von Carinthia postuliert—neben Gott, der Natur, Form und Materie—eine Reihe von fünf Essenzen, von denen her jedweder natürliche Prozeß verständlich werde;[36] die Autoren von *De sex rerum principiis* und *De septem septenis* schließlich legen sechs bzw. sieben *cause* zugrunde, unter denen sich unter anderen die Welt, die Natur und das ‚Gesetz der Sterne' befinden. Theologische Prinzipien einer ersten Philosphie (Gott, Materie, Ewigkeit, Einfachheit) stehen somit neben den tradierten Instanzen der platonischen Kosmologie (Weltseele), aristotelischen Reflexionsbegriffe (Zeit, Bewegung) neben immanenten Wirkkräften (*spiritus creatus*, das Gesetz der Sterne). Dabei liegt das gemeinsame Moment derart heterogener und systematisch oder epistemologisch nie echt festgestellter *cause* allein in dem Erkenntnis-

---

[34] *De septem septenis*, Sp. 947: *Et licet hisce oculis quandoque quaedam aperiuntur quae latuerunt, adhuc tamen multa latent quae comprehendi non possunt, vel subtilitate quia sensum effugiunt; vel obscuritate, quia nec studium nec ingenium admittunt; vel immensitate, quia rationem et intellectum excedunt. Hinc est igitur quod divina quaedam sunt quae in manifestationem veniunt ad cognitionem se exponunt. Sed quoniam subtilia, difficilia et ardua sunt, tamquam inscrutabilia fere omnes praetermittunt. Haec prima rerum principia, id est rerum causae latentes, et cognitiones dicuntur.* Zur erkenntnisaufschließenden Funktion dieser ‚Schlüssel'-Prinzipien vgl. auch *De sex rerum principiis*, S. 248 f.

[35] *De septem septenis*, Sp. 960: *Secundum diversos auctores septem sunt rerum principia quae dicuntur causae primordiales; secundum theologos unum est principium, Deus est creator omnium; secundum physicos, tria sunt principia: materia, forma et spiritus creatus, id est natura; secundum Mercurium quattuor: lex astrorum, natura, mundus, et mundi machina.*

[36] *De essentiis*, S. 76 (*causa*, *motus*, *locus*, *tempus*, *habitudo*).

interesse, der Denkbewegung, der sie sich verdanken: ‚Ein Prinzip', so schreibt der Autor von *De septem septenis* in einer der seltenen Definitionsbemühungen,[37] ‚ist eine erstrangige Ursache, die seiner Wirkung substantiell—nicht nur dem Namen nach—, vorangeht' und ‚sie in ihrer Aktualität antreibt' (*incendat*),[38]—und *eben diese Konstitutionsleistung höherer Prinzipien herauszuarbeiten*, ist die zentrale Intention dieser Texte.

2. *Spannungen, Aporien*

Dabei verbirgt sich in dieser Definition wie *in nuce* ein komplexer ontologischer Status bald transzendenter, bald immanenter Prinzipien, dessen Implikationen im 12. Jahrhundert kaum einmal echt diskutiert wurden: die Prinzipien, Gründe oder Essenzen sind zum einen eigenständige und substanzhafte Entitäten, existieren indes nicht in jener spezifischen Aktualität der körperlichen Welt, die die Physik untersucht.[39] Daß eine derartige Durchleuchtung der aktual-physikalischen Welt auf eine differente, disziplinär geschiedene Ebene des Wissens führt (ja einer eigenen Sprache und Rationalität) bedarf, wird dabei nur ansatzweise reflektiert. Trotz Wilhelms Diskussion einer spezifischen, metaphysische Gründe einschließenden Sprache und Abstraktionsleistung, der sich auch der Natur-Philosoph zu bedienen hat;[40] trotz des Bemühens Thierrys von Chartres, mit Hilfe der boethianischen Epistemologie disziplinär geschiedene Perspektivierungen auf die *universitas rerum* zu etablieren und ihnen eine eigene Sprache zuzuweisen[41]—trotz dieser Ansätze setzt keiner der einschlägigen Autoren theo-

---

[37] Vgl. z. B. Hermann von Carinthia, *De essentiis*, 58vB–D, S. 76 oder *De septem septenis*, Sp. 960 und *De sex rerum principiis*, S. 248.—Zum Begriff des ‚Prinzips' im allgemeinen vgl. Aubenque und Wieland im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, s. v., Sp. 1336–1355.—In der heterogenen und begrifflich kaum kontrollierten oder gar systematisierten Auffassung der ‚Prinzipien', ‚Gründe' etc. überlagern sich verschiedene Ebenen, die an dieser Stelle freilich nicht dargestellt werden können.

[38] *De septem septenis*, Sp. 960: *Est autem causa secundum Mercurium, quod est inter prima principium, substantiae non necessitatis ratione suum praecedens effectum. Haec descriptio convenit omni causae primordiali, id est omni principio. Et dicitur causa a causon, quod est incendens, eo quod suum effectum incendat, ut in aliquam substantiam transeat.*

[39] Vgl. z. B. Gundissalinus, *De divisione scientiae*, S. 15, 37. Daß diese Erkenntnis von Wilhelm von Conches oder auch anderen nordfranzösischen *physici* erkannt worden sei (Boiadjiev, ‚Die Naturwissenschaft als Metaphysik der Natur', S. 377–379), vermag ich nicht nachzuvollziehen.

[40] Vgl. Kap. V dieser Studie.

[41] Vgl. Thierry von Chartres, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, II, 6 f. (*The Commentaries on Boethius*, S. 156, vgl. S. 158) zu den verschiedenen Disziplinen: *Est item rerum*

retisch befriedigend oder gar *de facto* um, was Dominicus Gundissalinus, geschult am griechischen und arabischen Aristotelismus, in seinem Werk über die Wissenschaften fordern sollte: die Trennung von Physik und Metaphysik. Anders als im aristotelischen Modell des Wissens setzte man dabei nicht bei einer vorgefunden Welt des Natürlichen an, deren immanente Prinzipien (resp. Reflexionsbegriffe) man herausfand, um sie dann in formalbegrifflicher Spekulation zu klären sowie darauf ins abgekoppelte Reich des Metaphysischen vorzudringen; und ebensowenig sollte sich, trotz mancherlei Ansätze, eine aristotelische Epistemologie oder Begriffsspekulation als dominant herausbilden.[42] Im Gegenteil: das eigentliche (und spannungsreiche) *proprium* der metaphyischen Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts lag gerade darin, daß sie die Scheidung zwischen Physik und Metaphysik *nicht* vollzog. Die Folge war nicht nur eine umfassende, metaphysisch orientierte *scientia naturalis*, die gerade wegen ihrer umfassenden Reichweite als eine Art Superwissenschaft stilisiert werden konnte;[43] sondern daß die einschlägigen Traktate fortwährend zwischen einer transzendenten und immanenten Ebene schillern: zwischen dem Versuch, die physikalische Welt zu erklären und dem Bedürfnis, höhere Gründe zu finden, die die Dynamik und den Aufbau der aktualen Welt konstituierten.

Verstärkt—oder gar: hervorgebracht?—wurde diese Spannung dabei durch den spezifischen Rahmen—das Paradigma—, in dem sich die *scientia naturalis* im 12. Jh. vollzog: jene Konstellation von ‚Platonis-

---

universitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures possunt—est inquam subiecta mathematice sed alio modo ut scilicet est explicatio simplicitatis que in deo est […]. Est igitur rerum universitas eadem subiecta theologie, mathematice et phisice, sed modis diversis. –Vgl. auch ebd., IV, 10f. (*The Commentaries on Boethius*, S. 98) zu ihren verschiedenen ‚Sprachen': *Illud vero presentis speculationis est quod predicationes secundum diversas universitatis considerationes variantur, cum vocabula tamen omnia propter naturas et secundum rationis motum reperta sint. Vocabula namque naturas rerum significant: vel communes ut homo et animal vel proprias ut Plato et Socrates et similia […]. Variatur ergo predicatio, ut dictum est, ut si quis dixerit ovum esse animal. Licet enim vocabulum, animal loquor, propter naturam repertum fuerit ex subiecti tamen natura possibilitatis nomen est. Nichil enim aliud est quam quod ex ovo animal fieri possibile est.*—Zu Thierrys Metaphysik und Aristotelismus *avant la lettre* vgl. Speer, *Die entdeckte Natur*, Kap. V, S. 239 u. ö.

[42] Vgl. z. B. Hermann von Carinthia, *De essentiis*, S. 140: *Hec quidem raciocinatio vim demonstrationis haberet dummodo radix ipsa atque sedes argumenti constaret* (zur *vis demonstrationis* vgl. Burnett, ‚Scientific Speculations', S. 156ff.) und *De septem septenis*, Sp. 947 (*in certitudine ambiguitatis scientiae consummatio*). Eine präzise Studie der argumentativen Theorie und auch Praxis der Naturphilosophie des 12. Jhs. wäre wünschenswert.

[43] Vgl. *De septem septenis*, Sp. 952: *propter haec [sc.: inquisitio principiorum] omnis doctrina inventa est.*

mus‘, krypto-aristotelischen Philosophemen, tradierten Brückenschlägen zur Theologie, ‚neuem‘ Interesse an Prinzipien, hinter der sich nicht nur eine ‚geistesgeschichtliche Situation‘ oder ein spezifisches Gemenge spezifischer Quellen verbirgt. Vielmehr impliziert sie eine spezifische Dynamik des Denkens, die der Notwendigkeit philosophischer Systematik nicht immer folgt. Leittexte dieser ‚Modellierung‘ des Kosmos waren der platonische *Timaeus*, dessen (verschwiegene oder offene) Verknüpfung mit der *Genesis* seinen paradigmatischen Status verstärkte. Die *universitas rerum* zu untersuchen, bedeutete von daher stets: die Rolle eines göttlichen *opifex* zu untersuchen; die Implikationen einer chaotischen Urmasse darzustellen; deren Formung zum Ornat der Welt zu analysieren; dazu kam, besondere Aufmerksamkeit der supralunaren Sphäre mit ihren Sternen und Planeten angedeihen zu lassen, die die Welt als zentrale Wirkkraft bewegte und erhielt; sowie schließlich (wie skizziert), die spezifischen Prinzipien zu benennen und in ihrer Wirkung festzustellen, von denen der Kosmos konstitutiv getragen wurde.[44] Freilich: in dieser allzu bekannten intellektuellen Konstellation wirkt zugleich eine inhärente Spannung, die weit weniger untersucht ist: denn die zentrale Herausforderung, die sich von Leittexten wie der *Genesis* oder dem *Timaeus* her stellte, lag darin, die *Entstehung* der Welt aus einer chaotischen Urmasse zu einer funktionierenden Natur darzustellen; untrennbar mit einer Suche nach den *Prinzipien* des Kosmos verbunden war somit dessen *Geschichte*; Kosmologie bedeutete im 12. Jahrhundert stets *Kosmogonie*.

Doch wie ließen sich (so die prinzipielle Schwierigkeit) *in diesem Rahmen* die Ansprüche von Physik und Metaphysik, von aktualer Welt, ihrer Entstehung und Abstraktion vereinen? Wie ließen sich metaphysische Prinzipien wie Materie und Form, Zeit und Bewegung in eine Kosmogonie eingliedern, die die Etappen der *creatio* und das Funktionieren der natürlichen Welt schildern, *erzählen* sollte? Wo standen Essenzen, die als höherrangige Gründe einen substantiellen Vorrang vor dem beanspruchen konnten, was sie begründeten—jener *res, quae in omnibus substantiis sunt*[45]—aber freilich nicht im Sinne der ‚aktualen‘ Welt existierten? Welchen ‚geschichtlichen‘ Platz hatten zudem all die immanenten Prin-

[44] Ein durch Abu'Maschar vermitteltes Aristotelisches Lehrstück, das der Astrologie eine zentrale Rolle in der metaphysisch orientierten Naturphilosophie verschaffte. Vgl. dazu Lemay, *Abu Mashar and Latin Aristotelianism* und Burnett, ‚Scientific Speculations‘, S. 173–175.

[45] Al-Kindi, *De quinque essentiis*, S. 30, welches Hermann von Carinthia beeinflußte.

zipien und Wirkkräfte, die wie der *spiritus creatus*, eine *lex astrorum* oder *machina mundi* epistemologisch vorgeordnet waren, aber doch zugleich nur immanent wirkten?

Die Spannung, die sich aus diesen widerstreitenden Gedankenbewegungen heraus ergab, vermochte sich bis in die Form der Traktate niederzuschlagen. Exkursartig unterbricht etwa Thierry von Chartres die narrative Darstellung der Entwicklung des Kosmos in seinem *Tractatus*, um dessen zentrale Prinzipien *e regione* zu diskutieren.[46] Drastischer noch oszilliert der Traktat Hermanns von Carinthia über die Essenzen (wie auch Platons *Timaeus* selbst) unablässig zwischen ‚Drama' und ‚Kommentar'—zwischen dem Versuch, die Entstehung des Kosmos abzubilden und andererseits seine konstituierenden Gründe in abstrakter Spekulation zu diskutieren.[47] Mehr noch: in seinem Entwurf zerfällt die narrativ geschilderte Schöpfung des Kosmos in zwei zu scheidende Momente: der *Opifex* bringt in einer *prima creatio* zunächst Prinzipien (Form, Materie) hervor; deren Bewegung und Zusammenwirken läßt zweitens die aktuale Welt der supra- und sublunaren Sphäre entstehen (*prima generatio*);[48] doch dabei bemüht sich Hermann stets zu zeigen, daß diese doppelte *generatio* von ersten Prinzipien und ihr Zusammengehen zur Welt zwar gedanklich, nicht aber zeitlich voneinander zu trennen sind:[49] *die Schaffung der selbständigen, transzendenten Prinzipien ist zugleich die Schaffung der aktualen Welt, der diese* cause primordiales *immant sind*; die Entstehung des Kosmos wird somit begriffen als ein Zusammenklang von abstrakten Prinzipien, deren Zusammenwirken immer zugleich die aktuale Welt *ist*. Im Ineinander der Perspektiven führt dies zu einer charakteristischen Ambivalenz im Status dieser Prinzipien: sobald sie im Rahmen der Erzählung von Weltwerden und –funktionieren anzusetzen sind, ‚erscheinen' sie *zugleich* in ihrer autonomen Dimension als höherrangige Entitäten (eine Spannung, die zur Erwägung führte, sie in den modernen Editionen des Werkes, allegorischen Personen vergleichbar, typograpisch auszuzeichnen.[50])

---

[46] Thierry von Chartres, *Tractatus*, 29–47 (*The Commentaries on Boethius*, S. 568–575).

[47] Begriffe von Burnett, *The Introduction*, S. 48f., der freilich auf die gedanklichen Implikationen nicht eingeht, sondern dies als Imitation Platons begreift.

[48] *De essentiis*, S. 76ff. Vgl. Burnett, *The Introduction*, S. 10–13.

[49] *De essentiis*, 62vGH, S. 110.—Zum grundsätzlichen Problem von *prius tempore, prius natura* vgl. den gleichnamigen Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Sp. 1373–1378, insb. Sp. 1373–1377.

[50] Vgl. den Vorschlag Burnetts im Kommentar zu *De essentiis*, S. 257.

3. *Bernardus' Cosmographia … und die Prinzipien … und die Aporien*

Ohne diesen Hintergrund (und die mit ihm verbundenen Spannungen) wird das Experiment nicht verständlich, das Bernardus Silvestris mit seiner *Cosmographia* unternahm. Offensichtlich bewegt sich seine Deutung der Weltentstehung im skizzierten Rahmen einer an Platon orientierten Naturphilosophie—von Hyles Formung über die Figuren von Nouys, Providentia, Endelichia und Urania bis hin zur Schaffung des Menschen.[51] Doch zeigt sich zugleich in den wenigen, explizit methodologischen oder epistemologischen Passagen des Werkes, daß er dabei die *Ansprüche und das Programm* der zeitgenössischen Naturphilosophie teilt: etwa in jener *laus philosophiae*, die—in der Mitte des Werkes plaziert—die Erkenntnis der Gründe und Prinzipien der *universitas rerum* zum eigentlichen Inhalt der Philosophie macht;[52] oder, eindrücklicher noch, im Verlauf der Schilderung des *locus amoenus* Gramision, zu dem sich Natura und Urania auf der Suche nach Beistand bei der Schaffung des Menschen aufmachen. Hier residiert Physis, und ihr Wirken schildert Bernardus mit folgenden Worten:

> Eo igitur in loco Physim residere super aspiciunt, Theorice et Practice individuo filiarum consortio coherentem. Studiosa rerum in seposito et tranquillo, ubi nichil offenderet, mansitabat. Naturarum omnium origines, proprietates, potencias, effectus, postremo universam omnemque Aristotilis cathegoriam materiam cogitationis effecerat. *Sumptis a summa divinitate principiis* per genera, per species, per individua naturam et, quicquid eo nomine continetur, indeflexo vestigio sequebatur. Siquando celo vel sideribus inferius excogitavit, de complexione mores animalium studuit iudicare.[53]

---

[51] Vgl. unten.

[52] *Cosmographia*, viii, S. 137f.

[53] Ebd., ix, 6, S. 139: ‚An diesem Ort nun erblickten sie Physis in der Höhe sitzen, wie sie in unteilbarer, schwesterlicher Gemeinschaft Theorica und Practica anhing: die Dinge erforschend, wohnte sie in ruhiger Abgeschiedenheit, wo nichts Anstoß erregte. Ursprünge, Eigenschaften, Mächte, Wirkungen aller Naturen und schließlich die gesamte und umfassende Aristotelische Kategorie hatte sie sich zum Gegenstand ihrer Reflexion gemacht. Indem sie die Prinzipien vom höchsten Prinzip her anwandte, ging sie durch Gattungen, Arten und Einzelwesen geradlinig der Natur und all jenem nach, was unter diesen Namen fällt. Und wenn sie einmal unterhalb von Himmel oder Gestirnen ihre Gedanken schweifen ließ, bemühte sie sich, das Verhalten der Tiere von deren Komplexion her zu beurteilen.' Die Übersetzung Wetherbees verunklart den entscheidenden Satz *sumptis—sequebatur*, indem sie den Ablativus Absolutus wider Satzstellung und Gedankenführung von *sumptis* bis *per species […] per individua* reichen läßt und *a suprema divinitate* nicht auf *sumptis* bezieht, sondern als Ursprungsangabe der Prinzipien begreift (‚By an unwavering path from those principles established by divine

Unzweifelhaft handelt es sich bei der allegorischen Figur der Physis um eine *epistemologische Allegorie*—eine Bedeutungsebene, die Bernardus in seinem Martianus-Capella Kommentar immer wieder betont hatte.[54] Verbunden mit Theorica und Praxis steht Physis, die Erforscherin des Seienden (*studiosa rerum*) für das physikalische Studium des Kosmos; im abgeschiedenen Raum der Reflexion (*seposito, tranquillo*) untersucht sie die Ursprünge und Eigenschaften all dessen, was sich vermittels der aristotelischen Kategorien als seiend fassen läßt. Dabei achtet sie auf die Theorie der Qualitäten und Komplexion sowie die Auswirkungen einer omnipräsenten, von Hyle hinterlassenen Turbulenz innerhalb der Welt; und bedenkt vor allem, daß die eigentlichen Bausteine der natürlichen Welt, die Elemente, ‚in dem, von dem und durch das, was sie generieren, physikalischen *Gründen* gehorchen.'[55] Als eine (recht durchsichtige) ‚Allegorie' auf die Wissenschaft der *physica*, enthält dieses Portrait doch gleichwohl einen erstaunlichen Gedanken: obgleich sich Physis' Erkenntnis auf den Bereich der kategoriell erfaßbaren Welt des Natürlichen richtet, operiert sie vermittels höherrangiger Prinzipien: *sumptis a summa divinitate principiis per genera, per species, per individua naturam et quicquid eo nomine continetur, indeflexo vestigio sequebatur*. Offensichtlich liegt die Stringenz ihres Erkennens (*indeflexo vestigio*) in der Anwendung jener Prinzipien (*sumptis … principiis*), die sich von einem höchsten Anfang (der *divinitas*) her entfalten. Zu verstehen, wie sich das naturhaft Seiende wirklich verhält, insinuiert Bernardus, heißt also zugleich den eigentlichen Bereich des Physikalischen zu überschreiten und auf seine höherliegenden, kosmischen Gründe hin durchsichtig zu machen. (Konsequent wird sich Physis im Fortgang des Werkes bei ihrer Schaffung des Menschen an den zentralen Prinzipien des Kosmos—Hyle, Silva, Usya, der Providenz—orientieren). Immer wieder betont Bernardus zudem, daß es in seiner Schilderung der Entstehung des Kosmos um die Erkenntnis von dessen Prinzipien geht: *sic coheserunt principia principibus*, heißt es etwa resümierend in *Megacosmos* IV, dessen Absicht es ist, die Auswirkung der sublunaren Sphäre auf die sublunare Welt als Zusammenspiel metaphysischer Prinzipien, wie Ewigkeit, Endelichia, Hyle und Nouys, zu erläutern.[56]

---

wisdom through genera, species, and individuals she followed Nature, and whatever is included under that name' [S. 112]).

[54] Vgl. z. B. *Commentum super Martianum*, S. 94^{7-18}.

[55] *Cosmographia*, IV, S. 117–120 (vgl. unten).

[56] Vgl. genauer dazu unten.

Der offenkundigste Brückenschlag zwischen Bernardus' Werk und der zeitgenössischen Naturphilosophie ist freilich zugleich der komplexeste. Anders als Adelard von Bath orientiert sich Bernardus nämlich nicht an der boethianischen Gestaltung der philosophischen Allegorie als Dialog statischer Figuren; und obgleich er aus der (von ihm selbst ausgelegten) Erzählung der Martianschen *De nuptiis* nicht wenige Details übernimmt, finden sich keine paganen Göttergestalten. In der *narratio fabulosa* der *Cosmographia* sind vielmehr *kosmologische Prinzipien – hyle*, *nouys*, *natura* … – die zentralen als *integumenta* gestalteten Protagonisten. Dabei weisen seine Figuren nicht allein auf die Technik des platonischen *Timaeus*, dessen dramatischer Szenerie und Verbildlichung von Philosophemen die *Cosmographia* am nächsten kommt. Bernardus' *integumenta* spiegeln vielmehr präzise genau die Prinzipien, die in einschlägigen Traktaten immer wieder diskutiert werden: Nouys und Hyle/Silva, Endelichia und Providentia sind zentrale Begriffe der platonischen Kosmogonie;[57] Heimarmene, Natura und Urania kosmologische Gründe, die in den Entwürfen Thierrys von Chartres, Hermanns von Carinthia und anderer Schlüsselbegriffe (oder -strukturen) bezeichnen, von denen her die *universitas rerum* verständlich wird.[58]

Doch zu welchem Ende? Warum begreift Bernardus in seinem *tractatus de mundo* die programmatisch-avantgardistische Suche nach Prinzipien als Schaffung *integumentaler* Entitäten? Was leistet seine Fiktionalisierung philosophischer *Begriffe*? Was der Rekurs auf eine Denkform, die in den Augen seiner Zeitgenossen aus einer theoretischen Perspektive eher problematisch denn als philosophische Herausforderung zu wirken begann? Die folgenden Seiten versuchen zu zeigen, in welcher Weise Bernardus mit seinem Integumentum auf das zentrale Darstellungsproblem einer metaphysischen *scientia naturalis* reagiert. Denn es war die ambivalente, zwischen Transzendenz und Immanenz schillernde Rolle der *cause primordiales*, die dem hellsichtigen Interpreten Raum für eine alternative, integumentale, Geschichte des Kosmos boten.

---

[57] Vgl. unten.

[58] Vgl. zu Heimarmene Thierry von Chartres, *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, 21 (*The Commentaries on Boethius*, S. 273), zu Natura Gregory, ‚La nouvelle idée de la nature', *in toto*, zu Urania die *lex astrorum* von *De sex rerum principiis*, S. 247, 253 ff., *passim* (vgl. *De septem septenis*, Sp. 962).

III. Congeries informis adhuc: *Bernardus' Hyle zwischen Abstraktion und Imagination*

Das zentrale Thema der Bernardschen Kosmogonie ist die Formierung —oder Zähmung—einer chaotischen, ungeordneten, malignen Hyle/Silva.[59] Durch Naturas Bitte an Nouys angestoßen und vom Zusammenhang ‚höchster Gründe' sanktioniert,[60] wird die *moles tumultuaria* durch Nouys-Providentias Wirken zur festen Struktur der Materie (d. h. den vier Elementen) fixiert, durch Endelichia (*Anima Mundi*) beseelt und weitere Prinzipien geordnet, so daß sich aus ihr die *universitas rerum* zu entwickeln vermag.[61] Folge der Bitten Naturas und ausführlich in *Megacosmos* II geschildert, wird dieses entscheidende komische Geschehen auch im Fortgang des Werkes immer wieder erwähnt, zusammengefaßt oder allusiv angedeutet.[62]

Die Hintergründe—vor allem aber: die Implikationen—dieses zum Mythos gestalteten Philosophems werden deutlich, wenn man es mit den Auffassungen vergleicht, mit der eine Reihe zeitgenössischer Naturphilosophen den Beginn des Universums entwickelten. So schreibt etwa Daniel von Morley, in seinem *Liber de causis inferioribus et superioribus* einige Jahre nach der Abfassung der *Cosmographia*:

> Asserunt quidam mundum istum factum esse ex chao et hii tales dicunt chaos fuisse ylen, quam vocant primordialem materiam, quam Calcidius (*forte minus provide exponens Platonem*) dixit inordinatam a deo habuisse creationem. Ait namque *volens siquidem deus bona cuncta provenire,* deinde subiunxit omne visibile corporeumque *motu importuno fluctuans neque unquam quiescens ab inordinata iactione redegit in ordinem sciens ordinator formam confusis inordinatisque prestare. Illud idem etiam voluit poeta, qui vocavit chaos rudem molem et indigestam.* Sed quid est Calcidi, quod ylen inordinatam dicis et a deo creatam asseris? A perfecto namque longe abhorret infirmitas et incompositum opus imperfectum protinus *accusat auctorem.*[63]

Asserunt quidam? Hinter der anonymen Schar von Philosophen, deren Position Daniel in skeptischer Distanz referiert, verbergen sich all jene, die mit Platon/Calcidius und der biblischen *Genesis* ein ganz spezifi-

---

[59] Zu Hyle-Silva vgl. Silverstein, ‚The Fabulous Cosmogony', S. 98b–104a und Stock, *Myth and Science*, S. 97–118. Beide diskutieren die im folgenden herausgearbeiteten Implikationen nicht.

[60] *Cosmographia*, I und II.

[61] Ebd., II, 6–11 (‚Zähmung'), 12–16 (‚Beseelung'), 16 (Entfaltung der *universitas rerum*), S. 100–104.

[62] Z. B. ebd., i, 1 f., S. 121, viii, 1–4, S. 137, xii, 17–26, S. 145.

[63] *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, S. 10.

sches ‚Bild' vom Ursprung des Universum annehmen: die *inordinata iactatio* einer primordialen, chaotischen Urmaterie, welche ein providentwissender *ordinator* ‚in Ordnung bringt'. Zentrale Schlüsselbegriffe (*motus importunus*, *fluctuans*, *non quiescens*, *redegit in ordinem*, *inveterata iactatio*)[64] und tradierte Assoziationen (Ovids *rudes indigestaque moles*)[65] nennend, skizziert Daniel in konziser Kürze den Anfangspunkt der biblisch verbrämten Weltenstehungslehre des platonischen *Timaeus*—und dieses Referat liest sich wie der prosaische Kern des kosmischen Geschehens, das den Anfang der *Cosmographia* bestimmt: im Hinblick auf die Eigenschaften von Hyle/Silva,[66] aber auch, was den Hintergrund der integumentalen Figuren selbst betrifft. So erscheint die Voraussicht und Überlegtheit des Schöpfers (*deus cuncta provenire*; *sciens ordinator*)[67] in der *Cosmographia* als Paar verwandter, nicht echt getrennter *Figuren*: als planend-wissende Nouys und sorgsam eingreifende Providentia—ein deutliches Zeichen dafür, daß Bernardus' imaginative Dichterphilosophie auf die Fiktionalisierung philosophischer Begriffe und Entitäten zielt.[68] Auch die von Daniel und anderen unterstrichene problematische Seite der chaotischen Urmasse—ihre den Schöpfer verhöhnende mangelnde Perfektion—bindet Bernardus in seine bildhafte Veranschaulichung ein: Naturas Klage setzt an genau jenem Punkt an; und die Formung der Hyle wird mit Nachdruck als Demonstration—nicht *detractio*—einer providenten, guten und allmächtigen *divinitas* erwiesen.[69]

Freilich: eben diese vertiefende Verbildlichung setzt genau das um, was Daniel und andere explizit ablehnen. Denn die Existenz einer

---

[64] Vgl *Timaeus*, 30A, B: *Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius prout eorum quae nascuuntur natura fert, relinqui propaginem omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem sciens ordinatorem fortunam confusis inordinatisque praestare* (vgl. auch die Nachweise in den folgenden Anmerkungen).

[65] *Metamorphosen*, 1, 7, 19. Zitiert in diesem Zusammenhang z. B. von Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, S. 29, Gundissalinus, *De processione mundi*, S. 37 oder auch dem Ovid-Accessus *Quidam Philosophi* (ed. Demats, *Fabula*, S. 179–184), S. 181[91–112].

[66] Vgl. unten.

[67] Vgl. *Timaeus*, 44D, S. 40, 34B, S. 26 u. ö.

[68] Wie ein Resümee der *Cosmographia* und ihrer Hauptaspekte und -figuren wirkt z. B. auch Calcidius' Charakteristik der platonischen Welt: *mundus […] consultae providae mentis et necessitatis rationibus consistit operante quidem providentia et agente, silva vero perpetiente exornationique se facilem praebente, penetratam siquidem eam usque quaque divina mens format plene, non ut artes formam tribuentes in sola superficie, sed perinde ut natura atque anima solida corpora permeantes universa vivificant* (*Commentarius*, S. 274).

[69] Eine freilich verbreitete Auffassung, vgl. z. B. Thierry von Chartres, *Tractatus*, 2 (*The Commentaries on Boethius*, S. 556).

ungeformten Hyle anzunehmen, die den vier Elementen als den eigentlichen Bausteinen der Materie vorausgeht, hat in ihren Augen nämlich nurmehr ein doppeltes Mißverständis zur Folge: sowohl den Glauben an einen perfekten Schöpfer zu kompromittieren, den Platoniker und Christen gleichermaßen zu befolgen haben;[70] sowie vor allem sich durch die gegenständliche, anschauliche Sprache Platons täuschen zu lassen. Denn die Hyle, so Daniel von Morley im Anschluß an Wilhelm von Conches,[71] ist lediglich ein abusiv gebrauchtes *Wort*, mit dem die *primi philosophi* das Ineinander der *ex nihilo* geschaffenen, noch nicht zum stabilen Ornat der Welt auseinandergedrifteten vier Elemente beschrieben; die Hyle ist somit kein aktualer ‚Ort', an dem sich eine zukünftige Welt mit ihren verschiedenen *genera* und *species* in chaotischer Verwirrung befindet, keine Etappe der Kosmogonie, sondern ein Reflexionsbegriff. Zum Metaphern mißbrauchenden Sophisten wird daher, wer die anschauliche Sprache wörtlich nimmt, mit der die Tradition das schwierige Philosophem der Materie begreiflich zu machen versucht:

> Forte aliquis *sophista*, nondum intelligens, quid sit, ylen continere quattuor elementa cum suis ornatibus, hoc modo veritati improperans verbis adherebit, yle fuit continens quattuor elementa, ergo quattuor elementa fuerunt in yle vel constituebant ylen. Ad quod dicendum, *quod figurativa locutio*, cum dico, quod yle continebat dicitur, quem ignis in subiectam materiam agens ipso actu instaurat, ita genera et species singulorum in se rerum species, que nondum erant specificate. Sicut enim in ligno per potenciam fumus esse sublunari globo contentorum in yle per potenciam fuerunt, que postea actu generationis prodierunt […]. *Figura ergo, ut dictum est, attenditur in locutione*, quia licet dicam universas res contineri in mundo, que universaliter collecte nichil aliud quam mundus sunt, non tamen concedo mundum contineri a mundo.[72]

Fast schon redundant entwickelt Daniel von Morley, der erklärte Gegner jedweder fiktiven Mehrdeutigkeit,[73] seinen zentralen Gedanken: wer sich die Hyle verräumlicht als ‚flutendes Chaos' oder als Ort vorstellt, der die vier Elemente ‚enthält', verkennt einem Sophisten gleich die uneigentliche, nicht eindeutige, metaphorische Dimension (*figurativa*

---

[70] Zum ‚guten Gott' vgl. *Timaeus*, 29E, S. 22.

[71] Vgl. *Dragmaticon*, S. 29–32 und *Philosophia Mundi*, S. 33–36, insb. S. 35f. mit Kap. V dieser Studie.

[72] *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, S. 11.

[73] Seine antilateinische und pro-arabische Polemik gegen die *figmenta quibusdam ambagibus obvoluta* (*Liber de naturis inferiorum et superiorum*, S. 7) ist oft zitiert (vgl. Stock, *Myth and Science*, S. 61; Godman, ‚Opus consummatum', S. 49f.; Burnett, *The Introduction*, S. 62.

locutio), die sich dahinter verbirgt: denn die Hyle ist ein Reflexionsbegriff, der sich durch Abstraktion der Form aus der Materie ergibt—und von daher allenfalls als hypothetischer, nicht aktualer, Status in einer Geschichte des sich herausbildenden Universums erscheinen kann.[74] Von daher ist auch die platonische Verräumlichung einer sich bewegenden, *flutenden* Materie ein nurmehr obsoletes Sprachspiel, vor dessen täuschenden Implikationen—*ne aliquis putaret ita esse in re*—bereits Wilhelm von Conches gewarnt hatte.[75] Selbst Naturphilosophen, die sich ohne seine polemische Schärfe äußern, sind sich der Problematik deutlich bewußt: so vergleicht Thierry von Chartres das Verhältnis zwischen der primordialen Materie und der aktualen Welt, die die *physica* untersucht, mit dem Verhältnis zwischen *genus* und *species* oder *sonus* und *vox:* die Materie geht ihr in logischer Abstraktion, nicht aber aktual voraus.[76] (Konsequent reserviert er für ihre Erkenntnis von daher eine spezifische Seelenfunktion, die sich von der unterscheidet, die sich der aktualen Welt zuwendet). Kurzum: nicht allein methodische Sensibilität und das Streben nach einer geklärten ‚Sprache der Wissenschaften' führen dazu, das platonische Philosophem aus dem Reich der Kosmologie zu verbannen; sondern vor allem der Konflikt zwischen einer Entstehungslehre des aktualen Universums und den Anforderungen der Abstraktion: metaphysische Reflexionsbegriffe sind von tatsächlichen, aktualen Substanzen zu trennen.

Schon ein flüchtiger Blick auf Bernardus' Schilderung der Hyle macht deutlich, daß er in den Augen Daniels von Morley nurmehr als *sophista* erscheinen mußte, dessen philosophische Argumentation auf bloß metaphorischer Rede basierte: denn Bernardus unternimmt *in extenso* eben genau das, was die Advokaten der Abstraktion auszuschließen trachten. In poetischer *variatio* malt er die platonische Konzeption einer in Ordnung gebrachten, flutenden Hyle und das Ovidianische Bild einer *congeries* aus: so erscheint Hyle[77] als *congeries*, *massa* und *moles*, die sich in unharmonischem Aufruhr befindet (*confusa, sibi dissona massa, chaos, moles tumultuaria, tumultus sensura, turbida*); die sich hin- und herflutend bewegt (*motus importunos, fluit refluitque*) und darauf starr ist (*rigescere;*

[74] Vgl. z. B. Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 258 (*materia est quod accepta forma transit in aliud*).

[75] Vgl. z. B. *Timaeus*, 52E, S. 51.

[76] Thierry von Chartres, *Tractatus*, 24 (*The Commentaries on Boethius*, S. 566).

[77] Alle folgenden Bestimmungen aus *Cosmographia*, I und II, S. 97–104; vgl. insbesondere I, 1 f., 12 f., 19–54, S. 97 f., II, 2, S. 99, 4–6, S. 100, 8, S. 101.

stare et confundi);[78] die formlos (*informis*) und damit, wie Bernardus drastisch ausmalt, auch häßlich ist (*discolor, rudis forme, hispida, squalor informis*).[79]

Ne quis putaret ita esse in re, hatte Wilhelm von Conches geschrieben, um seine entbildlichende Interpretation der platonischen Schilderung einer bewegten und unschönen Hyle zu begründen; nurmehr als Metapher—und damit philosophisch kompromittiert—zu verstehen ist die stürmische Hin- und Herbewegung: *et est dictum a similitudine tempestatis, quae turbida et procellosa, deicit navem huc et illud*.[80] Bernardus dagegen spinnt dieses Platonische Philosophem gerade in seiner Bildhaftigkeit weiter und verräumlicht einen Reflexionsbegriff weit über sein Vorbild hinaus. Instruktiv zeigt dieser (bislang unterbliebene) Vergleich dabei, auf welche Weise sich die tradierte platonische Philosophie hin zum Medium des *integumentum* öffnete; welchen Raum sie der Imagination *im Rahmen der Philosophie selbst* bot. Bernardus' Hyle ist somit kein *integumentum*, das es wie eine pagane Göttergestalt auszulegen gilt, sondern eine (tradiert bildhaft geschilderte) kosmologische Entität. Gerade die methodologische Sensibilität, mit der die platonische Kosmologie im 12. Jahrhundert entziffert wurde, ist es dabei, die zur Erkenntnis ihrer inhärenten Nähe zur *poesis* führt. Freilich wird diese Nähe von den Zeitgenossen Bernards nicht als Chance, sondern sophistische *importunitas verborum* begriffen—und dies zeigt, wie dialektisch das Verhältnis der Bernardschen *Cosmographia* zu dem Milieu ist, dessen Fundamente und Ansätze sie teilte.

Doch ist dies nicht mehr als ein bloßes Sprachspiel? Nurmehr die kluge Erkenntnis eines *grammaticus* und Exegeten, daß die platonische Kosmologie Elemente aufwies, die sich zwecklich im Gewande des *integumentum* ausspinnen ließen und zu ästhetischer Befriedigung führten?[81] Ein Versuch, den Raum der Dichtung der philosophischen Aussage anzunähern, der es damit ermöglichte, die *disciplina inferior* höherem Wissen zu öffnen? In Bernardus' imaginative Vertiefung der Hyle sind zugleich all jene philosophischen Aspekte eingewoben, die im 12.

---

[78] Zu dieser Immobilität vgl. Calcidius, *Commentarius*, S. 302 f.

[79] All dies greift natürlich Bilder (und auch Phrasen) des *Timaeus* auf, vgl. z. B. 52E, S. 51 (die bewegende, flutende Hyle), 51B, S. 51 (die *inordinata rerum confusio*, die Häßlichkeit).

[80] *Glose super Platonem*, S. 266.

[81] Dramatisierung, ästhetischer Genuß etc. werden immer wieder von Dronke, ‚Introduction', S. 57 und ‚Bernard Silvestris, Natura, and Personification', S. 27 ins Felde geführt.

Jahrhundert zu ihrer (eher theoretischen) Diskussionsgeschichte gehörten: sie enthält in sich eine Art *rationes seminales* (*primordia rerum*), wie dies auch Thierry von Chartres im Anschluß an Augustinus postuliert hatte;[82] ‚aus ihr und in ihr' entstehen die Elemente—eine Frage, die etwa Bernardus von Chartres in gleicher Formulierung ausführlich diskutiert hatte;[83] sie erscheint als *capacitas*,[84] ‚Materie der Körper', ‚Fundament der Substanz' und ‚erstes Substrat der Formen' (*formarum prima subiectio*); und konsequent spielt Bernardus auf die Platonische, im 12. Jahrhundert berühmte Benennung der Hyle als *hoc et illud* an, mit der der griechische Philosoph ihren schwer verständlichen Status jenseits ‚dieses oder jenes' individuellen Seienden zu insiniueren versuchte.[85] Kurzum: die Hyle wird trotz ihrer bildhaft-eindrücklichen Schilderung genau so begriffen, wie von den Advokaten einer rein abstrakten Sprache: als Träger alles Materiellen. Doch wie ist dieses Ineinander von Bildlichkeit und eher abstrakter Reflexion (*formarum prima subiectio*) zu verstehen? Wie löst Bernardus den Konflikt zwischen dem imaginativen Entwurf einer tatsächlichen Hyle und ihrem Status als immanentem Träger alles Seienden?

Geschickt verbindet Bernardus eben diesen spezifischen Gehalt mit der imaginativ-eindrückliche Schilderung einer flutenden Urmasse:

> Quodque varie et multiplices eternitatis sue materiam subiectum obeunt qualitates rerum, non turbari non potuit id, quod ab omni natura tam multiformiter pulsaretur. Stabilitatem bonumque tranquillitatis excussit frequens nec intercisa frequentatio naturarum. Egredientium numerus ingredientibus locum pandit. Irrequieta est nec potuit Yle meminisse, quando vel nascentium formis vel occidentium refluxionibus intermissius adiretur. Illud igitur inconsistens et convertibile huius et illius conditionis qualitatis et forme, cum proprie descriptionis iudicium non expectet, elabitur incognitum vultus vicarios alternando et id, quod figurarum omnium suceptione convertitur, nullius sue forme signaculo specialiter insignitur.[86]

Entscheidend an dieser Passage sind weder die gesuchten Antithesen (*Egredientium numerus ingredientibus locum*; *nascentium formis vel occidentium refluxionibus*) noch die ‚*figura etymologica*' (*frequens … frequentatio*), nicht Alliteration (*vultus vicarios*; *signaculo specialiter insignitur*) und *Annominatio* (*incon-*

---

[82] Thierry von Chartres, *Tractatus*, 17 (*The Commentaries on Boethius*, S. 562).

[83] Die Formulierung repetiert *Timaeus*, 51E, S. 49. Zur Diskussion Bernards von Chartres vgl. man Annala, ‚The Function of the *formae nativae*', S. 8.

[84] Vgl. *Timaeus*, 51A, S. 49.

[85] Ebd., 49E, S. 47.

[86] *Cosmographia*, I, 2, 4f., S. 100.

sistens et convertibile), Hendiadyoin (*varie et multiplices*), Fiktionalisierung (*meminisse*) oder sorgsame Rhythmisierung, sondern die variationsreiche Persistenz, mit der Bernardus die imaginativ zum Eindruck des Aktualen verdichtete Bewegung der Hyle verdichtet: sie muß sich *tumultuos bewegen* und wird *durchpulst*; sie wird von *Formen frequentiert* und *besucht*,[87] die *hinein-* und *hinausdrängen*, sich *erheben* und *zurückfließend untergehen*; sie ist *ruhelos*, *ohne Beständigkeit* und *wendet* sich, *ihre Antlitze wechselnd*.[88] Freilich wird diese rastlose Bewegtheit dabei nicht lediglich konstatiert und ausgemalt, sondern begründet: denn sie erscheint als Konsequenz dessen, daß Hyle, aus der sich die *rerum universitas* entwickeln wird, die Qualitäten und Formen des gesamten Seienden zu tragen imstande ist, sie ‚enthält': *non turbari non potuit id quod ab omni natura tam multiformiter pulsaretur*. Die Bewegung der Hyle wird somit als eine Art Verbildlichung eines Gedankens begriffen und repräsentiert einen philosophischen Gehalt: ihr Bild wird gedeutet; wird zum anschaulichen Residuum ihrer—explizit auch genannten—Dimension als *materia corporum*, *fundamentum substantie* etc. Bernardus übernimmt aus der platonischen Tradition damit nicht allein bildliche Elemente und Materieverständnis, sondern auch deren wechselseitige Verklammerung: denn die platonische Bildhaftigkeit einer flutend-chaotischen Hyle wurde im Anschluß an Platon selbst schon von Calcidius als eine Art didaktischer ‚Illustration' ihrer schwerverständlichen Bedeutung als überindividueller Trägerstoff des gesamten (aktual) Seienden verstanden.[89] Kaum verwunderlich ist somit, daß Bernardus im Fortgang auch Hyles notorische Unerkenntlichkeit[90] (*elabitur incognitum, proprie definitiones iudicium non expectet*) anspricht und mit dem Bild des sich unablässig Wandelnden, Unsteten verknüpft.

Damit ist freilich eines deutlich: Bernardus holt nicht allein einen philosophischen Reflexionsbegriff in die Geschichte des Kosmos zurück, den Daniel von Morley, Wilhelm von Conches und andere aus der Kosmogonie verbannt hatten; er hält zugleich genau jene philosophische Dimension aufrecht, die zu diesem Ausschluß geführt hatte:

---

[87] Zu *frequentatio* und *agitatio* als Merkmale der Materie vgl. man auch *Asclepius*, 2, 113.

[88] Vgl. dazu *Timaeus*, 52E, S. 51 (die flutende Bewegung), 50D, S. 48 mit Calcidius, *Commentarius*, S. 316 (die ‚wechselnden Antlitze'), 50C, S. 48 (*ingredi et egredi* der Formen).

[89] Vgl. v. a. Calcidius, *Commentarius*, S. 277 f., 309, 321 f., 324 f. mit Platon, *Timaeus*, 48A ff., S. 45 ff.

[90] Vgl. *Timaeus*, 48D/49A, S. 45 f. bzw. 52B, S. 50 mit Calcidius, *Commentarius*, S. 278 f., 316, 317 f., v. a. S. 336–339 und Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 259, 263 f., 265 f., 268.

das Verständnis der Materie als ‚unterliegender' Träger des Seienden. Doch wie läßt sich beides verbinden? Wie die Hyle zugleich als selbständiges (zur integumentalen Figur verdichtetes) Prinzip bildhaft beschreiben und jene Immanenz darstellen, die sich den Zeitgenossen auf einer begrifflichen Ebene erschloß? Verschärft stellt sich jener Konflikt, der dazu geführt hatte, eine formal definierte Hyle als abstraktiv diskutierbares Prinzip zu begreifen, das nicht in einer dem geschaffenen, aktualen Seienden vergleichbaren Selbständigkeit ‚existiert' und von daher in einer Kosmogonie keinen echten Platz hat.

Die Lösung, die Bernardus für diese Spannung findet, ist originell— und verschafft der imaginativen und allusiven Sprache eine neue Funktion. So betrachte man folgende Stelle:

> De confuso, de turbido prius *egreditur* vis ignita et nativas derepente tenebras flammis vibrantibus *interrumpit*. Secuta est terra, non ea levitate, non ea luce spectabilis, sed refixior et *corpulentie grossioris*, ut que rerum fetus ex se gigneret, earundem *refluxiones* finito circuito *susceptura*. Prodit liquentis aque clara substantia, cuius plana ac *lubrica superficies* figuras reddit emulas, umbrarum *incursibus lacessita*. Tractus aeris subinfertur, *levis quidem et convertibilis*: nunc consentire tenebris, nunc *suscepto lumine* resplendere, calore et frigore nunc *rigescere*, nunc *dissolvi* […].[91]

In der unverkennbaren Dramatik (und stilistischen Manier)[92] der *Cosmographia* verfaßt, schildert diese Passage die erste Konsequenz jener ‚Zähmung' der Hyle durch Providentia (bzw. Nouys),[93] welche die unstete Urmasse durch Applikation harmonischer Verhältnisse in geformte Ordnung überführt: die Entstehung der vier Elemente. Entkleidet man diese Schilderung ihrer imaginativen Verdeutlichung, so enthält sie wenig mehr denn das Hervortreten von Feuer, Wasser, Erde und Luft. Berücksichtigt man freilich die Obertöne und spezifisch sprachliche Gestaltung dieses Geschehens, ergibt sich eine zusätzliche Bedeutungsdimension: denn keinem Leser konnte entgehen, daß Bernardus die neuen Elemente *eben in der Bildlichkeit und Dramatik schildert, die er zuvor auf die Hyle angewandt hatte*. Trotz der ordnungsstiftenden Kraft der Providentia dominiert die Vorstellung eines unruhigen und hastigen, inkon-

---

[91] *Cosmographia*, II, 9/10, S. 101.

[92] Dramatische Elemente sind Anapher (*de, … de, … derepente)*, invertierte Wortstellung (*Secuta est terra, Prodit liquentis aquae*); ausgefeilte Stilisierung der Sprache entsteht z. B. durch die kunstvolle Verschränkung von Parallelismus, Anapher, Epipher, damit verknüpftem Zeugma und *variatio (nunc consentire tenebris, nunc suscepto lumine resplendere, calore et frigore nunc rigescere, nunc dissolvi)*.

[93] Zur Identität von Providentia und Nouys vgl. oben und den nächsten Abschnitt.

stanten und unharmonischen Gegeneinanders der Elemente (*flammis vibrantibus interrumpit*); die Erde ist nicht nur von derselben *grossities*, mit der Bernardus, in charakteristischer Metaphorik, die chaotische Urmasse beschrieben hatte;[94] sondern wird wie Hyle als fruchtbares Material des natürlichen Werdens geschildert, in dem die Dinge hin- und herflutend (*earundem refluxionibus*) entstehen und vergehen;[95] das Wasser trägt deren unerkenntliche und verwirrende Oberfläche (*lubrica superficies*); die Luft ist wie sie wandelbar (*convertibilis*),[96] bald starr,[97] bald gelöst, dem sich anpassend, was sie in sich aufnimmt (*capacitas*).[98] Mit einem Wort: in den entstandenen Elementen bleibt Silva durchschimmernd—immanent—präsent: eine suggestive Schilderung, deren allusive Evokation Hyles sich kaum erklären ließe, wenn Bernardus' Interesse allein auf die prozessuale Abfolge der Weltentstehung gerichtet wäre—aber verständlich wird, wenn man in Rechnung stellt, daß es das *Wirken* der Hyle, ihre Immanenz, Konstitutionsleistung ist, das ihn interessiert. Dabei wird diese philosophische Dimension gerade über die Bildlichkeit generiert—und dies im Rahmen eben jener Problematik der in der Hyle—wie?—‚enthaltenen' vier Elemente, die Daniel von Morley als irreführende Veranschaulichung des Philosophierens kritisiert hatte.[99]

Im Fortgang des Werkes setzt sich dies fort—z. B. wenn Bernardus den Eintritt Uraniens in die sublunare Sphäre schildert. In dieser von eingeborener Unbeständigkeit (*inconstancia*) geprägten Region[100] erblickt sie den Bereich des *aer inferior*, der ‚bald starr ist', bald ‚aufbraust' (*nunc rigescens, nunc adestuans*), in verschiedenes sich wandelt (*in diversa traducibile*) und keine Ruhe zeigt (*diversans a tranquillo*); der von flüchtig-entgleitender Substantialität (*lubrice elementi susbtancia*) ist, sich unbeständig bald zu dieser, bald zu jener Qualität wandelt (*convertibili qulaitate mutari*) und dem Eindruck des Gegensätzlichen ausgeliefert ist (*ad omnes contrarietates nacentias*).[101] An anderer Stelle wiederholt sich diese

[94] Vgl. *Cosmographia*, II, 2, S. 99 (*Silve grossitiem elimabo*), 8, S. 101 (*quam fert Silva drossitiem*).

[95] Die flutende Hyle ebd., I, 25, S. 97, II, 5, S. 100 u. ö.; die ‚Aufnahme' (*suceptura*) verweist auf II, 5, S. 100 (*figurarum omnium susceptione convertitur*).

[96] Vgl. ebd., II, 5, S. 100 (*inconsistens et convertibile*), zurückverweisend auf ein Attribut der platonischen Tradition (vgl. Calcidius, *Commentarius*, S. 309).

[97] Silvas Starrheit z. B. ebd., I, 18, S. 97 (*Silva rigens*).

[98] Silva als *capacitas* ebd., II, 4, S. 100.

[99] Vgl. oben.

[100] Vgl. *Cosmographia*, v, 20 f., S. 132.

[101] All dies ebd., vii, 10, S. 136.

Schilderung—und wird sodann explizit auf den Einfluß Silvas zurückgeführt.[102] Auch hier wiederholt sich also das Drama der Hyle in einem der vier Elemente, das aus ihr geschaffen wurde.

Indes bleibt die Hyle nicht nur in Feuer und Wasser, Erde und Luft auf diese subtile Weise durchschimmernd präsent. So schildert Bernardus immer wieder die natürliche Welt des Werdens und Vergehens mit eben den Metaphern, die das charakteristische Bild der Hyle bestimmen: als *ingressus* und *egressus*, *fluxus* oder unbeständiger Wechsel.[103] Umgekehrt wird nun klar, warum Bernardus (über Platon und Calcidius hinaus) das Ineinander der Formen in der Hyle als *Geburt* und *Vergehen* (von Formen)[104] imaginiert hatte: die Hyle ist ein unterliegendes Prinzip ‚in' der aktualen Welt; schon in ihrer transzendenten Darstellung ist ihre Konstitutionsleistung für die aktuale Welt angelegt. Zudem wird nun erst verständlich, warum Bernardus sie, die Lizenz zur Metapher nutzend, als *uterus indefessus* der Natur schildert—sie ist das stets (aber nicht allein) wirkende Prinzip, das die natürliche *generatio* des Werdens und Vergehens ermöglicht. Selbst der Mensch, von der Hyle auf verschiedene Weise affiziert,[105] ‚zerfließt' (i. e. stirbt) und zeigt jenen Wandel, der in der *Cosmographia* stets mit der Hyle assoziiert wird;[106] seine Schaffung durch Physis—so hatte Bernardus zuvor ausgeführt—entspricht dem Prozeß, mit dem Providentia die Hyle geformt hatte,[107] und so erscheint auch in ihm als Wirken und zugleich geformtes Prinzip die chaotische Urmasse des Anfangs. Dabei steht diese Technik der allusiven Demonstration von Immanenz nicht allein: immer wieder versucht Bernardus nämlich, Hyle-Silvas Rolle als konstitutives kosmisches Prinzip im gewordenen Universum explizit zu benennen—sei es bei der Erklärung der *publica generatio* einer lebendigen Welt[108] oder bei der Schaffung des Menschen durch Physis.[109]

---

[102] Vgl. ebd., v, 21, S. 132: *infra aeris, qualitas turbidior infunditur, cuius mutabilis convertitur species, quotiens expositas passionibus materias contrarietas accidentium interpellat*—hier wird dies dann explizit als Einfluß Silvas bezeichnet (*Silve necessitas influentis*).

[103] Ebd., xiv, S. 154 f.: *Influit ipsa sibi mundi natura, superstes / Permanet et fluxu pascitur usque suo / Scilicet ad summam rerum iactura recurrit, / Nec semel—ut possit sepe perire—perit. / Longe disparibus causis mutandus in horas, / Effluit occiduo corpore totus homo.*

[104] Vgl. ebd., II, 5, S. 100 (*Yle meminisse quando vel nascentium formis vel occidentium refluxionibus intermissius adiretur*).

[105] Vgl. z. B. ebd., II, 11, S. 102.

[106] Ebd., xiv, S. 155 (*mutandus in horas effluit*).

[107] Ebd., xii, S. 145, xiv, S. 151.

[108] Ebd., IV, insb. 7–9, S. 118 ff.

[109] Ebd., xiii, insb. 1, S. 146, 3, S. 147.

Wie in einem Brennpunkt spiegelt sich am Beispiel der Hyle eine zentrale gedankliche Tendenz der *Cosmographia*: die Absicht, die Prinzipien eines entstehenden ‚Kosmos in Bewegung' *in ihrer Selbständigkeit und ihrem Wirken zugleich zu schildern*. Tradierte philosophische Metaphernräume und ihre Deutung aufgreifend, führt Bernardus Silvestris das *integumentum* weiter und beschreibt die Hyle als selbständige Figur, deren Eigenschaften er in absolut anmutender Bildlichkeit entwickelt und zugleich aus ihrer philosophischen Dimension ableitet. Vor allem aber entwickelt er diese Bildlichkeit zu einer philosophischen Taktik, um das Wirken der Hyle im geschaffenen Kosmos darzustellen: er beschreibt die vier Elemente und das Werden und Vergehen der Natur unmißverständlich in den Bildern, die die Hyle/Silva kennzeichnen—und schafft damit eine signifikante Verknüpfung; er nutzt die Freiheit der Dichtersprache, die aktualen (physikalischen) Aspekte des Kosmos metaphorisch, uneigentlich, bildhaft zu schildern und damit zugleich als von der Hyle affiziert, bestimmt, konstituiert zu erweisen. Anders gewendet: er vermag die Immanenz und Transzendenz eines kosmischen Prinzips gerade über das *proprium* einer *integumentalen* Kosmogonie darzustellen; oder umgekehrt: Metapher und anschauliches Bild, im Rahmen des *integumentum* lizensiert, ja geboten, sind von der übergreifenden Tendenz nicht zu lösen, mit der Bernardus das Wirken der Hyle darstellt.

Moles tumultuaria und autonomes Prinzip *e regione*, geordnete Masse der vier Elemente und in der Welt wirkende *causa:* in Bernardus' *Cosmographia* erscheint die *primordialis causa* auf verschiedenen ontologischen Ebenen—eine vielfältige Überblendung differenter Perspektiven, die kaum überraschen sollte. Denn Bernardus selbst weist in einer zentralen epistemologischen Passage seines Werkes auf die verschiedenen Ebenen hin, die sich in einer universalen kosmologischen Reflexion verschlingen.

Im Rahmen der komplexen und vorbildlosen *plasmatura hominis* läßt Nouys den drei Prinzipien Urania, Natura und Physis jeweils eine besondere Handreichung zukommen:[110] aus den überreichten Spiegeln, Tafeln, Büchern—der ‚hilfreichen Essenz göttlichen Ratschlusses in seiner reinsten und gewissesten Form'[111]—vermögen sie das notwendige Wissen zu schöpfen, um den Menschen zum Abbild des Makrokosmos

[110] Ebd., xi, 3–11, S. 142–144.

[111] Ebd., xi, 3, S. 142: *trina haec est, ut verum fatear, consiliorum dei noticia, veritas et purgatissima certitudo.*

zu machen. Dabei stehen die drei Medien, tradierte und traditionsstiftende allegorische Mittel, für die verschiedenen ontologischen Ebenen, in die der Kosmos zerfällt: das *speculum providentie* ermöglicht Urania den unbegrenzten Blick auf die zeitenthobene und werdenslose Sphäre der Ideen, Vorbilder und Begriffe. Bar jeder räumlichen oder temporalen Entwicklung lasssen sich alle nur denkbaren (zeitlich, räumlich, qualitativ und quantitativ unterschiedenen) Zustände als Ideen ausmachen: Silva, noch im nebelgleichen Status des ungefügten Durcheinanders und schon als Trägerin neuer Antlitze (d. h. der Elemente); der *mutuus internexus* der Elemente, der Himmel, Endelichia, das himmlische Feuer, Planeten, Sterne und allgemein die verschiedensten Formen alles Existierenden. Was sich demgegenüber in der *tabula fati* Naturas erblicken läßt, ist dagegen begrenzter und weniger intelligibel:

> *Illic eodem prope modum genere, quo et in speculo*, rerum facies omnium lineata coloribus apparebat. Ea speculi tabuleque differencia, quod in speculo speculatur status naturarum celestium indeflexus, in tabula quidem quam maxime temporales, qui permutantur eventus […]. *Non igitur aliud fati tabula quam eorum, que geruntur, series decretis fatalibus circumscripta.*[112]

Nicht der Inhalt, sondern die Perspektive (*illic eodem prope modum genere, quo et in speculo*) unterscheidet die beiden kosmischen Medien: nicht mehr der unveränderliche Status, sondern die Entfaltung in die Zeit und die verknüpfte Struktur der Gründe eines zeitlichen Universums steht dem Hineinblickenden vor Augen: so finden sich die Gründe für den *antiquissimus tumultus* der Silva und den darauffolgenden friedlichen Ausgleich, für die Ideen, Formen, Spezies, die sich der geformten Materie einprägen; für die Auswirkungen von Himmel und Sternen auf die Erde; für den ausgleichenden Kreislauf von Werden und Vergehen in der Natur; schließlich die Schicksale der Menschen. Knapper und in verminderter Deutlichkeit läßt sich die *universitas rerum* aus dem Buch der Erinnerung (*liber recordationis*) herauslesen. Zumeist in nur wahrscheinlicher Konjektur erhellt aus ihm die ‚mehr körperhafte […] Lehre vom Sichtbaren: die Elemente in ihrem Zusammenspiel innerhalb der körperlichen Welt; die Gründe inwiefern sie in kosmischer *sodalitas* zusammengesetzte Körper bilden; die Verwandtschaft der Tiere, die Erklärung ihres jeweiligen Verhaltens aus ihren jeweiligen Komplexionen.‘[113] Auch hier unterstreicht Bernardus, daß dieselbe *universitas rerum* zu erblicken sei:

---

[112] Ebd., xi, 8, S. 143.
[113] Ebd., ix, 11, S. 144.

> Illic *eadem, sed non eodem iuditio*, naturarum omnium, que precesserant, argumenta. Verumtamen eorum, que visuntur, corporea consummatior inibi et multo plenior diciplina.[114]

Illic eadem, sed non eodem iuditio […] argumenta. Auch hier unterstreicht Bernardus Silvestris, daß die drei Medien offensichtlich für drei differenzierte Perspektiven auf ein und dieselbe *universitas rerum* stehen: für eine zeitenthobene Sicht auf die exemplarischen Ideen; für die Gründe für ihre spezifische Ent-wicklung in Zeit und Bewegung; und für eine Art probabilistische Physik, die die aktuale Welt in ihrer Körperlichkeit (*consummatior, plenior disciplina*) untersucht. Programmatisch erscheint dabei immer wieder die Hyle: im *speculum Providentie* in ihrer ältesten, ungeformten Weise—das heißt: als *moles tumultuaria*;[115] als gestaltete Urmasse mit neuem Antlitz—das heißt in der durch Providentia geordneten, harmonischen Struktur der Elemente;[116] und schließlich, nurmehr allusiv erkennbar, im *liber recordationis* als unterliegendes Prinzip, das sich in den zur Welt des Werdens und Vergehens geordneten Elementen zeigt.[117]

Bernardus' allegorisch verbrämte, aber unmißverständliche Epistemologie steht im Rahmen der Naturphilosophie dabei nicht allein: vor allem Thierry von Chartres, dem die *Cosmographia* gewidmet ist, versucht, auf Boethius zurückgreifend, die epistemologischen Konsequenzen seiner eigenen kosmologischen Spekulation zu illustrieren. (So legt auch er eine einzige *universitas rerum* zugrunde, der sich der Geist des Menschen in verschiedenen Perspektiven nähert; die Theologie betrachtet die Gesamtheit des Seienden nur, insofern alles Existierende in seiner höchsten Einheit gründet; die Mathematik untersucht die geordnete Entfaltung dieser Einfachheit, die ideenhafte Struktur des aktual Seienden; die Physik schließlich richtet sich auf die aktuale Welt der in der Materie befindlichen Formen;[118] immer wieder betont er dabei, daß diese differenten Zugänge sich der vielfachen ontologischen Niveaus *einer* einzigen *universitas rerum* verdanken.) Anders als Thierry entwickelt Bernardus freilich eine ‚Epistemologie', die auf keine selb-

---

114 Ebd.

115 Ebd., ix, 5, S. 142: *illic Silva prioris adhuc nubiculo vetustatis abducta, exinde sub edificatore deo vultus novicios induebat.*

116 Ebd., ix, 8, S. 143: *illic cause, unde antiquissimus tumultus in Silva, miraculumque opificis quod in tanto rerum divortio pax inventa.*

117 Ebd., ix, 11, S. 144: *Illic quatuor mundani corporis materie, ad eternam sententiam de nativo litigio revocate.*

118 Vgl. oben, Anm. 41.

ständige Wissenstheorie, sondern auf sein eigenes Werk zielt—denn es ist offensichtlich, daß die verschiedenen *iuditia* eben die verschiedenen Ebenen darstellen, auf denen die Entstehung der Welt in der *Cosmographia* diskutiert wird: die zeitlose Ebene der Prinzipien vor der eigentlichen Formung der Hyle, wie sie die Anfangsszene, aber auch weitere Reflexionen darstellen; die Entfaltung der Hyle (und des Universums) in die Zeit und zum Werden und Vergehen einer natürlichen *generatio*, wie sie von Providentias Formung an virulent wird; schließlich die aktuale Dimension der sichtbaren Welt. Kurzum: die verschiedenen, sich in ein und derselben Geschichte des Kosmos überlagernden ‚Status' der Hyle, die sich im Verlauf der *Comographia* zeigen—ihre Transzendenz als ungeformtes Prinzip, ihre Formung, ihre Immanenz—, sind nicht zuletzt die Folge differenter ontologischer (und epistemologischer) Niveaus, die Bernardus auch (quasi-)theoretisch benennt. Anders als Thierry ordnet er diesen verschiedenen Perspektiven auf die *universitas rerum* dabei nicht drei differente Disziplinen (und auch: Seelenfunktionen) zu: die Transzendenz der Theologie und Ideenwelt, ihre Entfaltung in die Zeit und die Natur *überlagern sich in einer universalen Geschichte des Kosmos*. Mehr noch: die obige Darstellung der Hyle zeigt, daß es Bernardus vor allem darauf ankommt, die Ebene der transzendenten Prinzipien auf ihre Konstitutionsleistung herauszuarbeiten,—mit der Folge, daß die Hyle dabei zwischen ihrer transzendenten Zeitlosigkeit und ihrem immanenten Status im Geflecht der Ursachen und Funktionsmechanismen einer aktual gewordenen Welt fortwährend schillert; daß ihre Transzendenz unablässig in die Immanenz überschritten wird.

Die folgenden Seiten versuchen zu zeigen, daß dies nicht allein für die so implikationsreiche Schilderung der Urmasse zutrifft, sondern auch bei anderen Figuren des Werkes: auch ihre Darstellung als *integumenta* wird erst aus diesem spezifisch philosophischen Erkenntnisinteresse heraus verständlich.

IV. Ea igitur Nouys *oder* *metaphysische* cause *als integumentale Figuren*

Eingewoben in die komplexe Prosa der *Cosmographia* und hinter dem Auftreten der integumentalen Figuren verbirgt sich ein überlegtes System kosmischer Gründe. An deren Spitze steht die numinose Gestalt der *Usya*, die, mit den Zügen einer ineffablen trinitarischen *divinitas* ausgestattet, nur selten in Erscheinung tritt. Weit präsenter ist die Gestalt

der *Nouys*: ‚aus Gott geboren' und doch ‚selbst Gott', aus ihm entstanden und doch ‚ihrer Natur und Substanz nach nicht verschieden von Gott.'[119] Als Gottes *intellectus* und Geist trägt sie zahlreiche Züge, die die philosophische Tradition für diese tradierte Entität eines göttlichen Trägers des Intelligiblen und der Ideen bereitstellt.[120]

Und doch ist in ihre Darstellung eine Dimension eingewoben, die der Bernardschen Auffassung dieser kosmischen Entität—oder integumentalen Instanz—eine spezifische Tendenz verleiht. So heißt es an folgender Stelle:

> Erat fons luminis, *seminarium vite*, bonum bonitatis, divine plenitudo scientie, que mens altissimi nominatur. Ea igitur Nouys summi et exsuperantissimi est Dei intellectus, et ex eius divinitate nata est *Natura*, in qua *vite viventis ymagines*, notiones eterne, mundus intelligibilis, rerum cognitio prefinita.[121]

Erat fons luminis …—mit der für die *Cosmographia* so typischen anaphorischen Stellung von *erat* und einer charakteristischen Reihung von ‚Eigenschaften'[122] wird die allegorische Gestalt beschrieben oder besser: gedeutet. Doch ‚was' ist Nouys? Obgleich diese Passage und ihre Fortsetzung die längste zusammenhängende Bestimmung ihres Wesens darstellt, bleibt die integumentale Gestalt doch gleichwohl auf seltsame Weise offen: natürlich erscheint sie als Intellekt oder Geist Gottes—doch dies wird als bloße Benennung begriffen (*que mens altissimi nominatur*), welche ihr Wesen offensichtlich gerade nicht zu fassen vermag. Ihre eigentliche Relevanz als ‚Fülle göttlichen Wissens' und Repräsentant des Intelligiblen liegt vielmehr darin, daß sie, wie auch Hyle, *als begründendes Prinzip der Natur und des natürlichen Lebens dargestellt wird*: dabei ist sie nicht nur das *seminarium vite* und der Urgrund der Natur (*ex eius divinitate nata est natura*). In der Forstetzung vergleicht Bernardus sie vielmehr mit einem Spiegel, in dem gerade nicht die abstrakt-zeitenthobene Essenz der Ideen, sondern die *aktuale* Welt des Lebendigen sichtbar ist: *erat igitur videre velud in tersiore speculo, quicquid generationi, quicquid operi dei secretior destinaret affectus* schreibt er,[123] und darauf folgen als konkrete Beispiele dessen, was sie ‚etabliert', der *textus temporis*, die *fatalis series*, die *dispositio seculorum* und eine ergreifend geschilderte Reihe der Fährnisse

---

[119] Ebd., I, 5 bzw. II, 1, S. 99 bzw. 13, S. 102.

[120] Zu Nouys in der *Cosmographia* vgl. Silverstein, ‚The Fabulous Cosmogony', S. 107a–112b (traditionelle Elemente insb. auf S. 107f.) und Stock, *Myth and Science*, S. 87–96.

[121] *Cosmographia*, II, 13, S. 102.

[122] Vgl. z. B. die Darstellung Hyles ebd., II, 4, S. 100.

[123] Ebd., II, 13, S. 102.

menschlichen Geschicks.[124] Der ‚Inhalt' dieses Spiegels entspricht damit genau jener *tabula fati*, die Bernardus der Natura zuordnen wird[125]—und gerade nicht dem *speculum providentie*, der die ideenhaft-ewige Struktur des Kosmos vor seiner Entfaltung in die Zeit und geschaffenen Welt des Natürlichen darstellt.[126] Kurzum: Nouys oder der *intellectus Dei* wird bereits an dieser Stelle in bezug auf seine konstitutive Relevanz für die *generatio* einer zeitlich-aktualen Welt hin definiert, Nouys in bezug auf ihr Wirken bestimmt.

Ein Traktat, der Bernardus' *Cosmographia* nahesteht und (neben anderen) eben diese Passage bis ins wörtliche Detail übernimmt, bringt genau diesen Aspekt des göttlichen Intellekts als wirkendes Prinzip in der aktualen Welt explizit zum Ausdruck:

> Est igitur causa illa tugaton, id est *fons luminis, seminarium vite; Nouys, qui dicitur plenitudo scientie et bonum bonitatis divine*, que per omne mundi corpus in modum circuli collocata et nunc intrinsecus nunc extrinsecus posita, *cuncta regit atque componit* et ad procuranda et conservanda omnia ignita ac *sempiterna agitacione perpetuare non desistit*.[127]

Mit dieser Passage charakterisiert der anonyme Autor jene zentrale *causa* des Universums, die er zuvor postuliert, aber nicht explizit gemacht hatte: die göttliche *ratio*.[128] Dabei ist nicht nur entscheidend, daß er dazu auf die Bernardsche Darstellung der Nouys bis ins wörtliche Detail rekurriert, sondern dieses ontologisch vorrangige[129] Prinzip in seiner immanenten Funktion als Konstitutionsprinzip zu erweisen sucht: *cuncta regit atque componit et ad procuranda et conservanda omnia ignita ac sempiterna agitacione perpetuare non desistit*. Der Fortgang des Traktates macht dabei klar, daß die *ignita agitacio* nichts anderes als die kreisende Bewegung der Sterne selbst ist, die die sublunare Welt erhält. Unmittelbar nach der zitierten Stelle zitiert der Autor sodann die Bernardsche Darstellung, nach der die natürliche Welt ‚in' der Nouys, wie in einem Spiegel, sichtbar sei—und schließt all dies folgendermaßen ab:

> Mens itaque divina officium *nulla fatigacione deponit*, sed se ipsam atque mundum omniaque, que intra mundum sunt, *perpetua sui atque infatigabili mobilitate sustentare non desinit*. Hac igitur mente sempiterni stellarum ignes, qui globose rotunditatis specie formati circulos suos orbesque celeri fes-

[124] Ebd.
[125] Vgl. ebd., xi, 6–9, S. 143f. und die obige Diskussion.
[126] Ebd., xi, 4f., S. 142f. und die obige Darstellung.
[127] *De sex rerum principiis*, S. 250.
[128] Vgl. ebd., S. 248, §§10–13, S. 249, §29.
[129] Vgl. ebd., S. 248.

> tinacione perficiunt et maiestate illius divine mentis animati vegetabilitatem ad corpora terrena transferunt et spiritum ex illis perpetui animi fomitibus suscipiunt.[130]

Mens itaque divina officium nulla fatigacione deponit. Abermals wird betont, daß die *mens divina* eine Art erhaltendes, unablässig wirkendes Prinzip ist, eine Art ‚Triebkraft' der natürlichen Welt. Ihre Immanenz wird also nicht über eine begriffliche, logisch-formal argumentierende metaphysische Spekulation hergestellt, sondern aus der Perspektive einer auf transzendente Gründe hin offenen Physik: *per omne mundi corpus in modum circuli collocata et nunc intrinsecus nunc extrinsecus posita, cuncta regit atque componit.* Dabei wird in dieser Passage deutlicher, was oben nur anklang: die *ignita agitacio* der Nouys ist offensichtlich gleichzusetzen mit dem Feuer der Sterne, ‚in' denen die Nouys als konstitutives Prinzip wirkt: ‚Ein Prinzip', so hatte der Autor von *De septem septenis* definiert, ‚ist eine erstrangige Ursache, die seiner Wirkung substantiell vorangeht' und ‚es in seiner Aktualität *antreibt* (*incendat*)'.[131] Der göttliche Intellekt ist somit nicht allein für die ideenhafte Struktur des Wirklichen relevant, sondern wird vielmehr als immanente Wirkkraft ‚in' der aktualen Welt verstanden: ein deutlicher und expliziter Beleg für die Intention, die transzendenten Prinzipien zur Immanenz hin zu überschreiten.

Gerade hierin wirkt *De sex rerum principiis* wie ein explizierender Kommentar zur *Cosmographia.* Es reicht somit nicht aus, lediglich (spät-) antike Quellen zu benennen;[132] was zählt, ist ihre Kombination und vor allem: ihr Kontext. Denn an zahlreichen Stellen versucht Bernardus eben diese immanente Funktion der Nouys für die Entstehung und das Funktionieren des Kosmos herauszuarbeiten: er assoziiert Nouys dabei nicht nur (wie sein anonymer Leser) mit dem lebensspendenden Lauf der Sterne,[133] sondern bemüht sich stets darum, das transzendente Prinzip *e regione* auf die entstandene Welt durchsichtig zu machen. *Ecce mundus*, ruft eine auf ihr Werk stolze Providentia Natura entgegen, *cui Nouys vita, cui ydee forma, cui materies elementa* und unterstreicht damit die zen-

---

[130] Ebd., S. 250 f.

[131] *De septem septenis*, Sp. 960: *Est autem causa secundum Mercurium, quod est inter prima principium, substantiae non necessitatis ratione suum praecedens effectum. Haec descriptio convenit omni causae primordiali, id est omni principio. Et dicitur causa a causon, quod est incendens, eo quod suum effectum incendat, ut in aliquam substantiam transeat.*

[132] Vgl. Wetherbee, *Cosmographia*, S. 162 ff.

[133] *Cosmographia*, IV, 9, S. 118: *In deo, in Nouy scientia est, in celo ratio, in sideribus intellectus […]. Ex mente enim celum, de celo sidera, de sideribus mundus, unde viveret, unde discerneret, linea continuationis excepit.*

trale Rolle der Nouys in der aktualen Welt des Lebens.[134] Vor allem der wohl komplexeste Abschnitt des gesamten Werkes—*Megacosmos* IV—zeigt dabei, auf welch spezifische Weise er ihre konstitutive Kraft für die *generatio rerum* herausarbeitet; er vertieft dabei auch, was bereits bei der Darstellung der Hyle/Silva (einem vergleichbar entgrenztem Prinzip) von zentraler Bedeutung war: den reflektierten Einsatz einer bildhaften, allusiven, eher suggestiven denn argumentierenden Sprache im Dienste des Versuches, die immanente Wirkkraft transzendenter Prinzipien darzustellen.

V. Sic enim coheserunt principia principibus: Cosmographia, Megacosmos, *IV*

Megacosmos IV, an Komplexität und Abstraktionsniveau vielleicht der schwierigste und dichteste Abschnitt der gesamten *Cosmographia*, folgt unmittelbar auf das große Kataloggedicht, in dem Bernardus den Aufbau der aktual-gewordenen Welt enzyklopädisch und bis ins Detail schildert.[135] Ziel der Darstellung ist es zu klären, was später in der *tabula fati* der Natur als jene *virtus defluens de caelo* beschrieben wird, durch die die kreisenden Planeten die *generatio* der natürlichen Welt hervorbringen und erhalten: ein zentrales über Abu Maschar vermitteltes, aristotelisches Lehrstück, das gerade für eine nach den Ursachen der natürlichen Welt fahndende Naturphilosophie von großer Attraktivität war.[136] *Ex celo, tamquam ex deo vite*—so formuliert Bernardus zu Beginn—*subsistentie sue causas suscipit et naturam, quicquid ad essentiam suam generis promotione succedit.*[137] Es ist das Himmelsfeuer (*ethereus fomes*; *ignis namque ethereus*), das die Sterne in ihrer Kreisbahn bewegt, und deren Bewegung bringt das Leben (*motus vivificos*) all jener Lebewesen hervor, deren Eigenschaften und Charakteristik Bernardus zuvor in seinem Kataloggedicht geschildert hatte, das damit auf einer weiteren Ebene gedeutet (gegründet) ist.

Freilich: ebenso wie andere Advokaten einer metaphysisch orientierten *scientia naturalis* konstatiert Bernardus dieses Philosophem von

---

[134] Ebd., i, 1, S. 121.
[135] Ebd., III, S. 104–116.
[136] Dazu Lemay, *Abu Mashar and Latin Aristotelianism* und Burnett, ‚Scientific Speculations', S. 173–175.
[137] *Cosmographia*, IV, 1, S. 177.

der (geheimnisvollen) *virtus defluens* nicht lediglich; er versucht vielmehr zu klären, welche kosmologischen Prinzipien diesen zentraler ‚Mechanismus' der Schöpfung konstituieren—und unternimmt dies in zwei Durchgängen, in deren erstem die ‚Aktualisierung' der Nouys eine zentrale Rolle spielt.

a. Sic coheserunt principia principibus *oder allusive Sprache und kosmische Prinzipien*

Sic enim coheserunt principia principibus kommentiert Bernardus inmitten seines umgreifendsten Versuches zu bestimmen, wie Usya und Nouys, Ewigkeit und Zeit, Anima Mundi, Endelichia, Hyle, Heimarmene und Natura als zentrale Prinzipien derart ‚zusammenhängen', daß sich daraus die sensible Welt mit ihrer elementhaften Struktur und dem Wandel von Entstehen und Vergehen erklären läßt. Nach sprachlicher Präzision im Komplexen ringend, greift er dabei immer wieder auf *verba frequentativa* zurück, um anzudeuten, daß die Reihe primordialer *cause* zugleich die Entstehung der sensiblen Welt mit ihrer *generatio rerum* ist: ‚Schritt für Schritt, durch die Ordnung fest gefügter und einander folgender Gründe wurde die sensible und lebendige Welt ein Ganzes' (*integrascit*),[138] heißt es etwa, und auch an anderen Stellen verleiht Bernardus diesem zentralen Gedanken Ausdruck.[139] Der beständige Lauf der Welt (*incolumitas rerum*) ‚besteht aus alten und hervorragenden Gründen' (*causis antiquis et principalibus*), ‚wächst aus ihnen zusammen' (*coalescit*), ‚wird ein ganzes' (*integrascit*): ein Programm, in dem sich wie *in nuce* Denkbewegung und Erkenntnisinteresse einer metaphysisch offenen Kosmologie verbergen. Dabei geht Bernardus weiter als zahlreiche seiner Zeitgenossen, die eine intelligible *conexio causarum* in vergleichbarer Weise postulieren, denn er versucht in *Megacosmos* IV zu zeigen, inwiefern dieser Zusammenhang transzendenter Gründe in der geschaffenen Welt wirkt; versucht, ihre konstitutive Leistung nicht nur zu postulieren, sondern zu demonstrieren: er tut dies in einer Sprache und Gedankenbewegung, deren Dichte kaum widerzugeben ist—und dies vor allem deshalb, weil Allusion und Imagination zentrale Mittel seiner Reflexion sind.

---

[138] Ebd., IV, 6, S. 118.
[139] Z. B. ebd., IV, 8, S. 118, 11, S. 119.

So betrachte man zum Beispiel die folgende Stelle:

> Ignis namque ethereus, *sociabilis et maritus*, *gremio Telluris coniugis affusus*, generationem rerum publicam, quam de calore suo producit ad vitam, eam *inferioribus elementis comodat nutriendam*. *Spiritu* animantium de convexis celestibus evocato, terra corporibus prebet operam *nutriendis* et a *nutricationis offitio* non desistit, adusque naturalibus satisfecerit incrementis. Sic igitur *Providentia* de generibus ad species, de speciebus ad individua, de individua ad sua rursus principia, repetitis amfractibus rerum originem retorquebat.[140]

Vorderhand variiert auch diese Passage allein den (zuvor bereits ausgeführten) zentralen Gedanken von *Megacosmos* IV: die *ignita substantia celi* ermöglicht durch die von ihr ausgehende *virtus defluens de celo* die *generatio rerum publica* und damit das Leben in der natürlichen Welt. Doch gekleidet ist dieses Lehrstück in eine spezifische Metaphorik, deren Entschlüsselung eine weitere zentrale Deutungsebene ergibt: die Wirkung der supralunaren Sphäre erscheint als ‚Hochzeit' eines ‚freundlichen' (*sociabilis*) Gemahls, der sich in den ‚Schoß der Erde ergießt'—eine naheliegende ‚offene' Metapher für die tradierte Einwirkung, wie sie Gervasius von Melkley allgemein an Bernardus' *Cosmographia* so lobt?[141] Oder schlicht der Einfluß der Fruchtbarkeitsmetaphorik des hermetischen *Asclepius*?[142] Keinem Leser der *Cosmographia* konnte entgehen, daß diese hochzeitliche Verbindung von Feuer und Erde mit ihren Untertönen auf ein ähnliches *matrimonium* einer feuerhaften und materiellen Substanz zurückverwies, das bereits zuvor, im Rahmen der Weltentstehung, geschildert worden war: die Verbindung von Endelichia und Mundus zu beseelten Welt. Aus Nouys geboren und als *fomes vivificus* oder *spirituus* beschrieben,[143] vermählt sich die Endelichia—d. h. die Weltseele—durch Providentias Vermittlung mit der Welt; ein bildhaft-spekulatives, nicht zuletzt auf Platon basierendes Philosophem, das, trotz seiner dezidiert metaphysischen Implikationen, bereits in *Megacosmos* II *explizit auf die aktuale Welt der Sterne* bezogen wird: *cum celo cum sideribus Endelichie vis et germanitas invenitur*,—heißt es dort unmißverständ-

---

[140] Ebd., IV, 2, S. 117.

[141] Z. B. in *Ars Poetica*, S. 144 (vgl. das vorige Kapitel).

[142] Dazu Silverstein, ‚The Fabulous Cosmogony', insb. S. 95ff., 108ff. und Wolsey, ‚Bernard Silvester and the Hermetic *Asclepius*', *in toto*. Den bedenklichen Assoziationen von Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, S. 122f. stelle man die klarsichtigen Erörterungen Silversteins gegenüber.

[143] *Cosmographia*, II, 13–16, S. 102–104. Zu Literatur und Interpretation dieser Entität vgl. unten.

lich: ‚dort in der oberen Region des Kosmos besteht sie in ihrer Fülle, ganz und in ihrer Kraft ungeteilt, um die Himmelskörper zu konstituieren.'[144] Kurzum: Endelichia, in *Megacosmos* II als transzendentes Prinzip beschrieben, aber bereits vage in Verbindung mit den (noch gar nicht existenten) Sternen gebracht, erscheint in *Megacosmos* IV—dem Abschnitt, der das Wirken der supralunaren Sphäre auf die Welt analysiert—durch allusiven Verweis *als die den Sternen* immanente *Kraft, die deren Wirkung auf die sublunare Welt begründet, ja darstellt* oder gar: *ist*. Dabei verfließen die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz unablässig. Denn während *Megacosmos* II das Hauptgewicht auf die Transzendenz des kosmischen Prinzipes der Weltseele, ihr Verhältnis zu Nous richtet, und ihre ‚Geburt' als Emanation *e regione* erscheint, verhält es sich in *Megacosmos* IV gerade umgekehrt: hier wird ihre aktuale Dimension in der *machina mundi* geschildert; ‚erscheint' die Endelichia als konstitutierende Kraft in der supralunaren Sphäre, die sich bis in die sublunare Welt fortsetzt, oder anders: Endelichia, als eigentliche Triebkraft dieses Prozesses allusiv zur Sprache gebracht, *ist* der Einfluß der Himmelsregion und dessen Ausstrahlung auf die geschaffene Welt.

Dabei wäre diese Interpretation nurmehr über eine Logik der Allusion und des Verweises zu belegen, würde Bernardus selbst nicht im Verlaufe von *Megacosmos* IV immer wieder, fast unvermittelt, Endelichia (oder die *Anima Mundi*) explizit ins Spiel bringen:

> De terra porro pleraque consurgunt, sed sine vegetatione non stirpea, non plantaria, non cetera conpubescunt. *Ex mentis igitur vita, Silve spiritu, Anima mundi, mundialium vegetatione, rerum eternitas coalescit.*[145]

De terra porro pleraque consurgunt: Der erste Satz dieser Passage resümiert die Rolle des *gremium Telluris*, aus der die lebendige Welt der *vegetatio* hervorgeht—um dies aber sogleich aus der transzendenten Perspektive kosmischer Prinzipien zu begründen: *Ex mentis igitur vita, Silve spiritu, Anima mundi, mundialium vegetatione, rerum eternitas coalescit.* Die *eternitas rerum* wächst zusammen aus dem *spiritus* der Silva und der Weltseele (*coalescit*)—ein klarer, expliziter Rückverweis auf *Megacosmos* II, wo Bernardus eben diese Beseelung Silvas aus der Endelichia geschildert hatte; kaum verwunderlich, daß Bernardus im Fortgang eben jene aus-

[144] Ebd., II, 16, S. 103: *cum celo cum sideribus Endelichie vis et germanitas invenitur, unde plena totaque nec descisa potentiis ad confortanda celestia supera regione consistit, verum in inferioribus virtus eius degenerat.*

[145] Ebd., IV, 8, S. 118.

geglichene Stabilität der lebendigen Welt erwähnt, die er in *Megacosmos* II explizit als Endelichias Aufgabe geschildert hatte.[146] Kurzum: Bernardus' Schilderung der Wirkmechanismen der aktualen Welt, bei der die supralunare Sphäre durch ihre kreisende, vom Himmelsfeuer bewegte Sphäre auf die sublunare Welt nach Art einer *virtus defluens de celo* einwirkt, wird auf ihre transzendenten Gründe hin überschritten; abermals erweist sich also, daß Bernardus' kosmologische Reflexion stets zwischen einer transzendenten, auf selbständige Prinzipien gerichteten und einer immanenten Perspektive oszilliert, und daß der Brückenschlag zwischen diesen doppelgesichtigen *cause* bald explizit, bald implizit erfolgt. Gerade die zitierte Passage zeigt dabei explizit, daß der Zusammenhang und die ‚Relevanz' transzendenter Prinzipien zu bestimmen, Bernardus' zentrale Intention darstellt.

Freilich rekurriert Bernardus dabei nicht allein auf Endelichia und Silva. Schon in der zitierten Passage (*ex mentis igitur vite*) klingt an, daß er auch die ‚Leistung' eines noch höheren Prinzips in Rechnung stellt: der Nouys. Auch ihre Wirkung und Relevanz für die *generatio rerum* hatte er bereits angedeutet; nun, im Zuge von *Megacosmos* IV wird er klären, was ihre spezifische Funktion für das Leben einer *generatio rerum publica* darstellt.

Fast abrupt scheint Bernardus dabei nach seiner allusiv angedeuteten Skizze einer *virtus defluens de celo* die Perspektive seiner Darstellung zu wechseln—denn er beschreibt (oder besser: evoziert) die komplexe Gestalt der Usya, der höchsten und gottgleichen Instanz der *Cosmographia*. Dabei fällt (abgesehen von einer einverwobenen Diskussion von Zeit und Ewigkeit)[147] eines auf: auch Usya, von Beginn an mit Anspielungen auf die Trinität geschildert, wird sogleich in bezug auf ihre konstitutive Funktion für das Leben in der Natur geschildert. So erscheint ihre transzendente Einfachheit, in zwei Schlüsselbegriffe dieser Diskussion gekleidet, als *fecunda pluralitatis simplicitas*, als Voraussetzung und Grund der Vielfalt; das Leben—explizites Thema von *Megacosmos* IV—wird in einem typisch Bernardschen Gedanken somit als Usyas eigentliche ‚Definition' präsentiert: *Huiusmodi [*sc. *Usyam] si virtutem, si salutem, si vitam diffiniendo dixeris, non errabis*.[148] Weiterhin heißt es:

[146] Vgl. unten, S. 461–467.
[147] Vgl. unten.
[148] *Cosmographia*, IV, 4, S. 117.

> Ex ea igitiur luce inaccessibili splendor radiatus emicuit, imago nesciam an vultus, patris imagine consignatus; hec est dei sapientia, vivis eternitatis fomitibus vel nutrita vel genita. De sapientia consilium, voluntas consilio nascitur, de divina mundi molitio voluntate.[149]

‚Unzugängliches Licht' und ‚Strahlenglanz', ineffable Unerkennbarkeit und das ‚Bild des Vaters'—die Anspielungen auf die Trinität sind hier (wie anderswo in der *Cosmographia*)[150] unverkennbar. Auch Thierry von Chartres hatte in vergleichbarer Weise versucht, die physikalisch geschilderte Entstehung der Welt auf ein trinitarisch verstandenes höchstes Prinzip durchsichtig zu machen.[151] Bei Bernardus mischen sich dabei freilich eine explizite wie allusive suggestive Sprache. Das trinitarische Geschehen dreier Aspekte wird in eben den zentralen Schlüsselbegriffen von *Megacosmos* IV präsentiert: die *sapientia Dei* ist von *vivis eternitatis fomitibus* erhalten oder gezeugt—und aus dieser Einheit von *sapientia*, *consilium*, *voluntas* entsteht (*nascitur*) die *molitio mundi*, die *aktuale* Bewegung der Welt: *de sapientia consilium, voluntas consilio nascitur, de divina mundi molitio voluntate*.

Wie ist dies zu verstehen? Das Ineinander von Weisheit, Wille und Ratschluß interpretiert nicht nur die berühmte Anfangsszene der *Cosmographia*, in der Natura mit dem Willen zur Entstehung der Welt an eine göttliche Nouys-Sapientia appelliert, die darauf das Vorhandensein eines bereits seit alters vorhandenen Ratschlusses konstatiert.[152] Bernardus erklärt in diesem Abschnitt von *Megacosmos* IV vielmehr auch, daß *voluntas*, *consilium*, *sapientia* und deren *consensus* die Möglichkeit von Ursache und Wirkung, von konstitutivem Begründen überhaupt erst begründet—und von daher der eigentliche Subgrund einer Welt ist, die aus fest geordneten, ineinander verzahnten Gründen zur Aktualität zusammenwächst. In der Dynamik der höchsten Prinzipien, so bemüht sich Bernardus zu erläutern, liegt der Beginn eines *mundus sensilis* begründet, insofern diese Welt mit ihrer *mundialium vegetatio* das Produkt fein abgestimmter, harmonisch ineinandergreifender Gründe ist. Konsequent bemüht sich Bernardus dabei zu zeigen, daß das Ineinandergreifen von Hyle, Natura als Prinzipien *de facto* dem Ineinandergreifen von Sternen, Erde, Planeten in der geschaffenen Welt entspricht: *Est igitur elementans Natura celum stelleque signifero pervagantes, quod elementa*

[149] Ebd., IV, 5, S. 118f.
[150] Vgl. z. B. ebd., v, 3, S. 128.
[151] Vgl. z. B. *Tractatus*, 3 (*The Commentaries on Boethius*, S. 556).
[152] *Cosmographia*, II, 1, S. 98f.

conveniant ad ingenitas acciones.[153] All diese Prinzipien oder Gründe sind dabei zugleich explizit und implizit auf die dynamische Usya/Nouys bezogen:

> Sicut enim divine voluntatis semper est pregnans, sic exemplis eternarum, quas gestat, imaginum Nouys Endelichiam, Endelichia Naturam, Natura Imarmenen, quid mundo debeat, informavit.[154]

Abermals erscheint die charakteristische Auffassung des *intellectus Dei*, der zum einen die ideenhafte Welt repräsentiert, aber zugleich vom Willen Gottes durchdrungen und lebensspendend-fruchtbar ist (*pregnans*). Die fruchtbare Vielfalt der einen und einfachen Usya (*fecunda pluralitatis simplicitas, una est*)[155] überfließt in typisch neuplatonischer Vorstellung zunächst in das dynamische Wechselspiel von Willen, Intellekt, dann in eine Reihe von Prinzipien, deren Wirken in der natürlichen Welt Bernardus untersucht. Endelichia wird dabei in typischer Manier mit dem Effekt der supralunaren Planeten auf die niedere Welt assoziiert und erscheint als *spiritus* oder *fomes*, der das Ausbrechen der Welt ins Chaotische verhindert:[156] angebunden ist sie an die höchste Instanz überdies dadurch, daß Bernardus in taktischer Verwischung von Ursache und Wirkung den trinitarischen Gedanken der höchsten Prinzipien als *vivis fomitibus genita vel nutrita* schildert und damit eben jene zentralen Bilder gebraucht, die stets mit der Weltseele assoziiert sind. Natura wiederum wird zum lebenden Prinzip, das die Bewegungen der Elemente steuert und im sich bewegenden Himmel und Firmament zu ‚lokalisieren' ist; bereits zuvor hatte Nouys die selbständige Figur der Natura dabei als *uteri mei beata fecunditas* bezeichnet[157]—und damit zum Ausdruck gebracht, daß die Natur das Wirkungsfeld des höchsten Prinzips, des *intellectus Dei* ist; dieser Intellekt wiederum, so hatte Bernardus in *Megacosmos* II klargemacht, enthält in sich die Gesamtheit der *generatio rerum publica*,[158] während Heimarmene schließlich (eine auch bei Thierry von Chartres auftauchende, kosmologische Entität) das Prinzip des zeitlichen Aufeinanders in der natürlichen Welt darstellt.

---

153 Ebd., IV, 7, S. 118: *precedit Hyle, natura subsequitur elementans; elementanti nature elementa, elementis elementata conveniunt; Sic princpia principibus, sed a summo principe coheserunt. Nisi celum, nisi motus sidereus illis quas importat varietatibus afficiat elementa, pigra iaceant, iaceant ociosa.*

154 Ebd., IV, 14, S. 120.

155 Ebd., IV, 4, S. 117.

156 Vgl. oben.

157 Ebd., II, S. 98.

158 Vgl. oben.

Bernardus knüpft damit ein Netz kosmologisch transzendenter *cause*, die sämtlich von ihrer höchsten sie ermöglichenden Instanz her in ihrer Funktion für die aktuale Welt geschildert, in die Immanenz ‚überschritten' werden. *Sumptis a summa divinitate principis*, hatte Bernardus die Aufgabe der *Physis* charakterisiert, und es ist offenkundig, daß dieses Programm in *Megacosmos* IV umgesetzt wird; durchgängig bemüht sich Bernardus zu zeigen, daß ‚aus der fest geordneten Reihe aufeinanderfolgender Gründe die sensible Welt zu einem Ganzen wird' (*integrascit*). Anders gewendet und wieder auf die Nouys bezogen:

> Rerum incolumitas vitaque mundi causis quidem principalibus et antiquis […] consistit. Vivit Nouys, vivunt exemplaria: sine vita non viveret rerum species eviterna. Preiacebat Hyle, preiacebat in materia, preiacebat in spiritu vivacitatis eterne. Neque enim credibile est sapientem opificem insensate materie nec viventis originis fundamina prelocasse.[159]

‚Die *semina* der natürlichen Welt', so hatte bereits Calcidius Platon interpretiert, ‚liegen in der expliziten, intelligiblen Welt auf intelligible Weise.'[160] Bernardus greift diese Vorstellung im letzten Satz der zitierten Passage auf, wo er dafür plädiert, ‚daß der weise *opifex* nicht nur die Grundlage einer unbelebten (*insensate*) Materie, sondern auch den lebendigen Ursprung im voraus angelegt hat'—und radikalisiert diesen Gedanken ungemein: *vivunt Nouys, vivunt exemplaria* schreibt er, mit der knappen, anaphorischen Formulierung einen hymnischen Ton erzeugend, und schreibt damit das Leben in die Transzendenz eines tradiert abgehobenen *intellectus dei* hinein: bereits zuvor hatte er in dem die Nouys charakterisierenden *speculum* die gesamte bewegte Welt der belebten Natur erscheinen lassen. Das dynamische Leben Usyas und Nouys'—metaphysischer Prinzpien *e regione*—, so der Tenor der gesamten Passage, konstituiert—und *ist* zugleich—die natürliche Welt: ein programmatischer, konsequent durchgeführter Versuch, nicht allein eine physikalische Welt auf ihre transzendenten Gründe durchsichtig zu machen, sondern zugleich die aktuale Konstitutionsleistung transzendenter *cause primordiales* darzustellen: *Ex mentis igitur vita, Silve spiritu, Anima mundi, mundialium vegetatione, rerum eternitas coalescit.* Der Zusammenhang von Prinzipien (*Mentis*, *Silve*, *Anime Mundi*) ist als Konstitution der aktualen Welt (*mundialium vegetatio*) begriffen; der perfekte *consen-*

[159] *Cosmographia*, IV, 8, S. 118.
[160] Calcidius, *Commentarius*, S. 278.

sus und Kosmos transzendenter Prinzipien ist zugleich das Funktionieren einer Welt, deren Aktualität und Leben aus autonomen Gründen zusammenwächst (*integrascit, coalescit*).

Bernardus' Darstellung in Megacosmos IV bewegt sich somit in einem charakteristischen Spannungsfeld und wird von einer charakteristischen Grundspannung durchzogen: er setzt an einem tradierten Philosophem an, aber bemüht sich, diese *generatio rerum* auf die sie konstituierenden Prinzipien hin durchsichtig zu machen. Schon die Schilderung der Usya und ihrer trinitarischen Dynamik weist dabei in ihren Obertönen auf ihre Funktion als Prinzip des aktualen Lebens; deutlicher noch wird es bei der Nouys und der Reihe der aus ihr hervorgehenden Prinzipien, die allesamt als Konstituentien des zentralen Schöpfungsmechanismus einer *virtus defluens* herausgestellt werden, die durch die ewige Bewegung der Planeten auf die Welt wirkt. Bernardus' Gedankengang und Sprache versuchen daher unablässig, den Graben zwischen Transzendenz und Immanenz dieser *cause* zu überwinden: durch explizite Bemerkungen, suggestive Brückenschläge, allusive Verknüpfungen.

Ein abschließendes Beispiel aus diesem Zusammenhang vermag dabei zu zeigen, wie weit und radikal diese Entgrenzung der Prinzipien in die Immanenz gehen kann—und wie sehr sie die begriffliche Trennschärfe einer diskursiven, schlußfolgernden *scientia naturalis* hinter sich läßt.

b. Solis succesionum nominibus variantur: *Ewigkeit und Zeit als Konstituentien der natürlichen Welt*

Die kreisende Bewegung des Himmels, mit der das vielfältige Leben in der natürlichen Welt seinen Anfang nimmt, ist zugleich die Geburt der Zeit, der notwendigen Begleiterin jener Zahlenhaftigkeit und Vielfalt, die die *generatio rerum* bestimmt.[161] Fast paradox mutet von daher an, daß Bernardus in *Megacosmos* IV immer wieder von der *Ewigkeit* des Seienden spricht: ‚Wer,' so fragt er herausfordernd, ‚wollte es denn wagen, etwas der Welt und ihrer Ewigkeit abzusprechen,'—und zeichnet sodann das Bild einer Welt, die ‚weder in kraftlosem Greisentum Altersschwäche zeigt' noch ‚im letzten Hinscheiden ihrer Auflösung

[161] *Cosmographia*, IV, 3, S. 117: *Ex eo incipientis vite primordio cum volvente celo de motu quoque siderum substantia temporis nasceretur, que successerunt secula simplici eternitatis initiata principio cum sua numeris varietate suscepit.* Vgl. Platon, *Timaeus*, 38B, S. 30.

entgegensehen muß' eine kreative Fortführung des Platonischen Bildes eines *mundus animal.*[162] Die *eternitas rerum* (oder auch *incolumitas rerum*) einer zwar geschaffenen, aber ewig dauernden Welt führt er dabei stets darauf zurück, daß ihre konstitutiven Gründe ewig (z. B. Nouys oder Usya) oder auch dauerhaft (*perpetue*) sind (z. B. die Materie). So schreibt er über Usya:

> Rerum porro universitas, mundus, nec invalida senectute decrepitus, nec suppremo est obitu dissolvendus, cum de opifice causaque operis —utrisque sempiternis—de materia formaque materie—utrisque perpetuis—ratio cesserit permanendi. Usya namque primeva, eviterna perseveratio, fecunda pluralitatis simplicitas, una est: sola ex se vel in se tota natura dei. Cuius quicquid loci est, nec essentie nec maiestatis infinibile circumscribit. Huiusmodi si virtutem, si salutem, si vitam diffiniendo dixeris, non errabis.[163]

Reihend-explizierender Satzbau und sorgsame Rhythmisierung, Alliteration (*diffiniendo dixeris*) und Anapher (*si … si … si*), strenger Parallelismus (*utrisque—utrisque*) und Klimax *in maius* (*Usya namque primeva* [1], *eviterna perseveratio* [2], *fecunda pluralitatis simplicitas* [3]) untermalen die gedankliche Dichte dieser Passage; dazu tritt eine für Bernardus charakteristische, metaphorische Fiktionalisierung eines zentralen Gedankens, denn die zwar entstandene, aber gleichwohl dauernde Welt wird im Ganzen als Lebewesen imaginiert. Im Vordergrund stehen freilich nicht die Welt, sondern deren Gründe: Ihre zeitliche Struktur wird sofort auf den zeitlichen Status ihrer *cause* abgeleitet und sodann auf den letzten Grund, die Usya zurückgeführt: *Usya namque primeva, eviterna perseveratio, fecunda pluralitatis simplicitas, una est.* Stetig steigen die Satzglieder dabei zum Trikolon an, um dann, am entscheidenden Punkt—der Rückführung von Vielfalt auf Einfachheit—in eine knappe Bestimmung (*una est*) abzufallen: eine sprachliche Mimesis des verhandelten Gedankens. Nicht anders als im Falle der kosmologischen Entitäten versucht Bernardus also auch im Hinblick auf Ewigkeit und Zeit zu zeigen, inwiefern die *generatio rerum* von ihnen konstituiert ist. Doch wie ‚wirkt' die Ewigkeit in einer Welt des Wandels, der Zahl, der Vielfalt?

Bernardus' Antwort auf diese Frage setzt tradierte Topoi der mittelalterlichen Zeitdiskussion zu einer idiosynkratisch anmutenden Darstellung zusammen; sie beginnt mit der philosophischen Vorstellung einer die Ewigkeit nachahmenden Zeit:

---

[162] Vgl. *Timaeus*, 30B, S. 23.
[163] *Cosmographia*, IV, 4, S. 117.

> Equeva namque generatione mundus et tempus, quibus innascuntur principiis, eorum imagines propinquas et simillimas emulantur.[164]

Abermals greift Bernardus die komplementäre Entstehung von Welt und Zeit auf; abermals verweist er auf die konstitutive Rolle ihrer kosmologischen Gründe: ‚die Welt ist', so heißt es in der Fortsetzung, ‚aus der intelligiblen Welt geboren.' Anders als Platon, dessen Vorstellung von der Zeit als Abbild der Ewigkeit Bernardus zitiert,[165] betont Bernardus allerdings gerade nicht den ontologischen Abstand zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern die ewigkeitsgleiche Struktur der Zeit! Mit Anklängen an die augustinische Diskussion der drei Zeitstufen und Boethius' Vorstellung der Zeit als Kreis versucht er nämlich zu zeigen, daß die Abfolge der Zeitstufen—der zeitliche Wandel—eine spezifische Art der Dauer ist, die der Ewigkeit fast unterschiedslos nahekommt. Bernardus aktiviert dazu die Vorstellung vom kreisförmigen Verlauf der Zeit, die von der Ewigkeit initiiert zur Ewigkeit zurückgebeugt wird, weil sich in ihr ewig der Wechsel von Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft abspielt—mit der Folge, daß die Zeit selbst dem Enden, das sie impliziert, nicht ausgesetzt ist, und Fortgang (*precessio*) und Folge (*consecutio*) nicht mehr echt voneinander zu unterscheiden sind; explizit heißt es sodann:

> Ea ipsa in se revertendi necessitate et *tempus in eternitate consistere et eternitas in tempore visa est commoveri*. Suum temporis est, quod movetur, eternitatis est, ex qua nasci, in quam et resolvi habet, quia in inmensum porrigitur. Si fieri possit, ne decidat in numeros, ne defluat in momentum, *idem tempus est quod eternum*. Solis successionum nominibus variatur, quod ab evo nec continuatione nec essentia separatur.[166]

Die Grenzen zwischen Zeit und Ewigkeit sind verwischt, denn die Zeit scheint ewig zu bestehen, weil sich die Ewigkeit in der zeitlichen Bewegung ‚zeigt'; nurmehr ein nominell anmutender (*solis nominibus*), kein essentieller oder substantieller Unterschied besteht zwischen beiden kosmischen Prinzipien. Obgleich Bernardus beide nie in jeder Hinsicht gleichsetzt, versucht seine suggestive Prosa über das Bild der kreisenden Zeit zu insinuieren, daß der Lauf der Zeit zugleich Ewigkeit repräsentiert—oder umgekehrt: die Ewigkeit in der Zeit als konstitutives Moment wirkt.

---

[164] Ebd., IV, 10, S. 119.
[165] *Timaeus*, 38B, S. 30. Vgl. Calcidius, *Commentarius*, S. 154.
[166] *Cosmographia*, IV, 12, S. 119.

Dabei verdankt sich diese Entgrenzung zweier kosmologischer Größen nicht einem abstrakten Interesse an ihrem Verhältnis. Zum einen wird deutlich, daß diese ‚ewige Dauer', die relative Strukturiertheit von Zeit und Ewigkeit als wechselseitiger ‚Größen', ein Aspekt, eine Wirkung, der *Usia* ist, die zuvor als *eviterna perseveratio* geschildert worden war. Umgekehrt zeigen die Obertöne der gesamten Reflexion, daß es Bernardus' eigentliche Absicht ist, dieses (damit dynamisierte) Verhältnis von Zeit und (oder: *in*) Ewigkeit auf die aktuale, physikalische Welt zu beziehen: so erweist sich die Vorstellung des Kreises nicht allein als gelehrte Anspielung an eine Boethianische Metapher, sondern führt ein immer wieder genanntes Leitmotiv von *Megacosmos* IV weiter, das Bernardus anläßlich der kreisenden Bewegung der Planeten zum ersten Mal genannt hatte; den Wechsel von *unitas* zu *numerus* hatte er zuvor für die Beschreibung der aus der Ewigkeit geborenen Vielfalt der Welt benutzt;[167] und schließlich heißt es:

> Eternitas igitur, sed et eternitatis imago, tempus, in *moderando mundo curam et operam partiuntur*. Ignes sidereos eternitas natureque ethera purioris utraque vegetanda suscepit. Depressas et ab aere subtus declinatas materias vel continuat vel evolvit *agitatio temporalis*.[168]

Die Dynamik einer ‚notwendigen Rückkehr in sich selbst' hat grundlegende Folgen für den ‚Status' der beiden Prinzipien: die Zeit scheint ‚in Ewigkeit zu *bestehen*',—die Ewigkeit dagegen sich in der Zeit ‚mit zu *bewegen*'; kalkulierter Kollaps zweier prinzipieller Größen ineinander, deren ‚hierarchisches' Verhältnis von Begründetheit und Begründung zwar besteht, aber doch zugleich, ja deshalb dynamisiert ist. Zeit und Ewigkeit sind die immanenten Prinzipien, die in der sub- und supralunaren Welt wirken: die Ewigkeit wirkt in der reinen Sphäre des Äthers und der Planeten, die ihre ewige Kreisbahn führen und stets mit der ewigen Nouys in Verbindung gebracht werden, die Zeit in der sublunaren bewegten Welt. Die eigentliche Pointe dieser Zuordnung besteht dabei indes darin, daß das komplexe, abstrakt entwickelte Wirken der Ewigkeit in der ‚kreisenden' Zeit damit nurmehr jenem Wirken der supralunaren Sphäre—bzw. ‚kreisenden' Planeten—auf die sublunare Welt gleichgesetzt, ja mit ihr identisch wird. Die Struktur der abstrakten Prinzipien Zeit und Ewigkeit zeigt sich in, bzw. wirkt in der Struktur

---

[167] Vgl. ebd., IV, 10, S. 119: *Tempus […] de unitate ad numerum, de stabilitate digreditur ad momentum* mit ebd., IV, 3, S. 117: *Ex eo incipientis vite primordio […] simplici eternitatis initiata principio cum sua numerus varietate suscepit.*

[168] Ebd., IV, 13, S. 119.

der tatsächlichen Welt, in der eine vollkommene, kreisförmige Planetenbahn die Entstehung und das Vergehen der zahlenhaft vielfältigen Welt einer niedereren Sphäre bewirkt. Konsequent wird Bernardus im Verlauf der *Cosmographia* dabei (bald implizit, bald explizit) darauf hinweisen, daß—wie im Falle der entstehenden, bestehenden, vergehenden *momenta temporis*—das Werden und Vergehen der natürlichen, von der Zeit bestimmten Welt gerade in diesem Fortgang unsterblich, ewig ist.[169]

Bernardus' Lehrstück einer von der Ewigkeit durchdrungenen Zeit, die als immanentes Prinzip einer von den ewigen Planetenbahnen geführten Welt der *generatio rerum* zu verstehen ist, zeitigt zwei zentrale Implikationen, die zugleich die bisher ausgeführte Auffassung kosmologischer Prinzipien zusammenzufassen vermögen. Es zeigt zum einen die gedankliche Bewegung, mit der Bernardus unablässig versucht herauszuarbeiten, durch welche (zusammenwirkenden) Prinzipien die aktuale Welt konstituiert wird; und es zeigt zum anderen, daß es dabei zu einer *Entgrenzung* der Prinzipien kommt: obgleich selbständig und in ihrer Transzendenz autonom zu denken, werden Hyle und Nouys, Endelichia (und auch die Ewigkeit) immer in bezug auf ihre konstitutive Leistung in der aktualen Welt hin entworfen; sie sind als Schlüsselentitäten in einem auf mehreren ontologischen Ebenen existierend gedachten Universum transzendent und immanent zugleich.

Eben diese Konzeption einer vielschichtigen *universitas rerum* wird im 12. Jh. zumeist im Zusammenhang mit dem Kommentar zum 2. Buch von Boethius' *De Trinitate* entwickelt, ‚Residuen' finden sich indes auch unabhängig davon; über nur teilweise bekannte Wege wurde es bis ins Spätmittelalter tradiert—und insbesondere von Nikolaus von Kues aufgegriffen. Sein zentraler Gedanke: die vierfache Seinsweise (*modus essendi*) des Kosmos, der *universitas rerum*. Das Insgesamt des Seienden—von Dingen und Geistigem (*spiritus*) existiert: als Gott, in absoluter Notwendigkeit, vollkommene Einheit der Dinge, unentfaltete Einfachheit (*simplicitas*); als notwendiger Zusammenhang (*necessitas complexionis*), unwandelbare Ordnung, *fatum*, Providenz, fixe Struktur; als determinierte Möglichkeit, das heißt: aktuale, tatsächliche Welt; und schließlich: als absolute Möglichkeit, das heißt: als Urmaterie. Dabei sind dies, so wird immer wieder betont, nicht differente Welten, sondern differente Seinsweise einer einzigen *universitas rerum*.

[169] Vgl. z. B. ebd., viii, 29 ff., S. 137 f., xiv, 153 ff., S. 154.

In Bernardus' *Cosmographia* findet sich nicht nur immer wieder die Terminologie dieses kosmischen Modells: das Werk setzt diese Vision eines vielschichtigen Kosmos, einer ontologisch dynamisiert existierenden *universitas rerum*, um, aktualisiert *in einer einzigen Darstellung* diese vielfache Wirklichkeit des Kosmos; überblendet die Ebene des Einen und der absoluten Einfachheit mit der unwandelbaren Strukturiertheit (Nouys, Providentia), der immerwährenden Möglichkeit zu werden (*hyle*) und dem aktual Seienden (Beschreibung der Welt, Kataloggedicht). Freilich ist eben diese ‚totale Präsenz' differenter *modi essendi* in *einer einzigen Darstellung* zugleich der zentrale Unterschied zum Paradigma, wie es in begrifflich operierenden Traktaten erscheint.

Denn hier werden—auf der Basis der boethianischen Unterscheidung der drei theoretischen Wissenschaften—die *quattuor modi existendi* disziplinär geschieden; diese disziplinären Blicke abstrahieren dabei von der eigentlich gegebenen Identität der vier *modi*; sie lassen sich spekulativ diversen Potenzen der Seele zuordnen; ja besitzen ihre je eigene Sprachlichkeit.

Bernardus vollzieht diese Schritt in eine begrifflich operierende Epistemе gerade nicht. In der *Cosmographia* sind nicht differente *modi essendi* geschildert, sondern ineinander geblendet,—und dies nicht zuletzt deshalb, um die begründende, konstitutive Dimension kosmischer Prinzipien in ihrer jeweiligen Aktualität zu zeigen. In starkem Kontrast zur späteren Erkenntnis der Differenz zwischen *principium* und *principiatum* führt dies zu einem eigenartigen Schillern der kosmischen Entitäten—eine Unbestimmtheit, die Bernardus an einer Stellen zumindest im Asnatz reflektiert hat.

VI. Quis enim tuto diffinivit essentiam?
Bernardus' Endelichia *und die literarische Gestalt der* Cosmographia

Unmittelbar im Anschluß an die Passage, die Nouys als *seminarium vite* begreift,[170] schildert Bernardus die Geburt Endelichias—jener allegorischen Figur des Martian, mit der Bernardus die platonische *Anima Mundi* in Szene setzt.[171] Dabei versteht er die Weltseele (die er in der

[170] Vgl. oben.

[171] Zur Endelichia in der *Cosmographia* vgl. Gilson, *La cosmogonie*, S. 15f.; Silverstein, ‚Fabulous Cosmogony', S. 115f.; Gregory, *Anima Mundi*, S. 139f.; Ott, ‚Die platonische Weltseele', S. 319f.; Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 164–166; Stock, *Myth and Science*,

Tradition karolingischer Kommentare *Endelichia* nennt)[172] als eine Art sich nie verzehrender Kraft, und folgt damit der wichtigen Interpretation Wilhelms von Conches; wörtlich aus dessen Platonglossen zitierend, schreibt er:

> Cum igitur quodam quasi prestigio veram ymaginem fraudaret, non erat in manibus inspectantis, unde fomes ille vivificus sic maneat, ut perire non possit, cum speciatim singulis *totus et integer* refundatur. (*Cosmographia*, II, 14, S. 103).
>
> Et est anima mundi spiritus quidam rebus insitus, motum et vitam illis conferens. Hic in omnibus *totus et integer* est, sed non in omnibus equaliter operatur. Unde Virgilius: ‚quantum non noxia corpora tardunt.' (*Glosae super Platonem*, S. 144f.).

Auch das topische Zitat aus der Äneis, das (nicht nur) Wilhelms Verständnis autoritativ untermauern[173] und die unterschiedliche Wirkung der Weltseele in den Individuen—je nach deren ‚körperlicher Schwere'—belegen soll, erscheint, vom kundigen Leser leicht zu erkennen, in Bernardus' dichter Darstellung;[174] ebenso die (auf Platon selbst zurückgehende) Assoziation des kosmischen Prinzips mit den Zahlen und harmonischen Proportionen, die das Universum konstituieren.[175] Einen weiteren Gedanken des *Timaeus* setzt Bernardus um, wenn er die *Anima Mundi* als ein Gegengewicht gegen natürliche Katastrophen schildert, die—ein Erbe der chaotischen Hyle—die Welt zu zerstören drohen;[176] selbst die erstaunliche Form der Endelichia schließlich—*comparuit igitur exporrecte magnitudinis globus, terminate quidem continentie*—bringt die platonische Vorstellung ins Bild, daß sich die Weltseele durch die gesamte, als runder *globus* erschaffene Welt erstrecke.[177]

S. 122–124; Dronke, ‚Introduction', S. 52f.

[172] Vgl. z. B. Remigius von Auxerre, *Commentum in Martianum Capellam*, I, S. 76 mit Martianus Capella, *De nuptiis*, I, 7.

[173] Vgl. dazu Jeauneaus Kommentar zur zitierten Stelle Wilhelms von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 145, Anm. b.

[174] *Cosmographia*, II, 16^{6-9}, S. 103: *cum celo, cum sideribus Endelichie vis et germanitas invenitur, unde plena totaque nec descisa potentiis ad confortanda celestia supera regione consistit, verum in inferioribus virtus eius degenerat. Quippe imbecillitas corporum tarditatem importat, quo se minus talem exerat qualis est per naturam.*

[175] *Timaeus*, 35Bff.

[176] *Cosmographia*, II, 15^{10-15}, S. 103: *Pulsationibus et molestiis egritudinum, quas patitur plerumque Mundus indoluit, quotiens vel de calore pirrosis vel de humore nimio cataclismus cursum nature solitum perturbavit. Ad id Endelichia tocius celeritatis auxilio ocurrit, et resarcire citius sedes quas incolit elaborat.* Auf die offensichtlich stoische Deutung dieser Katastrophen (*cataclismus*, *pirrosis*) kann hier nicht näher eingegangen werden.

[177] *Timaeus*, 34B, S. 26^{17-19}: *Animam vero in medietate eius locavit eandemque per omnem globum aequaliter porrigi iussit, quo tectis interioribus partibus extima quoque totius corporis ambitu animae circumdarentur.*

Freilich erscheinen diese Aspekte der philosophischen Tradition anders als in den üblichen zeitgenössischen Traktaten nicht nur in diskursiver Form, sondern in der Verdichtung eines *integumentum*: Endelichia emaniert als Gestalt aus der Nouys; hernach wird sie vermittels Providentias Wirken mit der ‚weniger subtilen', ‚dichten' Welt ‚vermählt'; ihre lebenserhaltende Funktion wider die durch Hyle verursachten Weltenkatastrophen wird als hilfreiches ‚Eilen' einer integumentalen Figur präsentiert.[178]

Vergleicht man die Bernardsche Auffassung der Endelichia mit der seiner Zeitgenossen, so zeigt sich indes, trotz dieser Differenz in der Form der Darstellung, eine erstaunliche Gemeinsamkeit: denn Bernardus imaginiert offensichtlich nicht nur eine tradierte Entität als allegorisches *integumentum*; sondern setzt auch deren ‚Interpretation' um—denn er begreift die Wirkung der Endelichia als *spiritus*, der die belebte Welt durchzieht und konstituiert. So betrachte man z. B. folgende Passagen:

Nam illa *virtute in materiam operante* omnia, quae sunt vel videntur in celo vel in terra, habent consistere […]. Hanc virtutem philosophi diversis nominibus appellaverunt. Et Mercurius […] hanc virtutem spiritum vocat. […] Plato vero in *Timeo* eundem spiritum mundi animam vocat. Virgilius vero de illo spiritu ita dicit: *Principio maria ac terras […] spiritus intus alit.* (Thierry von Chartres, *Tractatus*, 25 f., *The Commentaries on Boethius*, S. 566).

Spiritus vero creatus, id est *motus universalis et naturalis* formam per se invisibilem materiae ex se invisibili compaginat […]. Hic autem spiritus *motus est naturalis et universalis*: quatuor elementa quasi hyle, id est materiae ligamenta continens, *diffusus in firmamento per astra*; *in sublunari mundo per ignem*, *per aera*, *per aquam*, *per terram et per caetera omnia quae in mundo naturaliter moventur.* Hic igitur motus a Mercurio natura dicitur, a Platone Anima Mundi, a quibusdam fatum, a theologis divina dispositio appellatur. (*De septem septenis*, Sp. 961 f.)

Trotz aller inhaltlichen Differenzen gleichen sich beide Passagen doch in der Reflexionsbewegung, mit der sie die *Anima Mundi* begreifen: beide konzeptualisieren sie als immanent wirkendes, selbständiges Prinzip, das die Materie beseelt,—und sich dabei in den sich bewegenden Bausteinen der Welt zeigt (*per astra*, *per ignem*, *per aera*), ja diese Bewegung selbst ‚ist': abermals eine für Bernardus typische Entgrenzung eines transzendenten Prinzips in die Immanenz. In beiden Passagen werden tradierte Philosopheme und Instanzen überdies über eine Art hermeneutischen Transfers zu nominalen Chiffren dieser kosmologischen *causa*. *Natura* oder *Anima Mundi*, *Fatum* oder *spiritus* sind ledig-

[178] *Cosmographia*, II, 15, S. 103: *ad id Endelichia tocius celeritatis auxilio occurrit, et resarcire citius sedes quas incolit elaborat.*

lich verschiedene Namen, die auf dasselbe Wirkungsprinzip verweisen, das immanent in der Welt ist und doch aufgrund seiner konstituiven, ‚antreibenden' Leistung als isoliertes, autonomes Prinzip aufgewiesen werden muß. Die hermemeutisch kontruierte Synonymik korreliert dabei, zumindest implizit, mit dem philosophischen Gedankengang: denn die Bedeutung eines kosmologischen Begriffes, der eine Instanz wie die *Anima Mundi* (oder: *fatum*, *natura* …) repäsentiert, ist nicht eine Definition (eines Wesens), sondern die Benennung einer Wirkung; kosmologische Instanzen sind wirkende Strukturen,—und von daher nominal austauschbar (nicht *qua* Benennung eines Begriffes exklusiv).

Es ist deutlich, daß diese spezifische Auffassungsweise von Prinzipien nicht lediglich Bernardus' Auffassung der Weltseele, sondern aller Prinzipien unterliegt: nicht nur wegen der sachlichen Übereinstimmung der Weltseele als eines *spiritus rebus insitus*, sondern vor allem, weil Bernardus mit seiner Endelichia offensichtlich in genau diesem Sinne die Chiffre bzw. integumental gestaltete autonome Entität schafft—und sie zugleich als immanente Wirkkraft *auslegt*. Dabei geht es ihm nicht darum, auf einer Definition eine schlußfolgernd-begriffliche oder gar formale Argumentation aufzubauen, sondern ein derart selbständiges Prinzip in seiner Wirkung (oder: ‚Bedeutung') zu zeigen. Endelichia und Heimarmene, Hyle und selbst Nouys sind integumentale Chiffren für komplexe Wirkzusammenhänge bzw. leitende Konstitutionselemente, deren autonome Dimension stets in die Immanenz hin überschritten wird. Damit sind integumentalen Figuren der *Cosmographia* also nicht eigentlich *integumenta*, die ein Kommentator in der Weise auszulegen hat, mit der er die Göttergestalten paganer Werke dechiffriert; hinter ihnen verbergen sich nicht Allegorien, sondern bildhaft geschilderte, philosophische Entitäten: diese indes verhüllen keinen Subtext, sondern werden im Werk selbst ‚ausgelegt', in ihrer ‚Bedeutung' präsentiert—und sind gerade in dieser doppelten hermeneutischen Dimension von philosophischer Relevanz: denn Bernardus nutzt das eigenartige hermeneutische Doppelantlitz derartiger *integumenta* (die auf eine autonome Entität verweisen und zugleich etwas anderes bedeuten), um sowohl die Transzendenz als auch Immanenz kosmologischer Entitäten zu diskutieren: er universalisiert damit die Art und Weise, wie spezifisch bildhafte Entitäten der platonischen Kosmologie (die *Anima Mundi*) von seinen Zeitgenossen verstanden werden, und überträgt sie auf alle kosmischen Instanzen; er reagiert damit auch auf eine zentrale Spannung, von der auch die zeitgenössischen Werke einer metaphysi-

schen *scientia naturalis* nie ganz frei waren—und die im *kosmogonischen* Interesse an der Entstehung eines zugleich aktual zu schildernden wie durch Prinzipien regierten Universums angelegt war.

Das eigenartige Schillern seiner Figuren, die als autonome Prinzipien und zugleich immanente Wirkkräfte und Konstitutionselemente eines entstehenden und entstandenen Kosmos begriffen werden, hat Bernardus dabei zumindest ansatzweise selbst reflektiert. So heißt es in einer (bereits zitierten) Stelle, die die Geburt der Weltseele schildert:

> Huiuscemodi igitur sive vite sive lucis origine vita iubarque rerum, Endelichia, quadam velut emanatione defluxit. Comparuit igitur exporrecte magnitudinis globus, terminate quidem continentie, sed *quam non oculis, verum solo pervideas intellectu*. Eius admodum clara substantia liquentis fluidique fontis *imaginem preferebat, inspectorem suum qualitatis ambiguo preconfundens*, cum plerumque aeri, plerumque celo cognatior videretur. *Quis enim tuto diffinivit essentiam* que consonantiis, que se numeris emoveret? Cum igitur *quodam quasi prestigio veram imaginem fraudaret*, non erat in manibus inspectantis, unde fomes ille vivificus sic maneat, ut perire non possit, cum speciatim singulis *totus et integer* refundatur.[179]

Schon der erste Satz dieser Passage beginnt die entstehende, zu beschreibende Endelichia ins schwer faßbare Ungefähre zu rücken: vage ist bereits ihr Ursprung (*sive vite, sive lucis*), zu dem sie dazu noch in einem Verhältnis von Identität und Differenz zugleich zu stehen scheint: wie die Nouys, aus der sie emaniert, wird sie als Leben und Licht bezeichnet, letzteres freilich in einer durch das synonyme *iubar* ausgedrückten Form: ein Verhältnis kosmologischer Größen in Identität und Differenz, das sich in der *Cosmographia* auch anderswo findet.[180] Auch die folgende Schilderung verbleibt in dieser konstruierten Unbestimmtheit, denn die anschauliche ‚Gestalt', das ‚Bild' (*imago*) der Endelichia verschwimmt ‚vor den Augen ihres Betrachters': Sie erscheint als fließende Quelle, doch plötzlich dem *aer*, dann dem Himmel (*celo*) verwandt; ist von insgesamt ‚mehrdeutiger Qualität' (*ambiguo qualitatis*). Dem Betrachter erscheint dies wie ‚gauklerischer Trug' (*quodam quasi prestigio*), ‚betrügerisch' (*fraudaret*), ‚überaus verwirrend' (*preconfundens*); vieldeutig, entgleitet sie der Anschauung und läßt sich überdies nicht eindeutig definieren: *quis enim tuto diffinivit essentiam*? Der evozierten Anschauung wird somit in einem Atemzug der Boden entzogen: der *globus exporrecte magnitudinis* ist gerade nicht der Wahrnehmung (*ocu-*

[179] Ebd., II, 13^{16}–14^{11}, S. 102f.
[180] Z. B. Nouys–Usya ebd., II, 13, S. 102.

lis), sondern allein dem Intellekt zugänglich (*solo pervideas intellectu*)—ein Paradox, das durch den Gebrauch des Verbs *per videas* noch verstärkt wird.

Wie ist eine derartig paradox anmutende, bildhafte Beschreibung —bzw. konstruierte Erkenntnislage (bzw. –unsicherheit)—zu verstehen? Als eine Umsetzung der calcidianischen Erkenntnis, daß der Intellekt bei den ersten Prinzipien des Kosmos an seine Grenzen stößt[181] Als blanke Absage an eine Naturphilosophie, die sich der begrifflich zergliedernden *definitio* zu verschreiben beginnt und angesichts eines vitalen Prinzips an ihre Grenzen stößt? Als Spiegel der Schwierigkeiten, ja Resignation, mit der die Exegeten des 12. Jahrhunderts in zunehmender Skepsis der uneigentlichen komplexen Darstellung einer Weltseele begegneten?[182] Oder schließlich als explizites Bekenntnis zu einer in der *Cosmographia* kalkuliert und stets produzierten Ambiguität?

Die Antwort auf diese Frage gibt Bernardus selbst. Benennt er doch selbst den Grund dieser kognitiven Grenzlage, bei der der Anspruch zu erkennen nie aufgegeben wird (*solo … pervideas … intellectu*!): der Grund für Endelichiens sich entziehende Faßbarkeit liegt in ihrer *Immanenz in der aktualen Welt*. Trügerisch, gauklerhaft, mehrdeutig ist sie, da sie als *fomes vivificus* im *gesamten* Seienden *ungeteilt* wirkt; da sie (wie Bernardus in *Megacosmos* IV gezeigt hat), ‚bald im Himmel', ‚bald in der Luft' als zentrale, lebensspendende Triebkraft wirkt; und da sich dieses In-Sein in der Welt zudem als (nicht weiter explizierte) abstrakte Harmonien und Proportionen zeigt. Kurzum: es ist ihre schillernde Doppelnatur als autonome, als selbständig auftretende, vorgängige *essentia*—und ihre gleichzeitige Immanenz in der aktualen Welt, die ihre Erkenntnis (wie die der anderen Figuren der *Cosmographia*) heikel werden läßt. Dabei überträgt (und vertieft) Bernardus einen Gedanken, der sich in Platons *Timaeus*—freilich mit Bezug auf die Hyle—bis ins Wörtliche hinein vergleichbar finden läßt: auch die Urmaterie ‚verwirrt die Geistesschärfe des Betrachters über die Maßen' (*preconfundit*);[183] auch sie gleicht in dieser nicht echt faßbaren Gestalt dem Wasser;[184] und auch

---

[181] Calcidius, *Commentarius*, S. 278f. Vgl. *De septem septenis*, Sp. 947.

[182] Vgl. neben der halb enzyklopädischen, halb ratlosen Aufzählung verschiedener Positionen eines Anonymus (vgl. Ottaviani, ‚Un brano inedito') etwa Alexander Neckham, *Speculum Speculationum*, S. 348: *quid autem anima mundi a philosophis incertum est.*—Zum Ersatz der Weltseele durch Natura vgl. Gregory, ‚L'idea di natura' und das Schlußkapitel von *Platonismo Medievale*.

[183] *Timaeus*, 49B, S. 46: *est tamen arduum eo magis, quod praeconfundi mentis aciem necesse est.*

[184] Ebd.

bei ihr liegt diese sich entziehende Verständlichkeit in ihrer philosophischen Dimension (*sc.* als Träger des Materiellen, der sich nicht mit der Schärfe des jeweils Seienden eingrenzen läßt). Daß Bernardus diesen Gedanken einer unerkennbaren Hyle (der ihm, wie gezeigt, bekannt ist)[185] auf die Endelichia überträgt und damit auch entscheidend *ausweitet*, ist symptomatisch: Die als bildhafte *integumenta* geschilderten *essentiae* schillern, weil sie als kosmische Prinzipien immanent in der aktualen Welt und zugleich in autonomer Selbständigkeit existieren; oder anders: *weil sich ihre eigentliche ‚Bedeutung' nur über ihre immanente Wirkung und Konstitutionsleistung erschließen läßt*—ein kosmisches Prinzip zu ‚definieren', hieß in Bernardus' Augen es in seiner konstitutiven Rolle als immanentes Wirkprinzip darzustellen. Dabei wirkt die Evokation ‚einer nur dem Intellekt' zugänglichen Erkenntnis einer *gleichwohl anschaulich-integumental geschilderten Gestalt oder Figur* wie ein hermeneutischer Schlüssel, mit dem Bernardus die Endelichia (und anderen *integumenta*) verstanden wissen will: als autonome Instanzen, die in einen gedanklichen Zusammenhang aufzulösen sind; als Prinzipien, deren Anschaulichkeit und bildhafte Darstellung zwar die autonome Vorrangigkeit einer *causa primordialis* darstellt, die zugleich aber auf ihr Wirken als Struktur des Realen ausgelegt werden. In dieser Doppelsinnigkeit liegt die eigentliche Relevanz des Bernardschen Rückgriffs auf das *aliud dicit, aliud sentit* seiner Integumente; im Wechselspiel ihrer Evokation und zugleich stattfindenden Auslegung liegt die gedankliche Leistung, die sie repräsentieren.[186]

[185] Vgl. unten.

[186] In ihrem Schillern liegt also nicht eine Schwäche, sondern gerade die Stärke der Bernardschen fabulosen Kosmologie. Anders Whitman, *Allegory*, S. 247: ‚if the elusiveness of Bernard's language has its appeal, it also exhibits a problem we have seen throughout the allegorical tradition, the difficulty of specifying the precise relation between the abstract agent of a phenomenon and an instance of the phenomenon'. Auch Whitmans Versuch, diese Mehrdeutigkeit der allegorisch-integumentalen Figuren von einer Art prinzipiellen Mehrdeutigkeit des Kosmos abzuleiten, vermag ich nicht zu folgen (‚If that [Naturas Rolle als kosmologisches Prinzip und Figur] is a dilemma for his allegory, it is also the dilemma of his world, perpetually in need of transformation from a provisional condition to a final one. For the matter of that world is as oblique as any allegory; it is the very principle of ambiguity—the „diverse" („diversum"), Bernard calls it—an otherness always at some remove from the One („unitas")' (S. 249, vgl. S. 253).

Tractatus de universitate […] sua natura difficilis. Die vorangegangenen Seiten versuchten zu zeigen, daß Bernardus' fabulose Genesis gerade in ihrer Dimension als *integumentum* auf eine der komplexesten ‚Schwierigkeiten' der zeitgenössischen Kosmologie reagierte—freilich nicht dadurch, daß sie als Umkehrstück zur Theorie der Verhüllung einen zu entbergenden Hintersinn verschlüsselt. Keineswegs sind überdies alle dezidiert fiktional-narrativen Elemente mit Sinn aufgeladen: daß Natura und Nouys *sprechen*, einander Bitten vortragen und agieren; daß nach einer ausgedehnten Himmelsreise integumentale Protagonisten einander treffen und den Menschen zusammenschmieden; daß Spiegel, Tafeln und Bücher konsultiert werden; und daß die stellare Welt mithilfe bildhafter Vorstellungen vor Augen geführt wird,—all dies sind irreduzible Elemente, welche ein tradiertes Ineinander von Philosophie und Imagination aufgreifen: dabei führen sie fort, was Platon mit seinem Demiurgen, dem Konzil der Götter,[187] der Schaffung der Weltseele aus einem Gefäß vorgeführt, was Martianus Capella mit Philologias Aufstieg, allegorisch verbrämten Wissenschaften und zahlreichen imaginären Details erfunden hatte.

Die eigentliche Relevanz seiner fabulos-integumentalen Kosmogonie liegt vielmehr darin, daß Bernardus die Denkform integumentaler Gestalten zum Element einer dezidiert philosophischen Diskussion macht: denn er hat erkannt, welche gedanklichen Möglichkeiten darin verborgen lagen, die Entstehung des Kosmos vermittels schillernder integumentaler Entitäten zu diskutieren, deren Dynamik als ‚Figur und Bedeutung' es ermöglichte, dem sowohl transzendenten wie immanenten Status philosophischer Prinzipien Rechnung zu tragen.[188]

---

[187] *Timaeus*, 41A–D, S. 35 f.

[188] Eine andere Art von Dynamik konstatieren Dronke, ‚Introduction', S. 57 und v. a. Whitman, *Allegory*, S. 218–260, für den die Grundstruktur der allegorischen Entitäten darin liegt, daß sie sich stets zueinander überschreiten. Anhand der Interpretation narrativer Details (z. B. der Traurigkeit der *Nouys* oder der Sehnsucht *Silvas*), stellt Whitman immer wieder fest, daß die allegorischen Figuren ihre eigentliche Definition verlassen, indem sie auf spezifische Handlungen eingehen; ihre Bestimmung wird durch ihre Narrativierung bzw. Poetisierung damit aufgehoben: ‚On the one hand, as we have observed, the characters of his poem present the „other side" of each other. That is, each character interprets its counterpart, either by exposing the implications of its counterpart's action, as in Nouys' sadness, the other side of Silva's yearning […]. In this inclination of one figure toward another, the characters move, go, diverge from their own definitions […]. In short, each character fulfills itself only by moving towards its counterpart, by diverging from its own definition. And in the process of so diverging, each character illuminates the others, interprets their full implications' (S. 242). Indem sich die Prinzipien selbst überschreiten, drücke sich aus, daß sie lediglich von

Die eigentliche Bedeutung seiner *integumenta* liegt also in ihrem Doppelantlitz als transzendente und immanente kosmologische Entitäten, deren ambivalentes Schillern zwischen selbständiger Figur und impliziter Wirkung einem strukturellen Merkmal der naturphilosophischen Diskussion des 12. Jahrhunderts begegnet und in virtuoser Weise die verschiedenen Ebenen oder Aspekte der Reflexion über die *universitas rerum* widerspiegeln. Bernardus' Absicht ist es somit nicht, durch geschickt konstruierte, im beliebig Indifferenten der Dichtung lizensierte Unbestimmtheiten heiklen Themen auszuweichen;[189] aber auch nicht, überkommene Philosopheme zu lediglich ästhetischer Befriedigung dramatisch zu verdichten oder antischolastische Mehrdeutigkeit zu generieren.[190] Er versucht vielmehr, einer der zentralen und komplexesten Herausforderungen einer metaphysisch offenen *scientia naturalis* zu begegnen: dem Versuch, die Geschichte und Entstehung des Universums zugleich als die Geschichte höherer Prinzipien darzustellen. Dabei erweist sich auch der oft vermerkte Wechsel zwischen Schilderung und Kommentar,[191] zwischen der Erzählung eines sich herausbildenden Universums und der sie begleitenden, abstrakteren Reflexion nicht als ein Wendepunkt der allegorischen Tradition[192] noch als

---

Gott delegierte Instanzen, Theophanien sind; sie, die letztlich nur in einer imaginären Sphäre unterhalb Gottes angesiedelt sind (vgl. S. 223 f.), seien an sich immer nur simultane Prinzipien in Gottes *creatio simul*, so daß Bernardus den Widerspruch zwischen *creatio simul* und diskreter Schöpfung gelöst habe: ‚That is, as the diverse characters in the poem imply each other, expose the „other side" of each other, they confirm that by moving away from themselves they are moving toward a single, all-embracing truth. By diverging in their fictional roles, they are corresponding to their true natures as expressions of God's instantaneous act of creation' (S. 243, vgl. S. 218); auch Ratkowitschs Interpretation der *Cosmographia* (*Die Cosmographia des Bernardus Silvestris*, S. 12, *passim*) als Theodizee basiert auf diesem Gedanken. Was hier konstatiert wird, repräsentiere einen Wendepunkt einer hermeneutischen Tradition, insofern exprimierende und interpretative Allegorie zusammenfielen; zugleich wird versucht, diese Hermeneutik als spezifische Form der Theologie zu verstehen.

189 Vgl. Silverstein, ‚The Fabulous Cosmogony', S. 93, 114–116.

190 Dronke, ‚Introduction', S. 57. Der Tenor seiner Interpretation liegt auf der poetischen Dramatisierung der *exornatio mundi* durch Bernardus Silvestris (v. a. S. 55–63).

191 Vgl. z. B. Stock, *Myth and Science* oder Whitman, *Allegory*, S. 220.

192 Vgl. Whitman, *Allegory*, S. 220: ‚Beyond its intriguing details, the most immediately striking feature of the *Cosmographia* is its overall design. Bernard Silvestris' poem is at once an interpretative and a compositional performance. On the one hand the author is explicating the story of creation. On the other hand, he is conducting that explication by creating an allegorical story in its own right. That is, he acts out his exegesis by the composition of allegorical agents. This is a crucial turning point in the development of allegory […] the poem constantly turns its very subject, the primal act of creation, into a comment on its own creative processes, as if to make itself an act of

bloße Konsequenz der exegetischen Wissensvermittlung eines Kommentators, in dessen Wissensverständnis sich Fabuloses und Wissen untrennbar verschlangen.[193] Auch dieses charakteristische Oszillieren ist die Folge seines naturphilosophischen und metaphysischen *impetus*— und findet sich nicht nur in Platons Mythos, sondern auch in anderen zeitgenössischen Kosmologien als inhärentes Strukturmerkmal des Versuches, die Entstehung des Universums zu erklären: Bernardus setzt also nicht eine hermeneutische Haltung (oder gar Theorie des *integumentum*) fort, sondern vertieft eine spezifische Auffassung der zentralen Elemente der platonischen Kosmologie. Gerade die *integumentale Dimension* seines Werkes läßt sich damit kaum über einen Begriff wie ‚Fiktionalität' beschreiben: Bernardus' *integumentum* oder fiktionaler Kosmos ist vom Ansatz her heteronom; vollzieht sich, ‚funktioniert' im Rahmen eines (zeitgenössischen) philosophischen Problemhorizontes. Dies heißt indes nicht, daß die *Cosmographia* mit der Naturphilosophie des 12. Jh. in eins gesetzt werden dürfte: sie teilt deren methodische Prämissen und vor allem: argumentative Form gerade nicht,—was freilich die spezifische Heteronomie des Fiktionalen noch verstärkt!

Ob hierin oder in der vollendeten Sprache, in die Bernardus die *Cosmographia* kleidet, ihr schon früher Erfolg begründet liegt, harrt noch der Untersuchung. Das folgende Kapitel versucht freilich zu zeigen, daß die philosophische Relevanz, die er der Dichtung und literarischen Sprache abrang, schon kurze Zeit später, in einem veränderten Milieu, eine entschiedene Transformation erfuhr.

---

genesis.' Whitmans geistesgeschichtliche Interpretation übersieht, daß dieses Schillern die Grundstruktur der (an Platon orientierten) Kosmologie des 12. Jhs. darstellt.

[193] Vgl. das vorige Kapitel.

KAPITEL VII

THEOLOGISCHE EPISTEME IM ALLEGORISCHEN GEWANDE. DIE *INTEGUMENTA* DES ALANUS VON LILLE

I. *Kontrolle, Norm und die ‚Ordnung des Diskurses' oder Wissen als Reform*

Paris im ausgehenden 12. Jahrhundert: ein Ort, der mehr als je zuvor ‚dazu bestimmt war, die Seelen der Menschen durch seinen Reichtum an Gelehrsamkeit und Wissen zu verführen.'[1] Die intellektuelle *communio*, die sich vor fast zwei Generationen so schockierend erweitert hatte, war weiter gewachsen; immer noch strömten Massen bildungshungriger Scholaren zu Magistern, die an verschiedenen Punkten der Stadt Theologie und die *artes* unterrichteten.[2] *De facto* (und in den Augen klarsichtiger Beobachter) kristallisierte sich dabei heraus, daß das intellektuelle Leben der *clerici scholastici* in einem wissenschaftlichen, juristischen und institutionellen Vakuum angesiedelt, daß ihr Platz in der ‚Gesellschaft' unbestimmt war.[3] Denn zwar vermochte der Kanzler der Kathedralschule von Notre-Dame (und eingeschränkt auch der Abt von Sainte-Geneviève) den Wissenschaftsbetrieb durch die lukrative Vergabe der *licentia docendi* zu steuern, doch Lehrpläne oder andere inhaltliche Regularien existierten nicht; daß die Magister zudem mit ihren Präbenden wucherten, mit bestochenen Schüler-Claqueuren ihren Ruhm mehrten oder auf andere Weise den Mangel an Kontrolle ausnützten, konnte selbst des Kanzlers einschüchternde *auctoritas* kaum verhindern. Der wichtigste Grund für diese undurchsichtige Lage war dabei, daß die Jurisdiktion über den neuen ‚Stand' der ‚Intellektuellen' (vor allem der zahlreichen Schüler) folgenlos und wirklichkeitsfremd war: als Kleriker unterlagen sie nicht der Recht-

[1] Vgl. Petrus von Celle, *Epistula*, 73.

[2] Vgl. z. B. Bautier, ‚Paris au temps d'Abelard', S. 21–77.

[3] Zur unklaren Einordnung der Magister, Doktoren und ‚Schüler' vor allem Oexle, ‚Die Wahrnehmung sozialen Wandels', S. 45–70, insb. S. 45ff. (zum Begriff *clerici*

sprechung des Königs und seiner Beamten, konnten ihre ökonomische Macht gegen die weltliche Macht sogar wirkungsvoll ausspielen—ihr (Heimat-)Bischof, dem sie unterworfen waren, war von den weit gewanderten und mobilen Scholaren zumeist weit entfernt. Die Folgen dieser labilen Lage sind bekannt: auf Kosten des Kanzlers (und damit des Pariser Bischofs) konnten sich die *magistri* als immer eigenständigere Gemeinschaft profilieren,[4] die rechtlichen Mittel zur Disziplinierung ihrer Schüler erweitern und ihre Stellung vor allem durch *ein* Mittel wesentlich stärken: eine auf geteilten Interessen basierende Allianz mit dem Papsttum, dessen Einfluß auf den Pariser Lehrbetrieb im Laufe des Jahrhunderts immer mehr zugenommen hatte.[5] Aus dem brodelnden Glomerat von Schulen, Schülern und Lehrenden begann sich die Pariser ‚Universität' herauszubilden.

Eine ‚Schwellenzeit' somit, die sich zwischen zwei Fluchtpunkten—dem ‚Nicht-Mehr' großer Gründerheroen der ersten Jahrhunderthälfte und dem ‚Noch-Nicht' einer ‚verfestigten' Scholastik an der Universität—eröffnet, und eben deshalb ins Vakuum des Insignifikanten zu verschwinden droht. Doch eben das Moment des sichtbaren Wandels und die greifbare ‚Offenheit' der Wissensgeschichte machen aus diesem Übergang indes eine Schlüsselphase für die Konstitution einer ‚wissenschaftlichen' Theologie. Denn synchron betrachtet und vom Diktat einer (gar teleologischen) Entwicklung zur Scholastik befreit, zeigt sich gerade hier sehr deutlich, daß auch die mittelalterliche ‚Wissenschaft' nicht lediglich als Tableau verhandelter Ideen und akzeptierter Methoden zu betrachten ist noch sich in gegebenen institutionellen Räumen vollzieht: auch eine scholastische Episteme—ihre Inhalte, Methoden, Prämissen, Konzeptionen—mußten durchgesetzt werden;

---

scholastici vgl. Petrus Cantor, *Summa Abel*, zit. von Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 73 mit Anm. 57). Zur Situation im ausgehenden Jh. vgl. man neben den im *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 1 gesammelten Quellen und den älteren Arbeiten von Denifle, *Die Entstehung der Universitäten* und Rashdall/Powice/Emden, *The Universities of Europe* vor allem die hervorragenden Studien von Gabriel, *Garlandia* und Verger, ‚Des écoles à l'Université. La mutation institutionelle' und *Les universités françaises* mit weiterer Literatur. Die Wahrnehmung der Lage durch die ‚Intellektuellen' selbst diskutieren Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants* und ‚Masters at Paris' sowie Ferruolo, *Origins of the University*.

[4] Dazu Post, ‚Alexander III, the Licentia Docendi, and the Rise of the Universities'; Gabriel, *Garlandia*, S. 26, 39 ff.; Baldwin, *Masters, Princes and Merchants*, S. 76.

[5] Seit Vergers programmatischem Aufsatz ‚Des écoles à l'Université. La mutation institutionelle' nicht mehr in Frage zu stellen; vgl. auch die zusammenfassenden Bemerkungen von Ferruolo, *The Origins of the University*, S. 288–295.

und war in ihrer Entstehung unweigerlich mit aktiv betriebener Exklusion, Disziplinierung und Habitualisierung verbunden.[6]

Derart aktive ‚Paradigmenbildung' war das *proprium* der Pariser Theologen des ausgehenden 12. Jh.—und dies in mehrerer Hinsicht. So machten sie Kritik an der chaotischen ‚Bildungswirklichkeit' zum zentralen Element ihres Selbstverständnisses als *theologi*—und führten damit zwar eine bildungskritische Tendenz weiter, die sich an monastischen Stimmen wie etwa Bernhard von Clairvaux, aber auch Johannes von Salisbury gezeigt hatte, radikalisierten diese Kritik aber zugleich, insofern sie sie zum Element ihres ‚*wissenschaftlichen*' Habitus werden ließen: *magistri regentes* wie Petrus Comestor, Petrus Cantor, Stephen Langton und andere begannen es zu ihrer vordringlichsten Aufgabe zu machen, die prekäre, klärungsbedürftige Situation zu diskutieren und vor allem: zu *beeinflussen*;[7] unablässig diskutierten sie—etwa in ihren Predigten *ad scholares*—die konkreten Aspekte des zeitgenössischen Wissenschaftbetriebs; predigten im Gestus von Moralisten wider jede Entartung, die das intellektuelle Leben (zuweilen recht drastisch) störte: gegen Simonie und Amtsmißbrauch, gegen die Ausnützung von Privilegien und die Ökonomisierung des Wissens. Daß ihr vermeintlich nur ‚moralistischer' ‚Konservativismus' *de facto* das Komplement ihrer Absicht war, das zeitgenössische *Wissen* zu befördern, zeigt sich dabei nicht nur daran, daß sie Konfliktlösungen und Ideale festschrieben, die im Gründungsprozeß der Universität eine zentrale Rolle spielten (und bis weit ins 13. Jh. Bestand hatten). Zumindest ebenso erhellend ist ein zweites *proprium*, das sich untrennbar mit ihrem Bedürfnis nach derart ‚sozialer' Regulierung der Bildungswirklichkeit verschlingt: eher systematisierend als explorativ, weniger originell denn den Paradigmen ihrer Lehrer verpflichtet, versuchten sie, über die moralische Erneuerung hinaus, maßgeblich dazu beizutragen, daß sich eine eigenständige, institutionalisierte *Disziplin* der Theologie (*facultas theologie*)[8]—ein Ensemble von gültigen Inhalten, Ansätzen, Normen—herausbilden

[6] Zu dieser Historisierung der Wissensgeschichte vgl. die Einleitung, S. 23–33.

[7] Zentral Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, insb. Bd. 1, S. 63–160 und seine Perspektive vertiefend Ferruolo, *The Origins of the University*. Zu weiteren als den genannten Personen vgl. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 17–46 und Ferruolo, *The Origins of the University*, Kap. VI.

[8] Zum Begriff Geyer, ‚*Facultas theologie*'. Erstaunlicherweise existiert keine Studie zur Herausbildung der theologischen Fakultät aus der Diskussion des 12. Jhs., zu den *artes* vgl. man dagegen die Beiträge von Verger/Weijers/Holtz, *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts*, S. 17–42.

konnte. Denn was sie ihren (gelehrten) Zuhörern nicht zuletzt in ihren *inceptiones* unablässig einschärften, war die Superiorität der wahren und einzigen *divina scientia* über die hilfreichen, aber untergeordneten *artes liberales*; diese unüberbrückbare disziplinäre Grenze beruhte in ihren Augen auf verschiedenen Typen von Rationalität, die die Gegenstände beider Wissensbereiche hervorriefen: sie auseinander zu halten war, vor allem was die Geltung naturphilosophischer *rationes* betraf, vital für ein korrektes Verständnis der Glaubenswahrheiten.[9] Keiner ihrer methodologischen oder moralischen Überlegungen war dabei neu oder von origineller Schärfe; nie ging es um systembildende Ethik oder theologische Epistemologie *an sich*. Ihre zentrale Herausforderung sahen sie vielmehr darin, Strategien zu entwickeln, den in ihren Augen prekären Zustand des zeitgenössischen Wissens und seiner Träger zu reformieren,—und dies hieß für sie: moralische, disziplinäre und institutionelle Normierung, ja Kontrolle. ‚Reform'—das heißt: die Verbindung von sozialer Exkusion mit der kommunikativen Durchsetzung ethischer Norm und einer ‚Ordnung' des Diskurses zum Paradigma—wird *zum Strukturmoment des Wissens selbst*. Was hier deutlich wird sind somit gerade nicht epistemische, sondern soziale und kommunikative Möglichkeitsbedingungen des theologischen Wissens an der Wende zur Scholastik.

Gewiß eine Schlüsselphase—doch als Einleitung zu einem Kapitel über *Alanus von Lille* und seine *integumentalen Dichtungen* kaum einleuchtend, wie es scheint. Denn sowohl die Kontexte, mit denen der *doctor universalis* bislang assoziiert wurde, als auch die gedanklichen Horizonte, unter denen man sich seinem Werk näherte, scheinen mit dem skizzierten Paradigma ebensowenig gemeinsam zu haben wie mit den Fragen und Implikationen, die es zeitigt.

Alanus,[10] über dessen Leben und Wirken wenig Gesichertes bekannt ist, gilt als ‚Erbe der Schule von Chartres' (T. Gregory),—und als sein

[9] Vgl. z. B. Petrus Comestor, *Verbum Abbreviatum*, PL 198, Sp. 1727, 1795; Radulfus Ardens, *Speculum Universale*, zit. von Baldwin, *Princes, Masters, and Merchants*, Bd. 2, S. 71, Anm. 98; Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, PL 205, Sp. 267, 310; Jacques de Vitry, *Sermo XVI, Ad scholares*, *passim*.—Zur Polemik gegen die Naturphilosophie vgl. die Diskussion im Laufe des Kapitels.

[10] Die Literatur zu Alanus ist erdrückend. Gute Einführung in Leben und Werk in der Einleitung von d'Alverny, *Textes inédits*. Zur Überlieferung: d'Alverny, *Textes inédits*; Bossuats Einleitung zur Edition des *Anticlaudianus*; Gibson/Palmer, ‚Manuscripts of Alan of Lille, *Anticlaudianus* in the British Isles' (vorbildlich!); Meier, ‚Die Rezeption des *Anticlaudianus* Alans von Lille in Textkommentierung und Illustration'. Zur Interpretation des dichterischen Werkes: Green, ‚Alan of Lille's *De Planctu Nature*'; Huizinga,

‚Publikum' gelten nicht zuletzt höfische Kreise.[11] Für die theologie- und philosophiegeschichtliche Forschung ist Alanus einerseits ein Proto-Scholastiker, dessen Werk nicht nur wegen seiner enzyklopädischen Behandlung einschlägiger scholastischer Themen relevant schien,[12]—sondern weil sich in ihm viele Aspekte einer künftigen Hochscholastik mehr als nur *in nuce* zeigen: unter dem Einfluß Gilberts von Poitiers entwickelt Alanus mit seinen *Regulae* eine axiomatische Theologie, die einen Gipfel der Verwissenschaftlichung der Theologie im 12. Jh. darstelle;[13] die *Summa ‚Quoniam Homines'* prozediert streng über Quaestionen; Alanus gehört zu den wichtigsten Vertretern einer ‚theologischen Sprachlogik'.[14] Umgekehrt bleibt er in vielem ein typischer Exponent des 12. Jahrhunderts und seiner platonischen Episteme: die metaphysischen und naturphilosophischen Schriften des Aristoteles rezipiert er ebensowenig wie arabische Quellen; Neuplatonisches und die im 12. Jh. damit verbundene kombinatorische Spekulation—exemplarisch im *Sermo de spaera invisibili*—bleiben zentrale Elemente seines Denkens. Dazu gilt Alanus als einer der wichtigsten mittelalterlichen Dichter:[15] in der Tradition der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris und auch der entstehenden *Artes Poetrie* stehend,[16] verfasste er mit *Planctus Nature* und *Anticlaudianus* einflussreiche ‚neue Mythen',[17] die nicht nur zu den beliebtesten ‚Schultexten' gehörten, sondern auch die volkssprachigen Literaturen prägend beeinflussten.[18] ‚Mythen'—oder *integumenta*?—, deren Sprache oft manieriert, ja bizarr, deren Interpretation äußerst kon-

‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen'; Raynaud de Lage, *Alain de Lille*; Wetherbee, ‚The Function of Poetry in the *De planctu nature*' und *Platonism and Poetry*, S. 263–281; Jauss, ‚Allegorese, Remythisierung'; Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*; Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung' und ‚Zwei Modelle von Allegorie'; Simpson, *Sciences and the Self*, Kap. 1–4, 8, 9. Zur volkssprachlichen Wirkung: Huber, *Die Aufnahme und Verbreitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen*.

[11] Vgl. z. B. Wetherbee, ‚The Function of Poetry in the *De planctu nature*', S. 112, vgl. auch Huber, *Aufnahme und Verbreitung*, S. 86 u. ö., der zu Recht darauf hinweist, daß diese Frage dringend einer Klärung bedürfe.

[12] Hierzu Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus*.

[13] Vgl. Dreyer, *More mathematicorum*.

[14] De Libera, ‚Logique et théologie' und Valente, *Fantasia Contrarietatis*, *passim*.

[15] Bester Forschungsbericht bei Huber, *Aufnahme und Verbreitung*, S. 1–22 (überblicksartig) und Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung' (thematisch, forschungskritisch).

[16] Vgl. dazu etwa Raynaud de Lage, *Alain de Lille*, S. 132 ff.

[17] Dazu Jauss, ‚Allegorese, Remythisierung', insb. S. 201 ff. und ders., ‚Zur Genese', S. 429.

[18] Dazu Huber, *Aufnahme und Verbreitung*.

trovers ist: weniger, wo es um Quellen oder häufig traktierte Grundlagen (etwa den Alanschen Naturbegriff[19]) geht,—doch stets, wo versucht wird, hinter seinen allegorischen Gestalten und narrativen Konstrukten herauszufinden, was sie ‚eigentlich' bedeuten: wer (oder was) verbirgt sich hinter dem Genius des *Planctus* oder dem *iuvenis* im Anticlaudian?[20] Umstritten überdies das Verhältnis zwischen hermeneutischer Reflexion und allegorisch-integumentaler Erzählung: birgt das im Prolog zum Anticlaudian skizzierte, dreistufige Lektüremodell einen zentralen Schlüssel zum Werk[21]—oder doch eher die im *Planctus* zu findende Diskussion der Integumentalität der Dichter?[22] Verschlüsseln Alanus' Werke einen ‚eigentlichen' Sinn—oder ist ihre integumentale Hülle ‚dünn', transparent und von Lesehinweisen durchsetzt[23] oder gar das Spielfeld bemüht kaschierter Eindeutigkeiten?[24] Ist insbesondere der *Anticlaudianus* eine Art Bildungsroman, der den Leser in komplexinvertierter Form zu instrtuieren, zu ‚in-formieren' sucht?[25] Daß ein erheblicher Teil des Alanschen *oeuvre* dabei eine performative Dimension besitzt und Alanus nicht lediglich ein Produzent von *Texten* war, ist erst jüngst in den Blick gerückt: die *Ars Praedicatoria* gehört zu den ersten ‚modernen' Theoretisierungen der Predigt; die *Summa contra haereticos* zieht gegen eine Reihe aufgeflammmter ‚Häresien' zu Felde und bestimmt die Rolle scholastischer Vernunft als Kampfinstrument wider Abweichlertum. Nicht anders als die *Predigten*, die Alanus selbst gehalten hat, ist diese Gruppe von Werken allesamt Teil einer am Ende des 12. Jh. zunehmenden Normierung und Kontrolle religiöser Praxis und rechter *doxa*.[26]

Die folgenden Ausführungen versuchen nicht, den jüngst aufgeflammten Spekulationen über Alanus' tatsächlichen Wirkungsort[27] wei-

---

[19] Guter Überblick bei Huber, ‚Die personifizierte Natur'.

[20] Zu diesen Fragen Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung' mit extensiver Bibliographie.

[21] Dazu Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*.

[22] Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung' insb. S. 287ff.

[23] ‚Dünn' nach Green, ‚Alan of Lille's *Anticlaudianus. Ascensus mentis in Deum*', S. 11, dessen Position Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung', S. 288ff. aufgreift und mit einschlägigen Beobachtungen zur Transparenz der poetischen Konstruktion vertieft.

[24] So Godman in seiner Vendetta gegen Alanus, vgl. *The Silent Masters*, S. 294ff. und ‚*Opus Consummatum*', S. 55–64.

[25] Hierzu Simpson, *Sciences and the Self*.

[26] Hierzu insbesondere Godman, *The Silent Masters*, S. 294ff.

[27] Vgl. Hudry, *Alain de Lille*, S. 7–80, insb. S. 24–47.

tere (Gegen-)Argumente hinzuzufügen. Ebensowenig geht es darum, ‚Abhängigkeiten' von den genannten *magistri* nachzuweisen—denn daß sich in seinen Werken eben die Themen und Schlüsselkonzepte finden lassen, die in den Schriften einer voruniversitären Theologie wie erratische Blöcke geronnenen Reformwillens herausstechen, ist bekannt.[28] Es geht vielmehr um eine strukturale Archäologie seiner literarischen Werke. Alanus, so die Hauptthese dieses Kapitels, transformiert die Gattung des philosophisch-kosmologischen Integuments und definiert den damit verbundenen gedanklichen ‚Freiraum' um: mit *Planctus* und Antiklaudian schuf er dabei moderne ‚Mythen', die—bis ins Detail und gerade in ihrer *literarischen* Dimensionierung—ganz auf die Inhalte und Strategien ausgerichtet war, mit denen Alanus, nicht anders als die Pariser *magistri*, theologische Reflexion zum inhaltlich, methodisch, institutionell fixierten Paradigma werden ließen.

Bereits im berühmten Prolog zum *Anticlaudianus* zeigt sich dies dabei sehr deutlich.

II. *Implizite Poetik? Alanus' Prolog zum* Anticlaudianus

Prologe zu mittelalterlichen (literarischen) Werken sind nicht schlicht ‚Prologe'. Lange vernachlässigt, gelten sie mittlerweile als privilegierte poetologische Räume, in denen über ‚Literatur' reflektiert wird. Auch der berühmte Prolog zum *Anticlaudianus*—seit jeher als wichtigster Schlüssel zum einflußreichsten aller poetischen Großintegumenta des 12. Jahrhunderts begriffen[29]—scheint dabei diese Erwartung zunächst nicht zu enttäuschen. Konstatiere er doch den hohen Wert der Dichtung, insofern er ihren Bedeutungsmodus bewußt über biblische Her-

[28] Belege bei Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 43–47 und Ferruolo, *The Origins of the University*, vgl. Index, s. v.

[29] Zum Prolog (*Anticlaudianus*, S. 55 f.) vgl. Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 87 (Prolog konstatiert den Wert der Poesie; ist eine bewußte und signifikante Analogie zur Bibelexegese); Raynaud de Lage, *Alain de Lille*, S. 52 (Bedeutungslosigkeit des Prologes); Bossuat, ‚Introduction', S. 26–30; Curtius, *Europäische Literatur*, S. 129 (Dichtungsverständnis; Alanus' Selbstverständnis als *modernus*; implizite Opposition gegen Walter von Châtillon und Joseph Iscanus schon im Prolog); Green, ‚Alan of Lille's *De Planctu Nature*', S. 655 f.; d'Alverny, *Textes inédits*, S. 35–37 (Parallelen zum theologischen *œuvre*); Jung, *Études*, S. 73–75; Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*, S. 19–26, 39–45 (vgl. unten, S. 479), Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung' und ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 20 f.

meneutik fasse:[30] ‚hier haben wir das Programm einer neuen Dichtungsgattung, der philosophisch-theologischen Ethik'[31]—verbunden mit einem für das 12. Jh. charakteristischen Bekenntnis zur Modernität.[32] Gerade weil sich dabei Versuche, Alanus' Ausführungen im Prolog allzu technisch auf das Werk selbst zu beziehen, als oberflächlich erwiesen haben,[33] tritt ein allgemein-reflexiver Gehalt in den Vordergrund: zusammen mit weiteren poetologischen Reflexionen formuliert der Prolog zum *Anticlaudianus* Alanus' Auffassung integumentaler Hermeneutik.[34] Folgt man dabei der bisheriger Forschung, so liegt der entscheidende Schlüssel zu seinem Verständnis in der Passage, in der Alanus einen litteralen, moralischen und allegorischen Sinn des *Anticlaudianus* umreißt:

> Hoc igitur opus fastidire non audeant, qui adhuc nutricum vagientes in cunis, inferioris discipline lactantur uberibus. Huic operi derogare non temptent, qui altioris scientiae militiam spondent. Huic operi abrogare non presumant, qui celum philosophiae vertice pulsant. In hoc etenim opere litteralis sensus suavitas puerilem demulcebit auditum, moralis instructio perficientem imbuet sensum, acutior allegorie subtilitas proficientem acuet intellectum. Ab huius igitur operis arceantur ingressu, qui solam sensualitatis insequentes imaginem rationis non appetunt veritatem, ne sanctum canibus prostitutum sordescat, ne porcorum pedibus conculcata margarita depereat, ne derogetur secretis, si eorum magestas divulgetur indignis.[35]

Zwar ermangelt diese Passage des sprachlichen Wahnwitzes, für den Alanus berühmt ist, doch daß er die Lektionen einer gesteigerten Stilistik nicht geringschätzte, zeigt sich überdeutlich: Alliterationen (*porcorum pedibus* […] *depereat)* und Paronomasie (*acutior* […] *acuet*) finden sich in ihr ebenso wie Polyptoton und Parallelismus (*Hoc opus fastidire non audeant, qui* […] *huic operi derogare non temptent, qui* […] *huic operi abrogare non presumant, qui*), Anaphern (*ne* […] *ne* […] *ne* […]) und damit verbundene Klimax (*ne* [4 Worte], *ne* [5 Worte] *ne* [6 Worte]); die leicht artifizielle Wortstellung führt dabei zu einer rhythmisierten Prosa, in der die Vor-

---

[30] Vgl. z. B. Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 87 und Green, ‚Alan of Lille's *De Planctu Nature*', S. 655.

[31] Curtius, *Europäische Literatur*, S. 129.

[32] Ebd.

[33] Vgl. unten, S. 479–480.

[34] Zur hermeneutischen Dimension insb. Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung', S. 257 f. u. ö. und ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 20 f.

[35] *Anticlaudianus*, S. 56.

herrschaft des *cursus planus* (9×) sorgsam durch den Wechsel mit *tardus* und *velox* (5× bzw. 2×) durchbrochen ist; dazu treten leicht erkennbare Allusionen an die Sprache der Bibel (*porcorum pedibus conculcata margarita*) und der *auctores*,[36] sowie gängige Metaphorik (z. B. *imbuet sensum)*. Daß derartige sprachliche Gestaltung kein Selbstzweck ist, sagt Alanus dabei *implicite* selbst, wenn er eine erste, basale Rezeptionsebene seines Werkes benennt. Der *Anticlaudianus* richte sich an die Zöglinge einer unteren Disziplin (*inferioris discipline*), über die vor allem aufgrund der von Alanus gebrauchten Metaphorik kein Zweifel bestehen kann: die ‚Wiegen der Ammen' (*in cunis nutricum*), an denen ‚Knaben' (*puerilem …*) von ‚Milch genährt werden' (*uberibus lactari*) sind ein traditionelles (auch im 12. Jh. häufiges) Bild für die *grammatica* als Vermittlung des *recte scribendi et loquendi. Hierauf* bezieht sich der Verweis auf eine buchstäbliche Ebene (*litteralis sensus suavitas puerilem demulcebit auditum*). Mit der literalen Exegese der *sacra pagina*, die die tatsächliche ‚Geschichte' des in der Schrift Berichteten meint, hat dies nichts zu tun. Der Prolog markiert damit vielmehr unmißverständlich den Anspruch des *Anticlaudianus*, ein stilistisches ‚Meisterwerk', das vermitteln soll, was die *Artes Poetrie* ins Explizite zu überführen begannen—nicht anders als die *Cosmographia*, die *Alexandreis* oder der *Architrenius* wurde das Werk in der Tat schnell in den Kanon der modernen Schulautoren aufgenommen und tatsächlich dient es den *Artes Poetrie* als eines der am häufigsten zitierten Exempel für alle nur denkbaren stilistischen Figurationen.

In den Augen seines Autors war dies freilich nicht die einzige didaktische Rolle, die er seinem eigenen Werk zuschrieb: über Linguistisches hinausgelangt, beschäftigen sich weiter fortgeschrittene Schüler mit ethischen Aspekten. An die Grenzen zu höherem Wissen stoßend, vermögen schließlich *perfecti*, geschult in allen Inhalten der *artes liberales*,[37] Verständnis und Geisteskraft am subtilen Hintersinn des Gedichtes (*acutior allegorie subtilitas*) zu schärfen. Eben diese Ausweitung schuf Verwirrung: denn sie warf die (*als Frage* kaum einmal problematisierte) Frage auf, in welchem hermeneutischen *System* diese Reflexion auf zwei weitere ‚Verständnis-Sinne' einzuordnen sei, in dem der biblischen oder gar der integumentalen Hermeneutik?[38]

---

[36] *Celum philosophiae vertice pulsant* mit Boethius, *Consolatio philosophiae*, pr. 1, 1; *nutricum vagientes in cunis* mit Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 10; *porcorum pedibus* mit *Math.* 7, 6.

[37] Vgl. unten, S. 483.

[38] Der entschiedenste Versuch, die Hermeneutik der Bibelexegese als zentrales Moment des Prologes zu bestimmen, stammt von Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*,

Kein hermeneutisches, aus moderner Perspektive generiertes *System* führt hier freilich weiter, sondern zunächst ein Blick auf die tatsächliche, mehrschichtige Literarreflexion in Kommentaren und *accessus*.[39] Schon ein kurzer Blick auf deren Auslegungspraxis zeigt, daß die Alansche Ausweitung—in *an sich* kaum verwunderlicher Freiheit der Benennung[40]—lediglich zum Ausdruck bringt, was längst (und vor allem im 12. Jh.) gängig und konventionell war: zum einen die stilistische Dimension der *grammatica* mit moralischer Belehrung zu verbinden;[41] zum anderen—*zusätzlich dazu*—der *poesis* die Vermittlung höheren Wissens zuzuschreiben.[42] Selbst die von Alanus gebrauchte Begrifflichkeit (insbesondere die *subtilior allegoria* und die Gegenüberstellung von *rudes* und *proficientes*) ist als Konzeptualisierung *nicht*-biblischer *modi sccribendi* in der Tradition der Kommentare und *accessus* durchaus bekannt.[43]

In einer bunten Mischung von Anspielungen und Klischees skizziert Alanus also den Wirkungs-‚Ort' seines Werkes, jenen schwer zu bestim-

---

S. 19–26, 39–45; Ziel dieser (zugleich ausführlichsten) Analyse des Prologes ist es zu zeigen, daß Alanus durch bewußte Parallelisierung seine Dichtung analog zum dreifachen Schriftsinn der Bibelexegese ausgelegt wissen will (bzw. angelegt hat). Seine Interpretation des Prologes ist dabei ein typisches Beispiel für ein undifferenziertes und assoziativ-aneinanderreihendes Verständnis der Allegorieproblematik (vgl. insb. S. 39–45, wo zunächst Parallelstellen aus Alanus' Bibelexegese bzw. theologischen Werken angeführt werden, dies mit der Ohlyschen Interpretation der Bibelexegese erklärt, der *acutior allegorie subtilitas* eine tropologisch-heilsgeschichtliche Bedeutung unterstellt wird; um das aus theoretischen Gründen aufgeworfene Problem des Verhältnisses zwischen biblischer und profaner Literatur bzw. Hermeneutik zu lösen, werden die allegorische Ausdeutung und Mythendeutung der antiken Autoren, Augustinus zusammen mit Ps.-Alanus' Hymnus *Omnis mundi creatura*, die tiefsinnige christliche Dichtung des Prudentius und anderer sowie ein Passus aus *De planctu nature* bemüht, in dem Alanus von der integumentalen Bedeutung der *lyra poetica* spricht; schließlich belegen Ohly und Dantes Literaturtheorie die Notwendigkeit, mittelalterliche Dichtung strikt allegorisch zu interpretieren). Daß Ochsenbeins Versuch einer dreifachen Gesamtinterpretation des *Anticlaudianus* im ganzen problematisch ist, hat mit anderen Argumenten Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung', *passim* überzeugend gezeigt.

[39] Hierzu Kap. V dieser Studie, insb. S. 359–364.

[40] Hierzu Kap. V dieser Studie, insb. S. 359–364.

[41] Vgl. Delhaye, ‚Grammatica et Ethica au XII^e siècle', S. 83–134 und ‚L'enseignement de la philosphie morale au XII^e siècle', S. 77–99.

[42] Vgl. dazu Kap. V (insb. Bernardus von Chartres und Bernardus Silvestris, beide zusätzlich wie Alanus mit Betonung des enzyklopädischen Anspruchs der Dichtung).

[43] Vgl. z. B. Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, S. 91: *voluit igitur [Iuvencus] verbis simplicibus ecclesiae lactare infantulos, postea, crescente sensu naturali cum studiis, subtilioribus allegoriae disciplinis erigendos* (vgl. 72, 77). Weitere Beispiele in Huygens, *Accessus ad auctores*, S. 22, 27 und Bernold von Utrecht, *Commentum in Theodolum*, 56, 60, 64, 69.

menden Raum des Schulunterrichtes, in dem die Exegese kanonischer Schriften sprachliches, moralisches, aber eben auch höheres Wissen vermittelte.[44] Wer hinter all dem eine hermeneutische Anbindung der Dichtung an die Theorie der Bibelexegese vermutet, unterschätzt Alanus' Fähigkeit, sich in derartigen Fragen deutlich auszudrücken:[45] wenn überhaupt, so verrät die Terminologie das nur oberflächliche Interesse eines Pariser Theologen an der Theorie des mehrfachen Schriftsinnes.[46] Fehl geht freilich nicht minder, wer die Intentionen dieses Prologes mit einer spezifischen ‚*integumentum*-Konzeption' der ersten Jahrhunderthälfte zu erklären versucht:[47] es findet sich kein (impliziter oder expliziter) Verweis auf Macrobius, der die Legitimität einer philosophischen (oder auch theologischen) Fiktion rechtfertigen würde; keine Diskussion der den Kommentatoren so wichtigen Dialektik von latentem Sinn und oberflächlichem Buchstabentrug.[48] Gerade der *Verzicht*, den Anspruch seines Figments auf höheres Wissen *in der Sprache der integumentalen Hermeneutik* zu formulieren, ist im Gegenteil sprechend: denn die eigentliche Pointe (oder Bedeutung) des Prologes liegt gerade darin, daß Alanus den pädagogischen Anspruch des *Anticlaudianus* als modernen ‚Klassikers' mit den Klischees einer ganz anderen gedanklichen Welt verbrämt. Bei genauer Analyse der Sprache und Gedanken, die die zitierte Stelle umgeben, zeigt sich nämlich, daß sein Prolog von Schlüsselkonzeptionen porretanischer Theologen im Gefolge Gilberts von Poitiers durchzogen ist, mehr noch: daß die hermeneutische Konzeption des Prologes—gerade in ihren teils irritierenden, teil übersehenen Elementen—einen äußerst präzisen Kontext besitzt. Deutlich wird dies freilich nur, sobald der gesamte Prolog und vor allem: (s)eine —bislang kaum analysierte—*Tendenz* in den Blick rückt.

Schon zu Beginn des Prologes wird dabei subtil aufgebaut, was ihn in seiner Gesamtheit bestimmen wird. Anders als oft dargestellt, artikuliert Alanus hier nämlich nicht lediglich eine Kaskade demütiger Bescheidenheitstopoi, welche die schlichte, einfache Natur des *Anticlau-*

---

[44] Vgl. oben, Kap. V, insb. S. 342–346.

[45] Vgl. *Sermo in Epiphania* (*Textes inédits*, S. 243).

[46] Anders Jung, *Études*, S. 73–75 und Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*, S. 19–26, 39–45, die diese pädagogische Implikation unterschätzen.

[47] Meier(-Staubach), ‚Überlegungen zum Stand der Allegorieforschung', S. 20, wo sie argumentiert, Alanus stelle sich durch seine Anspielung auf die Bibelexegese und den sachlichen Bezug zur *integumentum*-Theorie ‚bewußt in diesen Doppelbezug'.

[48] *Pace* Green, ‚Alan of Lille's *De Planctu Nature*', S. 656–658.

dianus ausdrücken sollen. Vielmehr skizziert er—ganz im Sinne einer post-Gilbertschen Theologie[49]—ein Klima der intellektuellen Gefährdung, des Neides, der ‚Degeneration', in welchem die Verbreitung und Aufnahme von Wissen zutiefst gefährdet ist.[50] Eben diese Gefährdung des Wissens wird dabei zur Folie, zum ‚Grund' für das eigentliche Leitmotiv des Prologes, das *nicht* die Dialektik von offenbarem und verborgenem Sinn ist. Worum es Alanus immer wieder geht, ist vielmehr die Kontrolle, Regulierung, Disziplinierung der Rezeption angesichts von Übelwollen und dräuendem Mißverstehen, bis hin zur Exklusion maligner oder unfähiger Rezipienten. Schon in der oben zitierten Schlüsselpassage zeigt sich diese Tendenz dabei sehr deutlich und führt zu einer hermeneutisch dimensionierten Exklusion:

> *Ab huius igitur operis arceantur ingressu*, qui solam sensualitatis insequentes imaginem rationis non appetunt veritatem, ne sanctum canibus prostitutum sordescat, ne porcorum pedibus conculcata margarita depereat, ne derogetur secretis, si eorum magestas divulgetur indignis.

Wer, so Alanus mit einem platonischen Kontrast, lediglich ‚sinnlichen Bildern' nachläuft und nicht nach einer allein dem *intellectus* zugänglichen Wahrheit strebt, ist am Zugang zum Werk zu hindern. Eben diese Gedankenfigur eines bewußten Ausschlusses als Folge verfehlter Lektürestrategien oder mangelnder Intellektualität setzt sich dabei fort. Alanus beschwört dazu zunächst—auf eine im 12. Jh. nicht untypische Weise—die enzyklopädische Gestaltung seines Werks, auf das die ‚Regeln' der einzelnen Disziplinen anzuwenden seien,—um auch daraus ein exkludierendes Caveat hervorgehen zu lassen:

> […] infruniti homines in hoc opus *sensus proprios non impingant*, qui ultra metas sensuum rationis non excedant curriculum, qui *iuxta imaginationem sompnia aut recordantur visa aut figmentorum artifices commentantur incognita*. Sed hii, qui *sue rationis materiale in turpibus imaginibus non permittunt quiescere*, sed ad intuitum supercelestium formarum audent attollere, mei operis ingrediantur angustias certa discretionis libra pensantes, quid sit dignum in aures publicas promulgari vel silentio penitus sepeliri.[51]

Wer die Welt der Sinne nicht verläßt, sich von den Traumgespinsten der *imaginatio* verführen läßt, visionärem Schauen vertraut oder

---

[49] Vgl. Kap. II dieser Studie und Verf., ‚*Omnes excludendi sunt praeter domesticos*', insb. S. 66–75.

[50] *Anticlaudianus*, Prolog, S. 55[1–11].

[51] Ebd., Prolog, S. 56.

in fiktionalen Spielereien (*figurationum artificia*) Pseudowissen fabriziert, hat das Recht verloren, dem in distinkten Wissensfeldern geordneten Werk Sinn abzuringen: *sensus proprios non impingant*, heißt es in kalkuliert-denunziatorischer Mehdeutigkeit, bei der die mehrschichtige Bedeutung von *sensus* als ‚körperlicher' und ‚hermeneutischer' ineinandergeblendet wird. Wer indes die rationale Reflexion nicht in schändlicher Bildlichkeit ruhen läßt[52] und es ‚wagt',[53] sich zur Erkenntnis überhimmlischer Formen aufzuschwingen, soll zum Verständnis des Werkes zugelassen werden—und darf umgekehrt selbst darüber entscheiden, was angesichts potenziell mißverständlicher Interpretationen ‚öffentlich' zu machen, was ‚zu verschweigen' sei.[54]

Spätestens an dieser Stelle wird dabei immer deutlicher, was hinter dieser Verbindung von hermeneutischer Reflexion und Exklusion steckt. So bestehen zunächst deutliche Übereinstimmungen zu anderen—theologischen—Werken des Alanus: das ‚Zutrittsverbot' für diejenigen, die nur auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmung verbleiben, findet sich—und zwar ebenfalls im Prolog—auch in Alanus' *Summa ‚Quoniam Homines'*.[55] Fast wörtlich überdies die Parallelen zu den *Regulae Caelestis Juris*, in denen, die Aufzählung der differenten Wissensbezirke und ihrer ‚Axiome' wie im Prolog zum *Anticlaudianus* mit dem Postulat verknüpft ist, unverständig-übelwollende Missinterpreten auszuschließen: ein Junktim, das *selbst* wiederum auf Gilbert von Poitiers (bzw. Boethius) zurückgeht.[56] Überhaupt Boethius, dessen Einfluß kaum zu übersehen ist: weniger wegen der Anspielungen an die *Consolatio Philosophiae*, denn aufgrund gedanklicher und wörtlicher Übernahmen aus seinen

---

[52] Aus naheliegenden Gründen wurde dabei im übrigen gerade die wiederholte Polemik wider *imaginatio* und ‚bloße' Bildhaftigkeit zumeist ignoriert—vereitelt (oder zumindest erschwert) sie doch das Bemühen, Alanus als mittelalterlichen Hohepriester literarischer Ästhetik und Autonomie zu begreifen.

[53] Dazu unten.

[54] *Anticlaudianus*, Prolog, S. 56[24–26] (über die Leser): *certa discretionis libra pensantes quid sit dignum in aures publicas promulgari vel silentio penitus sepeliri.* Zur Thematik vgl. Kap. II dieser Studie.

[55] Vgl. *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 120.

[56] *Anticlaudianus*, Prolog, S. 56[15–19]: *Quoniam igitur in hoc opere resultat grammatice syntaseos regula, dialectice lexeos maxima, oratorie reseos communis sententia, aritmetice matheseos paradoxa, musice melos, anxioma geometrie, gramatis theorema, astronomice ebdomadis excellentia, theophanie celestis emblema, infruniti homines in hoc opus sensus proprios non impingant.* Vgl. *Regulae Caelestis Juris*, S. 122f. und vor allem auch Gilbert von Poitiers, *Exposicio in Boecii librum de bonorum hebdomade* (ed. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*), S. 184–186 mit derselben Verbindung von wissenschaftlicher Axiomatik und Ausschluß der Öffentlichkeit.

theologischen Schriften, aus denen ebenso die Polemik wider sinnliche Wahrnehmung und *imaginatio* stammt wie die Definition der Theologie als *intuitus supercelestium formarum*.[57]

Freilich sind es nicht nur isolierte Anspielungen oder Zitate *an sich*, auf die es ankommt. Entscheidend ist vielmehr, daß über sie der *Kontext jener Verknüpfung von Epistemologie, Hermeneutik und Exklusion präzise fassbar wird*, die für den Prolog des *Anticlaudianus* so charakteristisch ist. Denn als Folge der Auseinandersetzungen zwischen Gilbert von Poitiers und Bernhard von Clairvaux hatte sich schon bei Gilbert selbst eine theologische Hermeneutik entwickelt, die nicht nur programmatisch darauf verzichtete, integumentalen Hintersinn nach Art des Macrobius zu legitimieren. Sondern vor allem versuchte, auf der Grundlage der theologischen Schriften des Boethius eine subtile Hermeneutik der Exklusion zu entwickeln, die die Wissenschaft der Theologie gegen jedwedes potentielle Mißverständnis schützen sollte: allein, so die zentrale Grundlage des Modells, wer in der Lage sei, den Täuschungen von *sensus* und *imaginatio* nicht zum Opfer zu fallen, sondern sich über die (aus Boethius geschöpfte) Spekulation der *Formen* zum Höchsten zu bewegen verstehe, habe das Recht, über die höchsten Mysterien zu reflektieren; alle anderen gelte es, entweder über bewußt gewählte Allegorien und Bilder je nach ihrem Wissensstand zu adressieren—oder gänzlich von der Teilhabe am theologischen Diskurs auszuschließen.[58]

Wie zahlreiche der Prologe seiner nicht-literarischen Schriften zeigen, gehörte es auch für Alanus grundsätzlich zur Aufgabe (oder ‚Einleitung') der Theologie, diese kommunikativen Bedingungen des Wissens mitzureflektieren. So heißt es etwa im Prolog zu den *Regulae Caelestis Juris*:

> Unde Boetius librum inscripsit *De ebdomadibus* quasi de subtilissimis theologorum propositionibus. Iste propositiones quanto intelligentiam habent altiorem, tanto magis peritum exigunt auditorem. *Unde non sunt rudibus proponende et introducendis,* qui *solis sensuum dediti sunt speculis*, sed illis, qui *ductu purioris mentis ad ineffabilia conscendunt* et puriori oculo philosophie secreta perspiciunt. Hee enim propositiones in peritiori sinu theologie absconduntur et solis sapientibus collocuntur.[59]

---

[57] *Anticlaudianus*, Prolog, S. 56[20–24] mit Boethius, *De Trinitate*, I, 6, S. 26 mit derselben Polemik gegen die *imaginatio* und dem Bild des Aufstiegs; vgl. auch ebd., I, 2, S. 8. Zu den Hintergründen und Implikationen dieses Schlüsselparadigmas vgl. Kap. II dieser Studie.

[58] Zu all dem vgl. Kap. II dieser Studie.

[59] Vgl. *Regulae Caelestis Juris*, S. 123.

Unverständige und Anfänger werden Verständigen gegenübergestellt; *deren* Kompetenz wiederum hängt an ihrer Fähigkeit, von der Welt des Sinnhaften zu abstrahieren, sich allein dem Geistigen zuzuwenden, sich auf die radikale Differenz des ineffablen Gegenstandes einzulassen: ein gedanklicher Cluster, der sich auch im Prolog zu Alanus' *Summa ‚Quoniam Homines'* findet.[60] Gerade dieser rekurrente und privilegierte ‚Ort' dieser Denkfigur—der Prolog theologischer Werke—zeigt dabei, daß sie *de facto* eine ‚disziplinäre Identität' stiftende, paradigmenbildende Dimension besitzt. Daß Alanus den Prolog eines *literarischen* Werkes *auf diese Art* gestaltet, ist von daher signifikant.[61]

Dazu kommt ein Weiteres. Denn auch die im Prolog konstruierte—bislang noch nicht erörterte—Verklammerung zwischen einer *moralis instructio* und der Erkenntnis höchster *theologischer* Mysterien ist in Alanus' Werk nicht isoliert und läßt sich auf eine präzise faßbaren Gedanken zurückführen. So schreibt Alanus im Prolog zu seinem Traktat *De virtutibus et vitiis*:

> Theologie due sunt species: *una rationalis, que celestium scientiam pollicetur*; alia *moralis*, *que circa mores siue informationes hominum* vertitur.[62]

Dieser Einschluß einer moralischen Perspektive ins Gebäude des *Theologischen* ist in Alanus' Werk nicht isoliert, sondern Teil seines Versuches, eine im System des Wissens nicht echt verankerte *moralis instructio* disziplinär zu fassen und dabei zugleich zum Teil einer als universalen Leit-Wissenschaft gedachten Theologie zu stilisieren.[63] Immer wieder wird von daher gerade diese integrative Koppelung—die theologische Reflexion im Verein mit einer *moralis instructio*—zum Horizont des jeweiligen Werks (oder gar einer ganzen Gattung) erklärt, am deutlichsten in der *Ars Praedicatoria*.[64] Die Stilisierung des *Anticlaudianus* zum moralischen *und* theologischen Traktat folgt somit einem zentralen Anspruch der Alanschen Konzeptualisierung des Theologischen. (Selbst Stellen, an denen Alanus im übrigen die Problematik des vierfachen Schriftsinnes erklärt, führen im übrigen den tropologischen und anagogischen Sinn auf eine derart gedachte *moralis instructio* zurück.[65]) Abermals zeigt sich damit, daß Alanus eine notorische Funktion der *auctores*—die *an sich*

---

[60] Vgl. etwa auch die *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 120.
[61] Vgl. unten, S. 489–495.
[62] Alanus von Lille, *De virtutibus et vitiis*, S. 45.
[63] Vgl. unten, S. 495–498.
[64] Vgl. dazu unten, S. 495–498 (*Ars Praedicatoria*, PL 210, Sp. 111ff.).
[65] Vgl. *Sermo in Epiphania* (*Textes inédits*, S. 243).

nicht verwunderliche, im 12. Jh. einschlägige Vermittlung von Moral *qua* Literatur—auf eine sehr spezifische Weise *theologisch* dimensioniert.

Alanus' Prolog bewegt sich damit nicht mehr in der hermeneutischen Welt Wilhelms von Conches oder anderer *grammatici*—und damit auch nicht im indistinkten Bereich mittelalterlicher Literaturtheorie, als deren selbstbewußtes Manifest er—trotz seiner Polemik gegen die *imaginatio*—zumeist interpretiert wird. Anschluß an die—im 12. Jh. zwar funktional differenzierte, aber terminologisch und in bezug auf ihre Leit-Autoritäten eher konstante Hermeneutik des *integumentum* sucht er bewußt nicht: die einzige Anspielung—an eine einschlägige Passage aus Macrobius' Kommentar zum *Somnium Scipionis*—wird gar bewußt umgedeutet, denn das *audent attollere* bezieht sich gerade nicht, wie im 12. Jh. üblich auf eine augustinisch-integumentale Trinitätserkenntnis, sondern wird mit einem boethianischen Ansatz, mit Formenspekulation, verbunden (*ad intuitum supercelestium formarum audent attollere*).[66] Die üblichen Prolog-Topoi eines *literarischen* Werkes bewußt überformend, rückt Alanus seinen *Anticlaudianus* vielmehr in eine—nicht nur chronologisch zu verstehende[67]—Nähe zu seinen genuin theologischen Hauptwerken. (In der Tat wurde der *Anticlaudianus* von Zeitgenossen in einem Atemzug mit seinem Wirken in einer *scola ecclesiastica* genannt.[68]) Mit dieser Verflechtung von pädagogischem Anspruch und theologischer Methodologie versucht er ihn dabei nicht etwa zum spekulativen Traktat zu stilisieren, sondern umgekehrt: ein literarisches ‚Meisterwerk', dessen Ort die (schwer faßbare) ‚Zwischenstufe' zwischen elementarem Unterricht und höherem Wissen war,[69] gerade nicht über philosophisch gedachte *integumenta*, sondern *als Moment einer theologischen ‚episteme' zu fassen*, *auf ein theologisches Paradigma hin auszurichten* und damit einen (sehr konkret faßbaren, tatsächlichen) theologischen Horizont in den Unterricht einer niedrigeren Stufe zu ‚implementieren'.

Alanus reagierte damit auf eines der heikelsten und komplexesten Bedürfnisse des (kaum ‚höfischen') Umfeldes, für das er schrieb. Denn in wenigem waren sich die theologischen *Magistri* so einig wie in der

---

66 Zu diesem Gegensatz vgl. Kap. II.

67 Zur Chronologie vgl. d'Alverny, *Textes inédits*, S. 35–37, die auch auf Parallelen zur *Regulae Caelestis Juris*, Sp. 622 aufmerksam macht. Ihren Versuch, die Sprachtheorie der *Summa ‚Quoniam Homines'* mit dem Prolog zum *Anticlaudianus* zu verbinden, vermag ich nicht nachzuvollziehen.

68 Vgl. Heinrich von Brüssel, *De scriptoribus ecclesiasticis*, zit. von d'Alverny in der Einleitung der Edition der *Textes inédits*, S. 19 mit Anm. 46.

69 Vgl. dazu Kap. V dieser Studie.

Verdammung jeder Art von dichterischen Figmenten; doch zugleich war ebenso unstrittig, daß die Dichtung ein unverzichtbares Medium des Unterrichts war. Die Konsequenz aus dieser ambivalenten Situation faßt Jaques de Vitry, der Erbe der Diskussion des ausgehenden 12. Jahrhunderts,[70] in die folgenden Worte:

> Licet autem utilis sit grammatica ad recte loquendum et recte pronuntiandum, cuius rei experientiam et exercitium in libris metrice compositis, qui auctores dicuntur, et ex carminibus poetarum nobis comparamus, *expedit tamen, ut inter libros tales ad eruditionem nostram eligamus, in quibus honestae scientiae ad informationem morum continentur et mentes legentium ad virtutem vel ad theologicam disciplinam praeparentur*, sicut sunt libri Catonis, Theodosi et Aviani, Prudentii, Sedulii, Prosperi, Physiologie et alii multi, praecipue Biblia versificata.[71]

Die Passage entstammt dem berühmten *Sermo ad Scholares*, in dem der rastlose Prediger nahezu alle Klischees seiner Lehrer (u. a. Petrus Cantor) wiederholt; ihre Bedeutung für die mittellateinische Literatur wurde bislang noch nicht gesehen. Sie unterstreicht zum einen die unverzichtbare ‚Nützlichkeit' der *auctores* mit ihren ‚metrisch verfaßten Büchern' und der Poeten, da sich über sie die Fähigkeit ‚korrekten Schreibens und Sprechens' vermittle: eine unmißverständliche Umschreibung der *enarratio poetarum* im Rahmen der *grammatica*, die zudem, so die kaum verwunderliche Fortsetzung, auch Ethisches (*ad informationem morum*) zu transportieren vermöge (bzw. habe). Freilich fordert die Passage zugleich die bewußte Auswahl und Bildung eines Kanons: in ihm erscheinen Prudentius, eines der wichtigsten Vorbilder des *Anticlaudianus*, und andere Autoren spezifisch christlicher Prägung. Vor allem aber postuliert Jacques, die *carmina poetarum* über ihre moralische Funktion hinaus zum Vorhof der Theologie zu machen: *vel ad theologicam disciplinam praeparentur*. Nicht anders als Petrus Rigas Versifizierung der Bibel antwortet Alanus' Werk meisterhaft und erfolgreich auf dieses Bedürfnis nach einer theologisch vertretbaren Literatur: meisterhaft, weil er es versteht, die *fabula* des *Anticlaudianus* zum Bildungsroman eines die *artes* überschreitenden Theologen zu machen;[72] erfolgreich, weil das Werk bis in die Renaissance hinein (sogar von dichtungsfeindlichen Antihumanisten und Theologen wie G. Dominici) aufgrund seiner theologischen Komponente als legitimes Figment verstanden wurde.

---

[70] Ferruolo, *The Origins of the University*, S. 196 f.

[71] Jaques de Vitry, *Sermo XVI, Ad scholares*, S. 366. Vgl. auch die Polemik gegen heidnische Dichterfigmente (ebd., S. 370 f.).

[72] Vgl. die folgende Diskussion.

Ein Kontext ist dies (selbstverständlich) nur in einer tentativen Hinsicht: eher noch ein Versuch, den Raum der Alanschen Redimensionierung des Literarischen ‚archäologisch' zu umreißen. Indes hat Alanus selbst einen *Sermo ad Scholares* verfaßt (und dabei die Anforderungen an derartige Predigten im intellektuellen Milieu in seiner *Ars Praedicandi* klar umrissen[73]). Dabei betont er nicht nur in tradierter Weise ein gebrochenes Verhältnis zwischen den *artes liberales* und der theologischen *doctrina*. An einer programmatischen Stelle seiner Predigt warnt er vielmehr nachdrücklich vor der Beschäftigung mit paganen Fabeln: diese sind, der *naturalis philosophia* vergleichbar, nur ‚papierne' Gefäße ohne echten Wert, eine in seinem Werk nicht isolierte Polemik.[74] *De facto* entstand der *Anticlaudianus* überdies zu einer Zeit, in der der literarische Kanon sich umzubilden begann und polemisiert offen gegen andere moderne ‚Klassiker' wie die *Alexandreis* oder die Epik Josephs von Exeter: beide entstanden in einem nicht-theologischen Milieu;[75] zudem läßt er im Prolog seine von Boethius motivierte Kritik an der *imaginatio* und ihren trügerischen Vorspiegelungen zu einem Ausfall gegen die *figmentorum artifices* werden—eine kaum verhüllte Polemik gegen einen Raum des Wissens, in dem eine philosophische Interpretation der Dichtung vor allem *quadriviales* Wissen ans Licht brachte.[76] Daß er vor diesem Hintergrund den Wissensanspruch des *Anticlaudianus* gerade nicht als *integumentum*, sondern als *acutior allegorie subtilitas* bezeichnet, sollte also nicht verwundern: Der *Anticlaudianus*, den ein *magister auctorum* jungen *clerici* auszulegen hatte, sollte seinen Zöglingen bereits *in cunis nutricum* die Ideale einer superioren Theologie vermitteln. Nicht anders als Alanus' Predigten an die Scholaren der *artes liberales*—und sein Denken im ganzen[77]—verdankt er sich dem Bestreben, die Gesamtheit der Disziplinen auf die Theologie hin auszurichten.

Porretanische Hermeneutik statt Bibelexegese, Theologeme als Denkfiguren, ‚Literatur' zu erfassen. Diese programmatische Dimension des Prologes zum Anticlaudian impliziert für das Verständnis des Werks ebenso schlichte wie folgenreiche Fragen: Was bedeuten die zum Horizont des Werks erklärte *moralis instructio* und *supercelestis scien-*

---

[73] Vgl. *Ars Praedicatoria*, PL 210, Sp. 184f.

[74] Vgl. dazu unten.

[75] Alanus' Polemik gegen Walter von Châtillon und Joseph Iscanus ist bekannt (vgl. *Anticlaudianus*, I, 165–170, S. 62).

[76] Ebd., Prolog, S. 56^{21}.

[77] Vgl. unten, S. 495.

tia—und auch: ihre *Verbindung*—im Denken des Alanus *konkret*? Und wie werden—oder: werden überhaupt?—dessen tatsächliche Inhalte, Ideen, Strukturen im Rahmen des ‚modernen' Schultextes umgesetzt? Die folgenden Seiten versuchen zu zeigen, daß die faktische Redimensionierung des Literarischen nicht lediglich Alanus' ‚literaturtheoretische' Reflexion beeinflußt, sondern auch seine literarische Praxis bestimmt. Um eine Gesamtinterpretation des Alanschen *oeuvre* kann es dabei nicht gehen. Vielmehr gilt es, an signifikanten Beispielen herauszuarbeiten, inwiefern *gerade die integumentale Dimension* seiner Werke—allegorische Figuren, deren ‚Handeln', narrative Stränge, ja die zur Metapher verpflichtete *poetische Sprache selbst*—nicht autonom, innerliterarisch oder lediglich mit Bezug auf Gattungsaspekte, sondern über die Anbindung an theologische Paradigmen konstruiert sind; genauer: auf eben die Inhalte und damit verbundenen Strukturen abzielen, die sich Alanus und die zeitgenössische voruniversitäre Theologie auf die reformwilligen Fahnen geschrieben hatte.

Dazu bedarf es freilich zunächst einer Skizze der theologischen Episteme des Alanus. Erst von hieraus vermag nämlich die ‚heteronome Konstruktion des Integumentalen'[78] in *Anticlaudianus* und *De planctu nature* mit der notwendigen Präzision deutlich zu werden.

III. *Integratives Wissen oder Alanus' (theologische) Episteme. Eine Grundlegung*

Theologische Sprachlogik? Porretanische Theologie? Moraltheologie? Höhepunkt der Boethius-Rezeption? Kreativ weitergedachtes Legat von Chartres? Zwar (noch) ‚platonisch' und systematisch ungefügt im Ansatz, doch im Kern bereits ‚aristotelisch', ‚scholastisch'? Zweifelsohne ließe sich das Denken des Alanus von Lille über all die Kategorien erfassen, die zum Verständnis frühscholastischer Theologie und Philosophie entwickelt wurden; es ließe sich dogmatisch über die disziplinären *Inhalte* darstellen, die sich in ihm zeigen; und schließlich auch in Beziehung zu Zeitgenossen oder Nachfolgern setzen. Worum es im folgenden geht, ist indes etwas anderes: es gilt, das Alansche Denken über einen ‚archäologischen' Blick auf (s)eine ihm innewohnende, charakteristische Struktur hin darzustellen. Dabei zeigt sich:

[78] Vgl. die Einleitung, S. 83–85.

—daß Alanus an zentralen Stellen seines theologischen *oeuvre*—in Prologen und erratisch anmutenden, immer wieder repetierten Theologemen—gedankliche Schwerpunkte setzt, einzelne Denkfiguren und methodologische Reflexionen privilegiert: ein festes Arsenal von Ideen, die sich, zusammengenommen und vor dem Hintergrund porretanischer Theologie, zu einem stringenten theologischen Paradigma fügen, das in Alanus' Konzeption vor allem dazu dient, eine ‚disziplinäre Identität' der Theologie zu zertifizieren.

—daß sich Alanus' theologisches Episteme weder allein über seine Quellen noch die ‚Verhandlung' (oder Lösung) spezifischer Einzelprobleme fassen läßt. In seinem Denken zeigt sich vielmehr eine übergreifende, nicht leicht zu fassende spekulative Bewegung: sie liegt in der fortwährenden Tendenz, einzelne (systematisch bisweilen geschiedene) Reflexionsfelder, Kernbegriffe und -inhalte—Formenspekulation, Ontologie, Kosmologie, Anthropologie, ‚Natur', Moralphilosophie, Theologie, Methodendiskurs—*ineinander zu integrieren*, sie spekulativ, aber nicht streng systematisch, miteinander zu verbinden.

—daß Alanus' Denken (an vielen Stellen) eine charakteristische *performative* Dimension besitzt, die auf die oben skizzierte Disziplinierung von Klerus und Scholaren zielt: wichtig ist dabei, daß dieser moralische und pastorale Diskurs—vor allem in den Predigten—an die Inhalte und methodologischen Reflexionen seiner theologischen Spekulation angebunden, ja ‚an und aus ihnen' entwickelt ist.

Diese Rekonstruktion *privilegierter, paradigmenbildender Inhalte*, einer *integrativen Dynamik*, einer *inhärenten Praxis* ist dabei kein Selbstzweck und soll eine (durchaus angezeigte) neue Gesamtdarstellung des Alanschen Denkens nicht einmal ansatzweise ersetzen. Sie stellt vielmehr den entscheidenden Hintergrund dar, ohne den die heteronome Konstruktion des Fiktionalen in Alanus' literarischen Werken nicht verständlich wird.

1. Supercelestis scientia. Alanus von Lille war ein frühscholastischer Theologe[79] –mit (freilich nicht zu überschätzender) wegweisender Methode. Aber er hat zugleich eine *Disziplin* der Theologie zu umreißen, einer *facultas theologie* disziplinäre Gestalt zu geben versucht: nicht

[79] Zur Theologie des Alanus vgl. Baumgartner, *Die Philosophie* (veraltet) und Evans, *The frontiers of Theology* (paraphrasierend, in der Interpretation nicht immer glücklich).

nur über seine *Regulae*, über austarierte Wissenschaftsklassifikationen oder echt systematische Abgrenzungsdiskurse zu Philosophie (oder gar Metaphysik). Sondern auch: über eine Reihe immer wiederkehrender, an hervorstechenden Stellen seines Werkes angeführter Gedankenkomplexe. Ausgangspunkt und zugleich Zentrum dieser strukturellen Fundierung ist die Transzendenz der *res divine*.[80] Ernstgenommen, läßt sich aus ihr und ihren (methodologischen) Implikationen die disziplinäre Ordnung der Theologie als Wissensfeld ableiten; mißachtet, führt sie zu Häresie und Degeneration. Genauer:

a. *Bezogenheit im Bruch: theologia vs. artes, theologia vs. naturalis philosophia*.[81] Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Regeln, die sich aus der Natur ihres jeweiligen Gegenstandes ergeben.[82] Vor dem Hintergrund der singulären Transzendenz des Göttlichen, die den Gegenstand der Theologie bildet, ergibt sich daraus vor allem eines: *artes liberales* und Theologie sind strikt voneinander zu scheiden oder jedenfalls nicht bruchlos miteinander zu vermitteln. Immer wieder betont Alanus mit Nachdruck die radikale Differenz zwischen einer *naturalis philosophia* und der *supercelestis scientia*; bisweilen demonstriert er dabei über konkrete Beispiele, inwiefern naturphilosophische Lehrstücke und Prämissen im Reiche des Theologischen keine Anwendung finden. Freilich: nicht nur sind *artes liberales* und Naturphilosophie *an sich* von Relevanz, da sie notwendige Grundlagen vermitteln und Rationalität im eigentlichen erst ermöglichen; für die *supercelestis scientia als ‚scientia'* gelten grundsätzlich die Normen rationaler Reflexion,—indes nicht ungebrochen: eine für die Konstruktion des Theologischen im 12. Jh. typische ‚dialektische Bezogenheit' oder ‚systemische Ambivalenz'. Alanus schreibt damit nicht nur einen tradierten Gedanken fort. Der kontrastierte Bruch dient vielmehr dazu, eine ‚disziplinäre Identität' der Theologie zu etablieren—eine konzeptionell-programmatische Dimension, die sich insbesondere an der privilegierten Stellung der Problematik und den zahlreichen (oft bildhaften) Varianten zeigt, über die Alanus sie entwickelt: dramatisch (und im Anschluß an Gilbert von Poitiers) stellt Alanus den Bruch etwa dar, wenn er die Regeln der Theologie in den Augen der Philosophen der natürlichen Welt (bzw.

[80] Grundlegend etwa *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 119.

[81] Schlüsseltexte zum Folgenden sind *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 119–121, insb. S. 119 und *Regulae Caelestis Juris*, S. 121 f.

[82] Dazu insb. *Regulae Caelestis Juris*, Prolog, S. 121 ff.

der *Artes*-Kundigen) als ‚mirakulös', ‚dunkel', ‚frappierend', ‚geheimsnisvoll', ‚unbegreiflich' darstellt[83]—Bezeichnungen, deren Sinn nicht ‚absolut' im Sinne einer quasi-mystischen, a-rationalen Theologie zu verstehen ist, sondern ‚methodologisch' im Sinne metaphorischer Markierungen (und damit zugleich: Konstruktionen) einer für die disziplinäre Identität des Theologischen grundlegenden Differenz. Dazu kommen nicht nur weitere, vergleichbare Bilder, etwa das ‚Verlassen der *artes*', die beim (gedanklichen bzw. kurrikularen) Übergang zur Theologie *a limine* zu verabschieden sind.[84] Daß Alanus diesen ‚Bruch' zwischen Theologie und Philosophie dabei stets in Prologen, Predigten, ja eigenständigen Gedichten (und schließlich in den literarischen Grosswerken) entwickelt, spricht für die grundsätzliche, nicht auf ein spezifisches Argument bezogene Relevanz dieser Konzeption. Bereits Gilbert von Poitiers hatte diesen Bruch schließlich als *zentrales Paradigma*—und ebenfalls: nicht lediglich als *einen* methodischen *Aspekt*—der Theologie an herausgehobener Stelle betont, ebenso seine Schüler und die epigonalen Theologen des ausgehenden 12. Jh: selbst für kaum an spekulativer Reflexion interessierte Theologen (etwa Petrus Cantor) aber auch Simon von Tournai, Stephen Langton, Jaques de Vitry gehörte die plakativ betonte Abgrenzung zwischen einer *naturalis philosophia* und der Theologie—im Vorfeld der späteren Aristoteles-Verbote!—zu den grundlegenden, disziplinenbildenden Positionen einer *facultas theologie*.[85]

b. ‚*Miraculose significant*'. Die Theologie unterscheidet sich von der *naturalis philosophia*—ohne jeglicher Rationalität bar zu sein oder verlustig zu gehen; sie ist eine *scientia* auf Basis fest geglaubter Wahrheiten. Doch wie läßt sich eine derart gebrochene Rationalität *de facto* in bezug auf die tatsächliche Praxis theologischer Reflexion—und nicht allein im Raum des Theoretischen—bestimmen? Nicht anders als das *gros* der Theologie des 12. Jh. löst Alanus diese grundsätzliche Spannung über die Konzeption einer spezifischen Semantik *in theologicis*. ‚Ebenso wie die der Bereich des Göttlichen (*res divine*) über die Natur herausragt und wunderbar (*miraculose*) ist, vermögen die Namen ihn nicht auf natürliche (*naturaliter*), sondern nur auf wunderbare Weise (*miraculose*)

[83] Vgl. dazu insb. ebd., S. 122 f.

[84] *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 120.

[85] Vgl. dazu insb. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 102–107 (mit einer Reihe problematischer Bewertungen: die Rolle Gilberts wird unterschätzt; die Abgrenzung von der *naturalis philosophia* spiegelt keinen Totalverzicht auf die *artes*).

zum Ausdruck zu bringen. Denn da die Sprache, wie Hilarius bezeugt, der Natur unterworfen ist, vermögen die Worte diesen Bereich nicht zu explizieren.'[86] Wenn die Worte somit aus dem Bereich des Natürlichen auf die Transzendenz angewandt werden, ‚staunen sie selbst über ihre neuen Bedeutungen, scheinen gar ihre alten wieder einzufordern.'[87] Daß Alanus hier die Grundelemente porretanischer Sprachtheologie umreißt, ist offensichtlich,—und auch bei Alanus zeigt sich sehr deutlich eine für die Theologie des 12. insgesamt sehr charakteristische List der frühscholastischen Rationalität: der semantische Wandel, der wider die *impositio nominum* verstößt, repräsentiert einerseits den Bruch theologischer und philosophischer Rationalität und läßt sich somit als geheimnisvolles, rätselhaftes, dunkles Geschehen stilisieren; andererseits generiert diese *mutatio* eben die semantische ‚Situation', die sich auf der Grundlage der aristotelischen Schriften und mittelalterlichen Sprachtheorie ‚beherrschen' läßt. Freilich: eben diese Grundlegung des Alanus entstammt gerade *nicht* einer Schrift über die ‚Bedeutungen der Worte', sondern dem Prolog zu seiner theologische Summe; in gleicher Weise findet sie sich in Prologen zu anderen Werken, in denen es zumeist—am deutlichsten im Falle von *De virtutibus et vitiis*—überhaupt nicht um theologische Sprachlogik oder deren Anwendung geht.[88] Nicht anders als für Gilbert von Poitiers oder Kardinal Laborans[89] war dieser gedankliche Komplex vielmehr eine der *grundlegenden Denkfiguren, an denen die disziplinäre Identität der Theologie, ihre gebrochene und zugleich autonome Rationalität, erhellte*: die Denkfigur besitzt somit eine *paradigmenbildende, nicht lediglich inhaltliche Dimension*.

c. *Glaube und/vs. Wissen*.[90] Auch für das Verhältnis zwischen Glaube und Wissen ist dieser, der Transzendenz geschuldete Bruch grundlegend. Dabei bestimmt Alanus (an mehreren Stellen seines Werks) die *fides* als feste Gewißheit, ja Erkenntnis des Wahren; mehr als bloße *opinio*, droht der Glaube damit indes mit dem festen Wissen der Wissenschaft in eins zu fallen, ja zu verschmelzen. Doch anders als jede *scientia*, so Alanus' Differenzierung, beruht die feste Erkenntnis und Gewißheit

[86] *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 119.
[87] Ebd., S. 119ff.
[88] *De virtutibus et vitiis*, S. 45f.
[89] Vgl. dazu Kap. II dieser Studie.
[90] Das folgende insb. nach den inhaltlich identischen Diskusionen in *De virtutibus et vitiis*, S. 53f.; *Distinctiones*, Sp. 922C; *Summa ‚Quoniam Homines'*. Vgl. auch Nikolaus von Amiens, *Ars fidei*, PL 210, Sp. 597, 601f. (XVI–XVIII).

des Glaubens nicht auf kausalen Begründungsdiskursen: sie ist *perceptio veritatis … cum assensione … sine causarum cognitione*, und damit ebenso *supra opinionem* wie *infra scientiam*. Dazu kommt ein weiteres: wo (dieser) Glaube ‚christlich' genannt werden will, gilt es die ‚fest geglaubten' Inhalte als die dogmatisch gegebenen Glaubensinhalte einer Institution Kirche zu bestimmen und zu konkretisieren; dem christlichen Glauben zu folgen, heißt somit *dogmata* (wie die Einheit *und* Vielheit der Trinität) fest zu wissen (*solummodo creduntur*) und *an sich* nicht zu hinterfragen (oder begründen zu wollen).[91] Alanus' Modell basiert bis in terminologischen Details nicht zuletzt auf den Überlegungen Bernhards von Clairvaux[92]—und er ist in dieser Rezeption nicht isoliert: nahezu sämtliche voruniversitäre (Pariser) Theologen folgen diesem Modell. Immer wieder wird dabei, wie bei Alanus, betont, daß diese gläubige-‚blinde', ja ‚dreiste' *assensio* christlicher *dogmata* die Basis der *theologica scientia* ist.[93]

d. *Degeneration, Häresie, Exklusion und ‚militia theologiae'.* Auf subtile Weise stellt Alanus die skizzierten Gedankenfiguren—ja die Theologie *an sich*—unter einen anthropologischen, moralischen und (im weitesten Sinne) ‚soziologischen' Horizont. Dabei werden Theologie wie auch *naturalis philosophia* nicht nur an grundlegende Erkenntnispotenziale des Menschen angebunden,[94] ihre wissenschaftlichen Normen gewinnen zudem eine ethische Komponente: der ignorante Verstoß gegen die dynamische Logik der Theologie, der Import ungebrochenen Materials der Artes wird zum Exempel für die Degeneration des Menschen; und zugleich zum Quell für Häresie.[95] Damit werden nicht nur disziplinäre Grundlagen einer *scientia theologie* über Inhaltliches hinaus legitimiert. Nach dem Vorbild der *ecclesia militans* avanciert der theologische Experte auch zum Kämpfer für disziplinäre und dogmatische *rectitudo* (*nos ergo … theologie profitemur militiam*): sei es im Kampf gegen häretische Bewegungen, oder auch, wenn es—so Alanus wieder und wieder in porretanischer Manier—Ignoranten und Unwürdige von der

---

[91] Vgl. die in der vorigen Anm. angeführten Stellen.

[92] Vgl. dazu Kap. I.

[93] Vgl. etwa Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, Kap. 92 (‚*De commendatione fidei*'), PL 205, Sp. 266 f.: *[…] pia caecitate et temeritate fides audax et improba penetrat, quae non attingit intellectus […] non intelligit, sed credit tantum, exuens hic omnem humanam rationem, quae est ex causis […] in quibusdam tamen et credit et aliquatenus intellegit.*

[94] Vgl. z. B. *Regulae Caelestis Juris*, S. 204 f. (99) oder *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 119–121.

[95] Vgl. z. B. *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 119–121.

Theologie auszuschließen gilt; nicht anders als bei Gilbert von Poitiers oder Hugo von Honau verbindet sich die disziplinäre Grundlegung der Theologie also mit einem Plädoyer für sozialen Ausschluß.

e. *Universalisierung und Integration des Theologischen.* Zu diesen privilegierten Denkfiguren tritt ein weiteres. So sehr Alanus die Einsicht pflegte, jede Wissenschaft besitze aufgrund ihrer spezifischen Rationalität eine eigene, inkommensurable Gestalt,—so sehr bemüht er sich zugleich darum, die Theologie an eine Reihe weiterer Wissensfelder anzubinden. Für seine theologische Episteme entscheidend, zeigt sich diese Dynamik in vielfacher Hinsicht: in der engen Verbindung, die Alanus zwischen der Theologie und der *moralis instructio* stiftet: moralische Reflexion, aber auch pastorales und disziplinierendes Wirken werden—*de facto* und in Wissenschafteinteilungen—zu Aspekten der Theologie. Überdies läßt Alanus den Verstoß gegen die Normen einer theologischen *scientia* mit moralischer Verfehlung konvergieren: die Befolgung wissenschaftlicher Norm gewinnt damit eine ethische Komponente.[96] Umgekehrt wird der ignorante Verstoß gegen die dynamische Logik der Theologie—etwa eine unreflektierte Anwendung der *Artes* in der Theologie—zum Quell von Häresie und zeitigt zudem eine anthropologische Dimension: der Verlust theologischer Rationalität wird als Verlust menschlicher *dignitas* an sich gedacht, theologisches Erkennen und menschliche Erkenntnisfähigkeiten werden aneinander gebunden.[97]

2. Moralis instructio—informatio hominum. Moral–Moralphilosophie–‚Ethik': in der mittelalterlichen Wissensgeschichte sind dies—zumal *vor* der ‚Entdeckung' des ‚ganzen' Aristoteles und den systematischen Entwürfen der Hochscholastik—all-pervasive Nicht-Disziplinen, nahezu omnipräsente Reflexionshorizonte: sei es im Rahmen einer als *ethica* verstandenen *grammatica* oder der Dichterexegese,[98] sei es in theologischen Schriften und Kommentaren, Predigten oder schließlich eigenständigen ‚Gattungen', insbesondere den Traktaten über Tugenden und Laster.[99] Auch die ‚Verwissenschaftlichung' des 12. Jh. sollte nicht zur Entstehung einer autonomen theoretischen Reflexion führen,

---

[96] Vgl. insb. ebd.

[97] Ebd. und vgl. die in der vorigen Anm. zitierte Stelle.

[98] Dazu Irvine, *The making of grammar* (spätantike Wurzeln) und Delhaye, ‚*Grammatica* et *Ethica*'.

[99] Dazu Newhauser, *The treatises on Virtues and Vices*, insb. S. 55–96 zur a-systematischen, vorabstrakten Perspektive dieser Gattung.

die auf Basis eigener Prinzipien den ‚Vollzug praktischer Vernunft im sittlichen Urteil untersucht'[100]—trotz ‚entdeckter' Intentionalität und der Aufwertung von Natur und Mensch. Zu einer Transformation *qua* Systematisierung des bislang Disparaten kam es im Rahmen der *Quaestionen*, Sentenzen, Reflexionen der Schule von Laon, Abaelards, Hugos von St. Viktor, Petrus Lombardus', Gilberts von Poitiers und der Porretanern indes durchaus,[101]—und gerade die moralphilosophische Konzeption des Alanus von Lille erweist sich in diesem Rahmen als zentral. Für Alanus[102] ist die Diskussion der *mores* eine subdisziplinäre *species* der Theologie selbst.[103] In einem grundlegenden Gedankenschritt löst er diese *moralis theologia* dabei von der enzyklopädischen Aufzählung einzelner Tugenden:[104] menschliche Tugend wird gerade nicht als Erfüllung spezifischer Einzelnormen gedacht, sondern *qualitativ* als Zustand oder Disposition (*habitus*) eines ‚wohl geordneten Geistes' gefaßt (*virtus est habitus mentis bene compositae*). Diese Fähigkeit oder Anlage wird dem Menschen mit der *creatio* verliehen, als geschaffener Mensch ist der Mensch damit *von Natur aus* nicht nur vernunft-, sondern auch ‚*tugendbegabt*' (*virtutes … naturales potentie rationali creature a creatione inditae*). Doch zielt nicht jede Moralphilosophie bzw. -theologie auf die Bewertung *tatsächlichen Handelns*? Konsequent wird nach dieser qualitativen Grundlegung die Praxis, konkrete Aktualisierung, der Gebrauch (*usus*) der *im Menschen angelegten Potenz zur Moralität* zum entscheidenden Denk-Horizont. Nicht anders als für Gilbert von Poitiers (und in diametralem Gegensatz zu Petrus Lombardus), ist für Alanus dabei jede Handlung (dem boethianischen *omne esse bonum in eo quod est* gemäß) *an sich* ‚gut.' Tugendhaft (oder umgekehrt zum *peccatum*) wird sie erst im Horizont des Wollens (*voluntas*) des Menschen, aus dem sie sich ergibt. Entscheidet sich der mit freiem Willen begabte Mensch dazu, ‚gemäß den Sitten und Institutionen des christlichen Glaubens' zu handeln, ist das entscheidende *officium* erfüllt; folgt er darin Gott, strebt er zum einzig gebotenen Ziel (*debitus finis*) ethischen Handelns. Daß *officium* und *finis*

[100] Vgl. dazu Ernst, *Ethische Vernunft*, S. 368.

[101] Einschlägig nun Ernst, *Ethische Vernunft*, zusammenfassend insb. S. 394–400 (mit ausführlicher Bibliographie).

[102] Zentral für das folgende Alanus, *De virtutibus et vitiis*, *in toto*; *Summa ‚Quoniam Homines'*, insb. S. 327ff.; *Regulae Caelestis Juris*, S. 175 (68) bis S. 205 (99). Literatur dazu: Delhaye, ‚La vertu et les vertus'; Aliotta, *La dottrina del peccato*; Ernst, *Ethische Vernunft*.

[103] Vgl. die oben, S. 485, zitierte Stelle.

[104] Vgl. dazu Lottin, Einleitung zu *De virtutibus et vitiis* und *Psychologie et Morale*, Bd. 6, S. 41 und Newhauser, *The treatises on Virtues and Vices*, S. 122–124.

umgekehrt stets verfehlt zu werden drohen, gehört zur anthropologischen Grunddimension des Menschen nach dem Fall: kognitive Schwäche (*ignorantia boni*), diabolische Suggestion, Verführung durch Laster läßt den Menschen den ihm eigenen natürlichen Zustand (*thesis humanae naturae*) verfehlen, in Lasterhaftigkeit ‚degenerieren'. Im Brennpunkt der Alanschen Moralreflexion steht somit das dem Menschen im Rahmen seiner (nicht zuletzt kognitiven) Fähigkeiten mögliche *Spektrum* des Handelns, die *Problematik von rechtem und falschen Gebrauch natürlicher Anlagen*. Eben dies zeitigt zwei (immer) wieder repetierte Implikationen:

a. *‚Bewährung' als Fokus der Moralphilosophie*. Wo Tugend als Qualität (und zudem: der Mensch als ambivalentes Wesen[105]) gefaßt ist, rückt statt enzyklopädischer Aufzählung von einzelnen Tugenden *tatsächliches* Handeln im Geflecht von Institution, freiem Willen, tatsächlichem Wollen (*voluntas*)—und Gnade[106]—ins Blickfeld: denn zur Tugend wird die im Menschen angelegte *potentia* oder *qualitas* allein durch den *usus*.[107] Besonders auffällig ist dabei die starke Betonung der Rolle des freien Willens, den Alanus gegen die Konzeptionen des Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers ebenso wie das natürliche Fundament der *virtutes* aufwertet. Dabei betont betont Alanus immer wieder, daß sich Tugendhaftigkeit in diesem konkreten Fokus stets als *freie, aktive, gewollte Bewährung wider Laster und Versuchung zeigt*: *praktische Resistenz* wird damit zum eigenständigen Reflexionshorizont—zum privilegierten Denkraum—der Moralphilosophie.[108]

b. *Handeln als Produkt von Natur und Gnade*. Wo die Natur des Menschen zur alleinigen Grundlage seines Handelns würde, wäre der Raum einer christlichen Moralkonzeption des Mittelalters verlassen: gerade in einer Konzeption wie der des Alanus kommt es von daher darauf an, das *Verhältnis* von Natur und Gnade, Welt und Erlösung in bezug auf die moralphilosophische Reflexion zu bestimmen. Für Alanus werden da-

105 Vgl. unten.
106 Dazu unten.
107 Vgl. *De virtutibus et vitiis*, S. 49 f.
108 Kernstellen: *De virtutibus es vitiis*, S. 48: *Dicitur autem virtus a vi […] quod vi stans quia secundum eam resistitur ei vitio virtuti opposito […] Nulla enim potentia cuius usui non opponitur aliquod vitium potest esse virtus*; *Regula* 74, S. 182 und 84, S. 193–195; *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 335; *Sermo ‚In natali Sancti Augustini'* (*Textes inédits*, S. 262): *Beatus qui suffert temptationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae […] Quam gloriosum […] temptationes vincere*. Zur Problematik der Bewährung vgl. Ernst, *Ethische Vernunft*, S. 243 f.

bei sämtliche Tugenden dem Menschen von der Schöpfung zugleich und auf gleiche Weise verliehen, so daß sie durch die Natur vermittelt sind, doch gilt *zugleich*, daß sie dem Menschen in einer *recreatio* gnadenhaft eingegeben werden: *ex recreatione infunduntur homini, ut sint virtutes per gratiam.*[109] Natürliche Disposition und freier Wille, *voluntas* und aktive Resistenz sind notwendige, nicht aber hinreichende Faktoren tugendhaften Handelns.[110] Zu ihnen tritt der Einfluß der Gnade, die davon nicht isoliert, sondern als damit verbundene Dimension des Handelns zu denken ist:[111] jede ‚gute' Handlung ist damit *zugleich* ein Beleg für den rechten Gebrauch der natürlichen Anlagen des Menschen zur Tugendhaftigkeit *und* einer gnadenhaften Begabung; *naturalia* und *gratuita* gehören auch im Feld der Praxis für Alanus untrennbar zusammen; menschliches Handeln erschließt sich nur als Produkt der natürlichen *und* übernatürlichen Dimension des Menschen. Verständlich wird die komplexe Prägnanz dieser Position dabei allein vor ihrem Hintergrund: sie richtet sich gegen die augustinisch inspirierte Auffassung von Petrus Lombardus (oder auch Petrus von Poitiers), nach der Tugend als unableitbare Gabe Gottes gedacht werden muß und nicht mit einem natürlichen Vermögen verbunden werden darf: ein diametraler Gegensatz, den Alanus konsequent dynamisiert. Alanus entwirft dies alles dabei nicht nur in geschlossen-systematischer Reflexion: die skizzierte Konzeption unterliegt—bald mehr, bald weniger explizit—seinen Predigten und wird von ihm bewußt mit anderen Aspekten seines Denkens (etwa der Formenspekulation) verbunden. Erst im Zusammenspiel von theoretischer Grundlegung, deren pastoraler ‚Anwendung' und einer all-pervasiven ‚Moralisierung' erhellt dabei jene spezifische Matrix des Moralischen, die für die integumentalen Werke des Alanus einschlägig sein wird.

3. Dynamisierung der Form. Nicht anders als in den spekulativeren Philosophien Thierrys von Chartres oder Gilberts von Poitiers, sind Form und Materie auch im Werk des Alanus grundlegende Begriffe,—und nicht anders als seine Zeitgenossen versuchte er, sie über die Kombination differenter antiker *auctoritates* zu fassen: in einer für das 12. Jh.

---

[109] All dies (eigene Übersetzung) aus *Regula* 87, S. 193 mit 88, 90, S. 193–197. Weitere Diskussionen in *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 290–296; *De virtutibus et vitiis*, S. 59 ff. u. ö.; *Expositio ‚Ad celebres rex caelice'* (*Textes inédits*, S. 200).

[110] Sehr deutlich in der *Regula* 90, S. 197.

[111] Vgl. z. B. *Regulae Caelestis Juris*, S. 193 (87) und *De virtutibus et vitiis*, S. 59 u. ö.

sehr charakteristischen Fusion platonischer, aristotelischer, boethianischer Positionen[112] konzipierte er eine konsistente spekulative Matrix, deren Grundstrukturen kaum überraschen.[113] Diametrale Pole sind einerseits eine ungefügte, mutable, unfaßbare *materia primordialis*, zum anderen die lichtgleichen, exemplarischen Vorbilder der Dinge, die als Gedanken Gottes (der *forma formarum*)[114] gedachten Ideen. ‚Dazwischen', als Abbilder dieser ewigen Ideen: native Formen, deren Verbindung mit der primordialen Materie Substanzen *in actu* generiert. (Einem porretanischen Philosophem folgend, faßt er die Verbindung nativer Formen und der Materie dabei zugleich als Bedingung der Möglichkeit deklarativer Logik, ja von Wahrheit und Falschheit gedacht: denn in ihr gründet die für jede Aussage—die als Inhärenz einer Form in einem Subjekt gefaßt ist—konstitutive Verbindung von Subjekt und Prädikat.) Ebenso wie Bernardus von Chartres, Johannes von Salisbury oder Bernardus Silvestris versucht Alanus diesen systematischen Zusammenhang als ontologisches Grundsystem zu denken: das gesamte Seiende läßt sich über vier differente Arten von Geformtheit beschreiben: über die *deformitas* der *hyle*, die Formhaftigkeit der aktualen Welt, *conformitas* der rational erkannten Formen jenseits des Materiellen und schließlich die informe Sphäre des formgebenden Göttlichen. Kreislaufartig ‚reisen' die Formen dabei vom reinsten Status des Göttlichen über die pure Formhaftigkeit in die Materie, um zur aktualen Welt zu werden—stets freilich in Gefahr, im dunklen Raum einer in-formen, adulterinen Urmaterie annihiliert zu werden, zu ‚degenerieren'.[115] Gerade in dieser Dynamisierung zeigt sich eine spekulative Bewegung, über die Alanus dieses Modell mit einer Dimension auflädt, die kaum mehr ontologisch zu nennen ist: nicht nur, weil die Urmaterie (wie bei Platon) ‚böse' ist; weit darüber hinaus wird der Zusammentritt von Form und Materie zur aktualen Substanz vielmehr als

[112] Dazu grundsätzlich für das 12. Jh. Gersh, ‚Platonism—Neoplatonism—Aristotelianism. A Twelfth Century Metaphysical System and its Sources', S. 512–534.

[113] Zentrale Stellen sind *Regulae* 12–16 und der *Sermo de sphaera intelligibili*. Wenig aussagekräftig (*pace* Simpson, *Sciences and the Self*, S. 10) ist die Definition von *forma* in *Distinctiones*, s. v., Sp. 796C, in der es um die Bestimmung des in *sacra pagina* und Philosophie verwandten Wortes *forma*, nicht um eine spekulative Begründung pädagogischer Bildung geht. Literatur zum Formbegriff bei Alanus: Baumgartner, *Die Philosophie*, S. 47ff. (veraltet); Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 54ff. (S. 142ff.) (eher spekulativ); Simpson, *Sciences and the Self*, S. 1–10, insb. S. 7ff. und Kap. 2–4, *passim*.

[114] Vgl. *Regula* 12 und 16, S. 135f.

[115] Vgl. etwa den *Sermo de sphaera intelligibili*, *passim*.

normatives Telos der Formen gedacht; der Weg zum Göttlichen schließlich erscheint als Weg aus (immoralischer) ‚Korruption'. Umgekehrt webt Alanus die Elemente dieser Formenspekulation—insbesondere die ‚Grade von Geformtheit'—in andere Bereiche seines Denkens: so erscheinen etwa die verschiedenen Typen von Handlungen als different ‚geformte' oder ‚informe' Handlungsarten;[116] immer wieder werden überdies verwerfliche Depravation oder mangelnde Moral als ‚Deformation' oder Verlust von Form, ethische Perfektion oder die Erfüllung von Normen indes als Formgebung (*informatio*) bzw. Erfüllung von Form gefaßt.[117] Alanus' ontologisches System besitzt somit eine spekulativ generierte (nie systematisch gefaßte) moralische Dimension; der Kosmos und die Wirklichkeit umgekehrt sind in ihren Strukturen (auch) moralisch dimensioniert: eine für Alanus typische Verschlingung oder Integration differenter Aspekte seines Denkens.

4. Anthropologie. Alanus' Denken ist weder ‚Anthropologie' noch ‚humanistisch',—und doch spielt ‚der Mensch' in ihm eine grundlegende Rolle: weniger als Gegenstand autonom-systematischer oder an begrifflicher Bestimmung orientierter Betrachtung,[118] eher als Bezugspunkt und ‚Größe', die an zentralen Stellen in einer (über die Einzelwerke) konsistenten Weise ins Spiel gebracht wird.[119] Für Alanus läßt sich der Mensch dabei nicht statisch fassen. Vielmehr gilt es, ihn im Spektrum all der (gedanklichen) Positionen und (moralischen) Haltungen zu beschreiben, das ihm grundsätzlich möglich ist. Steter Ausgangspunkt ist dabei, was Alanus (in kreativer Fortführung von Johannes Scottus Eriugena) *thesis* nennt,—jener *status*, in dem der Mensch die ihm als Menschen (im Gegensatz zum Tier, den geistigen Substanzen und Gott) wesentlichen Dimensionen realisiert. Mischwesen mit Körper *und* Seele, benutzt er die ihm von der Natur verliehene Rationalität, um darüber zu ‚reflektieren, was gut, was schlecht, was zu tun, was zu vermeiden ist.' Die *thesis*, in der der Mensch allein Mensch (*homo-homo*) ist, wird somit zu dem Feld, in dem sich die in

---

116 Vgl. dazu Ernst, *Ethische Vernunft*, S. 271.

117 Sehr pointiert in *Regulae Caelestis Juris*, S. 183 (75).

118 Zur mittelalterlichen Anthropologie jetzt Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses* mit umfassender Bibliographie; im Überblick über das 12. Jh. (S. 52–73) wird Alanus von Lille erstaunlicherweise nicht erwähnt. Zu Alanus' Anthropologie vgl. man Aliotta, *La dottrina del peccato*, S. 35–57.

119 Grundlegende Stellen: *Regulae Caelestis Juris*, S. 204f. (99) und *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog, S. 119–121.

Alanus' Moralphilosophie diskutierte ‚Bewährung' seiner mit der *creatio* verliehenen Potenz zur Tugend zeigt: das aus rationaler Reflexion, freiem Willen und Gnade zusammengesetzte moralische Handeln. (Der Mensch wird dabei konsequent als ein Wesen konzipiert, das von Natur [*creatio*] und Gnade [*recreatio*, *gratia*] gleichermaßen ‚erzeugt' wird: *homo et secundum creationem et secundum recreationem*).[120] Freilich kann sich der Mensch aus diesem Grundzustand der *thesis* in einer doppelten *extasis* auch entfernen—zum Guten (*extasis superior*) oder zum Schlechten (*extasis inferior*). Folgt er seiner *sensualitas* (und den daraus resultierenden ‚fleischlichen Lastern') degeneriert er in ‚ehebrecherisches Verhalten' (*degenerat in adulterinos mores*), verläßt den *status humane nature* und wird zum ‚tierischen Menschen' (*homo-pecus*). Verfestigt sich diese *scientia philogea* in hartnäckigem Starrsinn zu Verachtung, Hochmut und Selbstliebe, nähert sich der Mensch dem Teufel (*philolobia*).[121] Statt ‚in Laster zu entarten' vermag der Mensch indes auch sich ‚über sich selbst' zu erheben. Betrachtet er nämlich mithilfe seines *intellectus* die geistigen Substanzen oder Engel wird er zum *homo-spiritus* (und betreibt eine ‚hypothetische' oder *subcelestis theologia*). Versucht er indes, das Mysterium der Trinität über seine (ihm gnadenhaft gewährte) *intellectualitas*[122] in den Blick zu nehmen, wird er ‚gleichsam vergöttlicht' (*quasi deificatur*) und zum *homo-deus*, der die eigentliche *supercelestis scientia* erreicht hat.[123] In einer für Alanus typischen Denkfigur wird der Mensch damit als ‚Spektrum möglicher Zustände' gedacht: Aus der ‚Normalität' droht er entweder in Sünde (*homo vadens ad peccatum*) abzugleiten—oder vermag zu der ‚Perfektion' zu gelangen, die Alanus im Prolog zu seiner *Ars Praedicatoria* als Endpunkt eines Wegs begreift (*perfectio viri catholici*).[124]

5. Integrativität als Denkstil. Alanus' Denken ist von einer intrinsischen Dynamik (oder zumindest: Tendenz) zur spekulativen Integration diverser Teilaspekte bestimmt. So sind (wie gezeigt) Theologie, *moralis instructio*, Erkenntnistheorie, Anthropologie, ja sogar die ontologisch-kosmologische Spekulation ineinander verschlungen. Zusammenge-

---

[120] Zitat aus der *Expositio ‚Ad celebres rex caelice'* (*Textes inédits*, S. 200). Systematisch entwickelt in *Regulae Caelestis Juris*, S. 193 f. (87 f.); *Summa ‚Quoniam Homines'*, S. 291 f.; *De virtutibus et vitiis*, S. 45–92, *passim*.

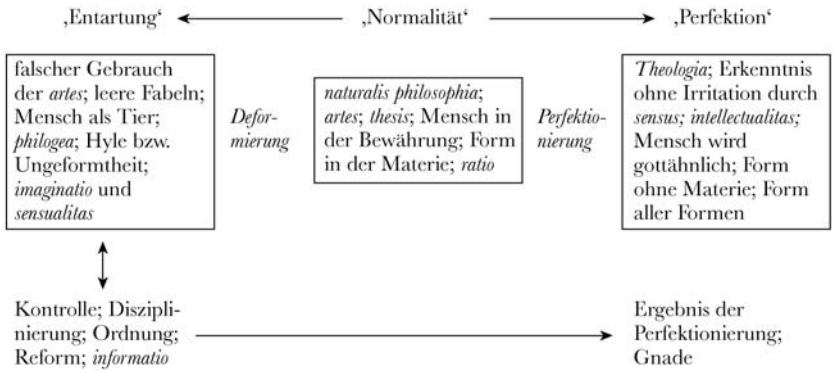
[121] Vgl. *Textes inédits*, S. 258.

[122] Zum Unterschied zwischen *intellectus* und *intellectualitas* vgl. man *De virtutibus et vitiis*, S. 86.

[123] Vgl. auch *Sermo in die cinerum* (*Textes inédits*, S. 270).

[124] Vgl. *Ars Praedicatoria*, PL 210, Sp. 111 f.

nommen ergibt sich dabei über die Betrachtung dieser pervasiven Tendenz ein geschlossenes ‚Modell' als struktureller Hintergrund des Alanschen Denkens, dessen zentrale Kategorien *Normalität—Entartung—Perfektionierung—Kontrolle—Reform* sind. Graphisch dargestellt:



‚Ausgangspunkt' des Alanschen Denkens, so ließe sich das Modell zusammenfassen, ist stets ein Zustand der ‚Normalität': der sich bewährende Mensch in seiner *thesis*; die *artes* bzw. *naturalis philosophia*; die Form *in* der Materie; die natürliche Welt. Dieser Zustand des Normalen ist in doppelter Hinsicht ‚offen'. Er vermag zu entarten: der Mensch wird zur immoralischen *bestia*, die nicht mehr der *artes*, sondern der *philogea* frönt, seiner *sensualitas*, nicht mehr der *ratio* hingegeben ist; aus in der Materie geformten Formen wird adulterin ungefügtes Chaos. Um diesen Zustand zu vermeiden bedarf es der (aktiv verstandenen) Ordnung, Kontrolle, Disziplinierung oder (in Alanus' Begrifflichkeit) *informatio*. Der Entartung entgegengesetzt ist Perfektionierung (*consummatio*): Statt (nur) *artes* und *naturalis philosophia*: die Theologie; statt Formen in der Materie: separat gedachte Formen, ja gar eine Form jenseits aller Formen; statt *thesis humane nature*: *deificatio* also ein Zustand ‚über die Natur hinaus', der durch Gnade und konsequente Reform erreicht wird.

IV. Racio vacillat. *Theologische Episteme im allegorischen Gewande*

Seinen ersten (faßbaren) Rezipienten galt der *Anticlaudianus* als willkommenes Exerzierfeld des Stilistischen: eine Dimension, die Alanus in seinem Prosaprolog selbst entworfen hatte—und die im 12. Jh. mehr denn bloße ‚Stilübung' impliziert. Nicht anders als die *Cosmographia* oder der *Architrenius* ist auch Alanus' integumentale Dichtung ein Versuch, im

Literarischen Freiräume des Wissens zu schaffen,[125]—und, so die These der folgenden Seiten, vor dem Hintergrund seiner theologischen Episteme kalkuliert: eine heteronome Konstruktion des Literarischen, die nicht nur die Interpretation einzelner Passagen und der Gesamtstruktur bestimmt, sondern eine Reihe bislang erörterter Fragen und Irritamina als obsolet erweist, allen voran die Frage nach der (vermeintlich) fehlenden Einheit oder mangelnden Konsequenz des Werkes.

1. *Struktur(en) als Träger von Sinn: zur Einheit des* Anticlaudianus

Daß in der *Struktur* eines (literarischen) Werkes erhebliches Sinnpotential zu liegen vermag, gehört zu den basalsten (und ältesten) Implikationen allegorischer Exegese und zeigt sich auch in der integumentalen Hermeneutik des 12. Jh.: Fulgentius folgend, begreift etwa Bernardus Silvestris nicht nur den *plot* der gesamten Äneis als Reise der menschlichen Seele durch den Kosmos, sondern legt seinen Auslegungen häufig auch (referierte) Mikronarrative oder -episoden zugrunde; ein Bewußtsein für literarische Strukturen zeigt sich in der Tradition der Kommentierung Martians; und schließlich konnte die Fokussierung auf Strukturen gar als exegetische Norm verstanden werden.[126] Es sollte von daher nicht verwundern, daß Alanus in seinem *Anticlaudianus* mit der Himmelsreise der Prudentia nicht nur einer—aus Martianus Capellas *De nuptiis* und der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris montierten—(narrativen) Struktur folgt, sondern diese *semantisch auflädt*. *Welchem* Kalkül diese Sinn-Konstruktion folgt, ist dabei kaum zu übersehen (und auch immer wieder benannt worden): Prudentias Reise hat eine ‚wissenstheoretische' Bedeutung,[127] denn sie inszeniert auf recht aperte Weise das Verhältnis der *artes liberales* zur Theologie. Dabei setzt Alanus nicht nur eine ‚beliebige' Idee ins Bild; er illustriert vielmehr einen der für die Konstituierung der Theologie als Wissenschaften grundlegendsten, paradigmenbildenden Gedanken.

Freilich ist dies nur die eine Seite der Medaille. Als weit komplexer (und weniger transparent) erweist sich die Struktur, die dem eigentlichen ‚Thema' und *plot* des *Anticlaudianus* unterlegt ist. Mit der Erschaffung eines *novus homo* schließt Alanus dabei einerseits an die *Cosmographia* an, deren Kosmogonie in der *creatio* des Menschen mündet; was indes

[125] Vgl. dazu die Einleitung, S. 83–85.
[126] Zu all dem vgl. Kap. V.
[127] Zu dieser Sinnebene im Raum des Kommentars vgl. Kap. V, S. 365.

bei Bernardus Silvestris—von allusiven Obertönen abgesehen—allein kosmologisch und anthropologisch (oder besser: -‚genetisch') konzeptioniert war, erhält bei Alanus eine dezidiert moralische Dimension: es geht um die Schaffung eines perfekten, moralisch integren, nicht degenerierten ‚neuen Menschen'; Kosmologie rückt unter den Horizont von (moralischer) Reform.

Eben dies scheint indes die an sich so superior gestaltete Struktur des *Anticlaudianus* zu zerstören. Denn anstatt die Schaffung des *novus homo* allein als Konsequenz des Aufstiegs zum Höchsten darzustellen (und das Werk im Reich des Transzendenten enden zu lassen), kommt es zu einer störenden Coda: im Anschluß an Prudentius läßt Alanus den neuen Menschen (und seine Verbündeten, die Tugenden) wider eine Horde bösartiger Laster kämpfen—und dies zudem nicht in dramatischer Dichte, sondern katalogartig, voraussehbar, repetitiv.[128]

Freilich: wo nicht in eine (eher spekulative entwickelte) Grundspannung zwischen der Natur und ‚dem Sakramentalen' eingebunden oder über eine (bestenfalls) fragwürdige Lektürehermeneutik auf den Kopf gestellt, sondern in den Horizont des Alanschen Denkens selbst, seiner Struktur, seines spezifischen Kontextes gestellt, erscheint das notorische Zetema einer mißlungenen Antiklimax in anderem Licht. Bereits auf einer sehr basalen Ebene verliert nun schon das initiale Irritans, der Annex des Tugend- und Lasterkampfes, deutlich an Brisanz: für Alanus gilt die *moralis instructio*—gerade auch in ihrer pragmatischen Dimension der Tugendlehre—*als legitime* species *der Theologie*: immer wieder verknüpft Alanus von daher auch programmatisch die (tradierte) Tugend- und Lasterlehre mit der Theologie (und zwar gerade mit ihrer abstrakten, spekulativen Dimension).[129] Sollte im literarischen Werk ein Widerspruch sein, was für Alanus nicht nur zusammengehört, sondern immer wieder auch programmatisch zusammengestellt wird?

---

[128] Am deutlichsten bei Wetherbee, *Platonism and Poetry*, S. 217 f.: ‚It is in the light of this total transformation that we must understand the action of the last three books, the chivalry of the *novus homo* and the „triumph of Nature", which is the result of his conquest of vice. But once the transformation has taken place, *these later events are wholly redundant.* […] the „Iliad" of the final books is *a concession to artistic pretension which almost betray Alain's sure religious instinct.* The *homo novus* exists in Prudentia herself, once mind, will, and speech have become congruent again with the disparity implied by man's upright carriage. This is the fulfillment of the profound and subtle *relationship between the natural and the sacramental which is Alain's constant theme*.' (Hervorhebung Verf.). Zusammenfassung der Position auch bei Simpson, *Sciences and the Self*, S. 26 ff.

[129] Vgl. oben, S. 495–498.

Dazu kommt freilich Weiteres, das die vermeintliche Spannung eliminiert. Denn Alanus' Narratio von der *creatio (novi) hominis* beschränkt sich nicht nur auf eine Ausweitung (und Moralisierung) der Kosmologie; ebensowenig zeigt sie sich *in concreto* allein im Kampf wider die Laster oder der ‚Mitwirkung' moralischer Figuren bei der Schaffung des Menschen. Vielmehr verwebt Alanus den Anticlaudian planvoll und geschickt mit dem moralphilosophischen Diskurs seiner nicht-literarischen Werke: So lassen sich etwa zahlreiche strukturelle und systematische Parallelen zwischen Tugendtraktat und den im Anticlaudian relevanten *virtutes* und *vicia* ausmachen.[130] Vor allem aber ‚lokalisiert' Alanus den (neuen) Menschen in eben der Spannung, die auch für seine moralphilosophischen Traktate und seine anthropologische Konzeption im ganzen grundlegend ist. Denn einerseits ist der (neue) Mensch ein Produkt der Natur und im Natürlichen fundiert. Andererseits tritt zu dieser natürlichen Fundierung die Gnade.

Sehr deutlich zeigt sich dies etwa am Höhepunkt des Werkes, der Bitte Prudentias vor Gott.[131] Schon diese Bitte selbst ist dabei—ebenso wie die Himmelsreise—Programm: schließlich macht sie die Möglichkeit einer *creatio hominis novi* von einem expliziten Assens Gottes abhängig—und markiert damit die (von Alanus immer wieder herausgestellten) Grenzen des Natürlichen. Eben diese unverfügbare Notwendigkeit einer göttlichen Dimension entwickelt sich dabei auch zum Leitmotiv der gesamten Passage, denn Prudentia wiederholt nicht nur die Klage der Natur, sondern betont immer wieder die Gnade Gottes, die zur Absicht der Natur notwendig hinzutreten muß.[132] Konsequent erweitert Alanus von daher nach der erfolgten Zustimmung Gottes die ‚einschlägige' Schaffung des Menschen. Dabei sind die Anklänge an Bernardus *Cosmographia* zunächst kaum zu übersehen: auch im Anticlaudian ist Nouys als höchstes Prinzip für die Idee des Menschen zuständig; auch hier findet sie diese seltene *species* nur mit Mühe im Reservoir der Formen und Ideen.[133] Doch anders als Bernardus (oder auch Wilhelm

[130] Hierzu Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*, S. 137–185.

[131] *Anticlaudianus*, VI, 295–485, S. 149–155.

[132] Vgl. ebd., VI, 326ff., S. 150ff. und VI, 343ff.: *sed nullo firmamenta manent concepta tenore/ ni tua conceptis applaudat gracia, ceptum/ roboret atque suo confirmat munere votum.* Vgl. auch ebd., VI, 374f., S. 151: *si te nulla movent rerum discrimina, / saltem te gratis moveat tua gracia* […].

[133] Ebd., VI, 428–436, S. 153: *Ipse deus rem consequitur, producit in actum/ que pepigit. Vocat ergo Noym, que preparet illi/ numinis exemplar, humane mentis ydeam/ ad cuius formam* […] *omni/ munere virtutum dives* […] */ tunc Nouys ad regis preceptum singula rerum/ vestigans exempla, novam percipit ydeam./ Inter tot species speciem non invenit* […].

von Conches, der göttliches Wirken zwar formal anerkennt, aber *de facto* ausblendet), wird die *creatio hominis* in der Folge zunächst—ganz im Sinne der moraltheologischen Konzeption des Alanus—als göttliche Infusion der Potenz zur Moralität inszeniert, doch im ganzen als Gnadenakt begriffen: zunächst implizit im Rahmen der selbstgesprächsartigen Reflexion Gottes, der zunächst eine Reihe von Gründen anführt, die gegen die Schaffung eines neuen Menschen sprechen, um sie dann aber—mit dem Verweis auf *miseracio* und *pietas*—zu überwinden;[134] dann explizit, wenn die Schaffung des Menschen—und das gesamte VI. Buch—folgendermaßen ausklingt:

> […] miratur in illo
> Artificis Natura manum munusque beatum
> Laudat et in dono laudatur gracia dantis.[135]

Abermals ist damit jene grundsätzliche Verschränkung von *naturalia* und *gratuita* zum Ausdruck gebracht, die auch sonst immer wieder benannt wird: *quod natura creat recreat nova gratia.*[136] Eben diese—*in der Systematik der moralischer Reflexion des Alanus verankerte*—Dimensionierung des Menschen macht deutlich, daß eine (teleologisch) verstandene Konzeption der *Heilsgeschichte* zum Verständnis des *Anticlaudianus* wenig beiträgt und nicht der entscheidende Maßstab ist, über den sich der (Un-)Sinn seiner Struktur beurteilen ließe. Vielmehr gilt es, die gerade auch für das *literarästhetische* Verständnis und die literarische Konstruktion des Werkens einschlägigen Kategorien aus dem Horizont der Alanschen theologischen Episteme zu entwickeln. Aus *dieser* Perspektive erscheint indes gerade der Annex des Tugend- und Lasterkampfes gerade nicht als sinnlos, redundant, theologisch anstößig oder selbstwidersprüchlich, im Gegenteil: Denn schließlich bindet Alanus die ‚Moralität' des Menschen weder an eine gnadenhafte Inspiration *allein* noch begreift er sie als tatsächliche Erfüllung gegebener Normen. Der Mensch ist vielmehr ‚von Natur aus' zur Moralität, zum guten Handeln, *begabt*—und eben deswegen kommt es zu einer systematischen Aufwertung des *usus* dieser moralischen Kompetenz des Menschen; praktische *Bewährung* wider allfällige Versuchung(en), wider Resistenz tritt in den Vordergrund und wird zum Denkraum der moralphilosophischen Reflexion.[137]

---

[134] Vgl. ebd., VI, 406–424, S. 152f.
[135] Ebd., VI, 486–488, S. 155.
[136] Ebd., VIII, 70, S. 175.
[137] Vgl. oben, S. 495–498.

Freilich beschränkt sich der Einfluß der (theologischen) Episteme nicht auf die Gesamtstruktur des Werkes, sondern zeigt sich (wie sich bereits im Ansatz gezeigt hat) auch in der detaillierten Ausgestaltung einzelner Szenen und Teile des *Anticlaudianus*. Die Bücher VI und VII, so versuchen die folgenden Seiten an einem herausragenden Beispiel zu zeigen, sind sorgfältig und bis ins Detail von Alanus' theologischem Paradigma her konstruiert: sie sind dabei im ganzen, so die Hauptthese, ein narrativer Versuch, in die schwierige Rationalität einer *theologica scientia* einzuleiten.

2. *Prudentias Wirrnis oder Einübung in eine schwierige Rationalität*

Die Bücher V und VI des *Anticlaudianus* sind reich an allegorisch-integumentalem Apparat und signifikanten narrativen Details: Prudentia, vom Wagen der *Artes Liberales* unter *Racios* Führung zur Sphäre jenseits des Tierkreiszeichens gelangt, tritt in die eigentliche Region des Göttlichen: ratlos, überrascht, voller Ungewißheit trifft sie auf die *Puella poli* (i. e. Theologia); *Racio* und der *artes*-Wagen werden abgespannt, Prudentia wandert staunend und überwältigt weiter, wird ohnmächtig und von der zu Hilfe eilenden *Fides* geheilt. Den Verlauf der Erzählung prägen dabei die typischen Elemente eines *integumentum:* Darstellungen auf Kleidern und Häusern werden beschrieben; Spiegel als Hilfe zur Erkenntnis bemüht; die Fortsetzung der Reise ist durch Orientierungslosigkeit gefährdet; neue Gefährten treten auf den Plan, die dieser Ungewißheit abzuhelfen vermögen. Leitmotiv der gesamten Sequenz ist die Ungewißheit Prudentias, die Alanus in der ihm eigenen verbosen Amplifikation wieder und wieder ausdrückt: sie manifestiert sich als schwacher Geisteszustand, Orientierungslosigkeit, Verlust des rechten Weges, schließlich als Ohnmacht. Auch in der Folge wird die Schwierigkeit weiter ausgemalt, aber zugleich weitergeführt: der Grund für trunkengleiches Herumtaumeln im Gefilde des Überstellaren und den Verlust von Sinnen und Orientierung liegt nicht in einer nachthaften Dunkelheit (*caligo noctis*), sondern im dunkelgleichen, blendenden (Über-)licht (*emphatice lucis splendor*). Vor allem zwei Kontexte sind es, die dabei deutlich werden lassen, daß dieser Zustand der Protagonistin über die Ebene des Narrativen hinausgeht—und auf charakteristische Weise genau das erzeugt, was der Prolog als *acutior allegoriae subtilitas* bezeichnet hatte. Als paradigmatische Exempel der Alanschen Technik seien sie im folgenden diskutiert und dabei vor allen in der *intellectual history* des 12. Jahrhunderts eingebunden.

a. Prudentia und die ‚Puella poli' oder das Kleid der ‚Theologia'

Nicht anders als in seinen theologischen Schriften verbindet sich auch im *Anticlaudianus* der Raum des Transzendenten sofort mit der Frage nach dessen Erkennbarkeit: auch hier betont er die Fremdartigkeit und vor allem ‚schwierige Exklusivität'[138] dieses Erkennens—auch im poetischen Werk wird die moralisch-charakterliche Integrität des Erkennenden zur entscheidenden (wenngleich nicht hinreichenden) Voraussetzung stilisiert; und auch hier wird schließlich zum (narrativen) Leitmotiv, was der theologische Diskurs erörtert: der Verlust, das Versagen der Rationalität angesichts des Höchsten, der jede am Natürlichen entwickelte Gewißheit suspendiert.[139]

Bereits an dieser Stelle wird dabei deutlich, daß Alanus' Narratio vor allem eine Choreographie von Ideen ist—und beide Bereiche ungeschieden miteinander verschmelzen. Daß Prudentia dabei aus ihrem umfassenden Staunen nicht herauskommt, liegt nicht nur am diffusen Licht, das im Himmel herrscht. Ein weiterer Grund ist der Anblick der *puella poli*, einer allegorischen Gestalt, die die Wissenschaft vom Göttlichen repräsentiert.[140] Geschickt verschlingt Alanus bei ihrer Beschreibung die Qualitäten der theologischen Wissenschaft und der idealen Frau des rhetorischen Schönheitspreises—die Eigenschaften der Theologie konstituieren geradezu die einmalige Schönheit der allegorischen Figur.[141] Vergleichbar ist dieser wechselseitigen Erhellung von allegorischer Erscheinung und wissenschaftlichem Inhalt in der Folge die *descriptio* des Kleides der *Theologia*—denn hier erblickt Prudentia in die Schönheit des Gewandes gewoben ein gedankliches ‚Verfahren', das ihr Staunen hervorruft. So heißt es zu Beginn der Beschreibung in einer häufig zitierten Passage:

---

[138] Man vgl. den Prolog zur *Summa ‚Quoniam Homines'*—und die oben skizzierte Exklusionstopik—mit *Anticlaudianus*, V, 40–82, S. 124f. (*accessus paucis … paucis pervia … multis clauditur*).

[139] *Anticlaudianus*, V, 76–82, S. 125.

[140] Ebd., V, 89–94, S. 126.—Die im folgenden interpretierte Passage ist ebd., V, 83–165, S. 125–128.

[141] Vgl. z. B. ebd., V, 83–88, S. 125f. bzw. 95–100, S. 126, wo die überirdische, transzendente Weltenthobenheit zugleich die Wissenschaft einer spekulativen-boethianisch verstandenen Theologie der reinen Form beschreibt, wie auch die unverdorben-makellose Schönheit der allegorischen Figur ausmacht, am deutlichsten ebd., V, 95–100, S. 126: *Nil terrestre gerens facie, nil ore caducum / insinuans, mortale nichil genitumque puelle / Demonstrat facies, tantum celeste quod offert / Forma puellaris. Hanc argumenta decoris / Esse deam monstrant, instancia nulla refellit / Quod decor ipse probat faciesque simillima celo* (vgl. auch ebd., V, 166–174).

Hic arcana Dei, divine mentis abyssum
Subtilis describit acus formaque figurat
Informem, locat immensum monstratque latentem.
Incirconscriptum describit, visibus offert
Invisum […].[142]

Alanus' Darstellung erweist sich schon zu Beginn nicht als eigentliche *descriptio* einer imaginären Szenerie, sondern als Ekphrasis von Ideen. Doch worum geht es Alanus dabei? Ist dies ein Plädoyer für mystisches Sprechen? Eine Anspielung an die uneigentliche Sprache der Bibel? Gar die Grundlegung einer theologischen Ästhetik, welche einem poetischen Jenseits des Begrifflichen einen hohen Status einräumt? Oder schlicht eine Geschmacklosigkeit, die das eigentlich Ineffabile verbos traktiert? Alanus läßt am Gegenstand bei genauem Hinblick keinen Zweifel: die Theologie faßt ‚Formloses durch Formen', ‚verortet Ortloses', ‚demonstriert Verborgenes', ‚beschreibt Unbeschreibbares', ‚präsentiert dem Anblick das Unsichtbare'. Anders gewendet: Alanus skizziert die—im 12. Jh. immer wieder herausgestellte—spannungsreiche Intention der Theologie, die ihr vernunftgeleitetes Bemühen auf einen Gegenstand richtet, der sich vernünftig nicht (einfach) fassen läßt. Daß es ihm dabei nicht um eine eher allgemeine Evokation einer *condition théologique* geht, sondern um eine bis ins Detail sehr präzise *descriptio* tatsächlicher und spezifischer Aspekte der *theologia*, zeigt die Fortsetzung.

[…] quod lingua nequit, pictura fatetur:
[1] *Quomodo* nature subiectus sermo *stupescit*,
Dum temptat divina loqui viresque loquendi
Perdit et ad *veterem cupit ille recurrere sensum*
*Mutescunt*que soni, vix *balbutire* valentes,
Deque suo sensu deponunt verba *querelam*.

Die Pointe dieser Passage liegt in der emphatischen Eindrücklichkeit, mit der sie die Sprache (*sermo*) der Theologie zum Lebewesen hypostasiert: beim Versuch, Göttliches auszudrücken, erstarrt sie in Bewunderung (*sermo stupescit*); sie verliert ihre Artikulationskraft (*vires loquendi perdit*), sehnt sich nach dem gewohnten Sinn, den sie vermittelt; wird stumm, kaum fähig zu stottern; beklagt sich über die Deformation des Sinnes, die sie hervorruft. Dabei verweist nicht nur der grundlegende *Gedanke* dieser Passage auf das theologische *Oeuvre* des Alanus: die grundsätzliche Störung der ‚natürlichen', auf die ‚natürliche Welt'

[142] Ebd., V, 114–118, S. 126.

gerichteten Sprache (*sermo nature subiectus*) angesichts der Transzendenz gehört zu den grundlegenden Prämissen der Alanschen Sprachtheologie. Auch die damit verbundene Metaphorik der ‚klagenden Worte', ihres ‚Verstummen' findet sich, fast bis aufs Wort identisch in seinen prosaischen Werken.[143] Die Fortsetzung zeigt dabei, daß auch die ‚Implikationen' aufgegriffen werden, die sich bei Alanus auf nahezu topische Weise mit dieser Problematik verbinden:

> [2] *Qualiter* ipse Deus in se capit omnia rerum
> Nomina, que non ipsa Dei natura recusat,
> Cuncta tamen, mediante tropo, dictante figura,
> Concipit et voces puras sine rebus adoptat.[144]

Daß Gottes allumfassende Transzendenz dazu führt, daß *alle* Namen von ihm ausgesagt werden können, sofern ihre (primäre) Bedeutung seiner Natur nicht widerspricht, ist ein grundlegender Gedanke seiner sprachtheologischen Reflexionen, ebenso wie die entscheidende Einschränkung, die sich mit diesem Pannominalismus verbindet. Alanus evoziert hier nämlich eines der zentralen Paradigmen einer sprachlogischen Theologie, das selbst in scholastischen Kontexten immer wieder lebhaft verdeutlicht wurde:[145] die unvermeidliche Verzerrung der menschlichen Sprache, die auf den transzendenten Bereich des Göttlichen angewandt wird und ebenso *unvermeidlich einer Interpretation bedarf*.[146] Nicht anders als etwa der hermeneutisch so sensible Kardinal Laborans verweist Alanus dabei auf das gestörte Verhältnis zwischen Sprache und Sache (*voces puras sine rebus adoptat*), das den *sermo theologicus* auszeichnet, da seine Worte nicht mehr die übliche Bedeutungsinhalte der natürlichen Sprache vermitteln; und ebenso wie die post-Gilbertsche Theologie begreift er diese spezifische Dynamik als eine *rhetorische* Verzerrung: *cuncta tamen mediante tropo*, *dictante figura*. Hinter der rettenden *pictura* (*Quod lingua nequit, pictura fatetur*)[147] verbirgt sich also weder ein Plädoyer für die poetische Imagination noch eine implizite Poetik,

---

[143] *Summa ‚Quoniam Homines'*, Prolog. Vgl. auch die *Quinque digressiones animae* (*Textes inédits*, S. 317) über das auf Gott angewandte Wort: *hoc quod vocabulorum multitudi designat solius professionis pluralitas est, non signati*.

[144] *Anticlaudianus*, II, 119–127, S. 126f. (die Großschreibung von *nature*, die der Herausgeber Bossuat vorgenommen hat, scheint mir wenig sinnvoll).

[145] Zum folgenden vgl. oben, Kap. II.

[146] Dazu Kap. II dieser Studie.

[147] Zu *pictura* als Metapher für die Rhetorik vgl. im übrigen *Anticlaudianus*, S. 93–97, *passim*, z. B. S. 93[150], 94[168].

die dichterisch-metaphorisches Sprechen zum theologisch relevanten Medium deklarierte und damit eine theologische Ästhetik begründete; weder ein programmartiger Anschluß an die Hermeneutik der Bibelexegese, noch eine (autonome) Verherrlichung der von Alanus angewandten Rhetorik. Vielmehr enthält sie, ins Bildhafte transponiert, eine komplexe methodologisch-hermeneutische Einsicht über die Natur der theologischen Wissenschaftssprache, eine im 12. Jh. verbreitete Einsicht in die unvermeidliche Interpretationsbedürftigkeit der Sprache *in theologicis*.[148] In der Fortsetzung exemplifiziert Alanus dieses Phänomen einer ‚rhetorischen' Verzerrung der Sprache *in theologicis*—und gibt zahlreiche Beispiele für die *vox pura sine re*, etwa wenn es heißt:

> Ens iustus sine iusticia, vivens sine vita
> Principium sine principio, finis sine fine
> Immensus sine mensura, sine robore fortis
> Absque vigore potens, sine motu cuncta gubernans […][149]

Sorgfältig zitiert Alanus damit Grundbeispiele, die auch sonst immer wieder angeführt werden—und konkretisiert damit im übrigen, was er bei der Kleiderbeschreibung bereits als Aufgabe der Theologie bezeichnet hatte (z. B. *locat immensum* … mit *immensus sine mensura*).[150] Vor allem aber expliziert er in einem nächsten Schritt die präzise Bedeutung der Worte *sine re*:

> Nec solum iustus vera racione, sed ipsa
> Iusticia est, non solum lucidus ipse, sed ipsa
> Lux est nocte carens nec solum nomine solo
> Dicitur immensus, verum mensura caduca
> Singula describens et certis finibus aptans
> Nec fortis sola *dicti ratione*, sed ipsum
> Robur subsistit eterno robore nitens.[151]

Gott ist nicht schlicht gerecht (oder unermeßlich), sondern die Gerechtigkeit (Unermeßlichkeit) *selbst*, wenn er als ‚gerecht' (oder ‚unermeßlich') bezeichnet wird: derartige Prädikationen verweisen darauf, daß er die *Substanz*, der *Quell* von Gerechtigkeit (oder Unermeßlichkeit) ist—und damit nicht schlicht auf einer nominalen Ebene (*solum nomine*) oder

---

[148] Vgl. Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 31 ff.
[149] *Anticlaudianus*, V, 128–130, S. 127.
[150] Vgl. oben, S. 509
[151] *Anticlaudianus*, V, 136–142, S. 127.

nur nach Art einer kontextuellen Bedeutung assoziiert wird: gerade diese Abgrenzung von einer nur kontextuell generierten Bedeutung ist mit der Junktur der *racio dicti* dabei terminologisch sehr präzise.[152]

Diese präzise Bedeutung im Rahmen einer übergreifenden theologischen Methodologie wurde bislang nicht erkannt. Die zentrale Stelle des *Anticlaudianus* wird in der Forschung vielmehr zumeist als programmatisches Plädoyer für eine Art ‚mystischen Sprechens' interpretiert. So erklärt Alanus, W. Wetherbee zufolge, ‚the *inability of the figural* and philosophical resources of human speech to express divine truth, and describes how theology, transcending any attempt to impose a specious continuity on the mind's sense of ultimate reality, *dispenses with reason and analogy, and charges words with a new and genuinely mystical significance*.' (‚The Function of Poetry', S. 123–124, meine Hervorhebung, vgl. *Platonism and Poetry*, S. 216)—Eine klare Verkennung des rationalen Impulses hinter Alanus' porretanischer Hermeneutik ‚im allegorischen Gewande'. Ideengeschichtliche Differenzen werden verwischt, wenn argumentiert wird, daß mit dem fünften Buch eine ‚neue Form der uneigentlichen Rede die frühere ablöst, in der jene Art der *similitudo* auftritt, die Macrobius für das Sprechen vom höchsten Gott allein hatte gelten lassen wollen: nicht mehr ein dem Philosophen- und Dichteringenium disponibles […] *integumentum* sondern—in die theologische Sprachreflexion Alans übertragen—eine durch necessitas gebundenen, metaphorisch-uneigentliche Sprache, *die sich dann an die durch die Bibel formulierten (und nur scheinbar direkten) Aussagen hält und den Sprecher dabei ganz zum Instrument werden läßt.*'[153] Mit der biblischen Metaphorik hat die figurale Uneigentlichkeit, die Alanus diskutiert, nichts zu tun; sie beschreibt (wie gezeigt und für die porretanische Hermeneutik zentral) die unvermeidliche Verzerrung der auf Gott angewandten Sprache, die sich nur durch einen interpretativen Akt verstehen läßt. Auch eine Art neuer integumentaler Technik des *Anticlaudianus* selbst vom fünften Buche an vermag ich nicht zu erkennen. Zwischen dem, was Alanus vergleichsweise explizit oder nur ‚transparent verhüllt' als (hier: hermeneutisches, methodologisches) Wissen darlegt, und seinem eigenen Werk dürfen überdies, wie zu zeigen sein wird, keine vorschnellen Parallelen gezo-

[152] Zu *ratio* im Sinne von ‚Kontext' vgl. man z. B. Nielsen, *Theology and Philosophy*, S. 106.

[153] Vgl. Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung', S. 272.

gen werden: die Figuralität, die Prudentia gelehrt wird, hat mit dem *Anticlaudianus* als *Integumentum* nichts zu schaffen. Selbst G. Evans vermischt in ihrer Studie zumeist die Problematik der biblischen Metaphorik mit der Figuralität der Sprache einer spekulativen Theologie (vgl. z. B. *Alan of Lille*, S. 35); erstaunlicherweise diskutiert sie aber die oben interpretierte Passage des *Anticlaudianus* nicht in ihren sprachtheoretischen Implikationen.

Auf diese Darstellung der Grundlagen einer Sprachtheologie folgt—wenngleich weniger dicht—ein zweites inhaltliches ‚Feld' der Theologie. So heißt es, auf das *hic* der oben zitierten Passage verweisend:

> Hic legitur, tamen *obscure tenuique figura*,
> Qualiter una, manens, simplex, eterna potestas,
> Fons splendor, species, via, virtus, finis, origo
> […]
> Unus in usya, personis trinus […].[154]

Das Thema dieser Passage ist überdeutlich: es geht um Trinitätstheologie oder genauer: das trinitarische ‚Paradox' von ‚Einheit und Vielheit'. Dabei spielt Alanus ebenso auf Schlagwörter der Trinitätstheologie an wie auf einen (für das 12. Jh. grundlegende) Erkenntnismodus des Trinitarischen ‚in der Verhüllung' (*hic legitur, tamen obscure tenuique figura*). Konsequent evoziert Alanus zum Abschluß überdies die auch sonst immer wieder verhandelten Analogien und Proprietäten der Personen.[155]

Die Schau der (Inhalte und Methoden der) Theologie transformiert Prudentia. Sie beginnt ihren Geist von Irdisch-Natürlichem abzuziehen—und verfällt in einen Zustand, der nicht mehr allein ‚Verwirrung' ist, sondern einen spezifischen Modus des Verstehens darstellt: Alanus beschreibt ihn, auch hier tradierte Metaphern aufnehmend, als Trunkenheit, die gleichwohl ‚Nüchternheit' impliziert. Konsequent legt Prudentia in ihrer Ansprache an Theologia von daher nicht nur ihr sachliches Anliegen dar, sondern fordert sie auf, ihrem ambivalenten Zustand abzuhelfen, Konfusion, Unsicherheit und Schwanken zu beenden: ein Plädoyer für eine Sicherheit *in theologicis*, gleichwohl nicht im Sinne der Gewißheit, die die *Artes* vermittelt.[156] Theologia nimmt die Bitte ernst und es kommt zum eigentlichen ‚Bruch', der durch das Abspannen des Artes-Wagens symbolisiert wird. Explizit beschreibt Alanus dabei

[154] *Anticlaudianus*, V, 147–151, S. 127.
[155] Ebd., V, 154–165, S. 128.
[156] Ebd., V, 186–195, S. 129.

das Scheitern der vertrauten Ratio[157] und drückt diesen entscheidenden Moment dabei auch auf formale Weise aus: durch einen zweiten Prolog, der somit weniger auf eine ‚hermeneutische Positionierung' des Autors ins Jenseits profaner Lektüremodi (und in Annäherung an biblische Hermeneutik) darstellt, sondern den in der Erzählung—und auf der Ebene der Ideen—inszenierten und erreichten Bruch zu markieren versucht. Freilich ist Prudentias (und des Lesers) Einübung in die schwierige Rationalität der Theologie indes noch nicht am Ende. In einer hochaufgeladenen Passage vertieft Alanus das bislang Dargestellte und verschlingt dabei abermals sehr spezifische, paradigmenbildende Grundlagen der Theologie mit der Narratio seines Werkes.

b. Prudentia und die Wasser über den Himmeln

Methodisch kontrolliert und stringent diskutiert Wilhelm von Conches in seiner *Philosophia Mundi*, wie die biblischen Wasser über den Himmel beschaffen seien—eine der brisanten Fragen der Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts:[158] gibt es, so die zentrale Problematik, nach Art eines Felles oder in Kristallform gefrorene ‚Wasser über der Sphäre des Äthers'? Präzise benennt Wilhelm in seiner Diskussion zunächst Thema und Autoritäten, die für die Existenz des Naturphänomens plädieren,[159] um darauf die eigene (Gegen-)Theorie zu formulieren: die Annahme eines derartigen Zustandes ist naturphilosophisch unbegründbar (*contra rationem)*, und von daher notwendig falsch. Zum einen besäßen gefrorene Wasser als feste Körper zwangsläufig Gewicht, doch der ‚eigentliche Ort des Schweren ist die Erde', zu der alles Schwere drängt.[160] Zweitens wären sie an derartig exponierter Stelle mit dem Himmels-Feuer verbunden: eine unvermittelte Verbindung (*sine medio suo)* wäre wegen der verdampfenden Wirkung der Hitze nur von kurzer Dauer—selbst dann, wenn man sich das Wasser als kristallförmig

[157] Ebd., V, 246–264, S. 130 f.: *[…] nutet Racio currusque vacillet./ […] Stat Racio, sistuntur equi […] [etc.].*

[158] *Philosophia Mundi*, II, S. 42–44. Vgl. *Dragmaticon*, III, 2, S. 57–61.

[159] *Philosophia Mundi*, II, S. 42: *Sed quearet aliquis: […] An ibi sunt aquae congelatae, super quas sunt aliae aquae? Dicunt inde quidam super aethera esse aquas congelatas, quae in modum pellis extensae oculis nostris occurrunt, super quas sunt aliae aquae, confirmantes hoc divinae auctoritate paginae, quae ait: ‚Posuit firmamentum in medio aquarum' et iterum: ‚divisit aquas, quae sunt sub firmamento ab his, quae erant super firmamentum.'* Vgl. *Dragmaticon*, III, 2, S. 57.

[160] *Philosophia Mundi*, II, S. 43: *Sed scio quid dicent: „Nos nescimus, qualiter hoc sit, sed scimus dominum posse facere'.* Vgl. *Dragmaticon*, III, 2, S. 60: *Dux: Omnia qualitatibus attribuis, nichil creatori: nonne potuit creator aquas ibi ponere, congelare, contra naturam sustinere?*

feste Substanz verdichtet dächte.[161] Die Annahme eines Mittlers zwischen Feuer und *aquae congelatae* indes ist unmöglich, denn in Wilhelms kosmologischem Modell vermag nichts aus Elementen Zusammengesetztes jenseits des höchsten Feuers zu existieren.[162] Das Fazit ist klar und kompromißlos: *restat igitur ibi non esse aquae congelatae;* die Offenbarung beschreibt die Wirklichkeit des Kosmos nicht.

Gerade deshalb gibt es freilich eine weitere Diskussion zu führen. Denn es ließe sich, so Wilhelm als *advocatus diaboli* seiner selbst, das Phänomen trotzdem erklären: als Wunder Gottes und Zeichen seiner Allmacht, als bewußtes Fanal wider den nur scheinbar autonomen Lauf der Natur—doch für Wilhelm ist dies eine zutiefst irrationale, ja ‚erbärmliche' Argumentation, denn sie vermag dem strikten Rationalisten keine Gründe für die göttliche Aufhebung der Naturgesetze zu geben.[163] Der biblische Bericht schließlich, so Wilhelm konsequent, sei nur integumental zu verstehen;[164] ein etwaiger derartiger Eindruck beim Blick in den Himmel verdankt sich einer durch die wäßrige Substanz des Augapfels bedingten Sinnestäuschung.[165]

Ganz anders Alanus von Lille. Wie die folgenden Seiten zu zeigen versuchen, kennt er Wilhelms (oder eine von ihm abhängige) Diskussion des brisanten Problems—doch im Gegensatz zum Chartreser Magister wird er sie nicht in der dürren Stringenz naturphilosophischer Scholastik[166] abhandeln, sondern in die *exterior integumentorum narratio* des *Anticlaudianus* einverweben. Von der *Puella poli* bereits ansatzweise über die neuen Verhältnisse im Raum des Göttlichen unterwiesen, beginnt Fronesis-Prudentia ihre Reise durch die Sternenburgen und -straßen

---

161 Vgl. *Dragmaticon*, III, 2, S. 59 f.

162 *Philosophia Mundi*, II, S. 42 f. und *Dragmaticon*, III, 2, S. 59 f.

163 Man vgl. die unmittelbare Fortsetzung in *Philosophia Mundi*, II, S. 43: *Sed scio quid dicent: ‚Nos nescimus, qualiter hoc sit, sed scimus dominum posse facere'. Miseri! Quid miserius quam dicere istud est: ‚Quia deus illud facere potest', nec videre sic esse nec rationem habere, quare sic sit, nec utilitatem ostendere, ad quam hoc sit? Non enim quicquid deus potest facere, facit. Ut autem verbis rustici utar: ‚Potens est deus de trunco facere vitulum': Fecitne umquam? Vel igitur ostendant rationem quare; vel utilitatem, ad quam hoc sit; vel sic esse iudicare desinant. Sic ergo nec aquae congelatae ibi sunt nec super eas aliae sunt.* Vgl. auch *Dragmaticon*, III, 2, S. 60: *Dux: Omnia qualitatibus attribuis, nichil creatori: nonne potuit creator aquas ibi ponere, congelare, contra naturam sustinere? Philosophus: Quid est stultius quam affirmare aliquid esse quia creator potest illud facere? Facitne quicquid potest? Qui igitur Deum aliquid contra naturam facere dicit, vel sic esse oculis videat, vel rationem quare hoc sit ostendat, vel utilitatem ad quam hoc sit praetendat.*

164 *Philosophia Mundi*, II, S. 43.

165 Ebd. und *Dragmaticon*, III, 2, S. 61.

166 Zum Stilideal Wilhelms vgl. Kap. II.

fortzusetzen; die Neuheit und Überraschung, die ihr die wahrgenommene Umwelt dabei abverlangt, hat dabei vor allem einen Grund:

> Iam Fronesis, dictante dea, superaverat arces
> Sydereas, callemque novum nodosque viarum
> Mirans, que tante quereretur pondera molis,
> Ni proprios visus rerum novitate foveret
> Et proprii partem ferret regina laboris.
> Dum transit, miratur aquas, quas federat igni
> Indivisa loci series, nec flamma liquorem
> Impedit, aut flamme certat liquor ille repugnans,
> Sed pocius sua deponunt certaminis arma.
> Nec iam nativos querunt memorare tumultus,
> Quos ligat assensus discors, dicordia concors,
> Pax inimica, fides fantastica, falsus amoris
> Nexus, amicicia fallax, umbratile fedus.[167]

Charakteristisch für die schlankere Diktion des *Anticlaudianus*, ist auch diese Passage kein stilistisches Feuerwerk: der referierende Ton des Erzählers, frei von Anklängen ans klassische Epos und durch Enjambements gekennzeichnet, beginnt sich erst gegen Ende aus seiner Zurückhaltung zu lösen—eine Kaskade von Paradoxen (*assensus discors, dicordia concors, Pax inimica, fides fantastica, falsus amoris Nexus, amicicia fallax*) beschwört die unerhörte Realität eines himmlischen Phänomens, das Prudentias Staunen über die Maßen erregt: die Wasser über den Himmeln; genauer: welche Konstruktion ein derartiges Gewicht aushält (*tantae pondera molis)*; was es bewirkt, daß weder die Flamme des Feuers dem Wasser im Wege steht, noch dessen Feuchtigkeit das Feuer zum Erlöschen bringt; warum beide schließlich die ihnen innewohnenden Gegensätze scheinbar abgelegt haben. Kurzum: die Heroine des *Artes*-Wissens stößt auf eine der brisantesten Fragen der Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts. So tief ist Prudentias Staunen über dieses ihr sonstiges Wissen desavouierende Phänomen, daß die Allianz von Feuer und Wasser über dem Firmament nurmehr als paradox oder unwahrscheinlich wahrgenommen wird, als ‚zweischneidige Eintracht', ‚irregulärer Friede', ‚einträchtige Zwietracht', als Phantasieprodukt (*fides fantastica)*, ‚trügerische Freundschaft' oder ‚zwielichtige Bindung'. Kaum verwunderlich also, daß Prudentia, bislang die Verkörperung rationalen Wissens, ihr *ingenium* dem unglaubhaften Phänomen zuwendet, nach dem

[167] *Anticlaudianus*, V, 306–318, S. 132.

Urheber der unmöglichen Verbindung fragt[168] und schließlich, ganz im Stile des Scholastikers, eine Reihe von Quaestionen anstellt:

> Altius *inquirit* Fronesis, ferventius instans,
> *[1] An* liquor iste fluat, sibi quem vicina maritat
> Flamma poli flammeque truces contemper*e*t iras;
> *[2] An* nebule faciem gestans formamque vaporis,
> In speciem nubis expassus, in ethere summo
> Pendeat et donet sicienti pocula flamme;
> *[3] An* glaciem gerat in specie reddatque figuram
> Cristalli perdatque suum liquor ipse liquorem.[169]

Drei Lösungen sind es, die die offenbar naturphilosophisch beschlagene Protagonistin erwägt, um das paradoxe Phänomen zu durchdringen: fließt das Wasser derart, daß es den Flammen zu trotzen vermag? Verdampft es, wolkengleich, um den Flammen nur wenig Nahrung zu geben? Oder verliert es, zum Eiskristalle geworden, alle seine flüssigen Eigenschaften? Zahlreiche *rationes* drängen sich auf: mit ihrem wachen Verstand weist Prudentia nach, daß die Flüssigkeit nicht imstande ist zu fließen, wo ihr kein Ort Platz dazu gibt; daß sie überdies durch ihre Schwere zur Erde stürzen müßte; und schließlich auch nicht als Nebel diffundieren (und dieser Dunst dann den Himmel verhüllen) kann, denn an dieser Stelle jenseits alles Irdischen existiert keine verdunstbare Luft, kein Feuer könnte im Äther Wolken erhalten.[170] Konsequent schließt Prudentia daraus, daß allein [3] die orthodoxe Auffassung Bedas das Phänomen zu erklären vermag:

> Ex his *concludit* Fronesis, quod celicus humor
> Cristalli retinet speciem glaciemque figurat.
> Que glacies, ignara gelu nec conscia brume,
> Estatem magis agnoscit celique labores
> Ad vultus ignis minime dignata liquari.[171]

Trotz dieser Lösung verschwindet Prudentias Staunen freilich nicht; noch mehr als *vor* ihrer rationalen Diskussion des Phänomens (*magis*

---

[168] Ebd., V, 319–324, S. 132 f.: *Figit in his visum mentemque Sophia, sagaci / Perquirens animo quis pacem fecit adesse, / Pax ubi nulla manet; quis Martem iussit abesse, / Mars ubi iura tenet; quis fedus nexuit illic / Fedus ubi nullum; quis pacem miscuit ire, / Litigio fedus, Liti coniunxit amorem.*

[169] Ebd., V, 325–332, S. 133 (Strukturierung der Passage von mir). Das von den Handschriften C, G, H, I, K, L, N, m und w überlieferte *contemperet* ist dem von Bossuat aufgenommenen *contemperat* vorzuziehen—man beachte abgesehen vom Sinn nur die parallel gebauten *an*-Fragen, die stets den korrekten Konjunktiv der indirekten Rede aufweisen.

[170] *Anticlaudianus*, V, 333–351, S. 133.

[171] Ebd., V, 352–356, S. 134.

illa stupet; meliusque movetur) bleibt die Frage ungelöst, was die naturphilosophisch unziemliche, ja unmögliche Verbindung überhaupt geschaffen hat oder aufrecht erhält—wo doch kein vorstellbarer natürlicher *mediator* für Frieden zwischen den einander so entgegegengesetzten Naturen des Feuers und Wassers Einhalt gebieten kann. Schließlich bleibt ihr nichts mehr übrig, denn ihr Scheitern einzugestehen, und aus der *qu(a)estio* eine Klage über ihr mangelndes Wissen werden zu lassen:

> Defficit in*quirens*, *querendo* vincitur illa;
> *Quesitu* superata suo, sed victa *querelis*
> Deffectus *queritur* proprios; sic ista *querela*
> *Questio* fit, Fronesi suspiria sola relinquens.[172]

Für die formbezogene Stilistik der *Artes Poetrie* ließe sich diese Passage als Mixtur aus Polyptoton (*querela–querelis, querendo–queritur*), Synonymie (*questio–querela*) und *annominatio* (*inquirens–querendo*, *querela–questio*) verstehen. Im gedanklichen Kontext ist sie ein (hinreichend durchsichtiges) Spiel mit der Mehrdeutigkeit von *queri* (und Derivaten), welches die zentrale Einsicht einer scheiternden und begrenzten Rationalität naturphilosophischer *inquisitio* ausdrücken soll und dabei die Grenzen zwischen begrifflicher Erkenntnis und ‚Erzählung' verwischt.[173] Kein Wunder, so schaltet sich der allwissende Erzähler ein, daß Prudentia weichen muß, denn alles, was ihr *artes*-Wissen gebildet hat, verliere *in divinis* seine absolute Gültigkeit.[174]

Daß diese gesuchte Passage—oder besser Inszenierung—von Wilhelm von Conches beeinflußt ist, ist ebenso deutlich, wie die gegensätzliche Wendung, die sie beim dichtenden *doctor universalis* nimmt: während Wilhelm in kompromißloser Rationalität die Autonomie der Naturgesetze verteidigt und sich polemisch gegen eine patristische Scheinlösung verwehrt, die mit autoritativer Geltung die Offenbarung korrigiert und jeden Verweis auf eine übernatürliche, ‚wundersame' Erklärung des Phänomens weit und programmatisch von sich weist, sind Versagen der Naturphilosophie und würdevolles Staunen über das Unerklärliche die Leitmotive der Alanschen Darstellung.[175] Im Bereich der Theologie, so die Botschaft des Autors, der zuvor in einem zwei-

---

[172] Ebd., V, 363–366, S. 134.

[173] Vgl. dazu unten, S. 522–523.

[174] *Anticlaudianus*, V, 367–372, S. 134: *nec mirum si cedit ad hec Prudentia, que sic / Excedunt matris Nature iura, quod eius / Exuperant cursus, ad que mens defficit, heret / Intellectus, hebet racio, sapiencia nutat, / Tullius ipse silet, mutescit musa Maronis / Languet Aristotiles, Ptholomei sensus obumbrat.*

[175] Man vgl. auch die *Regulae Caelestis Juris*, *Regula* 58.

ten Prolog die Grenzen zwischen einem weltlichen und transzendenten Teil des Werkes markiert hatte, versagen die Rationalitätsansprüche des naturphilosophischen Wissens, das Prudentia verkörpert; ‚verschlüsselt' verbirgt sich hinter der *exterior integumentorum narratio* eine konzeptionelle Einsicht.

Diese Inszenierung einer methodologischen Einsicht ist dabei freilich nicht nur eine (parodistische) Polemik gegen die Radikalität Wilhelms von Conches, die bereits Wilhelm von St. Thierry verstört hatte. Ihre Botschaft gehörte seit diesem Konflikt vielmehr zu den paradigmatischen Basaleinsichten der Pariser Theologie: ‚Wenn doch theologische Schriften dem Christen ausreichen können, steht es ihm nicht frei, sich zu sehr mit naturphilosophischen zu beschäftigen,' schreibt Jaques de Vitry, der Erbe dieser Diskussion in einem paradigmatischen Text, der sich in vielem wie eine Art prosaische Formulierung dieses und anderer Themen der Alanschen Dichtungen lesen läßt.[176] Alanus selbst warnt in seinen Werken immer wieder vor der Übertragung naturphilosophischer *rationes* auf die Theologie; warnt die Adepten einer superioren Über-Wissenschaft vor einer fragilen Naturphilosophie, die in plakativem Gegensatz zum Fels der Kirche mit ‚papierenen Schiffen' verglichen wird, die dem Untergang geweiht sind.[177] Nahezu ausnahmslos unterscheiden die Pariser *magistri* am Ende des Jahrhunderts immer wieder programmatisch zwischen der *ratio fidei* und einer *ratio nature*; ja ergehen sich in polemischen Invektiven wider eine Naturphilosophie, die sich anmaßt, über Belange des Glaubens zu befinden; nicht selten verbinden sie dies mit jenen katalogartigen Abwertungen heidnischer Geistesgrößen, mit der Alanus seine Darstellung der staunenden Prudentia beschließt; und nicht anders als der dichtende Scholastiker betonen sie gegen die Herausforderung Wilhelms die Existenz nicht-erklärbarer, mirakuloser Naturphänomene.[178] Alanus imaginative Veranschaulichung steht somit in einem spezifischen Kontext: sie transportiert, ja ‚mythisiert' eine zentrale Idee einer sich institutionalisierenden, gegen die *artes* sich abgrenzenden *facultas theologie*.

---

[176] Jaques de Vitry, *Sermo XVI, Ad scholares*, S. 368.

[177] *Sermo ad clericos* (*Textes inédits*, S. 275, 277 f.); *Sermo de Sphaera intelligibili* (*Textes inédits*, S. 305); *Quinque digressiones animae* (*Textes inédits*, S. 311).

[178] Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, S. 106 f. und Ferruolo, *Origins of the University*, S. 238 ff. Man vgl. auch Alanus, *Sermo ad scholares* (*Textes inédits*, S. 275, 277, 278) und natürlich das berühmte Verbot der *libri naturales* (*CUP*, I, 11, S. 270), das auch in diesem

Auch mit dieser erneuten Inszenierung des Scheiterns vertrauter Rationalität ist Prudentias Initiation indes noch nicht zu Ende. Bevor sie vor den Höchsten treten kann—und sich die ausweglos anmutende Begrenzung des Artes-Wissens in Positives zu wandeln vermag, bedarf es eines Weiteren: auf der narrative Ebene kommt es dabei zur Einführung einer neuen Figur; in der Ideenchoreographie repäsentiert diese jene entscheidende Dimension, durch die nach dem Scheitern der Artes eine Theologie als ‚positiver' und nicht lediglich resignativer Diskurs für Alanus möglich wird.

c. Ausweg aus der Ambivalenz: Fides

Weiter wandernd, gelangt *Prudentia* zu einem paradiesgleichen *locus amoenus*, der mit seiner serenen Stimmung, einem immerwährendem Glanz, seiner Wärme und Ruhe tradiert-topische Qualitäten besitzt, aber auch immer wieder die im *Anticlaudian* verhandelten Ideen—besser: Ideenerzählung oder erzählte Gedankenwelt—durchscheinen läßt. (Überdies benutzt Alanus die Gelegenheit, die von ihm auch sonst immer wieder erörterte Ordnung der himmlischen Mächte darzustellen). Schließlich kulminiert die Schilderung im Anblick Marias und Jesu Christi, die beide (insbesondere Maria) mit den ihnen tradiert zukommenden Attributen, Epiklesen und Bildern geschildert werden. Auch in ihre Darstellung webt Alanus indes das Leitmotiv der Himmelswanderung Prudentias. So heißt es etwa:

> Virgo, que proprium pariendi lege pudorem
> Non perdens, matris meruit cum virgine nomen,
> In qua concordant duo nomina, lite sepulta,
> Que secum pugnare solent litesque movere,
> Nec iam discordant mater virgoque, sed ipsis
> Litibus exclusis, se pacis ad oscula vertunt.
> *Hic natura silet, logice vis exulat, omnis*
> *Rhetorice perit arbitrium racioque vacillat.*[179]

Alanus stellt nicht lediglich Maria als Jungfrau *und* Mutter dar. Die ebenso paradoxe, wie reale Koexistenz des Unvereinbaren wird vielmehr in eine semantische Perspektive gerückt und damit abermals zum ‚Ort' des Versagens einer vertrauten *Artes*-Rationalität. Daß Maria der-

---

Kontext verstanden werden muß. Zur plakativen Abwertung heidnischer Wissenschaft durch Denunziation ihrer Hauptvertreter vgl. man z. B. Petrus Comestor, *Verbum Abbreviatum*, PL 198, Sp. 1795A.

[179] *Anticlaudianus*, V, 472–479, S. 137.

art mit epistemischer Bedeutung aufgeladen wird, sollte dabei nicht verwundern: Syllogismen wie ‚*si pepperit, cum viro concubuit*' zunicht machend, gehört die Jungfrauengeburt zu den verbreitesten Topoi, mit deren Hilfe nicht nur von theologiekritischen Skeptikern, sondern auch im Rahmen der frühscholastischen Episteme selbst die Grenzen philosophischer Rationalität *in theologicis* belegt, markiert wurden.[180]

Für Prudentia indes ist all dies zu viel. Die (immer wieder leitmotivartig betonte) *novitas rerum* führt dazu, daß aus punktuellem Erstaunen angesichts überwältigender Phänomene umfassender *stupor* wird. Sie verliert ihre Sehfähigkeit, ihren inneren Sinn und fällt schließlich in eine schlaf-, ja todesgleiche Ohnmacht: eine *extasis*, die nicht nur von Dante in seiner *Divina Commedia* aufgegriffen werden sollte, sondern in Alanus theologischem Werk immer wieder als der mit der Erkenntnis des Höchsten verbundene—vom Menschen anzustrebende—Geisteszustand beschrieben wird.[181] Allein *Fides* vermag ihr nunmehr zu helfen: nicht, indem sie diesen (unumgänglichen) *status mentis* zur Gänze aufheben würde; vielmehr macht sie ihn ‚erträglich'; mildert ihn, indem sie Prudentia einen Spiegel überreicht, mit dessen Hilfe sie die überwältigende ‚Umgebung' indirekt in den Blick zu nehmen vermag. Zahlreiche bereits erwähnte oder allusiv evozierte Phänomene und Aspekte des Himmels werden Prudentia nun zugänglicher, obgleich, ihrer ‚Natur' geschuldet nie zur Gänze: die logikbedrohende Jungfrauengeburt etwa oder die trinitarische Einheit in der Vielheit, die über nunmehr breit ausgeführte (und tradierte) Analogien eingänglicher wird. *Fides'* Intervention und Rolle verbleibt dabei nicht auf der Ebene des Narrativen. In einem für den *Anticlaudianus* charakteristischen Oszillieren zwischen Idee und Erzählung reflektiert Alanus an zwei Stellen programmatisch über diese allegorische (Nicht-)Figur:

Que [Fides] superum solio residens celeste profundum
Scrutatur solisque Dei penetralibus heret,
Cui Racio nichil affirmat, cui sufficit ipsa
Credulitas et sola Fides, Racione remota.
Ipsam namque fidem *racio non prevenit*, immo
ipsa *Fides hanc anticipat Fideique docenti*
Obsequitur tandem racio sequiturque docentem
Singula dum Fronesis miratur et omnia temptat
Vestigare sue racionis legibus, illam
Assistens matrona *monet, ne sompniet illic*
Humanas leges mundanaque federa, cursus
Nature nostrasque vices, ubi nulla potestas
Illius, sed cuncta silent decreta, pavescunt
Leges, iura stupent, ubi regnat sola voluntas
Artificis summi, que vult a canone nostro

[180] Vgl. dazu Kap. I, insb. S. 125–132.
[181] Zur *extasis* und *deificatio* vgl. oben, S. 502.

Articulos Fidei divinaque simbola carnis
Inserit hec […][182]

Excipiens, ubi iura pavent et *regula cedit*
Artifici, *canonque silet* dictante magistro
Non Racio sed sola Fides ibi queritur, illic
transcendit causas celestis causa, minores
Exuperat leges lex summa et federa legum.
Ergo sufficiat Fides disquirere cesset
Hic racio sistaque Fides Racionis habenas.

His monitis fert assensum Prudencia, *cedit*
Doctrine sequiturque Fidem totumque superno
Deputat actori, quod nostram vincere legem
Cernit ex excepti iuris racione moveri.[183]

Spätestens diese Passagen machen deutlich, daß es Alanus weder um eine Rechtfertigung mystischen Sprechens noch um die Inszenierung eines diffusen Antirationalismus oder überhaupt: theologische Vagheit(en) geht. In engem Anschluß an sein theologisches *oeuvre* bestimmt er vielmehr eben jenes differenzierte Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, das die bisherige *Narratio* (und ihre reflexiven Aspekte) geprägt hat. Dessen Grundlage ist zunächst abermals die Unmöglichkeit, die Gesetze und Logiken der natürlichen Welt auf den Bereich des Glaubens apriorisch anzuwenden—doch bedeutet diese ‚Mahnung' der Fides keine absolute Resignation. Vielmehr gilt es zu erkennen, daß rationale Reflexion ihren Anspruch auf Autonomie aufzugeben hat—und sich dem vom Glauben dogmatisch Vorgegebenen (*docere*) unterzuordnen, ihm zu folgen (*sequi—anticipat*) auf ihm aufzubauen hat: *de facto* erkennt und versteht Prudentia im Verlauf des sechsten Buches ja eine Reihe grundlegender *dogmata*. Nicht anders als im theologischen *oeuvre*[184] betont Alanus dabei die vorgegeben Inhalte konkret: nicht nur über die explizite Nennung der *articuli fidei* und *divina simbola*, sondern auch in der (hier nicht zitierten) Fortsetzung.[185]

Alle skizzierten Beispiele zeigen die ‚Aktualität' des Alanschen *Anticlaudianus*, denn was er mit ihm verhüllt, sind zentrale Themen einer theologischen *communis opinio*. Um (vor allem methodologisches) theo-

[182] *Anticlaudianus*, VI, 20–28, S. 141.
[183] Ebd., VI, 170–188, S. 146.
[184] Vgl. oben, S. 494.
[185] *Anticlaudianus*, VI, 188ff., S. 146ff.—Anders zu all dem Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus*, S. 93–99, der als Vergleichspunkt u. a. Anselm von Canterbury heranzieht, viktorinischen Einfluß annimmt und mystische Tendenzen sieht.

logisches Wissen zu transportieren, nutzt er den kognitiven Freiraum einer integumentalen Literatur dabei auf eine charakteristische Weise, die—anders als oft unterstellt—*kein* echtes Pendant zur Allegorese, nicht als ‚Verhüllung' im eigentlichen Sinne zu begreifen ist: Die allegorischen Figuren verkörpern abstrakte, selbst-verständliche Begriffe (*Prudentia*, *Theologia*, *Racio*, *Fides*) mit epistemologischer Bedeutung—nicht eigenständige Götterfiguren, wie sie die Kommentatoren auszulegen haben; wichtiger noch: der auktoriale ‚Erzähler' der fiktiven Handlung schildert nicht nur eine imaginäre Szenerie, sondern kommentiert sie selbst auf eine Weise, die ihren Sinn unausweichlich fixiert: *Nec mirum si cedit ad haec Prudentia, que sic / Excedunt matris nature iura, quod eius / Exuperant cursus, ad que mens deficit, heret / Intellectus, hebet racio, sapiencia nutat* […].[186] Schillernd oszilliert die integumentale Erzählung dabei zwischen einer fiktiv-mimetischen Ebene und abstraktem Raisonnement: Prudentias staunendes Fragen entwickelt sich zur naturphilosophischen *quaestio*, ihr *stupor* entspricht dem abstrakten Staunen der Worte im Rahmen einer porretanischen Sprachtheorie.[187] Wenn sie überdies versucht, die göttliche Welt mithilfe ihrer logischen Kenntnisse zu verstehen und dabei (natürlich) scheitert, dann hat dies nicht nur Konsequenzen auf der Ebene der Imagination (*Racio* gibt die Kontrolle über den *Artes*-Wagen ab); sondern geht sogleich (wie skizziert) in eine abstrakte Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen über; die Grenzen zwischen allegorischer Figuration und Begriff sind verwischt. Der Sinn der Alanschen Fiktion, die *acutior allegoriae subtilitas*, ist transparent konstruiert;[188] ‚Kommentar' und Dichtung sind zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Dies gilt nicht nur für die Bücher V und VI des *Anticlaudianus*—und nicht nur für Tehologoumena. Bereits die Struktur des Werkes ist sinnträchtig; und daß Wissen vermittelt wird, zeigt sich am apertesten (und ganz unverschlüsselt) nicht zuletzt in den ausgreifenden Passagen, in denen Alanus (nach dem Vobild Martians) die Inhalte der einzelnen *Artes* referiert. Indes zeigt sich bei genauerem Hinblick, daß auch diese Choreographie von Wissen fast unmerklich von einer Tendenz bestimmt, die sie über die Darstellung spezifischer *Inhalte* hinausgehen und Grundsätzlicheres verhandeln läßt. So spiegelt sich etwa in

[186] *Anticlaudianus*, V, 367–370, S. 134.
[187] Ebd., VI, 150–184.
[188] Deutlich hierzu Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung', S. 271 ff. und ‚Zwei Modelle von Allegorie', insb. S. 71–81.

Naturas Wunsch, andere Figuren zur Schaffung des Menschen beizuziehen die für Alanus grundlegende Einsicht in die Begrenztheit einer natürlichen Dimension des Wirklichen; in der (narrativen) ‚Tatsache' eines Zusammenspiels allegorischer Größen wie Natura, Ratio, Honestas (etc.) *und Concordia* indes manifestiert sich ein Denken, für das es grundlegend ist, konstitutive Prinzipien in ihrem Zusammenhang (und -klang) zu bestimmen;[189] überdies werden über die Darstellung von Prudentias ‚emotionaler Befindlichkeit' Grundprinzipien wissenschaftlicher Rationalität *an sich* inszeniert:[190] deutlich wird dabei der sorgfältig und repetitiv vermerkten Unsicherheit der Prudentia angesichts der Komplexität des zu schaffenden Menschen die Sicherheit gegenübergestellt, die sich über rationale Reflexion (verkörpert durch die Figur der Ratio) erreichen läßt.[191] Konsequent werden darauf nicht nur die *Inhalte* der Ratio dargestellt, sondern auch ihre epistemische Leistung, Zweifel, Ambivalenz, Unsicherheit zu beseitigen! Eine sehr durchsichtige Dimension des Erzählten, deren vermeintliche ‚Banalität' nichts daran ändert, daß sich über ihre Inszenierung *in einem literarischen Werk* zeigt, wie die Verwissenschaftlichungstendenz des 12. Jh. pervasiv zu werden begann—aber auch: durchgesetzt wurde. Um eben diese Dimension—die Inszenierung methodischer, übergreifender Konzepte—kreisen auch die folgenden Seiten, die jenem Werk gewidmet sind, das dem Anticlaudian vorausging.

IV. Sub geniali osculo
oder die Hybridisierung von Metaphysik, Kosmologie und Moral

Daß auch Alanus' Frühwerk von seinem Denken her konstruiert—‚erzählt'—ist, zeigt sich am deutlichsten an seiner berühmtesten, immer wieder traktierten und zitierten Stelle: sein ‚Hymnus auf die Natur' gilt gar als Inbegriff eines spezifisch Chartrianischen Naturverständnisses, wie es sich von Adelard von Bath über Wilhelm von Conches bis Thierry von Chartres zeige.[192] Gerade auch die weiteren Implikationen,

[189] *Anticlaudianus*, S. 70.
[190] Das folgende nach ebd., I, 270, S. 65 und II, 324, S. 82.
[191] Ebd., I, 397–399, S. 68: *Nescio, non valeo, dubito, desisto, retardor*; / *consilio, racione, fide mea causa iacebit*/ *Orphana nec certo claudetur fine voluntas*/ *Singula, ni Racio trutina meliore repenset*, / *quam penes nil obscurum, fluitans, mutabile, cassum*/ *[…] cuncta patent dubiumque nihil […] [etc.]* vs. *Anticlaudianus*, I, 425ff., S. 69f.
[192] Dazu Gregory, ‚L'idea di Natura'.

Assoziationen, Allusionen, Inhalte, die sich im Fortgang des *Planctus Nature* mit der zwischen allegorischer Gestalt und Begriff schillernden ‚Größe' verbinden, weisen dabei in vielem auf Alanus nicht-literarische Werke.[193]

Die folgenden Seiten versuchen nicht, die heteronome Konstruktion des Fiktionalen nach Art der obigen Analysen an einzelnen Details auch am *Planctus* zu demonstrieren. Vielmehr gilt es zu zeigen, daß Alanus die *spezifischen Möglichkeiten des Literarischen* bewußt dazu nutzt, um einer für sein Denken grundlegenden Tendenz Raum zu schaffen: der spekulativen und vor allem: ‚integrativen' Verknüpfung differenter Wissensfelder. Dazu bedarf es zunächst eines Blicks auf einen Text des Alanus, der für den *Planctus* eine (nicht immer herausgestellte) grundlegende Relevanz besitzt.

1. *Von unsichtbaren Sphären und handgreiflicher Ermahnung*

Der *Sermo* über die ‚unsichtbare Sphäre'[194] gehört zu den eigentümlichsten Werken des *doctor universalis*: zwischen spekulativem Traktat und mahnender Predigt oszillierend, entwirft er das berühmte Bild einer unsichtbaren Sphäre, deren Umkreis unendlich und Mittelpunkt nirgendwo ist—ein Versuch, die jede Vorstellung und Denkgewohnheit sprengende Dimension des Tranzendenten zu vermitteln, den Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert mit Interesse annotierte. Der berühmte theologische Schluß, dessen Abwertung naturphilosophischen Wissens im Angesicht des Transzendenten symptomatisch für Alanus' Auffassung der *scientia divina* ist, beruht dabei auf einem spekulativ-ontologischen Entwurf: vier Sphären des Wirklichen werden jeweils spezifische Formtypen zugeordnet; Alanus unterscheidet dabei die sensible Welt (*sphaera sensilis*), in der *ychones* mit ihren Subjekten materiell verbunden in aktualem Sein existieren; die *primordialis materia*, die—nicht gänzlich formlos, sondern ‚deformiert'—schattenhaft sich wandelnden *ychonie* Raum gibt; die *sphaera rationalis* der Weltseele, in der die Formen (*ychome*) von ihren Subjekten getrennt in separater Reinheit existieren; und schließlich die *sphaera intelligibilis*, in der sich die exemplarischen

[193] Zu Natura: DeLage, *Alain de Lille*, S. 59–88; Huber, ‚Die personifizierte Natur'; Speer, ‚Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handelns'.

[194] *Textes inédits*, S. 295–306 (Edition) und 163–184 (Kommentar). Nichts neues bringt die Übersetzung und Kommentierung von Hudry, *Alain de Lille. Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible*, S. 281–294.

Vorbilder der Formen (*ydee*), die Vorbilder des Seienden befinden. Jeder der vier Sphären ist zudem eine spezifische Leistung der menschlichen Seele zugeordnet.

Die überbordende Metaphorik, mit der Alanus diese Konzeption ausmalt, läßt sich dabei kaum wiedergeben. So ist die verschiedene Seinsweise der Formen als Reise gedacht, die vom dunklen Aufenthalt als instabile Form einer primordialen Materie über eine stabile, gleichwohl vorläufige Verbindung mit der Materie in der aktualen Welt des Wahrnehmbaren zum abstrakt-separaten ‚Leben im Hauch der Reinheit' (*odore virginitatis viventes*) führt und im blitzend hellen Reich des Intelligiblen endet; dramatisch malt er dabei ihren Aufstieg vom dumpfen Sein in der Materie in die lichten Höhen reiner Formen als Rückkehr zum Ursprung aus, von dem sie ausgegangen waren. Eingebunden in diese dynamische Veranschaulichung eines ontologischen Systems sind weitere Bildfelder: die Verbindung von Form und Subjekt in der aktualen Welt erscheint als ‚Heirat' und wird als ‚Kuß' imaginiert; fugenlos fügt sich darein die Vorstellung von der Jungfräulichkeit der Formen jenseits dieser Heirat bzw. ihre ehebrecherische, betrügerische Pseudo-Allianz mit der primordialen Materie. Personifiziert ‚klagen' die Formen über ihren depravierten Status, der hinter ihrer Reinheit als selbständige Formen jenseits der natürlichen Welt zurückbleibt; sie ‚weinen' über die Formlosigkeit in der Urmaterie oder ‚flehen um Schutz' wider ihre Degeneration ins Materielle. Dazu treten idiosynkratischere Metaphern wie der geschmückte ‚Ornat' der Form (*id est* ihr vielfältiges Sein in der Materie); das ‚Spiel auf der Zither der Terme und Aussagen', mit denen die *logica declarativa* (auch sie ein Produkt des ‚Kusses' von Form und Materie) musiziert; sowie der bereits erwähnte ‚Hauch der Reinheit', in der die Formen jenseits der Materie leben.

Im Hintergrund dieses Entwurfes steht dasselbe ontologische System, das Johannes von Salisbury in seinem *Entheticus* als originäre Lehre Platons beschreibt:[195] Ausgerichtet an der Formenphilosophie des Boethius wird die platonische Trias von Gott, Ideen und Materie dynamisiert; die Konzeption von nativen Formen, die sich als Abbilder der ewigen Ideen mit der Materie verbinden, verhindert dabei, daß die Reinheit der Ideen im göttlichen Geist durch In-Sein in der Materie profaniert wird. Auch die so idiosynkratische Bildlichkeit läßt sich auf diesen doktrinären Kosmos zurückführen: die Rückkehr der Formen

[195] Vgl. dazu Verf., ‚*Simmistes Veri*', insb. S. 123–135.

ist ein genuin neuplatonisches Phänomen, das bei Johannes von Salisbury oder Bernardus Silvestris beredten Ausdruck findet;[196] die Metaphorik von Heirat und Ehebruch hingegen dürfte von Platons Bild der *Hyle adulterina* und Martians *De nuptiis* angeregt sein; vielleicht geht die Vorstellung der korrumpierten Jungfräulichkeit der Formen sogar auf die bildlichen Veranschaulichungen zurück, mit denen Bernardus von Chartres seinen Zöglingen die Grundlagen eines spezifisch mittelalterlichen Platonismus erläuterte.[197]

Alanus' Synthese ist freilich zugleich mehr als die Summe dieser Philosopheme. Zum einen dient diese Ontologie als Vorbereitung (und auch Folie) einer bildhaften Diskussion der Transzendenz, ist also in eine dezidiert theologische Perspektive eingebunden. Vor allem aber läßt Alanus aus dem spekulativen Entwurf immer wieder moralische Mahnungen an seine Zuhörer hervorgehen. Die moralischen Obertöne seiner exuberanten Bildlichkeit (z. B. die Nobilität der Formen, ihre Entartung, Ehebruch, Deformation, Depravation) spiegeln dabei die Wendung, mit der er die Spekulation über die Formen in eine *Warnung vor moralischer Entartung* enden läßt. Alanus überwindet damit die Dichotomie, die reformorientiert mahnende Predigten einerseits und zeitenthoben-theoretische Elaborate andererseits üblicherweise schied.[198] Epistemologie, Ethik und philosophisch-theologische *theoria* verschlingen auf eine charakteristische (und bislang nicht untersuchte) Weise: an Scholaren gerichtet, setzen sie das skizzierte Programm einer intellektuellen Reform fast idealtypisch um: bald virtuos, bald in idiosynkratischer Assoziativität lassen sie die typische moralische Ermahnung aus einer spekulativ entworfenen, theologischen Ontologie hervorgehen; verknüpfen die Polemik gegen inferiore *Artes* und die Naturphilosophie so geschickt mit spekulativ-psychologischen oder epistemologischen Überlegungen und moralischer *adhortatio*, daß rechtes Verhalten, wahre Erkenntnis und die Wahl der Theologie als Leitwissenschaft fast ununterscheidbar ineinander aufgehen.[199] Alanus war somit kein nur

---

[196] Vgl. Johannes von Salisbury, *Entheticus*, S. 171–173 und *Metalogicon*, IV, 35, S. 173 sowie Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, viii, 4ff., S. 138.

[197] Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, III, 2, S. 106.

[198] Hierzu (ohne Alanus' Überwindung dieser Dichotomie) Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 44ff.

[199] Paradigmatisch sind der *Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus* (*Textes inédits*, S. 274–278), der Epistemologie und Moral verklammert, und der *Sermo de Sphaera intelligibili* (*Textes inédits*, S. 295–306), der kosmologische Spekulation und moralische *adhorta-*

spekulativ orientierter Schüler Gilberts von Poitiers;[200] er, der wie kein anderer die Bedürfnisse und Desiderate seiner Zeit erkannte, unternahm es auch, die entscheidenden intellektuellen Anliegen einer voruniversitären Theologie zu synthetisieren: zeit-diagnostische Ermahnung, Reformwillen *und* theoretische Spekulation. Genau diese Absicht ist indes auch das zentrale Prinzip von *De planctu nature* und bildet den Hintergrund, vor dem der ambitionierte Anspruch des Werkes und vor allem: *seine literarische Technik* verständlich werden.

2. *Inszenierung von Komplexität als Raum des Literarischen*

Ein Vergleich zweier Passagen aus dem *Sermo* und *De planctu nature* soll diese These erläutern:

> In prima [sc. sphaera] regnant ychones, id est subiecta suarum formarum, *purpuramentis ornata*, que dicuntur ychones, id est imagines, quia ad similitudinem eternorum exemplarium, que ab eterno fuerunt in mente divina, in veritatem essendi sunt producta. *In hoc palatio celebrabantur nuptie Nature et nati*, Forme et forme nati, proprietatis et subiecti. Forma etenim *geniali inherentie osculo* subiectum osculatur, ex quo *varie prolis fecunditas propagatur*. Hic etenim compositionis osculum *tres parit filias*, possibilitatem, essentiam et veritatem. *His nuptiis* Logica veritatis naturalium declarativa suo assistens preconio, propositionum terminorumque organis citharizat.[201]

Nach dem bislang Ausgeführten dürften Thema und Sprache dieser Passagen kaum verwundern: sie stellt genau die Sphäre des Wirklichen dar, in der Form und Subjekt in gemeinsamer Verbindung aktual existieren—und veranschaulicht diese Konsistenz durch eine Reihe von bereits erwähnten Metaphern als Hochzeit von Natur und Entstandenem, als *geniale osculum*, der eine dreifache Nachkommenschaft hervorbringt (*tres filias, varie prolis fecunditas*). Getreu der porretanischen Interpretation der platonischen Ideenlehre setzt er dabei die Verbindung von Form und Subjekt mit der Struktur der logischen Aussage (mit

---

tio verbindet. Man vgl. auch den *Sermo de Trinitate* (*Textes inédits*, S. 252–262) mit seiner Mischung aus Trinitätsspekulation und Invektive wider moralische Deformation, typische Studentenlaster und nicht-theologisches Wissen, den *Sermo Memorare novissima tua* (*Textes inédits*, S. 267 f.) und den *Sermo de contemptu mundi*.—Eine Analyse der Alanschen Predigten, die auch eine Brücke zur gelehrten Predigt an der Universität des 13. Jhs. zu schlagen hätte, fehlt.

200 Anders Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. 1, S. 43–47.

201 *Textes inédits*, S. 300.

Subjekt und Prädikat) gleich: von daher erklärt sich, daß er Wahrheit und ihre disziplinäre Form (die *logica declarativa*) zu ‚Assistenten' der Hochzeit von Subjekt und Form stilisiert.

Es ist bislang unbemerkt geblieben, daß diese Passage den Schlüssel zu einem zentralen Abschnitt in Alanus' *De planctu nature* bereitstellt: zum spektakulären Auftritt des Genius, jenes *deus ex machina*, der gegen Ende des *Planctus* die Exkommunikation der falschen Liebe beschließt.[202] Von Musik begleitet, zeigt er die typischen Attribute einer allegorischen Personifikation, ist schwer zu definieren; alt und jung zugleich, eine Erscheinung maßvoller Harmonie. Dabei trägt er ein unvermeidlich kostbares und ‚signifikantes' Kleid, das der Dichter folgendermaßen beschreibt:

> Vestes vero, opere sequente materiam, huius vel illius nescientes inopiam, videbantur nunc inflammari purpura, nunc serenari iacincto, nunc colore succendi coccineo, nunc bisso expressius candidari. In quibus rerum ymagines momentanee viventes tociens expirabant, ut a nostre cognitionis laberentur indagine.[203]

Alliteration (*vestes vero*), Homoioteleuton bei gleicher Klausel (*sequénte matériam—nesciéntes inópiam*), Anapher (*nunc, nunc, nunc*), und Parallelismus (*nunc inflammari purpura, nunc serenari iacincto*) und sorgsam rhythmisiertes Zeugma (*nunc colore succendi coccineo, nunc bisso expressius candidari*) zeugen von der sorgsamen Stilistik des Alanus—und sind zugleich Musterbeispiele für seine bald theoriebeladene, bald veranschaulichende Sprache:[204] die Kleidung flammt purpurn auf, um in dunkles Blau überzugehen, brennt gelb, um dann weiß zu werden; dazu kommt, daß ‚das Werk seiner Materie folgt' (*opere sequente materiam*) und das Kleid ‚den Mangel an diesem oder jenen' (*huius vel illius nescientes inopiam*) nicht kennt. Diese seltsamen Eigenschaften bleiben änigmatisch, bis eine typische Wendung zur philosophischen Beschreibungssprache die Brücke zur Welt der Formen (*In quibus rerum ymagines*) schlägt und damit Klärung bringt: keinem geschulten Leser konnte nunmehr noch entgehen, daß sich auf dem allegorischen Kleidungsstück die Formen der Dinge in genau jenem instabilen (*momentanee veritatis*) und nicht erkennbaren (*labentur cognitione*) Zustand befinden, in dem sie als nur zeitweilige

---

[202] Zu Genius, vgl. u. a. Huizinga, ‚Zur Verknüpfung', de Lage, *Alain de Lille*, S. 89–93.

[203] *De planctu nature*, S. 875.

[204] Zu Alanus' Sprache vgl. auch Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', insb. S. 33ff. (S. 121ff.).

Formen der *primordialis materia* existieren; konsequent evoziert Alanus diese nicht nur mit der Vorstellung des steten Sich-Änderns von Farbe und Form, sondern durch die Schlüsselbegriffe *inopia* und *huius et illius*, die beide auf den platonischen *Timaeus* zurückgehen und die Hyle charakterisieren. Kurzum: die Gewandung der allegorischen Figur evoziert genau jenen Raum der philosophischen Spekulation *sub metaphoris*, der auch den *Sermo* bestimmt hatte.[205]

Nun, da diese philosophische Dimension eröffnet ist, erscheint auch die schreibende Tätigkeit des Genius in einem spezifischen Licht:

> Ille vero [sc. Genius] calamum papiree fragilitatis germanum numquam a sue inscriptionis ministerio feriantem, manu gerebat in dextera: in sinistra vero morticini pellem novacule demorsione pilorum cesarie denudatam, *in qua stili obsequentis subsidio imagines rerum ab umbra picture ad veritatem sue essentie transmigrantes*, vita sui generis munerabat. […] Hiis igitur picture solertiis Genio sollempniter operam impedenti *Veritas, tamquam patris filia verecunda, ancillatione obsequens assistebat*. Que non ex pruritu Affrodites promiscuo propagata sed, *ex solo Nature natique geniali osculo fuerat derivata*, cum Ylem formarum speculum mendicantem eternalis salutavit Ydea, eam Iconie interpretis interventu vicario osculata.[206]

Das Bild vom schreibenden Genius ist keineswegs ein apologetisches Lob des Schriftstellers; es demonstriert nicht den selbstbewußten Anspruch des Poeten Alanus. Vielmehr steht die imaginäre Szenerie ganz im Zeichen der im *Sermo* geschilderten Verbindung von Form und Subjekt, ja scheint aus diesem Philosophem geradezu hervorzugehen. Die lebhaft ausgemalte Metapher des Schreibens veranschaulicht dabei jene Verbindung der Formgebung, durch die die *imagines rerum* von ihrem schattenhaften Dasein in der *primordialis materia* in aktuales, geformtes Sein übergehen. Der Genius vollzieht also genau jenen Schritt, den der *Sermo* als *geniale osculum compositionis* oder *geniale inherentie osculum* bezeichnet hatte; er ist also keineswegs das Produkt einer a-rational-mystischen Intuition, sondern veranschaulicht als integumentale Figur ein spezifisches Philosophem.[207] Die ‚Wahrheit' wiederum, die im *Sermo* diesem Vorgang ‚beigestanden' hatte (*assistebat*), steht nun, zur allegorischen Gestalt geworden, ‚tatsächlich' bei Genius, der Instanz, die

[205] Hudry sieht in der Figur des Genius eine Allegorie auf Richard von St. Viktor (vgl. *Alain de Lille*, S. 22).

[206] *De planctu nature*, S. 875–877.

[207] Anders Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 50 (S. 138), wo die Geniusfigur durchgehend als Beispiel für die Verschmel-

die entscheidende kosmologische Verbindung vollzieht: *Hiis igitur picture solertiis Genio sollempniter operam impedenti, Veritas, tamquam patris filia verecunda, ancillatione obsequens assistebat.* Wie im *Sermo* ist sie selbst sowohl das Produkt eines *geniale osculum* wie seine *filia*—mit dem Unterschied, daß sie nun als handelnde allegorische Figur erscheint. Abschließend wird der philosophische Rahmen der gesamten zwischen Abstraktion und Veranschaulichung oszillierenden Passage (ganz im Sinne des kosmologischen Systems des *Sermo* vertieft), indem Alanus vom küssenden Gruß zwischen den ewigen Ideen und einer nach Formung sich sehnenden Hyle imaginiert wird. Kurzum: aus der metaphorisch eingekleideten Sprache des *Sermo* ist eine allegorisch-integumentale Szenerie geworden; aus der bildgesättigten Spekulation eine Fiktion mit philosophischen Implikationen. Die wechselseitige Nähe[208] ist dabei ein klares Beispiel dafür, wie aus einer durch Boethius dynamisierten platonischen Kosmologie, die selbst reich an Metaphern ist, ein fiktives *integumentum* hervorgeht. Immer wieder schöpft Alanus dabei aus diesem ambivalenten, bald zum Begriff, bald zur Metapher sich neigenden kosmologischen System. Er referiert seine Grundlagen als zentralen Inhalt des *speculum Rationis*[209] und richtet seine Schilderung der Rolle Naturas daran aus.[210] Mehr noch: selbst in nicht genuin kosmologischen Zusammenhängen bemüht er die philosophisch aufgeladenen Metaphern des Prägens, Siegelns, Heiratens etc., um beliebige *descriptiones* bildhaft einzukleiden; zugleich greift er auf kosmologisch-ontologische Philosopheme zurück, um sie als ‚theoretische Metaphern' einzusetzen.[211]

---

zung poetischer und philosophischer Sprache und Aufwertung der (eigentlich philosophischen) Phantasie dient. Auch Jauss, ‚Allegorese, Remythisierung', S. 202 betont die mythische, die Rationalität bewußt aushebende Dimension des Genius und anderer Figuren: ‚[…] so bleiben andererseits aber doch einzelne Figurationen (wie z. B. die von *Natura*, *Genius* und *Veritas*) und vor allem das Rahmengeschenen der rationalen Auflösung in einer Weise entzogen, die eine verdeckte mythische Fabel signalisiert.' Folgt man den oben und im folgenden ausgeführten Thesen dieses Kapitels, ist eine derartige Position—und die daraus gezogene Konsequenz einer kryptischen Präsenz ‚des' Mythos im Mittelalter—kaum haltbar.

[208] Anders Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 51 (S. 139): ‚Die Herkunft wie die philosophische Qualität der Geniusfigur bleibt also völlig unabgeklärt [sic!]'.

[209] *Anticlaudianus*, I, 455–510, S. 70 f.

[210] Z. B. *De planctu nature*, S. 825[19–32].

[211] Ebd., S. 819: *Calcei vero, ex alutea pelle traducentes materiam, ita familiariter pedum sequebantur ideas, ut in ipsis pedibus nati ipsisque mirabiliter viderentur inscripti. In quibus vix a vera degenerantes essentia sub picture ingenio flores amenabantur umbratiles.* Zu *natus* vgl. die oben zitierten Stellen.

Dies ist freilich nicht alles. Denn nicht nur bestimmt eine spezifische philosophische Konzeption die integumentale *narratio* und Sprache des *De planctu nature*. Alanus benutzt umgekehrt auch die charakteristische Freiheit des *integumentum*, um das kosmologisch-ontologische System entscheidend zu erweitern. Bereits die Analyse des *Sermo* hat zumindest ansatzweise gezeigt, daß sowohl in Alanus' philosophischer Metaphorik als auch im *Kontext* seiner Spekulation—einer predigthaften *admonitio*—eine dezidiert moralische Dimension verborgen lag. Weit radikaler als im *Sermo* spinnt Alanus diesen Aspekt subtil und konsistent weiter, um einen Mythos zu schaffen, der moralische Diagnose, spekulative *theoria* (und zudem epistemologisch-methodologische Schlüsseleinsichten) zu einem unentschlingbaren Ganzen zusammenwebt.

3. *Moralisierung des Kosmologischen—Naturalisierung der Moral*

Diese integrative Erweiterung einer Onto-Kosmologie zeigt sich bereits in der eben zitierten Stelle aus dem *Planctus*, in der das Wirken des schreibenden Genius geschildert ist. Geschickt nutzt Alanus hierbei die Personifizierung philosophischer Begriffe, um eine neue Brücke zu schlagen, die die philosophische Metaphorik des *Sermo* subtil ausnutzt: dem *geniale osculum*, aus dem die Wahrheit hervorgeht, wird eine amoralisch-promiskuitive Umarmung entgegengesetzt (*ex pruritu Affrodites promiscuo propagata*).[212] Damit hat Alanus die boethianische Spekulation bereits um eine entscheidende Dimension erweitert, denn ein bestimmendes Thema seines Werkes, die moralische Entartung und sexuelle Depravation ist nunmehr unmittelbar in das ontologisch-kosmologische System eingebunden. Die Wahrheit als Produkt (oder Konsequenz) einer gelingenden Formgebung ist mit der echten, nicht entarteten Liebe verbunden—und erhält eine bislang unbekannte Gegeninstanz, die mit der verwerflich-entarteten Aphrodite assoziiert ist und damit zum kosmologischen Prinzip moralischer Depravation wird. Nach der Beschreibung der Schönheit der *Veritas* heißt es:

> Ex opposito vero Veritati Falsitas inimicans stabat attentior. Cuius facies, turpitudinis nubilata fuligine, nulla in se nature munera fatebatur, sed senectus faciem rugarum vallibus submittens eam universaliter in plicas collegerat. Caput vero nec crinis vestimento videbatur indutum nec pepli velamento excusabat calviciem, sed panniculorum infinita plura-

[212] Wetherbee, ‚The Function of Poetry in the *De planctu nature*', S. 112 sieht hier eine höfische Färbung.

> litas, quos filorum iungebat, pluralis infinitas ei texuerat vestimentum. Hec autem picture Veritatis latenter insidians, quicquid illa conformiter informabat, ista informiter deformabat.[213]

Dem *sensus litteralis* nach ist dies eine geraffte Häßlichkeitsbeschreibung, wie sie die *Artes poetrie* als stilistisches *exercitium* forderten; der *puerilis auditus* konnte sich (abgesehen von Allusionen an die Sprache der *Cosmographia*)[214] an der boshaften Metapher vom ‚Tal der Runzeln' ergötzen oder typisch Alansches Wortgeklingel in Tateinheit mit monströser *Annominatio* bewundern (*infinita pluralitas* […] *pluralis infinitas—quicquid illa conformiter informabat, ista informiter deformabat*). Wer darüber hinaus freilich auf die *acutior allegoriae subtilitas* achtete, erkannte, daß gerade die letzte exorbitante Stilfigur zu einem Kerngedanken des gesamten Werkes führte, der Dialektik von Form und Deformierung. Ausführlich beschreibt Alanus das Wirken der *falsitas*, die die gelingende Formgebung und richtige Formung de-formiert, ihre Harmonie zerstört und damit zum kosmologischen ‚Prinzip' jener Entartung wird, die das Gedicht bislang als Verfall der Moral und Liebe und Störung der Sprache entwickelt hat: Form und Norm werden ununterscheidbar. Dies ist eine deutliche Erweiterung der platonisch-boethianischen kosmologischen Formenspekulation—mit dem Ziel, sie an eine Diagnose des Verwerflichen und programmatische Forderung nach moralischer Reform anzubinden, oder auch umgekehrt: die moralische Dimension seiner Zeitkritik kosmologisch zu untermauern.

Diese Moralisierung der Kosmologie zeigt sich an vielen Stellen: am übergreifenden Thema der sexuellen Entartung und den zahlreichen moralischen Invektiven, die Alanus Natura oder den Dichter-Poeten führen läßt (beides im übrigen zentrale Themen der moralisierenden Pariser Theologie).[215] Subtiler ist die Ausweitung der Rolle Naturas, die

---

[213] *De planctu nature*, S. 877.

[214] *[…] stabat attentior […]* mit *Cosmographia*, II, 3, S. 99. Auch der typische relative Satzanschluß (*cuius)* verrät Bernardschen Einfluß.

[215] Polemik gegen *bacchilatria*, *aviditas cibi*, *luxuria*, *nummulatria*, *superbia* (*De planctu nature*, S. 852–857), *arrogantia*, *taciturnitas/silentium*, *lascivia*, *invidia*, *adulatio* (*De planctu nature*, S. 859–864); vgl. das summierende achte Metrum, S. 864f. und generell auch die Alanschen Predigten, z. B. den *Sermo de Trinitate* (*Textes inédits*, S. 260f.) oder den *Sermo ad scholares* (*Textes inédits*, S. 275f.)—Dies richtet sich nicht zuletzt gegen ekklesiastische Kreise (vgl. z. B. *prelati*, S. 854). Zu diesen Lieblingsthemen der Moralisten um Petrus Cantor vgl. man Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants*, Bd. I, S. 125, 130, 133 *passim* sowie Ferruolo, *Origins of the University*, S. 231–234, 260–264, 276 (gegen sexuelle Entartung).

nicht nur die Aufgaben der Weltseele integriert,[216] sondern vor allem auch zur Stifterin der Moral wird.[217] Dazu kommen die moralischen Implikationen, mit denen Alanus die Beschreibung des rein kosmologischen Prozesses immer wieder versieht—paradigmatisch zu fassen in der berühmten Sentenz, in der Genius sich auf die Autorität höchster kosmologischer Prinzipien beruft, um die moralische Entartung der Menschen zu bannen.[218]

Wichtiger als derartige Einzelaspekte ist, daß Alanus Moral und Kosmologie durch seine integumentale *Erzählung* miteinander verknüpft. Davon zeugt nicht nur eine über Moralisches klagende Natura, sondern überhaupt das gesamte Ensemble großteils von Alanus erfundener kosmischer Wirkkräfte, die diese Verknüpfung vor allem ermöglichen: wie hätte sich in einem spekulativen Traktat die Verbindung begründen lassen, mit der Alanus in seinem *integumentum* Genius, das Prinzip der Verbindung von Formen und Materie, zugleich zum Anwalt moralischer Reformierung stilisiert? Wie eine ganze Reihe moralischer Anti-Prinzipien als Gegenspieler rein kosmischer Agenten einführen lassen?

In dieser narrativen Verklammerung zweier disparater Diskurse zur Einheit liegt die eigentliche gedankliche ‚Leistung' der *exterior integumentorum narratio* des *Planctus*. Daß Alanus dies gelingt, liegt freilich nicht nur an seiner nie versiegenden Assoziationskraft und der klugen Komposition einer sinnhafte Zusammenhänge stiftenden *narratio*—auch die sorgfältige Konstruktion seiner Sprache trägt dazu maßgeblich bei. So heißt es etwa über den schreibenden Genius:

> Post huius inscriptionis sollempnitatem dextere manui, continue depictionis defatigate laboribus, sinistra manus, tamquam sorori fesse subveniens, picturandi officium usurpabat, manu dextera pugillaris latione potita. Que ab orthographie semita falsigraphie claudicatione recedens, rerum figuras, immo figurarum larvas umbratiles, semiplena picturatione creabat.[219]

---

[216] Dazu Gregory, *Platonismo medievale*, Kap. VI und *Anima Mundi*, Kap. IV, insb. S. 188.

[217] Z. B. im berühmten vierten Metrum (*De planctu nature*, S. 831 f., hier S. 832), wo Natura (*Pax amor virtus regimen potestas / Ordo lex finis via dux origo*) zur *Regula Mundi* (im ethischen Sinne) erklärt wird, vgl. ebd., S. 833, wo sie moralisches Fehlverhalten geißelt und mit der Diziplin des Weltenlaufes (*aaer, meis disciplinatus doctrinis*) konterkariert, oder auch ebd., S. 825, wo die Schaffung des Menschen aus der Hyle heraus als zunehmende Moralisierung dargestellt ist.

[218] *De planctu nature*, S. 878. Vgl. auch die Herleitung der moralischen Ordnung menschlichen Verhaltens von der Ordnung der Elemente und Sterne (ebd., S. 826 f.).

[219] Ebd., S. 876.

Die gravitätische Heiligkeit des Genius'schen Wirkens ist gestört: die linke Hand, offenkundiges Symbol des Sinistren und Verfehlten, usurpiert die kosmologische Hauptaufgabe der Formgebung. *Daß* sie dies tut, ist vor dem Hintergrund der Verschlingung von Moral und Ontologie nur konsequent; entscheidend indes ist die Art und Weise, *wie* Alanus dies beschreibt: die Falschheit weicht vom rechten Pfad der *orthographia* ab und vermag nur gestörte, halbausgefüllte Bilder zu malen. Damit hat Alanus zwei weitere Bildbereiche oder Bedeutungsdimensionen seiner allesumfassenden Darstellung von Form und Deformierung in den kosmologischen Mythos von der Moral als Deformierung eingebunden, der die Erklärung der gestörten Welt leisten soll: die Grammatik als metaphorisch eingesetztes Ordnungssystem und die Thematik des gestörten Bildes. Beide sind zentrale Reservoirs seiner spezifischen Dichtersprache und sollen in der Folge dargestellt werden.

V. *Metaphern als Denkraum. Bemerkungen zur Dichtersprache des Alanus*

Alanus von Lille gehört zu den wahnwitzigsten Stilisten lateinischer Sprache. Kaum zu überbieten scheint seine Neigung, barocke Stilfiguren zu monströsen Serien eines überbordenden Manierismus zu reihen: Paronomasie und *Annominatio*, Paradox und Reihung, Homoioteleuton und Parallelismen verleihen, überreich angewandt, vor allem seinem *Planctus* ein sprachliches Antlitz, das sich von der hymnischen, sorgsam rhythmisierten Prosa der *Cosmographia* ebenso unterscheidet wie von der spröden, bewußt dunklen Poesie des *Architrenius*. Zur stilistischen Gestaltung tritt freilich eine nicht minder wichtige *gedankliche* Dynamisierung, eine Verschiebung der Sprache, die sich in den Normen der lateinischen Rhetorik weniger leicht fassen läßt. So beschreibt der Dichter den Bau eines Wagens als ‚Überwindung der flutenden Materie';[220] Homosexualität und Sodomie erscheinen als ‚Verwechslung der grammatischen *genera*' oder ‚metrische Fehler';[221] die Perfektion der Schuhe Naturas zeigt sich darin, daß sie ‚mit ihrer Materie aus Fell den Ideen der Füße treu folgten', während die Eindrücklichkeit der

[220] *Anticlaudianus*, S. 87 und auch S. 92.
[221] Z. B. im Eingangsgedicht von *De planctu nature*, S. 806 f. (dazu unten, S. 537).

auf ihnen abgebildeten Blumen dadurch evoziert wird, ‚daß diese kaum vom wahren Sein degenerieren.'[222] Alanus beschreibt die imaginäre Welt, die er schafft, mit den Augen des Theoretikers; spekulative Philosopheme oder Theoriesplitter aus den *artes sermocinales* werden metaphorisch eingesetzt und zu tragenden Elementen einer nicht eindeutigen Dichtersprache. Doch umgekehrt greift er auch immer wieder auf Konkretes zurück, um Philosophisches metaphorisch einzukleiden: so erblickt Prudentia in den Spiegeln der Ratio den (nach Boethius gestalteten) ontologischen Aufbau der Welt nicht in der abstrakten Sprache der Metaphysik, sondern sieht ‚die *Vermählung* von Form und Subjekt, die *Küsse*, welche ein eingeborenes Band stiftet, indem sie sie miteinander *vermählt*';[223] die schaffende Tätigkeit der Natur figuriert als ‚*Siegeln* von Münzen' oder ‚Vorgang des *Schreibens*';[224] der Schöpfer endlich beschließt, daß ‚auf der rechtmäßigen Straße abgeleiteter Abkunft ähnliches, unter dem Siegel expliziter Übereinstimmung geprägt, aus ähnlichem hervorgebracht werde.'[225] Ein eigenartiges Ineinander von theoriegesättigter und bildreicher Sprache kennzeichnet damit Alanus' Stil: theoretisches Wissen dient als Reservoir, von dem her ein geforderter *ornatus difficilis*, die Verschiebung des Eindeutigen ins Dunkel-Allusive konstruiert wird; Konkretes wird bemüht, philosophische Gedanken zu verhüllen, und transferieren sie damit ins Reich der Imagination. Theorie *und* Anschauung werden zur Quelle von Uneigentlichkeit.

Die folgenden Seiten spüren dieser eigentümlichen sprachlichen Gestaltung nach. Sie versuchen zu zeigen, daß sich Alanus' stilistischer Wahnwitz nicht allein damit erklären läßt, daß er versucht ein—im Sinne der *Artes Poetrie*—stilistisch ‚einschlägiges' Werk zu verfassen. Vielmehr nutzt er gerade auch die Konstruktion einer metaphorischen und bildgesättigten Sprache, um auf subtile Weise grundlegende Aspekte seines Denkens zu transportieren.

---

[222] Ebd., S. 819: *Calcei vero, ex alutea pelle traducentes materiam, ita familiariter pedum sequebantur ideas, ut in ipsis pedibus nati ipsisque mirabiliter viderentur inscripti. In quibus vix a vera degenerantes essentia sub picture ingenio flores amenabantur umbratiles.*

[223] *Anticlaudianus*, S. 70.

[224] Vgl. *De planctu nature*, S. 840, *passim.*

[225] Vgl. ebd.: *statuit ut expresse conformationis monetata sigillo sub derivate propagationis calle legitimo ex similibus similia ducerentur.*

a. *Alanus und die grammatische Metapher*

Seinen *De planctu nature* leitet Alanus folgendermaßen ein

> In lacrimas risus, in luctus gaudia verto,
> In planctum plausus, in lacrimosa iocos,
> Cum sua Nature video decreta silere,
> Cum Veneris monstro naufraga turba perit;
> Cum Venus in Venerem pugnans illos facit illas
> Cumque sui magica devirat arte viros.[226]

Sorgsam beginnt Alanus mit diesen Worten sein Prosimetrum: die erste Periode weist jene zeugmatische Stellung des Verbs auf, die die *Artes Poetrie* empfehlen, ist parallel (*in lacrimas risus, in luctus gaudia, in planctum plausus, in lacrimas iocos*) und in konsequenter Antithese gebaut; hier wie in der Fortsetzung finden sich Alliteration (*planctum plausus*), Polyptoton (*lacrimas* […] *lacrimosa)*, Anapher (*cum*), Metapher (*decreta silent*) und *Annominatio* (*devirat viros*). Die stilistisch ausgefeilten, aber nicht überfrachteten Zeilen bestimmen dabei bereits aber das zentrale Thema des Werkes—die Perversion der natürlichen Ordnung durch eine falsche Liebe. Emphatisch beschreibt Alanus das Wirken einer irregeleiteten Liebe wider die legitime Liebe, das zugleich eine Depravierung der *decreta nature* und der Moral an sich impliziert. Mit rein stilistisch ausgefeilter Darstellung ist es dabei freilich nicht getan. Denn das unscheinbare *illos facit illas* der zitierten Passage—es geißelt Homosexualität und Hermaphroditismus—stellt den Auftakt einer Kaskade von Metaphern dar, bei der grammatische Devianz für moralische Depravation steht: der gestörten Moral entsprechen die Verwechslung von Personalpronomina und grammatischen *genera*; der Verstoß gegen die syntaktische Ordnung eines Satzes; die Überdehnung der Lizenz zur Metapher zum Soloezismus; der Bruch metrischer Normen. Dabei nutzt Alanus bisweilen die inhärente Mehrdeutigkeit grammatischer *termini;* nicht weniger häufig parallelisiert er indes schlicht grammatisches und sexuellmoralisches Fehlverhalten.[227] Alanus ‚malt' diese Störung der natürlichen und ethischen Ordnung dabei nicht im eigentlichen Sinne, repräsentiert sie nicht mimetisch-abbildend; er kommentiert sie—oder besser: kleidet sie durch eine Fülle sorgsam arrangierter Theoriesplitter aus

[226] Ebd., S. 806.

[227] Zum Phänomen der grammatischen Metaphorik neben Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, S. 49–64, 106–110 v. a. Alford, ‚The Grammatical Metaphor' und Ziolkowski, *Alan's Grammar of Sex*, insb. S. 1–6 und Kap. 2. Ziolkowskis Studie ist die für Alanus einschlägige Arbeit (zu Einzelheiten vgl. die folgenden Fußnoten).

Grammatik und Sprachtheorie ein.[228] Explizit wird der Verstoß gegen die *leges grammaticae* oder die *logica* dabei zum Verstoß wider die Natur erklärt (*grammaticae leges ampliat ille nimis; hic nimis est logicus*).

Eine mögliche theoretische Rechtfertigung einer dezenten Verhüllung des Anstößigen gibt Natura selbst[229]—doch ihre (überschätzten) vermeintlich literaturtheoretische Ausführungen erklären das Phänomen und sein Funktionieren in Alanus' Prosimetrum keineswegs. Was also bedeutet Alanus' überbordender Einsatz der ‚grammatischen Metapher'? Greift er lediglich auf ein tradiertes Reservoir dichterischen Ausdrucks zurück—und dies in einem Bildungssystem, in dem der Grammatik ohnehin eine prinzipiell ethische Funktion unterstellt wurde? Oder sind seine Manierismen Entschlüsselungsspiele für eine virtuos gebildete Leserschaft? Erinnert Alanus seine Leser durch die grammatische Einkleidung einer moralischen Problematik an das verbreitete Klischee, daß der ‚Kosmos ein illustriertes Buch der Grammatik ist, ein Text, den es zu studieren gilt'?[230] Oder verdankt sich diese Technik seiner Überzeugung, daß jeder Verstoß gegen die Grammatik ein moralisches Vergehen mit tatsächlichen Folgen impliziert?[231]

Um diese Fragen zu beantworten, bedarf es eines Blickes auf die aufschlußreichste Stelle, in der Alanus (in signifikanter Weise)[232] auf das technische Vokabular der *ars grammatica* zurückgreift.[233] Natura ist dabei, den nicht mehr allzu verstörten Dichter-Poeten die Entstehung

---

[228] *Flet natura, silent mores, proscribitur omnis / Orphanus a veteri nobilitate pudor. / Activi generis sexus se turpiter horret / Sic in passivum degenerare genus. / […] / Predicat et subicit, fit duplex terminus idem. / Grammatice leges ampliat ille nimis. / Se negat esse virum Nature, factus in arte / Barbarus. Ars illi non placet, immo tropus. / Non tamen ista tropus poterit translatio dici. / In vicium melius ista figura cadit. / Hic nimis est logicus, per quem conversio simplex / Artis nature iura perire facit. / […] / Sic pede dactilico Veneris male iambicat usus / In quo non patitur sillaba longa brevem.*

[229] Vgl. unten, S. 552.

[230] Ziolkowski, *Alan's Grammar of Sex*, S. 13.

[231] Ebd., S. 101 f., vgl. auch S. 42, 103.

[232] Zahlreiche Stellen greifen aus rein stilistischen Gründen auf grammatische Metaphern zurück, z. B. *De planctu nature*, S. 810 (*anthonomasice prefulgere*), 815 (*coturnicem figure dictionis ignorantem fallaciam*), 819 (*castor corporis partes apocopat*) etc.—All dies sind Musterbeispiele von grammatischen Metaphern ohne weiterreichende Implikation, wie man sie z. B. von *Artes Poetrie* als Schmuck empfohlen bzw. angewandt vorfindet (vgl. z. B. Matthäus von Vendôme, *Ars Versificatoria*, S. 64, 76, 78, 81, 96); man sollte daher nicht versuchen, sie allzu tiefsinnig zu interpretieren (z. B. Ziolkowski, *Alan's Grammar of Sex*, S. 19 über die Beschreibung der Vögel mit Hilfe grammatischer Metaphern: ‚to characterize their actions in grammatical terms demonstrates, on the contrary, that the animals know to fulfill their designated roles in the book of nature').

[233] *De planctu nature*, S. 845–850.

der Welt, ihr Funktionieren und schließlich ihre Entartung zu schildern; gerade hat sie in einer Kaskade von Paradoxen das inexplikable Wesen Cupidos dargestellt und will nun zum *seriale propositum* ihrer Darstellung zurückkehren. Das große Thema, das sie dabei entwickelt, sind die kosmologischen Implikationen der sexuellen Moral. So hat sie Venus und deren Funktionären nicht nur die Aufgabe gegeben, die Schaffung des natürlich Seienden zu übernehmen; sondern vor allem—und genau hier geht Alanus weit über Bernardus Silvestris hinaus—dies *normhaft*, *getreu*, *diszipliniert* zu vollziehen—und genau dies zu ‚bedeuten', ist die metaphorische Sprache ausgerichtet. Fast schon nach Art einer schulmeisterlichen Unterweisung diszipliniert Natura die ihr untergeordneten Kräfte:

> Sed cum ipsa, genialis concubitus ordinatis complexionibus, res diversorum sexuum oppositioni dissimiles ad exequendam rerum propaginem connectere teneretur, *ut in suis connectionibus artis gramatice constructiones canonicas observaret* suique artificii nobilitas *nullius artis ignorantie* sue ferret glorie detrimentum, curialibus preceptis *sub magistrali disciplina, eam velut discipulam instruendam docui, quas artis gramatice regulas in suarum constructionum unionibus artificiosis admitteret, quas velut extraordinarias nullius figure excusatione redemptas excluderet.*[234]

Genialis concubitu ordinatis complexionibus—abermals spielt Alanus auf das *geniale osculum* der kosmologischen Verbindung von Form und Subjekt an; und abermals bemüht er die orthographische Norm als Metapher für ihren geregelten Kuß. Der eigentliche kosmologische Punkt (Venus als Garantin der Fortpflanzung) bleibt in dieser Passage indes seltsam blaß; bestimmt ist sie ganz vom typisch Alanschen Verfahren, dieses kosmologische Philosophem in epistemologische Metaphern einzukleiden, zu überformen—und dies vermittels einer Reihe zentraler methodologischer Einsichten des 12. Jahrhunderts: mit der Ideologie der *Artes Poetrie*, die eine kanonische Imitation der Sprache forderten und streng zwischen zulässigem und nicht angebrachtem *vicium* unterschieden (*quas artis gramatice regulas in suarum constructionum unionibus artificiosis admitteret, quas velut extraordinarias nullius figure excusatione redemptas excluderet*); mit dem Thema der enzyklopädischen Ausrichtung der Grammatik (*nullius artis ignorantie*). Auf die Perspektive der Grammatik bleibt er dabei, wie die Fortsetzung zeigt, nicht beschränkt: er spielt auf die wichtige Theo-

[234] Ebd., S. 846.

rie der *rationes proprie* an;[235] macht Venus' Kampf gegen die Parzen zu einem Kampf gegen sophistische *fallaciae* im Rahmen einer *disputatio*;[236] zum Kampf wider die falsche Verwendung von Sätzen im Syllogismus; sowie (ganz im Sinne der *Artes Poetrie)* zur Abwehr jener *methonimicae positiones* der Rhetorik, die durch zu harte Metaphern (*nimis dure translationis excursus)* die Sprache zu sehr verzerrt und witzig-urbane Spritzigkeit in umständliche, lasterhafte *decoloratio* verwandelt.[237] Konsequent erklärt er zum Abschluß die Entstehung der entarteten Moral zum Verstoß gegen die *artes sermocinales*.

Von Metaphern im eigentlichen Sinne sollte man dabei nicht sprechen. Alanus setzt Hauptpunkte der methodologischen Debatte im 12. Jahrhundert und weitere Philosopheme ein, um das zentrale Thema seiner Kosmologie durchzuführen. Eine (irgendwie geartete) organische Verbindung zwischen der Disziplin der Grammatik und dem Reich der Natur sollte man dabei ebensowenig unterstellen wie die Überzeugung, daß ein Verstoß gegen die Norm der Sprache *realiter* moralische Konsequenzen zeigt. Entscheidend ist vielmehr, daß er durch das idiosynkratische Kalkül seiner theoriegesättigten Beschreibungssprache Spezifika des Schulraumes in seinen kosmischen Mythos einbindet; daß er ein zentrales epistemologisches Prinzip—die Regelhaftigkeit des Wissens—als Ausdruck eines kosmischen Prinzips aufwertet.

b. Ut pictura poesis? *Alanus' Metaphorik des Bildes*

Es sind nicht nur grammatische Metaphern, die Alanus' theoretische Metaphorik prägen. Immer wieder greift er vielmehr auf die Vorstel-

---

[235] Ebd., S. 847[77–80].

[236] Ebd., S. 847: *Sed quia contra Parcarum argutas oppositiones Venerem novi agonistice disputationis ingressuram conflictum, ne alicuius tergiversatione fallatie Venus ab Atropos, coartantes conclusionis sustineret argutias, ipsam disciplinam docendo iuxta que disertive discipline precepta suarum argumentationum formas excuderet et quomodo in adversariorum argumentationibus fraudulentis fallatie latibulum inveniret, ut disputationis agoniam contra adversarie partis insidias posset securius celebrare et per instantiarum similia oppositionum argumenta refellere, iniunxi etiam, ut sillogistica eius complexio duorum terminorum contenta conpendio, nulli Aristotelicarum figurarum obnoxia, trium propositionum ordinatione congrua texeretur.*

[237] Ebd., S. 848: *Sicut autem quasdam gramatice dialecticeque observantias inimicantissime hostilitatis incursus volui a Veneris anathematizare gignasiis, sic methonomicas rethorum positiones […]. Cypridis artificiis interdixi, ne si nimis dure translationis excursu a suo reclamante subiecto predicatum alienet in aliud, in facinus facetia, in rusticitatem urbanitas, tropus in vicium, in decolorationem color nimius convertatur.*

lung des ‚Malens', ‚Bildens' zurück, um Philosopheme wie die Formung der Welt bildlich einzukleiden; überdies reflektiert er auffällig häufig über die Natur des Bildes, das, obgleich sophistischer Gaukelei verwandt, gleichwohl Wahres darzustellen vermag. Die Interpretation dieses bekannten Befundes[238] scheint eindeutig: Alanus bemüht die tradierte Nähe von Dichtung und Malerei, um ein mächtiges Plädoyer für die Superiorität des Poetischen zu führen: er verhilft damit seiner eigenen imaginären Kraft zu beredtem Ausdruck; oder entwickelt gar eine stringente, philosophisch begründete Verteidigung der Dichtung, welche den Wahrheitsanspruch seiner eigenen Werke untermauert. Daß beide Auffassungen verfehlt sind, versuchen die folgenden Seiten zu zeigen. Alanus' Rückgriff auf das Wortfeld *pingere/pictura*—so die Hauptthese—ist von der bislang dargestellten philosophisch-theologischen Intention von *Anticlaudianus* und *De planctu nature* bestimmt; er impliziert keine literaturtheoretische Intention oder Relevanz; Alanus' Vorliebe muß zudem differenziert betrachtet werden, denn die suggestive Reihung, mit der zahlreiche Stellen in der Forschungsliteratur zumeist aneinandergestellt werden, verwischt zwei zu unterscheidende Gebrauchsformen der Metaphorik des Bildes.

So betrachte man zunächst folgende vielzitierte Stelle:

> Omnia sub numero claudens, sub pondere sistens
> Singula, sub stabili mensura cuncta choercens [*sic*]
> Qui rerum species et mundi sensilis umbram
> Ducis ab exemplo mundi mentalis, *eumdem*
> *Exterius pingens terrestris ymagine forme*,
> Qui veterem massam de vultus sorde querentem
> Investis meliore toga, formeque sigillo
> Signans, excludis nexu mediante tumultum.
> Efficiens causa, qui rem producis ad esse,
> *Formalis dum pingis eam*, finalis in esse,
> Dum rem conservans certo sub fine cohartas,
> Tu mihi preradia.[239]

Die Passage entstammt dem berühmten zweiten Musenanruf, mit dem Alanus sich zum Sprachrohr Gottes erklärt—und schon ihr erster Satz zeigt, daß Alanus hier keineswegs das Programm einer an der Hermeneutik der Bibelexegese orientierten Dichtung zum Ausdruck bringt:

---

[238] Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 59–65; de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Bd. 2, S. 296f.; Jauss, ‚Zur Genese der Scheidung'; Simpson, *Sciences and the Self*, S. 230–252.

[239] *Anticlaudianus*, V, 286–297, S. 132f.

unübersehbar spielt er vielmehr auf den berühmten Hymnus aus Boethius' *Consolatio* an; diesen Kerntext des mittelalterlichen Platonismus sogar formal imitierend—man beachte den gebetshaft-hymnischen Du-Stil der Prädikation, die Reihung von göttliche Eigenschaften prädizierenden Relativsätzen und Partizipien—skizziert er Gottes kosmologische Rolle. Zugleich geht Alanus in seiner Sprache über den spekulativen Text hinaus: die berühmte Eingangsszene der *Cosmographia* aufgreifend, läßt er die von Gott geformte Hyle ‚über die Häßlichkeit ihres Antlitzes klagen'; überdies benutzt er seine eigenen Bilder des Siegelns und Bekleidens, um diesen Prozeß zu veranschaulichen. Sodann greift er auch auf die Metaphorik des Malens/Bildens zurück, um die von Boethius nur knapp angedeutete Rolle des Schöpfers als *causa formalis* zu veranschaulichen: die Ideen der Dinge und die schattenhafte Welt schaffend, orientiert sich der *creator* am Vorbild des göttlichen Geistes (*mundus mentalis*), ‚malt diesen mit dem Bild einer irdischen Form'. Was hinter dieser Verbildlichung steckt, ist offensichtlich: Alanus bewegt sich im Rahmen jener platonischen Vorstellung der Welt als *simulacrum* des göttlichen Geistes, die Wilhelm von Conches in Analogie zur Malerei oder Bildhauerei erklärt;[240] Quell der Alanschen Metapher ist abermals eine spezifisch platonische Anschauung. Zahlreiche Stellen aus Alanus' Werken lassen sich auf genau diese präzise Bedeutung der Metapher des Malens zurückführen—bald in engem Anschluß an kosmologische Prozesse, bald loser, wenn Alanus jede beliebige Formgebung als Malerei beschreibt. Läßt sich von hier indes eine Theorie der Literatur entwerfen?

Für J. Simpson[241] impliziert Alanus' Metaphorik des Bildes freilich in jeder Hinsicht eine neuplatonische Verteidigung der Dichtung als Form der Erkenntnis, die als *philosophical conception of poetry* (240) der Dichtungstheorie des Florentiner Platonismus im 15. Jahrhundert vergleichbar sei (244). E. deBruyne und J. Huizinga folgend, zitiert er zunächst eine Reihe von Passagen, in denen Alanus das Bildfeld *pingere/pictura* benutzt und bezieht sie auf das platonische Philosophem des die Welt schaffenden Demiurgen. Darauf folgt eine folgenreiche Assoziation: da

[240] *Timaeus*, 48E mit Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, S. 267: alterum simulacrum et imago eius *scilicet sensilis mundus quia iuxta exemplum archetipi factum est simulacrum et imago eius. Simulacrum proprie dicitur in pictura.* Vgl. vor allem auch Calcidius, *Commentarius*, S. 323f.

[241] Simpson, *Sciences and the Self*, S. 230–271, insb. S. 230–252.

Alanus die Metapher des Bildes für Gottes und Naturas Schaffen, aber auch zur Beschreibung des Gewandes der Rhetorik benutzt, wird Dichtung/Rhetorik diesen kosmologischen Prozessen gleichgestellt. Simpson selbst stellt dabei fest, daß eine derartige Aufwertung über die rhetorische ‚Oberfläche' der Dichtung philosophisch unbefriedigend wäre: *we can see that the connection between the colour of poetry and painting is, for Alan, only the most superficial of connections between the two arts. If the connection stays at the level of rhetorical schemes alone, of verbal embellishment, or ‚colours' then it remains, literally, superficial* (239). Alanus beabsichtigt mit seiner Assoziation von Dichtung und Malerei indes nichts anderes als das, was durch die kosmologische Metapher der Bildlichkeit gegeben ist: den aktiven Prozeß der Formgebung, die dadurch erfolgt, daß einem materiellen Substrat eine innere Form verliehen wird—mit folgender Konsequenz für das Verständnis der Alanschen Werke: *and if the making of a poem involves formative ‚painting' of this kind, then this has, by the same token, implications for the way in which we read a ‚painted' poem: reading a painting, in Alan's view, involves appreciating not merely its colourful surface, but also penetrating its inner sense, or form* (240, vgl. 241: *the arts of writing and painting are equivalents. And, as we have already seen, the comparison between poetry and painting does not reside essentially in the surface colouring processes common to each. The principal connection is rather formal: it is to do with the way in which a visual image carries a mental form across into matter. When we read a painting, we are implicitly being asked to read back into this process of translation—looking at the visual images involves a dynamic relationship between three elements: the image itself, the mind of the viewer, and the mind of the maker implied in the image.*). Weitaus assoziativer noch ist die Fortsetzung, die sich mit der Frage auseinandersetzt, inwiefern sich diese Aufwertung von Bildlichkeit und Posie mit der für Alanus so wichtigen boethianischen Epistemologie (*neque diduci ad imaginationes*) vereinbaren läßt; sie bildet den eigentlichen Kern der These, daß Alanus' Verteidigung der Dichtung eine ‚philosophische Konzeption der Dichtung' impliziert: *Alan is passionately concerned with the ways in which the mind can pass from material images back into the pure forms which produced them. And the single path of this passage back into pure form is that of metaphor.* (243) Diese ‚Metapher' habe Alanus in seiner *Summa ‚Quoniam Homines'* ausdrücklich als Erkenntnisform des Göttlichen legitimiert, die der reinen Immaterialität des Göttlichen gerecht werde: *Alan's Neo-Platonic defence of metaphor here is essential for his literary works: it is precisely this notion of metaphor which justifies the role of poetry in treating the pure ideas of God; by the same token, it is the notion of metaphor which equelly justifies Alan's readers in looking back into his literary works for Alan's own ‚pure idea' as a literary*

artist (244). Schildert Alanus nicht einen in Metaphern denkenden Gott (244f. und 246, mit *Anticlaudianus* V, 114ff., S. 141f.: *cuncta tamen mediante tropo, dictante figura / Concipit*; vgl. oben) und konsequent die Dichtung als *nova picture miracula*? Simpsons These basiert also auf folgenden spezifischen Annahmen: mit der Metapher des Bildens zielt Alanus auf die kognitive Leistung der *Dichtung;* die *ratio* des Wortfeldes ist kosmologisch und bezieht sich auf den Prozeß der Formgebung bzw. umgekehrt auf den Rückschluß vom Abbild auf dessen *exemplar*; auf die Dichtung bezogen meint dies die gedankliche Verschlüsselung des Autors bzw. Entschlüsselung des Lesers. Darüber hinaus ist dieser Prozeß des Rückschlusses vom Abbild auf das Vorbild dadurch nobilitiert, daß auch die Erkenntnis des Göttlichen über Metaphern ermöglicht wird. Simpsons zum Teil kaum nachvollziehbare These krankt an einer assoziativen *bricolage* unzusammenhängender Textpassagen und Gedanken, die eine vollständige Verkennung des philosophischen Systems nach sich zieht (oder voraussetzt), das hinter Alanus' Dichtungen steht. Alanus überbrückt die Differenz zwischen Formen *in divina mente* und den aktual materialisierten Formen nicht über das Konzept einer Metapher (die ohnehin nicht der sprachlichen Metapher gleichgesetzt werden könnte), sondern mit dem Konzept der *Formae nativae*, jener Zwischenformen in der Materie, die schon Boethius von denen im göttlichen Geist unterscheidet. Die Verknüpfung dieser ontologischen Problematik mit der Frage der Gotteserkenntnis ist assoziativ und leidet zudem an einem in literaturwissenschaftlichen Interpretationen verbreiteten Mißverständnis über Alanus' theologische Sprachtheorie. Die *translatio*, auf die Alanus wie das gesamte 12. Jahrhundert hierbei stets verweist, ist (anders als in der humanistischen Literaturtheorie) kein ‚literarisches' Erkenntnismedium; sie impliziert, daß jede auf Gott angewandte Aussage nicht litteral zu verstehen ist, sondern der Interpretation bedarf. Diese unvermeidliche sprachliche Verzerrung verdankt sich dabei der Tranzendenz des göttlichen Seins, die durch die Sprache der natürlichen Welt nicht erfaßt werden kann. Alanus' theologische Sprachreflexion zielt auf eine Sprachkorrektur und postuliert die Unvermeidlichkeit der Interpretation in *divinis*, nicht eine Aufwertung literarischer Bildhaftigkeit. Wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, verbirgt sich genau diese Theorie hinter der berühmten Stelle des *Anticlaudianus*, an der Gott beschrieben wird.

Alanus' bislang skizzierter Gebrauch des Wortfeldes zielt nicht auf die Diskussion eines metaphorischen *sermo theologicus*; noch weniger erlaubt

er es, Brücken zum rhetorischen Diskurs der *ut-pictura-poesis* zu schlagen. Vielmehr veranschaulicht Alanus ein wenig spektakuläres[242] Philosophem eines dynamisierten, an Formenspekulation orientierten Platonismus; nicht anders als seine fiktionale Ausweitung ist es Teil einer zwar metaphernreichen, aber doch vom Begriff bestimmten Dichtersprache.

Dies ist freilich nur die eine Seite. Immer wieder imaginäre Szenerien auf Gewändern, Palästen, Edelsteinen beschreibend,[243] nimmt Alanus diese allegorische Technik zugleich zum Anlaß, über das Abbilden und seine Implikationen zu reflektieren:[244] die beschriebenen Bilder drücken ‚verborgene Geheimnisse durch ihre Zeichensprache aus'; traumgleich täuschen sie die Augen—und stellen doch Wahres dar; ihr *ingenium* schafft, ihr lügnerisches Medium überwindend, wirklichkeitsgleiche Entitäten. So betrachte man folgende vielzitierte Passage, die alle wesentlichen Aspekte der Alanschen Bildertheorie *in nuce* enthält und paradigmatisch ihre Funktion erhellen läßt:

> Hic hominum mores picture gracia scribit:
> Sic operi proprio pictura fideliter heret,

---

[242] *Pace* Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 54f., für den Alanus' Sprachgebrauch einem begrifflich schwer erkennbaren Prozeß der Formgebung abhelfe: ‚Dazu genügt ihm der philosophische Wortschatz nicht. Er muss *diesen unbegreiflichen Akt, diese mystische Beziehung* [sc. zwischen göttlichem Geist und den Ideen der Dinge] immer wieder durch eine Fülle lebendiger und prägnanter Bilder ausdrücken.'

[243] Z. B. *De planctu nature*, S. 812–819 und *Anticlaudianus*, S. 60ff., 66f., 78, 84ff.

[244] *Anticlaudianus*, S. 60f. (*Sic operi proprio pictura fideliter heret, / ut res picta minus a vero deviet esse. /O nova picture miracula! Transit ad esse / Quod nihil esse potest picturaque simia veri, /Arte nova ludens, in res umbracula rerum / Vertit et in verum mendacia singula mutat*), 66 (*Sompniat hic rerum species pictura resultans*), 78 (*hec pictura suius loquitur misteria signis; / non res ipsa magis, non lingua fidelius umquam / Talia depingit, talique sophismate visum / Decipiens oculis rerum concludit in umbra*), 86 (*Nam pictor predoctus eam descripserat, immo / Plus pictore potens picturaque clamitat illum*). Vgl. auch *De planctu nature*, S. 810f. (*ut facete picture loquebantur mendacia […] in quo prout veritatis simia docebat sub imitatoria confictione […] in quo sicut picture veritas predcabat*—über die in die Edelsteine von Naturas Diadem eingravierten Bilder), 811f. (*sicut sculpture tropica figuratio demonstrabat […] iuxta artis pictorie normam*), 813f. (*prout oculus in picture imaginabatur sompnio*), 816 (über die auf dem Kleid der Natura dargestellten Vögel: *hec animalia quamvis ibi quasi allegorice viverent, ibi tamen esse videbantur ad litteram*), 817 (dito: *hec picture tropo eleganter in pallio figurata sculpture natare videbantur miraculo […] quaedam picture invantatio terrestria animalia vivere faciebat*), 819 (*hystrionalis figure representatio […] picture sompniaret industria […] sub picture ingenio*), 821 (die verschwindenden Bilder auf Naturas Gewand), 866 (*picturarum fabule nuptiales […] picturatas tamen ymagines vetustatis […] lingua picture […] in picture etenim libro umbratiliter legebatur*), 867 (*pictura varios commentata colores […] sub commento picture […] subter fugientia picture multiloquia*), 869 (*imaginaria picture probabilitas sophistico picturationis sue prestigio*).

Ut res picta minus a vero deviet esse.
O nova picture miracula! Transit ad esse
Quod nichil esse potest picturaque simia veri,
Arte nova ludens, in res umbracula rerum
Vertit et in verum mendacia singula mutat.
Sic logice vires artis subtiliter huius
Argumenta premunt logiceque sophismata vincunt:
Hec probat, ista facit; hec disputat, impetrat illa
Omne, quod esse potest; sic utraque vera videri
Falsa cupit, sed ad hoc pictura fidelius instat.[245]

O nova picture miracula! Emphatisch beschwört Alanus die Leistungen des eleganten Bildes (*picure gracia*), das die Sitten der Menschen auf *Concordias* Gewand beschreibt, doch zu einem Bild verdichtet er sie dabei nicht—denn anders als im Falle von Achilles' Schild oder der berühmten Bilder, die Äneas im Tempel der Sibylle betrachtet, schildert Alanus nicht eigentlich eine imaginäre Szenerie. In charakteristischer Explizität diskutiert er vielmehr Implikationen und Wirkungen des Bildes *als Bildes*. Die symptomatische Metareflexion entwirft dabei eine Art Dialektik des Abbildes. Zum einen betont Alanus nämlich die inhärente Defizienz jedes Bildes: es ‚äfft das Wahre nach', täuscht die Augen; ist ein trügerisches Gespinst und eine nur imaginäre *confictio* von traumgleicher Realität; ist, ontologisch betrachtet, inferior. Immer wieder wird es dabei (nicht untypisch für das 12. Jahrhundert) mit der trügerischen Sophistik verglichen.[246] Diese Abwertung ist freilich nur die Folie, das jeweils zu beschreibende Bild zu preisen: Das Bild besiegt durch seine *energeia* die Falschheit der Sophisten (*hec probat, illa facit; hec disputat, impetrat illa*); obgleich beide Falsches zum Wahren zu machen versuchen, erreicht nur die *pictura* eine gelingende Abbildung des Realen. Denn das Bild vermag durch seine perfekte Ausführung seine inhärente ontologische Defizienz zunichte zu machen; es ‚verschafft dem nicht-Seienden eine Art Sein', wendet die Schatten der Dinge ins Wirkliche, macht Lügen wahr; läßt litteral—d. h. *in actu*—existieren, was nur ‚allegorisch'—d. h. scheinhaft—abgebildet ist. Alanus bedient sich also in seiner typischen Manier verschiedener Philosopheme, um einen konkreten Gedanken, die veranschaulichende Kraft der Bilder, zu insinuieren: er kokettiert mit der philosophischen Vorstellung des defizienten

[245] *Anticlaudianus*, S. 60 f.
[246] Vgl. ebd., S. 66, 78 und *De planctu nature*, S. 864. In vergleichbarer Weise greift er auf Begriffe der Rhetorik zurück, vgl. *De planctu nature*, S. 810 (*tropica figuratio*), 817 (*tropi picture*) etc.

Abbildens, um durch die postulierte ‚Überwindung' seiner Vorläufigkeit die Qualität des zu beschreibenden Bildes in einer Art philosophischen Hyperbel auszudrücken.

Brücken zur Literatur schlägt er dabei nicht—anders als etwa Bernardus Silvestris, der die Dichtung ebenfalls in die (tradierte) Nähe zur Sophistik rückt; auch eine ‚theologische Ästhetik des Platonismus von Chartres',[247] welche die dichterische Imagination aufwertet, läßt sich aus diesem Preis der *nova picture miracula* nicht entnehmen. Vielmehr zeigt sich ein ganz anderes Leitmotiv. Explizit in der negativen Folie der Sophistik und implizit in der ontologischen Dimension des Übergangs zum Sein, wird die Dialektik erkennbar, die Alanus zum zentralen Gedanken seiner Werke gemacht hat: die Ambivalenz zwischen gelingender und verzerrt-gestörter Formgebung/Schaffung. Auch das spezifische Bild, dessen Wunder Alanus emphatisch lobt, überwindet jene Entartung, die von Alanus auf allen Ebenen des Kosmos diagnostiziert wird. Nicht anders als im Falle der grammatischen Metapher oder der Kosmologie sind es dabei auch Ordnung und Norm, die diesen Erfolg ermöglichen: was zählt, ist die *Kunstfertigkeit* des Malens (*arte nova ludens*), das übergroßes Geschick des gelehrten Malers (*pictor predoctus*), das vor allem dadurch zur Geltung kommt, daß er sich nach den *Regeln* seiner Profession (*iuxta artis pictorie normam*) richtet. Wenn überhaupt eine Beziehung zur Literaturreflexion seiner Zeit besteht, dann ist es das Ideal einer technischen, an der Norm orientierten *Ars Poetrie*. Auch bei Alanus' Metaphorik des Bildes zeigt sich also, daß seine sprachliche Gestaltung bis ins Detail von der zentralen Gedankenbewegung seiner Werke her bestimmt ist.

Beide diskutierten Beispiele zeigen, daß Alanus charakteristische Dichtersprache keinen (wie auch immer beschaffenen) poetischen Mehrwert zu Ungunsten philosophischer Begrifflichkeit intendiert,[248] sondern vom zentralen Gedanken seines Werkes her konstruiert ist. Er überzieht es dadurch mit dem übergreifenden, allesdurchdringenden Thema der Dialektik von Form und Deformierung—und dies nicht nur vermittels grammatischer Metaphern oder der Problematik des gestörten Bildes: immer wieder versucht er vielmehr, zahlreiche Dar-

[247] Hierzu Jauss, ‚Zur Genese der Scheidung', S. 429 und ‚Allegorese, Remythisierung', S. 201–211.

[248] So Huizinga, ‚Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen', S. 34, 38, 65 u. ö. Paradoxerweise plädiert Huizinga auch für eine gegensätzliche Interpretation, die Unterordnung des poetischen Bildes unter den philosophischen Begriff, z. B. ebd., S. 55.

stellungen in das Denkfeld Form-Deform zu fassen; er nutzt dabei die Möglichkeit, sich einer uneigentlich-verhüllenden Sprache zu bedienen, um das zentrale Thema seines Werkes selbst bei der Beschreibung unscheinbarster Details durchschimmern zu lassen.

So beschreibt Alanus die Ähnlichkeit von Prudentia und Racio als *relative facies: gerit altera formam / Alterius seseque sibi conformat in illa* (*Anticlaudianus*, S. 70/71); der Inhalt einzelner Disziplinen erscheint in Analogie zum kosmologischen Prozeß als Übereinstimmung und Harmonie (z. B. *Anticlaudianus*, S. 86: zur Grammatik: [monstrat grammatica] *Cur nomen substans aliis, vel cetera pingens, / Materie gerat officium formamque figuret / Verbi, cur redeat in se, cur transeat actus / Fedus amicicie, cur verbis nomina servant / Et verbo iunctum solvat sua federa nomen, que nisis conveniant oracio muta iacebit / Nec plenos sensus vox decurtata loquetur*); in vergleichbarer Weise erscheint der fertiggestellte Artes-Wagen, *Anticlaudianus*, S. 109: *Has igitur currus partes, ut norma requirit / Ordo petit, poscit racio, Prudentia dictat, / Cudit et excudit, facit immo perficit, ornat / Exornatque simul lima meliore sororum / Pretaxata cohors, nullumque relinquit in istis / Enormis forme vultum maculeve querelam /Apponensque manum supernum* […] *Concordia partes / Ordine, lege, loco confederat, unit, adequat*—man beachte auch hier die kosmologisierend-metaphorische Sprache: *Cudit et excudit; vultum maculeve querelam*. Selbst mythologische Figuren werden in diesen allesumfassenden Mechanismus eingebunden, vgl. z. B. *De planctu nature*, S. 876, wo gute Beispiele aus Mythologie und Geschichte (von Helena bis Aristoteles) die aktualen, wahren und ordnungsgemäßen Produkte der Arbeit des Genius exemplifizieren, während negative Beispiele wie Thersites, Paris oder der *poeta horrendus* Ennius die Deformationen exemplifizieren, die die Falschheit mit dem Wahren anstellt. Unzählig die Belege aus dem *Planctus Nature:* z. B. S. 809, wo es bei der Beschreibung der Erscheinung Naturas heißt: *Crinale vero aureum in legitimi ordinis choream crinis aurum concilians, vultum mirabatur invenisse conformem* […]. *Supercilia vero, aureo stellata fulgore, non in pilorum evagantia silvam* […] *medium optinebant* […] *Naris* […] *nec citra modum* […] *prominens* […] *Dentes quadam sui coloris consonantia eboris faciem exemplabant* […] *Colli non iniusta proceritas* […] *moderata* […] *Latreum equata convallatio iuste moderationis impressa sigillo*; S. 810 im Hinblick auf ihr Diadem: *Cuius non adulterina auri materies ab ipsius honore degenerans, luce sophistica oculos paralogizans, sed ipsius nobilitas ministrabat essentiam*—die Vermischung der kosmologischen, moralischen und Anti-Entartungs-Sprache ist unübersehbar. Einschlägig ist auch die Rede Naturas, in der sie Gottes kosmologische Rolle als Stiftung von Ordnung und Form beschreibt, S. 840[208–223], und auch ihre

Funktion (‚Ähnliches aus Ähnlichem hervorgehen zu lassen') in derselben Weise, auf die Metaphorik des Ambosses zurückgreifend, als Verhinderung von Deformierung darstellt: *Me igitur tamquam pro-deam, tamquam sui vicariam, rerum generibus sigillandis monetariam destinavit ut ego, in propriis incudibus rerum effigies conmonetans, ab incudis forma formatum deviare non sinerem, sed mei operante sollertia ab exemplaris vultu, nullarum naturarum dotibus defraudata exemplati facie dirivaret* […] *ego obtemperans* […] *ex conformibus conformando conformia sigillarium rerum vultus reddidi sigillatis* (*De planctu nature*, S. 840).

Selbst in anderen Werken greift er auf diese ‚Technik' zurück—zum Beispiel in seinem *Sermo de contemptu mundi*, wo das generelle Thema der Verwerflichkeit der Welt folgendermaßen ausgedrückt ist:

> Hoc nomen homo hic a sua institutione degenerat, a sua significatione peregrinat. Hic non retinet sue significationis plenitudinem, sed plenitudinis portionem; non partem digniorem, sed deteriorem, non rationalem significat, sed mortalem; non formatum, sed deformatum; non naturam, sed vitium; non similitudinem, sed imaginem.[249]

Fast wie eine Zusammenfassung des bislang Ausgeführten läßt sich diese (bislang unberücksichtigte) Passage lesen: ihr Thema, die Entartung des Menschen, erscheint als Verletzung der üblichen *institutio* eines Wortes, das—wie eine fehlgeleitete Metapher zum *vicium*—von seiner eigentlichen Bedeutung ab-‚wandert'; zugleich bedeutet dies den Verlust der Würde und, untrennbar daran gebunden, die Aufgabe von ‚Form';[250] es impliziert einen Verstoß gegen die Natur und schließlich das Verschwinden der Ähnlichkeit zu Gott: *O, homo, iam deleta similitudine pertransis in sola imagine nec imagine vera, sed imaginis umbra* wird Alanus, das Thema des gestörten Bildes geschickt mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verknüpfend, am Ende des Textes im Ton des Predigers klagen.[251] Was im ansonsten sprachlich eher spröden *Sermo* heraussticht, ist in Alanus' dichterischen Werken zentrales sprachliches Prinzip: die Lizenz zum *ornatus difficilis* nutzend, versucht Alanus, verschiedene Diskursfelder als Aspekte einer zentralen Dialektik von Bruch und Norm, Form und Depravierung erscheinen zu lassen.

---

[249] *Sermo de contemptu mundi*, S. 526. Der *Sermo* richtet sich mit größter Wahrscheinlichkeit an *scholares* (vgl. ebd., S. 523).

[250] Vgl. ähnlich *Liber Poenitentialis*, S. 190 und *De planctu nature*, S. 870: *Homines etenim sola humanitatis specie figurati interius vero beluine infirmitatis deformitate deiecti.*

[251] *Sermo de contemptu mundi*, S. 530 f.

Die Koordinaten seines Integuments über die klagende Natur sind damit klar: der *Planctus* basiert auf einem Ineinander von boethianisch-platonischer Formenspekulation und Kosmologie. Alanus verbindet diesen ontologisch-kosmologischen Diskurs dabei untrennbar mit einem moralischen: Kosmos und Moral sind vermittels der Freiheiten des *integumentum* zu zwei Seiten derselben Medaille geworden. Alanus' *De planctu nature* wird dadurch zum modernen Mythos, der das aktuelle Thema von Entartung und moralischer Ermahnung spekulativ an ein philosophisches System bindet, es gar aus ihm hervorgehen läßt. Ganz im Dienste dieser Intention steht eine charakteristische Dichtersprache, in der sich theoretische wie bildhafte Elemente immer wieder vermischen. Sie basiert zum einen auf charakteristischen Veranschaulichungen eines ins Metaphorische dynamisierten Platonismus (Küssen, Prägen, Siegeln, Heirat etc.), der auch zum Quell der allegorischen Handlung als solcher wird (*Genius*, *Veritas*). Zum anderen wird sie ganz bewußt konstruiert, um eine allesdurchdringende Dialektik von Form und Deformierung auszudrücken. Wenn sich dieser Gedanke dabei auf verschiedenen Ebenen zeigt und sich, bis hinein in die sprachliche Gestaltung und Metaphernwelt des Alanus, als organisierendes Prinzip erweist, so läßt sich dies kaum auf *eine* philosophisch-theologische Erkenntnis zurückführen: seine Omnipräsenz liegt nicht darin begründet, daß Alanus zuvörderst spekulative Formenphilosophie betriebe, ein Moralphilosoph oder Advokat epistemischer Ordnung wäre und ein derartig primäres Interesse ausweitete. Sein *integumentum* wurzelt im konkreten Bedürfnis einer voruniversitären Theologie, für die das Paar von Ordnung und Entartung aufgrund ihrer Wahrnehmung der Bildungs*wirklichkeit* zentrale Triebkraft ihres Denkens war. Alanus verleiht in seinen Dichtungen dieser spezifischen Stimme des Theologen Ausdruck: in seinem *De planctu nature* gelingt es ihm dabei, diesem zentralen Desiderat nicht nur die Dignität eines kosmischen Prinzips zu verschaffen, sondern es in einen mächtigen, differente Perspektiven zusammenschmiedenden Mythos zu ‚universalisieren'. Komplexer noch als im *Anticlaudianus*, dessen narrative Veranschaulichung vor allem auf methodologische Schlüsselparadigmen zielt, verdankt sich auch sein Jugendwerk der Ambition, ‚Literatur' als Raum spezifischen Wissens zu inszenieren.

VI. Vera Narratio?
Ein Fazit über die Grenzen des Literarischen (Blickes)

Und Alanus' Theorie der Bildlichkeit? Seine modern anmutende Aufwertung der *imaginatio* oder Phantasie? Die quasi-poetische ‚symbolische Mentalität' des Mittelalters, die gerade sein *omnis mundi creatura* exemplarisch zum Ausdruck bringt—und die nicht zuletzt die Matrix seiner Dichtungen darstelle? Seine ‚theologische Poetik' und der Versuch, sich über Bilder und einen fiktionsgesättigten *modus loquendi* jener transzendenten Realität zu nähern, die diskursiv nicht einzuholen sei? Wo sind Suggestivität und Allusion als Hauptdimensionen seiner ‚neuen Mythen'? Und schließlich: wo ist sein Begriff, seine Hermeneutik des *integumentum*, seine Theorie des Allegorischen?

Derartige Felder des mittelalterlichen ‚Allegorischen' und ‚Literarischen' zu bemühen und als theoretische, reflexive Horizonte der Alanschen Dichtungen zu begreifen, scheint selbstverständlich, ja unausweichlich. Und doch haben die obigen Analysen gezeigt, daß sich hinter ihnen Anderes verbirgt: so erweist sich etwa Alanus' vielzitiertes Lob des Bildes (*O nova picture miracula*!) *de facto* als Aspekt einer pervasiven ‚Metaphorik des Bildes', die um eines der zentralen Philosopheme des *doctor universalis*—um die Dialektik von Form und Deformierung—kreist und sich in keiner Weise auf die eigenen Dichtungen beziehen läßt. Vergleichbares gilt auch für die Alansche Reflexion über die *imaginatio* und einen bildhaften *modus loquendi*. Denn schon im Prolog zum *Anticlaudianus* hatte Alanus die Rolle der *Phantasia* unmißverständlich *restringiert*, nicht aufgewertet—und auch anderswo *warnt* Alanus davor, die menschliche Erkenntnisfähigkeit auf ‚schändliche Bilder' zu konzentrieren und auf den bloßen Gebrauch der *imaginatio* beschränkt sein zu lassen: unverkennbare Grundlage all dessen ist ein *dictum* seiner Leitautorität Boethius und die damit verbundene Erkenntnistheorie, die Alanus an mehreren Stellen seines *oeuvre* referiert: auf einer reflexiven Ebene *kann* es von daher keine Aufwertung der *imaginatio* geben. Auch Alanus Privilegierung eines ‚nicht-diskursiven' Bildes, das dem (am Tranzendenten scheiternden) in seinen Ausdrucksmöglichkeiten Begriff überlegen ist, erweist sich als Mythos: die einschlägigen Stellen verweisen gerade nicht auf eine poetische Theologie, sondern bis ins terminologische Detail auf Grundlagen der theologischen Sprachlogik der Porretaner. Kurzum: was sich unter einem (selbstverständlich anmutenden) Horizont ‚des Literarischen' als privilegierter Schlüssel zur Literarwelt des Alanus zu offerieren scheint, ist *de facto* Teil seiner theologische Epis-

teme; ‚literarisch' vermag es allein um den Preis der Entkontextualisierung zu werden.

Eine Passage indes fehlt bislang. In ihr, so scheint es, skizziert Alanus die Grundlagen (s)einer im eigentlichen ‚integumentalen' Hermeneutik —und liefere damit einen wichtigen Horizont seiner eigenen Dichtung. Die Passage ist Teil des Zwiegesprächs zwischen Dichter-Ich und Natura,—und ihr Anlaß eben jene (topische) Naivität, mit der das Ich der mittelalterlichen Traumvision von seiner Erscheinung über die eigene Ignoranz belehrt wird. Natura, so der vermeintliche Anstoß, hat bei ihrer Schilderung menschlicher Depravation immer wieder mythische Figuren und vor allem pagane Göttergestalten erwähnt— und damit die ‚Fiktionen der Dichter' (*commenta poetarum*) ‚ins Spiel gebracht' (*retractans*). Doch warum kritisiert sie im Zuge ihrer Demaskierung moralischer Entartung nicht die Götter? Es ist selten herausgestellt worden, daß Natura damit nicht nur eine ignorant-naive Frage, sondern eine ‚reale Möglichkeit' vor Augen geführt ist: die Kritik an den paganen Göttern gehört zu den fundamentalen Polemiken und Argumentationsfiguren des mittelalterlichen Moraldiskurses. Natura lehnt eine derartige Kritik ab—ohne freilich auf ihren moralischen Anspruch zu verzichten: Im Mittelpunkt ihrer—anspielungsreichen, verklausulierten, verwirrenden—Argumentation steht dabei jene poetische *falsitas*, die für Dichtung an sich konstitutiv ist, aber auf verschiedene Weise realisiert wird. Kann (oder darf?) man, so der Anfang ihrer bis ins terminologische Detail als *Quaestio* gestalteten Rückfrage, den *figmenta poetarum* ungebrochen Glauben (*fides*) schenken? Bereits die Ordnung der Disziplinen verbiete dies; dazu kommen die diversen medialen Strategien der Dichter: so zielen sie bisweilen durch pure Fiktionen allein auf die *delectatio* ihrer Zuhörer; über erfundene—aber wahrscheinliche—Erzählungen mit exemplarischen Anspruch vermitteln sie ethische Standards; über die Oberfläche ihrer Dichtungen verhüllen sie Erkenntnisse; sie mischen Ereignisse mit Fiktionen. Gleichwohl (*sed tamen*): wenn sie von den paganen Göttern erzählen, sind ihre Werke trotz dieser (potentiellen) Legitimität des Fiktiven zwangsläufig von Falschheit angekränkelt, denn *ratio*, Schöpfung, Glaube und Schrift bezeugen, daß es nur einen einzigen Gott gibt. Das Fazit:

> Quamvis ergo, ut poetae testati sunt, plerique homines talibus Veneris terminis sint abusi ad litteram, narratio tamen illa vel deos esse vel ipsos in Veneris gymnasiis latuisse, mentitur et in nimiae falsitatis vesperascit occasum. Ideo ista nube taciturnitatis obduxi, alia vero in luce verae narrationis explicui.

Was ihre ‚Referenz' betrifft, sind poetische Göttergeschichten also zu ignorieren; doch insofern sich über sie das Verhalten der *Menschen* ‚metaphorisch' darstellen läßt, vermögen sie im Rahmen einer *vera narratio* relevant zu werden. Begreift man dieses ‚Licht der wahren Erzählung', in das Natura die Göttergeschichten ‚entfaltet', dabei als ‚Wahrheit des Glaubens' oder schlichter als Umschreibung für ihre ‚Interpretation' der gegebenen Literarwelt, geht die Passage kaum über eine im Mittelalter nicht untypische, topische Collage vertrauter ‚poetologischer' Themen hinaus: nicht untypisch dabei auch der argumentative Gestus, der verschiedene Funktionen des Fiktiven differenziert und vor allem die intrinsisch gebrochene Struktur des Fiktionsverständnisses, die Notwendigkeit zwischen falschen und den legitimen Fiktionen zu differenzieren. Versteht man unter der *vera narratio* indes einen Versuch Naturas, ihren eigenen *modus loquendi* zu umreißen,[252] hätte dies weitreichende Konsequenzen: Alanus würde darüber die Qualität und den Anspruch seiner eigenen integumentalen Erzählung(en) zum Ausdruck bringen—und sie zudem im Konzert literaturtheoretischer Positionen verorten. Fraglich bliebe dabei freilich nicht nur, inwiefern sich Naturas (dann poetologische) Selbstbeschreibung, die sich auf ihr eigenes Reden bezieht und bereits ihren ‚Gesprächspartner' nicht miteinbegreift, in einer weiteren Ausdehnung auf das gesamte Werk ausweiten ließe: denn textliche Signale für eine derartige universale Autoreferentialität gibt es in dieser Passage gerade nicht. Fraglich ist auch, inwiefern eine derartige Autoreferentialität überhaupt als Ziel mittelalterlicher integumentaler Dichtungen anzunehmen ist—oder in ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit doch eher die Folge eines literaturwissenschaftlichen Interesses ist, das in seiner Struktur von seinem (mittelalterlichen) Gegenstand geschieden ist.[253] Nimmt man den—unbezweifelbaren (und vielleicht deswegen nicht explizit diskutierten)—integumentalen Anspruch der literarischen Werke des Alanus also ernst, Freiräume des Wissens im Literarischen zu schaffen, gilt es, in methodischer Volte, deren aktuale Gestalt, Struktur und Kontextualität zu analysieren. Eben deswegen waren ‚theologische Episteme', ‚Paradigmenbildung', ‚Reform *in artibus*' die Leitkategorien der vorangegangenen Analysen—und gerade nicht: Fiktionalität und Poetologie.

[252] So Meier(-Staubach), ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung', S. 187ff.

[253] Vgl. dazu die Einleitung dieser Studie, insb. S. 83–85.

VIERTER TEIL

DAS *INTEGUMENTUM* UND DIE SPRACHE DER WISSENSCHAFTEN

KAPITEL VIII

ALIUD DICIT, ALIUD SENTIT? DAS *INTEGUMENTUM* UND DIE SPRACHE DER WISSENSCHAFTEN

In gewohnt wütender Polemik schreibt Giraldus Cambrensis im *Introitus* seiner *Expugnatio Hibernica*:

> Videor tamen mihi videre, quoniam *cuncta evidentia*, *cuncta facilia*, *cuncta patentia cunctis* lector inveniet, qualiter naucipendendo nunc in nauseam nares contrahit, nunc labellum porrigit, nunc libellum proiiciendo contemnit. […] Praeterea publicam ex industria formam et cuivis *absque difficultate patentem*, privato tamen iure venustatam, in omni studio nostri musa laboris elegit, antiquum illum durum et austerum quorundam auctorum scribendi morem modis omnibus respuans et refutans; et quoniam novos mores nova sibi conformant tempora, veterum vitam et juniorum verba sectari philosophica suadet sententia, *praesentis idioma sermonis* et *modernae modum eloquentiae* avide cupiens et amplectens.[1]

Das stilistisch-darstellerische Feindbild, gegen das sich diese nicht isolierte Invektive richtet, ist leicht auszumachen: es ist jedwede Form sprachlicher Dunkelheit; ein Stil, der nicht allen offensteht, sondern verhüllt; der nicht expliziert, sondern sich erhaben über die Gebote der Verständlichkeit hinwegsetzen will. Für Giraldus nurmehr ein Produkt vergangener Zeiten, denn seine Muse, dem Fortschritt verpflichtet, rät zu einem *praesentis idioma stili*, zu einem modernen Modus der Beredsamkeit. Sollte sich etwa gegen Ende des 12. Jahrhunderts, bei einem begabten Dichter und ‚Erben' chartrianischer Spekulation Kritik an jenem integumentalen, nicht allen aperten, schwierigen, programmatisch hintersinnige Evidenz implizierenden (Denk-)Stil regen, der gerade die Philosophen auszeichnete? Seine Ablehnung begründet Giraldus dabei nicht allein mit dem Hinweis, sein Buch sei für weite Kreise, nicht elitäre Zirkel bestimmt;[2] in der Fortsetzung heißt es vielmehr:

---

[1] *Expugnatio Hibernica*, S. 207.
[2] Ebd.

> Cum enim articulatae sint voces earum, quae sunt in anima, passionum notae et ad declarandos animi conceptus solum humano generi verba sint data,—quae maior inscitia quam illa, quae ad evidenciam iudicanda proponimus, *ignotis sermonum ambagibus et intricatis quibusdam verborum involucris abdere potius et velare*! Et ut singulari scientia scioli videamur et soli aliis *tanquam videndo non videntibus et intelligendo non intelligentibus*, eo ipso, quo intelligi debemus, ut non intelligamur, elaborare? Satius enim est, ut ait Seneca, mutum esse, quam quod nemo intelligat palam proferre.[3]

Noch deutlicher erhellt aus dieser Passage, wogegen sich Giraldus Polemik *de facto* richtet: gegen jedwede Aufwertung eines integumentalen *modus loquendi* (*intricatis verborum involucris*), der in sprachlichen Winkelzügen (*ignotis sermonum ambagibus*) ‚eher verbirgt und verhüllt' (*potius abdere quam velare*), denn zur Evidenz zu führen vermag. Spöttisch zitiert er die berühmte Passage, in der Calcidius die dunkel-traumartige Erkennbarkeit Hyles beschreibt, die sich nur ‚nicht sehend sehen', ‚nicht erkennend erkennen' läßt. Nicht philosophische Notwendigkeit, allein Arroganz (*ut singulari scientia scioli videamur*) und Geltungssucht kann in seinen Augen erklären, warum Wissen derart zurückgehalten oder nicht in transparenter Klarheit vermittelt wird: besser, so die evozierte Autorität Senecas, zu schweigen, denn derart verfehlt zu kommunizieren. Die aufschlußreichste Pointe dieser Polemik liegt dabei freilich weniger in der Analyse der Motive dunklen Sprechens, denn in der Begründung von dessen Scheitern: Giraldus verweist nämlich programmatisch auf die berühmte aristotelische Definition, nach der die ‚Worte die Zeichen der Eindrücke in der Seele des Menschen'[4] und allein dem Menschen zur Äußerung mentaler *conceptus* gegeben sind. Die vermeintlich so anziehende Subtilität und Schwierigkeit verstößt also *gegen die grundsätzliche Aufgabe und Leistung der Sprache*.

Giraldus formuliert in seiner Invektive Argumente wider integumentale Verhüllung, die offenkundig auf die Einstellung vorausweisen, die die Philosophie und Theologie einer entstehenden Scholastik immer wieder vorbringen wird. Nicht zuletzt aufgrund der aristotelischen Kritik an Platons metaphernreicher Philosophie und einer klaren Unterordnung einer bildhaft-änigmatischen Denkform dominieren Skepsis, ja Ablehnung: Unklarheit, Verrat an der eigentlichen Aufgabe der Gelehrten sind eben die Argumente, die die Scholastiker dabei immer wieder ins Felde führen.[5]

---

[3] Ebd.

[4] Aristoteles, *Peri hermeneias*, I, 1.

[5] Vgl. zum Beispiel Thomas von Aquin, der über die *sectatores* der Hesiodeischen

Giraldus' Exempel zeigt, daß sich bereits im 12. Jahrhundert selbst—und nicht erst als Folge der aristotelischen Kritik an einer metaphorischen Philosophie—die Verbindung zu lösen begann, die zwischen einer integumentalen und wissenschaftlichen Sprache bestand. *Scholastici stili elegantiae omnium unica laus*, exklamiert Giraldus resümierend und programmatisch am Ende seiner Polemik, die den verhüllten Stil zudem als Produkt der Vergangenheit begreift und einem *praesentis idioma sermonis* gegenüberstellt.

Den Gründen für diese Entwicklung—oder besser der Ambivalenz, mit der die Leistung einer integumentalen Sprache bereits im 12. Jahrhundert selbst betrachtet wurde—widmet sich dieses abschließende Kapitel. Teils resümierend, teils neue Texte exemplarisch analysierend, versucht es zu zeigen, daß die Hermeneutik des *integumentum* im Rahmen eines komplexen, differente Gattungen überschreitenden Diskussionsraumes konzeptualisiert wurde, der die Rolle der Sprache in den Wissenschaften problematisierte. Entscheidend für das Verständnis des *integumentum*, so die These, war im 12. Jahrhundert weniger das in der Forschung vielbeschworene *aliud dicit—aliud sentit* einer rhetorischen Tradition, sondern der *multiplex sermo* der Dialektik—oder besser: die an den semantischen Begriffen und Interessen der *ars disserendi* ausgerichtete Bedeutungsanalyse und -konzeption. Hat nicht selbst Bernardus Silvestris in seinen Kommentaren die integumentale Dichterauslegung im Anschluß an die Begriffe und Denkformen der mittelalterlichen Theorie der *fallacia* beschrieben? Und zeigte sich nicht bei den Theoretikern der *Artes Poetrie* ein Lob eben dieser, explizit mit Aristoteles verbundenen, Perspektive auf sprachliche Mehrdeutigkeiten?[6]

Um die Frage kreisend, wie sich die Dynamik mehrdeutiger Sprache erklären und systematisieren lasse, betraf diese Diskussion dabei selbst eine Grundfrage integumentaler Hermeneutik: die Frage nach der Funktion und Bedeutung nicht eindeutiger Sprache im Rahmen

---

Dichter-Kosmologie schreibt: *curaverunt persuadere solis sibi, et nos et alios spreverunt; quia scilicet veritatem, quam intellexerunt, taliter tradiderunt, quod eis solum possit esse nota. Si enim per fabulas veritas obumbretur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulam confixerit.* (*In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. III, l. xi., n. 468, S. 131); oder auch das zweite Argument Sigers von Brabant pro/contra einer fabulosen Philosophie/Theologie: *secundo, quia sub fabulis et metaphoris obumbratur veritas; et ideo dixit hic Aristotiles quod loquentes sub metaphora praedicta nos neglexerunt. Philosophantis autem non est veritatem occultare, sed magis aliis manifestare; est enim opus sapientis non mentiri de quibus novit.* (*Quaestiones in metaphysicam*, S. 117). Beide Passagen nehmen Bezug auf Aristoteles, *Metaphysik*, III, 4 (1000 a 9 f.). Vgl. die Schlußbetrachtung dieser Studie.

[6] Zu beidem vgl. Kap. V dieser Studie.

wissenschaftlicher Argumentation. Die spezifische Hermeneutik des *integumentum* erscheint also als Teil einer methodologischen Debatte, *die selbst um die Hauptfragen integumentaler Hermeneutik kreiste*. Dabei gilt es (kurz) herauszuarbeiten, welch zentrale Bedeutung die grammatisch-logisch-semantische Diskussion für die Ausbildung hermeneutischer Reflexion überhaupt besaß; wie (und mit welchen Implikationen) sich Hermeneutik und Sprachreflexion im 12. Jahrhundert gegenseitig implizieren konnten, sowie zu zeigen, daß entscheidende Konzeptionen (spezifisch) integumentaler Hermeneutik nicht ohne diesen speziellen Hintergrund zu verstehen sind. Zentrales Thema ist somit die Beziehung zwischen Sprachreflexion und Hermeneutik im 12. Jahrhundert, ist die Frage, inwiefern die Konzeption einer Sprache der Wissenschaften die Hermeneutik des *integumentum* beeinflußte. Für die Erforschung mittelalterlichen Hermeneutik, so die These eines Schlußabschnittes, ist gerade die Tradition der *ars disserendi* von unschätzbarem Wert.

I. *Hermeneutik und Sprachreflexion im 12. Jh.*

1. ‚Omnis quippe littera meretrix est'

Hinter diesem vielzitierten *dictum*[7] verbirgt sich eine der wichtigsten (und folgenreichsten) Erkenntnisse des 12. Jahrhunderts: die Einsicht in die trügerische Natur der Sprache.[8] Von ihren semantischen Launen

[7] Z. B. von Adelard von Bath, *Quaestiones Naturales*, ed. Müller, S. 12: *Omnis quippe littera meretrix est, nunc ad hoc* [rectius: *ad hos*] *nunc ad illos affectus exposita*, oder Petrus Cantor, der wie Matthäus die *mens scribentis* damit verbindet: *Littera enim meretrix est et ad diversa retorqueri potest. Unde et eam sequens sepe mentem auctoris non cognoscit sed perdit et errat; qui vero mentem scribentis attendit prope est videre verum* (*De tropis loquendi*, zit. von Valente, *Fantasia Contrarietatis*, S. 62) oder auch Matthäus von Vendôme, *Tobias*, V. 2161–2178 (*Opera*, Bd. 2, S. 252–253). Auf die Volkssprache konzentriert sich Hagenlocher, ‚Littera meretrix'.

[8] Eine zusammenfassende Darstellung zur Sprachreflexion im 12. Jh. existiert nicht; Überblickswerke wie Hennigsfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie* oder Borsche, *Klassiker der Sprachphilosophie* berücksichtigen die Epoche nicht. Der komplexen, mehrere Disziplinen involvierenden Problematik näherte man sich bislang vor allem aus zwei Richtungen, der Logik/Grammatik/Semantik (I) und der Theologie (II).—(I): Standardwerk für die Entwicklung der semantischen Reflexionen ist die monumentale Studie (und Edition) von deRijk (*Logica Modernorum*), dazu kommen Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter*, insb. S. 43–76, die Arbeiten von I. Rosier (‚Prata rident', ‚La notion', ‚L'Ambiguité'), die alle vorwiegend die logisch-semantische Reflexion in Kommentaren zum *Organon* und logischen Textbüchern darstellen. Wichtig auch: Jacoby, ‚Sprache und Wirklichkeit'. (II): Die theologisch motivierte Reflexion über die Sprache ist (mit

sind rationale Argumentation und Verständnis der Texte bedroht—denn sie ist *zugleich* unausweichliches Medium der Wissenschaft(en) wie steter Quell von Mehrdeutigkeit und Mißverständnis. Bereits bei den Archegeten der Verwissenschaftlichung von *artes* und *scientie* zeigen sich ein geschärftes Bewußtsein dieser Problematik wie erste Ansätze einer spezifischen Konzeptualisierung: so reflektiert Adelard von Bath zu Beginn des Jahrhunderts über das spannungsreiche Verhältnis von *res* und *verba*, warnt vor den in der Sprache lauernden *fallaciae*, ja begründet seine berühmte Invektive wider autoritatives Zitieren (und für die *ratio*) mit der instabilen Natur der Worte: ‚Ich bin niemand, den eine bemalte Hülle zufriedenstellen könnte (*quem pellis pictura pascere possit*)', schreibt er um 1106, denn: ‚alles Geschriebene prostituiert sich, läßt sich bald nach dieser, bald nach jener Vorliebe auslegen.'[9] In der *ars disserendi* geschult, hatten bereits zuvor die polemisierenden Theoretiker des Investiturstreites im selben Sinne vor sprachlich bedingten Fehlinterpretationen autoritativer Texte gewarnt.[10] Und im noch wenig erforschten Raum theologischer Spekulation gegen Ende des 11. Jahrhunderts schließlich finden sich zahlreiche Reflexionen über die Sprache des *sermo theologicus*, über die problematische Größe des *usus loquendi*, über uneigentliche Bedeutung und das Verhältnis von Denken und Sprache.[11] Es ist freilich vor allem ein Werk, das für die Fragestellung dieses Kapitels, die Symbiose von Sprachreflexion und Hermeneutik, von entscheidender Bedeutung ist: Abailards Prolog zu seinem *Sic et Non*.

---

der Ausnahme Anselms von Canterbury, vgl. Kap. II) in ihren Anfängen am Ende des 11. Jhs. noch wenig erforscht (vgl. Mews, ‚Nominalism and Theology'). Wichtig für die Folgezeit: Jolivet, *Arts du langages* und *Aspects*, sowie die in Ebbesen, *Geschichte der Sprachtheorien* befindlichen Beiträge von Rosier und Valente. Zentral und weitsichtig ist vor allem: Giusberti, *Materials*. Konzise Darstellung der Problematik nun bei Valente, *Fantasia contrarietatis* (mit weiterer Bibliographie).—Die folgenden Ausführungen sind sich ihres skizzenhaften Charakters sehr wohl bewußt—ihr einziges Ziel ist es, zu zeigen, inwiefern die facettenreiche Sprachreflexion des 12. Jhs. hermeneutische Implikationen besaß, welche die Auffassung des *integumentum* bildeten.

[9] Adelard von Bath, *Quaestiones Naturales*, S. 12: *Id autem assero, quod prius ratio inquirenda sit, ea inventa auctoritas, si adiacet, demum subdenda. Ipsa vero sola nec fidem philosopho facere potest, nec ad hoc adducenda est. Unde et logici locum ab auctoritate probabilem, non necessarium esse consenserunt. Quare si quid amplius a me audire desideras, rationem refer et recipe. Non enim ego ille sum, quem pellis pictura pascere possit. Omnis quippe littera meretrix est, nunc ad hos* [Müller *ad hoc*] *nunc ad illos affectus exposita.*

[10] Vgl. Reinke, *Die Schuldialektik*, *passim* (eine neue Studie zur Problematik wäre angezeigt!).

[11] Vgl. Mews, ‚Nominalism and Theology before Abelard', S. 4–33.

2. *Abailards Prolog zu* Sic et Non

Abailards hermeneutische Reflexion *par excellence* wurde lange Zeit als methodische Begründung der Scholastik verstanden, gar als erstes Glied in einer Tradition französischen Denkens emphatisch begrüßt, die über R. Descartes zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts führte und im 19. Jh. kodifiziert wurde.[12] Seit M. Grabmanns erster Revision dieses Bildes[13] beschäftigte sich die Forschung fast ausschließlich damit, das scheinbar isolierte, erratisch wirkende Werk Abailards mit der Tradition zu versöhnen, die hinter und neben ihm stand; es in seiner vermeintlichen Originalität zu entzaubern. Man erkannte dabei nicht nur, daß die Auseinandersetzung mit Widersprüchen das Merkmal jedes Wissenschaftsschubes zu sein scheint,[14] sondern konnte für Abailard präzis ‚Vorgänger' ausmachen. Strategien zur Beseitigung von störenden Widersprüchen entwickelten bereits Bernold von Konstanz, Alger von Lüttich und Ivo von Chartres; Gerbert von Aurillac und Lanfrank, der dialektische Antidialektiker des 11. Jahrhunderts, wandten die ‚Vorschriften' an, die Abailard formulieren sollte.[15] (Spuren dieser Methode lassen sich sodann gar bei Haymo von Halberstadt und Hrabanus Maurus finden[16]). Zudem scheint die Harmonisierung widersprüchlicher *auctoritates* ein integraler Bestandteil der *lectio divina* zu sein und wurde bereits von Anselm von Laon, Abailards Lehrer systematisch angewandt.[17]

Doch mit dieser entzaubernden Einordnung ist es nicht getan. Gerade weil Abailards Prolog unter demselben methodologischen Horizont steht wie zahlreiche Vorgänger und Zeitgenossen, gilt es grundlegende Differenzen zu benennen, die seine Interpretation der Pro-

---

[12] Vgl. Grabmanns Forschungsüberblick, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, S. 199f., 204ff.

[13] Ebd., 199–221, v.a. S. 215–221; vgl. auch ebd., Bd. I, S. 234–246.

[14] Vgl. von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 263 (mit Verweis auf S. Kuttners Arbeiten).

[15] Zu Gerbert vgl. man Lawn, *The Rise and Decline*, S. 8.

[16] Vgl. E. Bertola, ‚I precedenti storici', S. 274–279 (zu Haymo) und C. Lohr, ‚Abailard und die scholastische Exegese', S. 97f. (zu Hrabanus Maurus). Spuren auch bei Johannes Scottus Eriugena, vgl. B. Smalley, *The Study of the Bible*, S. 39f. Zu den (nicht unbedingt auf gegenseitige Abhängigkeit beruhenden) Parallelen zur Rechtsliteratur: Luscombe, *The School of Peter Abelard*, S. 214–223. Parallelen in der monastischen Theologie (bei Wilhem von St. Thierry, PL 180, 359–361) sieht Bertola, *loc. cit.*, S. 258–61 (überzeugende Kritik dieser Überinterpretation einer nicht echten, weil bei Wilhelm methodisch folgenlosen Parallele durch Jolivet, *Arts et langage*, S. 241).

[17] Dies ist die These E. Bertolas (‚I precedenti storici', vgl. sein Resümee auf S. 279f.).

blematik kennzeichnen. Dabei zeigt sich—so die These der folgenden Abschnitte—nicht nur eine systematisch ebenso stringente wie untergründig kalkulierte Subversion des bestehenden Diskurses. Für Abailards Neubestimmung zentral ist überdies ein (bislang nicht herausgestelltes) Problemfeld der *ars disserendi*: hinter dem Prolog von *Sic et Non* steht, über Boethius vermittelt, eben jene Einsicht in die Fallstricke der Sprache, die insbesondere im zweiten Viertel des 12. Jh. in Auseinandersetzung mit Aristoteles' *Topik* und den *Sophistici Elenchi* zum methodologischen Leitparadigma avancieren sollte. In eben dieser Transformation dieses Gedankenkomplexes aus dem Bereich der *dialectica* zur Grundlage eine *hermeneutischen* Modells liegt die fundamentale Bedeutung der Abailardschen Reflexion.

Zunächst zur Differenz zwischen Abailard und seinen ‚Vorgängern'. Obgleich unbestreitbar ist, daß er sich—wohl wissend[18]—in eine lange Tradition einfügt, setzt Abailard im Vertrauten vor allem in einer Hinsicht neue Akzente und modifiziert bis hin zur Subversion, was vor ihm gedacht wurde.[19] War es die Absicht seiner Vorgänger, irritierende Widersprüche und bedrohliche Pluralisierung von Wissen und Autorität zu harmonisieren und zu neutralisieren, geht es Abailard, wie ein kurzer Vergleich mit einer Serie einschlägiger Texte zeigt, nicht mehr um die beflissene Feststellung einer *unanimitas patrum*.

Noch vor 1100 schrieb Bernold von Konstanz, ein streitbarer Kleriker, eine Schrift, deren Titel eine Darlegung ihres Inhalts überflüssig macht: *De vitanda excommunicatorum communione, de reconciliatione lapsorum et de conciliorum, canonum, decretorum, decretalium ipsorumque Pontificum Romanorum auctoritate*. Gegen Ende des Prologes faßt er die entwickelten methodischen Überlegung noch einmal zusammen, nicht ohne sie um grundsätzliche Implikationen zu erweitern. Da für die gesamte Tradition repräsentativ, soll sie zur Gänze zitiert und interpretiert werden:

> Sic ergo et in aliis canonum *diversitatibus* competentem sensum inquirere debemus, *ne forte huiusmodi diversa, nonumquam quasi repugnantia temere respuamus*, quae tamen ex apostolica auctoritate promulgata sive confirmata non ignoramus. Ita, inquam, *intelligendi congruentiam* indagare conemur,

[18] Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd II, S. 216; Bertola, ‚I precedenti storici', *passim*. Vgl. auch den Similienapparat und das Testimonienverzeichnis der Ausgabe von *Sic et Non*.

[19] Diese Perspektive wurde erstaunlich selten vertreten. Lediglich J. Jolivet erkennt ihre Wichtigkeit an (*Arts du langage*, S. 239: [*Sic et Non*] *se place dans une lignée, et en même temps elle innove*), ohne dies im einzelnen zu begründen. Skepsis auch bei von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 268, Anm. 561.

> *ne huiusmodi statuta uspiam sibi contraria interpretemur*. Nam ipsi Sancto Spiritui magnam iniuriam inrogare videmur, si illa, quae ipse per sanctos patres instituisse legitur, quasi contraria et ideo contemnenda interpretari non veremur. Non solum autem exceptiones canonicorum, sed et *integras eorum descriptiones* diligenter considerare et ad invicem conferre non taedeat, si ad plenam eorum notitiam pervenire nos | libeat. Nam quaelibet capita locis *suis considerata nonnumquam satis aperte* patebunt; quae per se inspecta, aut vix aut nullo modo competenter intelligi potuerunt. Ipsa enim *circumstantia lectionis* multa nobis praescribere solet, quae unum singulare caput non habet, sine quibus tamen pleniter intelligi non valet. *Sed diversorum statutorum ad invicem collatio multum nos adiuvat, quia unum saepe aliud diiudicat*. Consideratio quoque *temporum*, *locorum* sive *personarum*, saepe nobis competentem subministrat intellectum; ut *etiam diversitas statutorum nequaquam absurde vel contraria videatur*, cum diversitate temporum, locorum sive personarum apertissime distribuita reperiatur. Hoc utique lectori multum intelligentiae suppeditabit, si huiusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non ommittit. Ex tali enim indagatione multa rationabiliter instituta parebant, quae ignoratis eorum causis minus idonea videri potuerunt. Hoc utique studiosissime indagandum et indagatum memoriae tenaciter commendandum: quid sancti patres *dispensatorie* quasi ad tempus servandum instituerint; quid etiam *generaliter* omni tempore tenendum censuerint. Alia enim ratio est eorum, quae dispensatorie instituta videntur, alia generalium.[20]

Der Appell an den Leser, die Texte genau und differenziert zu interpretieren, ist nicht zu überhören: seine *indagatio* (fünfmal!) soll angesichts irritierender Widersprüche die örtliche, zeitliche und individuelle Bestimmtheit der Texte aufspüren; soll neben den *circumstantiae* die Intention des Autors beachten und dabei vor allem prüfen, was mit allgemeiner Verbindlichkeit (*generaliter*), was nur eingeschränkt (*dispensatorie*) gesagt ist. Konsequent begründet Bernold dabei die Berechtigung (und Möglichkeit) derartiger ‚historischer' Differenz und suspendierter Allgemeingültigkeit.[21] All dies basiert maßgeblich auf einem (ins Hermeneutische gewendeten) rhetorischen Blick (*circumstantiae*!)— und gehört zum Rüstzeug interpretatorischen Ausgleichens. Entschei-

[20] PL 148, 1214/15.

[21] Immer wieder wird in diesem Zusammenhang aus einem Brief Leos des Großen an den narbonensischen Bischof Rusticus zitiert: *Sicut quaedam sunt quae nulla ratione convelli possunt, ita nonnulla sunt quae aut pro consideratione aetatum aut pro necessitate rerum opporteat temperari; illa semper conditione servata ut, in his quae vel dubia fuerint vel obscura, id noverimus sequendum quod nec praeceptis Evangelicis contrarium, nec decretis sanctorum Patrum inveniatur adversum* (ebd. 1216). Die Unterscheidung zwischen allgemeingültigen und nur für bestimmte Zeit währenden Anordnungen hat übrigens auch Augustinus beschäftigt, vgl. z. B. *Conf.*, III, 13 und die folgende Diskussion.

dend ist freilich die Motivation, die hinter den Ausführungen Bernolds steht: im Vordergrund steht offensichtlich das Bemühen, den *clash* des Unterschiedlichen vom dräuenden Gespenst radikaler Differenz zu befreien,—eine apriorische Position (*respuamus*), die auf der Überzeugung gründet, daß Wahrheit als Funktion des Heiligen Geistes an sich nicht gebrochen sein kann. Echter Widerspruch—so führt Ivo von Chartres in gleichem Zusammenhang aus—ist grundsätzlich nicht möglich, da er die Einheit der *ecclesiastica disciplina* gefährdet; *diversitas* hingegen erscheint als facettenreiches Glitzern einer einzig wahrhaften Intention, der *aedificatio fidei*.[22] Immer wieder wird in diesem Zusammenhang die *auctoritas* Augustins herangezogen, der in *De doctrina christiana* (und im 12. Buch der *Confessiones*) in zweifacher Hinsicht eine Hermeneutik der Harmonie entwickelt hatte: Jede Interpretation muß auf die *charitas* und ein christlich verstandenes Gebot der Nächstenliebe zurückgeführt werden und soll Streit zwischen verschiedenen Interpreten (zumindest dort) ausschließen. (Folgerichtig findet sich bei Abailards Vorgängern nicht nur eine ‚hohe Wertschätzung der Patristik',[23] sondern auch ein uneingeschränktes Vertrauen in deren *auctoritas*[24]). Daß eine derartige Aufwertung von Harmonie zum hermeneutischen Leitprinzip wird, das alle einschlägigen Texte durchzieht,[25] sollte dabei

---

[22] Ivo von Chartres, *Decretum*, *Prologus*, PL 161, 47. Vgl. auch ebd., 48: *lector intelligit unam faciem eloquiorum sacrorum*, sowie den Vergleich mit der Medizin. Die *aedificatio fidei* entspricht der heilenden Absicht des Arztes, der verschiedene Medikamente anwendet. Bernold von Konstanz, *De vitanda* …, PL 148, 1206f.: *lectores multum inde* [i.e. de diversitatibus] *curant, dum tantum ea, quae legerint, indubitatae veritatis esse cognoverint.*

[23] Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, S. 236 über Bernold von Konstanz.

[24] Z.B. Bernold von Konstanz *De vitanda* …, PL 148, 1181: *De quibus omnibus non nostras, sed sanctorum patrum sententias fideliter collegimus.*

[25] Ivo von Chartres, *Decretum*, *Prologus*, PL 161, 47: *prudentem lectorem praemonere congruum duximus, ut, si forte quae legerit, non ad plenum intellexerit, vel sibi invicem adversari existimaverit, non statim reprehendat. Sed quid secundum rigorem, quid secundum moderationem, quid secundum iudicium, quid secundum misericordiam dicatur, diligenter attendat: quae inter se dissentire non sentiebat?* Bernold von Konstanz, *De sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum patrum*, PL 148, 1063: *Sed hae sententiae etsi diversae, a veritate tamen deviare numquam probantur, si competenter intelligantur.* Nach der Interpretation anscheinend widersprüchlicher, tatsächlich aber aus verschiedener Perspektive (*secundum effectum baptismi* bzw. *secundum baptismi*) getroffener Ansichten über die Gültigkeit der Sakramente, ergebe sich Einmütigkeit: *ac si uno ore ipsi sancti patres nobis communiter dicerent: extra ecclesiam nec sunt nec fiunt sacramenta.* Ähnlich in *De vitanda* …, PL 148, 1213: *Si illud enim simpliciter intellexeris, ipsa lex sibi repugnabit, ne ergo deum uspiam contraria praecepisse blasphemes praedictam sententiam consideratius necessario intelligere debemus, scilicet ea consideratione, ne aliquis ex propria praesumptione occidat*, sowie ebd., 1214: *harum autem sententiarum diversitatem facile concordabimus.* Vgl. auch die in Anmerkung 21 zitierte Ansicht Leos des Großen, sowie die in den Arbeiten von

nicht verwundern: echte *diversitas* bedroht die Einheit der Wahrheit und die Glaubwürdigkeit der Kirchenväter—gerade im Horizont von Kirchenreform und drohendem Pluralismus des religiösen Lebens.[26]

Vergleichbares gilt auch für jenes ‚scholastischere' Milieu, in das Abailards Prolog zu *Sic et Non* oft (und durchaus zurecht) gerückt wird. In einem Brief an Heribrand, Bischof von Lüttich, skizziert Anselm von Laon, Abailards Lehrer, sein Verständnis einer *quaestio* folgendermaßen:

> Videndum est, Domine, ne illa quaestio, que apud vos sic agitatur, non in sententia, sed in pugnis verborum sit. Rectos sensus discutere virorum est, de verbulis litigare puerorum est, qui non nisi tenuiter intelligunt, que dicunt vel audiunt; quos arguit Apostolus: ‚Nolite parvuli effici sensibus'. Praecepit autem: ‚Malitia parvuli estote'. Hec non attendentes, quidam maxime inflati nomine scientie, sensus Patrum ignorantes, languent, ut ait Apostolus, circa questiones et pugnas verborum. *Sententie quidem omnium catholicorum diverse, sed non adverse, in unam concurrunt convenientiam, in verbis vero sonant quedam quasi contrarietates et pugne, in quibus scandalizantur pusilli, exercentur strenui, contendunt superbi, excluduntur probati, qui aliis languentibus expedite dissonantia consonare ostendunt.* […] Plena est divina pagina huiusmodi locutionibus, quas nullus subitaneus debet sinistre accipere, sed *cum diligentia prudenter intelligere.*[27]

Auch durch Anselms Reflexion zieht sich die Angst vor tatsächlicher Differenz der Autoritäten. Freilich erhält sie einen neuen Akzent—und wird auf subtile Weise durch die kalkulierte Inszenierung einer durchgehenden Antinomie neutralisiert. Auf der einen Seite steht dabei das—gebotene—Bemühen um den eigentlichen Sinn der Texte (*sententiae*; *rectos sensus*), den es umsichtig und bedacht (*cum diligentia*; *prudenter*) zu eruieren gilt. Auf dieser hermeneutischen Ebene existiert keine tatsächliche Widersprüchlichkeit (*diverse, sed non adverse*; *in unam concurrunt convenientiam*); dies zu realisieren, ist Zeichen geistiger Reife (*virorum est*); hier trennt sich die Spreu (exegetischer Kompetenz) vom Weizen (pseudowissenschaftlichen Gezänks). Doch warum sollte die *sententia* der

---

de Lubac und Silvestre (Anm. 38) zitierten Belege, die allesamt die Möglichkeit von *adversitas* leugnen.

[26] Diese Einheitsvorstellungen haben im Kontext der Kirchenreform natürlich programmatischen Charakter. Der wichtigen Frage nach dem präzisen Zusammenhang zwischen Polemik und Ideologie der Reform und der philosophischen und methodologischen Reflexion kann hier indes nicht nachgegangen werden. Trotz einzelner Ansätze (Hartmann, *Manegold*, Reinke, *Die Schuldialektik im Investiturstreit*) steht eine umfassende Untersuchung dieses komplexen Verhältnisses noch aus. Auffallend ist das Fehlen dieser Perspektive in der neuesten Untersuchung zur Geistesgeschichte des 11. Jhs. (Holopainen, *Dialectic and Theology*).

[27] Lottin, *Psychologie et Morale*, Bd. V., S. 176.

Texte apriorisch keine Widersprüchlichkeit zulassen? Anselm beantwortet diese Frage gerade nicht, sondern inszeniert statt dessen einen Gegensatz zum skizzierten hermeneutischen Ideal, um über ihn Widersprüchlichkeit grundsätzlich zu desavouieren. Denn auf der anderen Seite steht: pueriler Streit um Worte (*verbis*; *verborum*; *in verbis*), der allusiv in die Nähe sophistischen Gezänks gerückt, durch biblische Autorität denunziert und schließlich zum Grund für Exklusion wird. Damit wird der hermeneutische Blick hinter die Oberfläche der Sprache zum apriorischen Weg zu Harmonie des nur vermeintlich Dissonanten: In ehrfürchtiger Scheu hat der Magister genau jene unumgängliche Konkordanz festzustellen, die das Dogma wahrt und bestimmt. Hermeneutische Kompetenz heißt somit, über die Sprache hinauszugehen: die Ebene der Sprache erscheint allein als Raum des vermeintlichen, mißbräuchlich generierten Widerspruchs (*in verbo vero sonant quasi contrarietates)*.

Und Abailard? Auch seine hermeneutische Reflexion kreist um die sprachliche Dimension der Widersprüchlichkeit von Autoritäten—und scheint der Position Anselms dabei näher zu stehen als es der rebellische Gestus vermuten ließe, mit dem Abailard seinen Lehrer in der *Historia Calamitatum* zum verwirrten Generator gedanklicher Konfusion stilisiert. Unter dem *Cento* der Autoritäten, der kalkulierten Inszenierung interpretatorischer Zurückhaltung, dem stets apologetisch anmutenden Ton des Prologes droht indes maskiert zu werden, daß Abailard die Position seines Lehrers *de facto* subvertiert. Dies zeigt sich dabei bereits im ersten Absatz des Prologes:

> Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam in intelligendo deesse, quam eis in scribendo defuisse credamus, quibus ab ipsa dictum est Veritate: ‚Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.‘ Quid itaque mirum, si absente nobis spiritu ipso, per quem ea et scripta sunt et dictata atque ipso quoque scriptoribus intimata, ipsorum nobis desit intelligentia?[28]

In scharfer Zuspitzung beschwört Abailard darauf die zentrale Problematik. Die Kirchenväter nähern sich nicht nur auf verschiedenen Pfaden der Wahrheit (*diverse*), sie *scheinen* gar in direkten Widerspruch (*adverse*) zueinander zu treten. Gebotene Konsequenz dieses Eindrucks ist Bescheidenheit, Zurückhaltung, Selbstkritik: nicht die *sancti* irren (oder lügen gar), exegetisches Apriori ist das Nichtverstehens des Interpreten. Freilich darf dieses Postulat nicht mit einer venerierenden Hal-

[28] *Sic et Non*, S. 89[6–11].

tung den Autoritäten gegenüber verwechselt werden: hinter dem konstatierten Mangel an *intelligentia* verbirgt sich vielmehr das Postulat, diesem Mangel methodisch kontrolliert abzuhelfen und dies heißt —in letzter Konsequenz—den *sancti* die mangelnde Stringenz oder gar ‚Wahrheit' ihrer Positionen nachzuweisen.

Bereits im ersten der beiden methodischen Kraftfelder, die Abailards Überlegungen bestimmen wird diese Volte überdeutlich.[29] Abailard sieht den so oft feststellbaren Mangel an *intelligentia* seitens der Exegeten vor allem in einem begründet:

> Ad quam [intelligentiam] nos maxime pervenire impedit inusitatus locutionis modus ac plerumque earundem vocum significatio diversa, cum modo in hac modo in illa significatione vox eadem sit posita.[30]

Aus der bescheiden anmutenden Einsicht in die Grenzen des Verstehens ist eine Ermächtigung zur Bedeutungsanalyse geworden, deren Hintergrund Terminologie (*locutionis modus*; *vocum significatio*; *vox sit posita*) wie vor allem Grundgedanken der semantischen Reflexion der *ars disserendi* bildet: Haupthemmnis des Verstehens ist die irritierende Mehrdeutigkeit, die entsteht, wenn ein und dieselbe *vox* bald auf diese, bald auf jene Bedeutung weist. Derartiges Changieren hat eine Reihe von Ursachen: Zeichen eines überquellend reichen Geistes, verhindert stilistische *variatio*, daß Texte langweilen oder abstoßen; Profanierung durch Sprache verhindernd, sorgt sie dafür, daß Wertvolles und Heiliges nicht schal verkommt, und schafft jenen Reiz des Diffizilen, der Interpretation zum intellektuellen Vergnügen werden läßt (*eo gratiora quam magis inquisita*). Zur derart rhetorischen Perspektive tritt ein Grundzug christlicher Hermeneutik: didaktische Rücksicht bzw. sprachlicher *usus* muß die Oberhand über terminologische—aber verwirrende, voraussetzungsreiche—Genauigkeit gewinnen, um dem höchsten Ziel der Lehre (und des Sprechens überhaupt), dem Verständnis, gerecht zu werden; (dazu vermögen auch wissenschaftliche ‚Fiktionen' Inhalte fruchtbringend zu vermitteln, generieren indes, wo für bare Münze genommen, Mißverständnisse). Traditionelle *causae* wie ‚historischer Abstand', ‚Kontext', ‚Universalisierbarkeit des Gesagten'—so wichtig für Bernold und Ivo—spielen demgegenüber ebensowenig eine tragende Rolle[31] wie

[29] Das Folgende nach *Sic et Non*, S. 89^{1}-96^{187}.

[30] Ebd., S. $89^{11–13}$.

[31] Dies gilt auch für die technisch-philologischen ‚Einsichten' Abailards, auf deren Wichtigkeit immer wieder verwiesen wird; doch Textkritik und *emendatio*, *ignorantia scriptorum* und Echtheitskritik waren ihm, der kein Philologe war, für das hermeneutische

jene Mißverständnisse, die entstehen, wenn die *sancti* nicht eigene Positionen vertreten, sondern fremde zitieren. Was zählt, sind sprachliche Verschiebungen, Spannungen zwischen ‚eigentlichem' und ‚uneigentlichen' Ausdruck. Wo Differenz zwischen den *sancti* indes als Konsequenz eines komplexen Verhältnisses zwischen Sprache und Wissen ist, impliziert dies eine charakteristische Ambivalenz: zum einen führt die Analyse der Sprache dazu, daß sich tatsächlich anmutende Widersprüche als scheinbar erweisen: ‚Leicht läßt sich jede Kontroverse lösen, wo wir zeigen können, daß das eine Wort in dieser, das andere in jener Bedeutung gebraucht wurde.' Doch untrennbar damit verbunden ist die Erklärung sprachlicher Mehrdeutigkeit—und dies heißt zugleich: sprachliche Verschiebung, ‚Uneigentlichkeit', Mehrdeutigkeit zu lizenzieren.[32]

Abailards Wende zur sprachlichen Dimension der Widersprüchlichkeit scheint dabei fortzuführen, was sein (von ihm vielfach geschmähter) Lehrer Anselm von Laon bereits angedacht hatte: auch bei Anselm ist die Sprache der Raum (oder ‚Quellbereich') vermeintlicher Widersprüche, und auch er lizenziert derartige Mehrdeutigkeit (mit einem Verweis auf die allgemein bekannte Mehrdeutigkeit der heiligen Schrift).[33] Freilich läßt Abailard seine Demaskierung (nur vermeintlicher) *adversitas* gerade nicht in ein Lob der *unanimitas patrum* münden (noch stilisiert er die Diskussion der ‚Launen des Bezeichnens' zum Spiel-Raum kryptosophistischen Gezänks).[34] Ganz im Gegenteil wertet er im zweiten Teil seines Prologes vielmehr den Konflikt der Väterstellen bewußt auf: die sprachliche (Er-)Klärung nurmehr scheinbarer Widersprüchlichkeit wird zum Vorhof tatsächlicher *adversitas*: hier zeigt sich, daß auch Abailard zwar vermeintliche Widersprüche zu demaskieren sucht, aber dies (stringenterweise) nicht, um deren grundsätzliche (metaphysisch begründete) Scheinbarkeit zu erweisen.[35] Denn eine derartige metaphy-

---

Training seiner Leser offenbar zu unwichtig, um sie nicht für die von ihm gewählten *quaestiones* ausschließen zu können: *Cum autem aliqua scripturarum inducuntur dicta, tanto amplius lectorem excitant et ad inquirendam veritatem alliciunt quanto magis scripturae ipsius commendatur auctoritas. Unde placuit nobis huic operi nostro, quod ex sanctorum dictis compilavimus in unum volumen congregatis, decretum illud Gelasii papae de authenticis libris praescribere, quo videlicet sciatur nihil nos hic ex apocryphis induxisse. Excerpta etiam Retractationum beati Augustini adiunximus ex quibus appareat nihil hic ex his quae ipse retractando correxerit, positum esse.* (*Sic et Non*, S. 104[344–350]).

[32] Vgl. unten.

[33] Vgl. oben, S. 566–567.

[34] Vgl. oben, S. 566–567.

[35] Von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 268, Anm. 561.

sische Harmonie, wie sie neben Anselm auch Bernold von Konstanz und Ivo von Chartres ihren Überlegungen zugrundelegten, führt zur Rettung der Kirchenväter und ihrer Dogmen, schließt aber jeglichen Irrtum ihrerseits aus.

Genau dagegen richtet sich Abailard. Bereits im ersten Satz seines Traktates verschmilzt dabei die Geste traditioneller Harmonisierung mit ihrer Subversion: Das Verbot, blindlings und übereilt (*temere*)[36] zu urteilen, bezieht sich nicht mehr auf bloße Unterschiede, sondern auf Gegensätze:[37] *non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa*—eine radikale Umkehrung jenes Gedankens, der sich bis an die Anfänge des Christentums zurückverfolgen läßt,[38] den sein eigener Lehrer mit (nahezu selbstwidersprüchlicher) Deutlichkeit unterstrichen hatte. (Führt man sich vor Augen, welch große Rolle er für die Rhetorik der Reformation des 12. Jahrhunderts spielte, wird die Autorität deutlich, die Abailard durch seine Inversion beansprucht.[39]) Im folgenden wird der rebellische Reformer zunächst (wie gezeigt) klären, inwiefern der Eindruck von Widersprüchlichkeit durch die Sprachlichkeit des Wissens zu entstehen vermag, doch dann beginnt er sich, unmerklich und subtil kaschiert, vom Modell seiner Vorgänger zu lösen. Bei der Interpretation der Schriften der *sancti* muß man darauf achten, ob sie ihre eigene Meinung vertreten oder nur—sei es bewußt, sei es unreflektiert—die Ansichten anderer übernehmen. Daß die Kirchenväter nicht immer nur eigene Gedanken vorbringen und entwickeln, war bereits Bernold von Konstanz aufgefallen. Doch Abailard geht einen Schritt weiter. Er versteht unter der *opinio sanctorum* nicht nur den mehr oder weniger verantwortungsvollen oder nachlässigen Umgang mit den Gedanken anderer; er hinterfragt, ob sie grundsätzlich die Wahrheit sagen. Sein erstes Argument sind die Kirchenväter selbst: Denn warum, wenn nicht weil sie ihre eigenen Fehler eingesehen hatten, hätten Kirchen-

---

[36] Vgl. die oben diskutierte Passage (Z. 2: *non temere respuamus*).

[37] *Sic et Non*, S. 89^{1-3}: *Cum in tanta verborum multitudine nonnulla etiam sanctorum non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur, non est temere de eis iudicandum.* Vgl. auch S. $94^{111-112}$: *quidem cum nonnulla reperiremus a veritate dissona vel aliorum sanctorum scriptis contraria.*

[38] de Lubac, ‚A propos de la formule'; H. Silvestre, ‚Diversi, sed non adversi'. Trotz geringer Unterschiede im Detail (Silvestres Kritik an einem sinnentstellenden Zitat de Lubacs) ist ihre Intention identisch; sie verfolgen den Gedanken der Verschiedenheit ohne Gegensätzlichkeit bis ins spätantike Christentum (Origenes, v. a. Augustinus). Die Provokanz der Abailardschen Umkehrung wird von ihnen nicht diskutiert; hierauf wies vor allem von Moos hin (*Geschichte als Topik*; vgl. Anm. 35).

[39] Vgl. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 125.

väter wie Augustinus sich von ihren eigenen Schriften distanzieren sollen? Deutlich platonisierend, schränkt er darauf generell die menschliche Erkenntnisfähigkeit ein: richte man sich nach den Sinnen, spreche man unausweichlich ‚Unwahres'. Nach dieser Universalisierung der Erkenntnis zieht er die Schlußfolgerung:

> Quid itaque mirum, si a sanctis quoque patribus nonnulla ex opinione magis quam ex veritate nonumquam prolata sint aut etiam scripta?[40]

Die *opinio* ist nun der Wahrheit entgegengesetzt. Was für ein Gegensatz zu Bernold von Konstanz, der strikt verneint hatte, daß die *sancti patres* von der Wahrheit abweichen können:

> Nam multa in eis [sanctorum patrum scriptis] diversa reperiuntur, quae veritati nequaquam repugnantia deputanda sunt, si competenter intelligantur.[41]

Niemand vor Abailard hatte aus der Widersprüchlichkeit der Aussagen zu folgern gewagt, daß es auch *falsche* Ansichten geben könne. Subtil, wie Abailard auch diese radikale Umwertung in die Sprache seiner Vorgänger hüllt. Er entkleidet seine Aussage ihrer Provokanz dadurch, daß er—zu einem großen Teil wieder mit Argumenten aus der Tradition—erörtert, daß falsche Ansichten nicht mit bewußten Lügen gleichzusetzen sind: sogar die Propheten, verlassen vom Heiligen Geist, sagten bisweilen Falsches vorher,—ein Vergleich, durch den sich Abailard des möglichen Vorwurfes entledigt, den Heiligen Geist als die Quelle der Inspiration den Kirchenväter zu beleidigen.[42] Überdies bemüht er sich, den Unterschied zwischen Irrtum und Lüge herauszustellen und macht dadurch klar, daß er die Kirchenväter nicht der bewußten Lüge zeiht, wenn er sie der Falschheit (oder auch des Unwissens) überführt.[43] Dazu zieht er Aussagen der Kirchenväter heran,—und schließlich muß Augustinus selbst Abailards These belegen:

> non itaque mendacii, sed aliquando temeritatis arguendum est, qui falsa incautius credita pro veris habet.[44]

---

[40] *Sic et Non*, S. 96[76–77].

[41] *De vitanda* …, PL 148, 1267. Vgl auch: *Sed hae sententiae etsi diversae, a veritate tamen deviare numquam probantur.*

[42] Vgl. die oben zitierte Passage: *Nam ipsi Sancto Spiritui magnam iniuriam inrogare videmur* […].

[43] Diese Trennung zwischen Falschheit und Lüge ist für Abailards ethisches Denkens sehr wichtig; es wäre zu fragen, inwiefern sie mit der oben diskutierten Differenzierung zwischen Falschheit und Fiktion zusammenhängt; Ansätze dazu bei Blackwell, *Non-Ontological Constructs*.

[44] *Sic et Non*, S. 98[240–241] (= Augustinus, *Enchiridion* 46, 58).

Die *temeritas* des Exegeten ist zur *temeritas* der Kirchenväter geworden. Um diese These weiterzuführen, bringt Abailard den (für ihn grundlegenden) Begriff der Intention ins Spiel. Diese Perspektive bedeutet für ihn aber nicht—wie für Bernold und Ivo—, *contrarietas* mit Verweis auf die verschiedene Intentionen aufzuheben und damit die Wahrheit einer jeden Äußerung zu retten. Ganz im Sinne seiner in der *Ethica* entwickelten Thesen stellt er vielmehr fest, daß die Positionen der Kirchenväter *ihrer Absicht nach* ohne Zweifel nicht zu tadeln, ihre Ansichten aber nichtsdestoweniger falsch sein können,—und daß Unwahrheit somit nicht ‚Schuld' impliziert. Subtil ist in diesem Zusammenhang dabei auch seine Umwertung des von Augustin entwickelten (hermeneutisch gedachten) *caritas*-Begriffes. *Habe caritatem et fac quod vis*—Ivo von Chartres hatte Augustins berühmtes *dictum*, das bereits Pelagius schockiert hatte, angeführt, um die notwendige Einheit aller Aussagen der Kirchenväter zu behaupten; denn da *aedificatio fidei* ihre Absicht gewesen sei, sei Verschiedenheit und Unwahrheit auszuschließen. Für Abailard dagegen dient das *dictum* neben anderen als Argument für zwar wohl intendierte, aber dennoch irrende und falsche Ansichten der Kirchenväter. Derartige Kritik an der *auctoritas*, verbunden mit dem Bestreben, das Gemeinte hinter der Unwahrheit aufzufinden, setzt eigenständiges Urteilen voraus,—genau dies ist es, wofür Abailard in der Folge mehrfach plädiert. Hatte er die Wichtigkeit einer eigenständigen *diiudicatio* bereits mehrfach angedeutet, so führt er diese leicht kritischen, aber nur allusiven Mahnungen unmerklich und hintergründig auf einen Höhepunkt: Denn im Cento der *dicta et scripta* läutet eine gewichtige Autorität *selbst* die Kritik am blinden Nachvollzug der *auctoritas* ein:

> Beatus quoque Hieronymus, cum inter ecclesiasticos doctores quosdam ceteris anteferret, ita nobis legendos esse consuluit, ut eos magis diiudicemus, quam sequamur. Unde est illud eius consilium ad Laetam de Institutione Filiae: ‚Cypriani,' inquit ‚opuscula semper in manu teneat; Athanasii opuscula et Hilarii librum inoffenso curat pede; illorum tractatibus, illorum ingeniis delectetur, in quorum libris pietas fidei non vacillat; ceteros sic legat, ut magis diiudicat, quam sequatur.' Idem in psalmo LXXXVI, *quasi auctoritatem his omnibus auferens*, ait: ‚*Dominus narrabit in scriptura populorum et principum, horum qui fuerunt in ea*. Non dixit *qui sunt*, sed *qui fuerunt*. Quamvis ergo sanctus sit aliquis post apostolos, quamvis disertus sit, non habeat auctoritatem.'[45]

[45] Ebd., S. 102[11], vgl. auch S. 103[324–324]: *Non enim praeiudicata doctoris opinio sed doctrinae ratio ponderanda est […]*.

Auctoritatem quasi auferens. Nur die rational überprüfte *auctoritas* ist von Wert, dogmatischer Nachvollzug des Tradierten sinnlos. Obgleich nicht selten als Ausdruck von Traditionsfeindlichkeit interpretiert, geht es Abailard dabei gerade nicht um die Aufhebung der Tradition im Sinn eines modernistischen Rationalismus—wie denn auch, wo Abailard in allen seiner Schriften Autoritäten nicht nur selbst in abundanter Fülle heranzieht, sondern deren spezifische Geltungsform (zumindest ansatzweise) klar erkannt hat. Tradiertes Wissen bedarf vielmehr einer Instanz, die seine Geltung überprüft und damit im eigentlichen erst ‚herstellt'—oder anders: die Tradition bedarf des Exegeten, um authentisch sein zu können.[46]

Doch wie—so die entscheidende Frage, die nach all dem im Raum steht—ist nun *tatsächlichen* Widerprüchen zwischen den *sancti* zu begegnen? Abailard beantwortet diese Frage in seinem Prolog nicht explizit, aber doch indirekt über die hochaufgeladene ‚Szene', die er am Ende von *Sic et Non* entwirft. Provokant stilisiert Abailard hier den zwölfjährigen Jesus im Tempel zum scholastischem Magister, der sich in aristotelischer Manier im Zweifeln übt.[47] In dieser ‚Verherrlichung des Zweifels', der *dubitatio*, steckt dabei ein entscheidender Hinweis auf die Frage, wie denn nun mit echter *adversitas* umzugehen sei,—freilich: nur wo die Implikationen und Hintergründe der Abailardschen Konzeption der *dubitatio* herausgearbeitet sind. Denn anders als oft dargestellt, war Abailard kein Lessing *avant la lettre*, dem es allein um den ‚Weg, nicht um die Wahrheit' ging. In der nahezu gleichzeitig entstandenen *Dialectica* bestimmt Abailard nämlich unmißverständlich, was unter einer dialektisch-zweifelnden Frage zu verstehen sei.

Im ersten Teil seines zweiten Traktates *De categoricis* diskutiert Abailard unter anderem, was vollständige Sätze (*orationes perfectae*) seien.[48] Aus der Vielzahl möglicher Formen, die sich durch eine *divisio* ergibt, können aus dialektischer Perspektive indes lediglich aussagende Sätze (*orationes enuntiativae*) relevant sein, denn die *ars artium* beschäftigt sich—wie Abailard zu betonen nicht müde wird—allein mit der *Wahrheit* (und nicht etwa mit der Wahrscheinlichkeit).[49] Folgerichtig weist Abailard

---

[46] Zur weiteren Entwicklung dieser Frage, vgl. Schüssler, *Die Anfänge*.

[47] Vgl. *Sic et Non*, 104.

[48] *Dialectica*, S. $151^{6–15}$.

[49] Ebd., S. $152^{27–28}$: *Sola autem enuntiatio praesenti tractatui pertinet, quae sola verum vel falsum continet, quorum inquisitio dialecticae relinquitur*. Zur Dialektik als Wissenschaft vom Wahren vgl. z. B. *Dialectica*, S. $121^{4–7}$ und S. $145^{8–11}$.

mit Aristoteles alle übrigen Arten von Sätzen den Dichtern und Geschichtsschreibern zu.[50] Wie läßt sich indes angesichts dessen jene typische Frage legitimieren, ‚die von den Dialektikern oft vorgebracht und zum genuinen Bereich dieser Wissenschaft gerechnet wird'?[51] Abailards Antwort ist unmißverständlich: Fragen, die von Dialektikern vorgebracht werden, sind nicht als echte und damit offene Fragen zu begreifen. Die Unsicherheit, die sich hinter ihnen auszudrücken scheint, spiegelt nur momentan-zweifelndes Abwägen, das es durch Beweise zu beenden gilt. Gerade weil die Dialektik die Wissenschaft von der Wahrheit ist, ist endloser Zweifel fehl am Platze und offenes Fragen allenfalls von methodischer Relevanz: ‚Wer fragt, drückt seinen Zweifel aus, um die sichere Klarheit zu erreichen, die er noch nicht besitzt.'[52]

Unter dem Horizont einer—stets eindeutigen—Wahrheit, die nicht mehr die *unanimitas* der Kirchenväter, sondern eher die *determinatio* des in der *ars disserendi* geschulten Theologen ist, gilt es, widersprüchliche Stellen somit zunächst durch sprachliche Analyse darauf zu prüfen, ob sie sich tatsächlich widersprechen; sollten sich nach dieser Prüfung erweisen, daß sie sich tatsächlich auf dasselbe beziehen, muß geprüft werden, ob sich die *sancti* nicht etwa irren—und damit erweist sich der vermeintliche Widerpruch erneut als vermeintlich, denn eine falsche Position ist nicht ‚widerspruchsfähig'.

Daß sich in Abailards hermeneutischer Position die Perspektive des in dialektischer Wortanalyse Geschulten ausdrückt, ist deutlich,[53] doch

---

[50] Ebd., S. $152^{29–32}$ (mit Aristoteles, *De Interpretatione*, 17a4–7); vgl. auch *Logica Ingredientibus*, S. 375^{37}–376^{7}.

[51] *Dialectica*, S. 152^{32}—153^{1}: *Si quis autem aestimet interrogationem quoque ad dialecticam attinere, propter eam scilicet quaestionem quae a dialecticis saepe profertur eiusque proprietas* [sic] *ascribitur—quae quidem ex dividentibus propositionibus est constituta, de quarum veritate ipsa quaerit hoc modo: ‚utrum omnis homo est animal vel non omnis homo est animal'—, fallitur.*

[52] Ebd., S. $153^{3–28}$: *sed si quis ambigerit, dubitationem argumentis suis auferre debet. Non itaque dialecticorum est interrogare, sed comprobare potius. Unde etsi a dialecticis quaestiones huiusmodi saepe proferri soleant, quia tamen non ex arte sed ex inscientia proferunt, artis intentioni vel negotio non sunt ascribendae, ut videlicet eas in materiam et intentionem dialecticae recipiamus. Quia enim dialectia scientia est, scientia vero comprehensio veritatis, unumquemque, in quantum dialecticus est, scientem esse oportet* [sic] *et eorum quae ad dialecticam pertinent veritatem non ignorare. Qui autem quaerit, dubitationem suam exprimit, ut certitudinem, quam nondum habet, consequatur.* Zur Dialektik gehört allenfalls und nur akzidentiell die Kunst, sinnvolle wissenschaftliche Fragen zu stellen; grundsätzlich gilt im obigen Sinne: *In hoc huius artis principale negotium existit quod per argumenta ipsius veritatem aut falsitatem veraciter convincimus. Unde ad eam solas orationes eas pertinere clarum est in quibus veritas aut falsitas continetur.*

[53] Bereits Reinke hat in seiner Untersuchung *Die Schuldialektik im Investiturstreit. Eine geistesgeschichtliche Studie* gezeigt, daß Abailards Betonung des *modus locutionis* ihn von seinen Vorgängern unterscheidet. Daß ‚diese Erkenntnis von zweifelhaftem Werte' (S. 77)

noch nicht präzise genug; denn die Denkform, die Abailard auf die traditionelle Problematik appliziert, läßt sich noch exakter fassen. Ihren Grund findet Abailards Umakzentuierung nämlich genau in jener ‚Methodik', die Aristoteles (in den Augen seiner mittelalterlichen Exegeten) vor allem anderen in seinen *Sophistici Elenchi* entwickelt hat: *in der Ausräumung scheinbarer Widersprüche durch Analyse sprachlicher Uneigentlichkeit.* Hinter der Methode von *Sic et Non* verbirgt sich so nichts anderes als die aristotelische Taktik, gegen scheinbare Widersprüche vorzugehen: ebenso wie sich die beiden Aussagen einer *contradictio* auf dasselbe richten müssen, widersprechen sich Kirchenväter nur, wenn sie sich auch tatsächlich über dasselbe Problem äußern. Was Abailard dann als methodische Regeln dem Leser an die Hand gibt, sind somit nichts anderes als hermeneutische Präzepte gegen hermeneutische *fallaciae*: erst ihre Entlarvung legt den Grund für die Diskussion dessen, was sich unharmonisierbar widerspricht und nach eindeutiger Lösung verlangt.

Die Einwände gegen diese These liegen auf der Hand: trotz seiner Beteuerung, das Werk flüchtig gelesen zu haben,[54] hat die aristotelische Schrift für Abailards Denken (ebenso wie das gesamte *Corpus* der *logica nova*) bekanntlich kaum eine (wenn nicht keine) Bedeutung. Doch die Grundlagen der aristotelischen Taktik wider die Sophisten wurden bereits von Boethius in seinem Kommentar zu *De interpretatione*—also bereits im Rahmen der *logica vetus*—ausführlich referiert[55]—und von Abailard mehrmals kommentiert.[56] Abailards Diskussionen führten ihn dabei zu jener unausweichlichen Verknüpfung von Widerspruch und semantischer Mehrdeutigkeit, die sich im Prolog zu *Sic et Non* niederschlug.

---

indes ‚nicht im Hirn Abaelards entstanden', sondern von Augustinus übernommen worden sei, trifft nur die Oberfläche der Problematik.

[54] Abailard selbst gibt an, die *Sophistici Elenchi* ‚überflogen' zu haben (*relegisse*, dazu deRijk, *Introduction*, S. XVII). Eine noch zu diskutierende Passage der *Theologia Christiana* scheint auf *dialectici* hinzuweisen, die die methodischen Grundzüge der Schrift kannten oder ihnen vorgriffen. Bekannt ist, daß Adam Parvipontanus um 1131 *Topik* und *Sophistici Elenchi* in seiner *Ars Disserendi* verarbeitet hat, vgl. dazu Minio-Paluello, ‚The Ars Disserendi', *passim*.

[55] Vgl. Boethius, PL 64, Sp. 234. Anlaß ist Aristoteles' gedrungene Anspielung in *De Interpretatione*, 17a33, S. $9^{17–20}$ im Rahmen der Diskussion von Bejahung und Verneinung (*Et sit hoc contradictio, adfirmatio et negatio oppositae; dico autem opponi eiusdem de eodem, non autem aequivoce et quaecumque alia talium determinamus contra Sophisticas importunitates.*).

[56] *Editio super Aristotelem de Interpretatione*, S. $91^{25–40}$; *Logica Ingredientibus*, S. 398^{11}–400^{37}; *Dialectica*, S. 180^{31}–183^{17}. Abailards Grundüberlegungen sind dabei dieselben, lediglich im Detail kommt es zu Unterschieden. Am aussagekräftigsten ist die Diskussion innerhalb der *Logica Ingredientibus* (siehe die folgenden Fußnoten).

Abailard geht in seinem Kommentar dabei jeweils davon aus, daß Aristoteles' eher verknappte Aussage *opponi eiusdem de eodem*—‚daß dasselbe von demselbem bejaht und verneint wird'—den zentralen Gedanken darstellt. Schlüssig zeichnet er die aristotelische Überlegung, die dahinter steht, nach. Nicht nur die einfache Opposition einer beliebigen affirmativen und einer negativen Aussage stellt eine *contradictio* dar; ein echter Gegensatz besteht vielmehr aus zwei Teilsätzen, von denen der eine bejahend, der andere verneinend ist. Beide müssen sowohl denselben Begriff enthalten, als auch eine (im einen Falle bejahende, im anderen verneinende) Aussage über denselben Begriff treffen.[57] Es bedarf also eines gemeinsamen Bezugspunktes, in bezug auf den beide Aussagen gelten und sich widersprechen (*oppositae, dividentes*). Die Frage ist nun für Abailard, wie dieser gemeinsame Bezugspunkt (*idem terminus*) genau zu verstehen ist. Er kompliziert hierbei die Diskussion nicht unbeträchtlich—aber, wie sich herausstellen wird, nicht unbegründet.[58] Abailard fragt nämlich, ob sich Aristoteles' ‚gemeinsamer Begriff' auf die lautliche oder die signifikative Komponente richte.[59] Überraschenderweise verneint er, daß es sich um eine signifikative Relation handele. Andernfalls sei Aristoteles' Zusatz *non autem aequivoce* überflüssig, denn die Identität der *significatio* schließe ja bereits (im eigentlichen Sinne) *äquivoke* Verhältnisse aus. (Abailard verkennt, daß Aristoteles' Zusatz *non autem aequivoce* eine Art ‚Warnung' darstellt und

---

[57] *Logica Ingredientibus*, S. 398: ‚*Dico autem'. Quoniam multae sunt affirmationes et negationes oppositae, quae dividentes non sunt, veluti: ‚Socrates est albus et nullus homo est animal', determinare incipit, quae faciant contradictionem, illae scilicet affirmativae et negativae quae sunt eiusdem termini de eodem enuntati affirmando vel negando, illae scilicet tantum quae participant utroque termino ad eundem ordinem, non tamen omnes. Unde in sequentibus contrarias vel subcontrarias a contradictoriis separabit ostendens singularum naturas circa verum vel falsum.*

[58] Ebd.: *Sed quaeritur, quomodo eundem terminum vocet, sive scilicet quantum ad significationem, sive quantum ad materiam vocis. Sed si secundum significationem eosdem terminos iudicet, quid est quod statum determinat: ‚non autem aequivoce', etc.? Ubi identitas significationis servatur, aequivocatio locum non habet. Quod si eosdem terminos dicat secundum vocis materiam, ut postea determinationes sequentes locum habeant, non videtur omni contradictioni convenire. Cum enim dicitur alicui: ‚tu irasceris' et ille negat dicens: ‚ego non irascor', non sunt iidem termini materialiter vel in praedicato vel in subiecto et tamen affirmatio sunt et negatio dividentes, quae a diversis in diversa materia vocis proferuntur.*

[59] Abailard spricht von *materia vocis*, was *per se* auch ‚Wortinhalt' bedeuten könnte (vgl. die Diskussion um das *dictum propositionis* in der *Logica Ingredientibus*, S. 307ff. mit Jacobi, ‚Sprache und Wirklichkeit', S. 92: *materialiter* hier: *inhaltlich*). Gerade in den Glossen zu *De Interpretatione* steht *vox* aber bekanntlich für die lautliche Komponente des Zeichens. Daß dies hier gemeint ist, wird durch die Diskussion der Passage in der *Dialectica* klar; Abailard spricht hier (ohne Zweifel um auch die Lautgestalt des Satzes bezeichnen zu können) von *materia constitutionis* und setzt dies am Schluß seiner Diskussion mit ‚*secundum prolationem*' gleich (S. 182[25]).

sich auf die falsche, unechte, scheinbare *contradictio* bezieht. Strenger als Aristoteles denkend, ist er in der logischen Struktur der *logica vetus* gefangen, für die sich *significatio* und *aequivocatio* auf völlig verschiedenen Ebenen befinden.) Übrig bleibt also, die Gemeinsamkeit der beiden gegensätzlichen Aussagen aus lautlicher Perspektive zu denken, doch nun muß Abailard Gegensätze ausschließen, die zwar ihrem Sinn nach diametral entgegengesetzt sind, sich aber nicht in lautlicher Identität formulieren lassen. Dann indes wäre der Zusatz *non autem aequivoce* nicht sinnvoll, denn bei einer *aequivocatio* handelt es sich ja gerade (zumindest nach Abailard) um lautliche Identität bei semantischer Differenz.

Abailard sieht die Problematik, den Gegensatz ausschließlich aus lautlicher, d. h. ‚unsemantischer' Perspektive zu interpretieren, freilich selbst sofort:

> Vocat autem contradictionem eas tantum affirmationes et negationes, quae ex eidem terminis quantum ad materiam vocis constituuntur, sed quia vis contradictionis non solum in materia vocis consistit, verum etiam in proprietate veri vel falsi, secundum sensum determinat, qualiter termini contradictionem reddant, ita scilicet, ut in eadem penitus significatione retineantur.[60]

Elegant löst Abailard die von ihm selbst aufgeworfene *quaestio*: Aristoteles benennt als Widersprüche zwar (*vocat*) nur diejenigen Aussagen, die (mit Unterschied des verneinenden *non*) identisch formuliert werden, doch was daran zähle, sei der darin ausgedrückte ‚Sinn' (*determinat secundum sensum*); für echte Widersprüchlichkeit in einer *quaestio* ist somit die Identität ein und derselben Bedeutung (*significatio*) maßgeblich. Folglich gilt es, so führt Abailard weiter aus, jedwede ‚Hemmnisse' aus dem Weg zu räumen, die zu keiner tatsächlichen, sondern nur einer vermeintlich identischen *significatio* führen:

> Ad quam identitatem assignandam removet ea, quae hanc identitatem impediunt, id est acceptionem faciunt, quae ipse teste Boethio in Sophisticis elenchis determinavit.[61]

Unverkennbar an semantische Identität geknüpft ist deren Bedrohung —und damit zugleich: ein methodisch kontrolliertes Verfahren, diese Bedrohung *auszuschließen*. Konsequent referiert Abailard die von Boe-

[60] *Logica Ingredientibus*, S. 398^{34}–399^{2}.
[61] Ebd.

thius angeführten sechs Felder der (sophistischen) Täuschung, die dazu führen, daß ‚eigentliche Widersprüchlichkeit gar nicht vorliegt.'[62] Freilich nimmt Abailard auch hier Anstoß[63] und ersetzt eine der boethianisch-aristotelischen Kategorien durch eine eigene. Denn was bei beiden als *univocatio* figuriert, ist für ihn im eigentlichen Sinne etwas anderes:

> Sed non est, quia *potius translatio dicenda* est, quae nullius est proprietatis, id est non est significativa per impositionem, id est per inventionem neque per naturam […] quia, licet diversa significet, non diversas habuit impositiones. Est ergo vocem univoce sumi, quotiens nomen in diversis significationibus accipitur, ad quas diversas impositiones non habet, quia hoc habet significare ex propria inventionis institutione, aliud ex accidentali usurpatione, veluti si dicatur: ‚auriga non navigat'. Nam licet auriga per translationem rectorem navis significet, non tamen aequivoce, quia non habet ad eum diversam impositionem, sed univoce secundum Boethium, quoniam diversam inventionem in eo non habuit. Si quis autem dicat, *quod secundum translationem non sit oratio iudicanda vera*, quoniam inventione idem non dicit, nos concedimus, sed Aristoteles huiusmodi determinationes magis propter importunitates sophistarum facit, quam secundum rationem.

Um einen besonders heiklen ‚Raum' der Bedeutungsverschiebung zu beschreiben, greift Abailard auf eine für ihn zentrale Kategorie zurück: die *translatio*—weniger ‚Metapher' denn ‚semantischer Transfer'—basiert auf einem Wandel der Bedeutung, der nicht eigentlich die *impositio* eines Wortes betrifft (bzw. ändert). Translationen sind vielmehr spezifische Situationen, Kontexte, Gründe beschränkte—‚befristete'—(neue) Bedeutungen und in den Augen des (strengen) Dialektikers nicht eigentlich geeignet, um wahre Aussagen zu tragen.

---

[62] Ebd. *Haec sex esse Boethius dicit, quibus retentis contradictionis proprietas non servatur, aequivocationem scilicet, univocationem, diversam partem, diversam relationem, diversum modum, diversum tempus. Fallit enim contradictionis oppositio sumptis terminis aequivoce, cum utraeque verae sunt. Quandoque etiam terminis univoce retentis fallere oppositionem, ait Boethius, ut si quis dicat: homo ambulat, de quodam homine, inquit, vera est et rursus negatio de speciali vera est, sed specialis homo et particularis univoca sunt. Quocirca sumptis univocis contradictio non fit.*

[63] Ebd. *Haec autem Boethii verba plena sunt quaestionis. Si enim rem universalem esse velit, quae eadem de causa vocetur homo quam particularis, nequaquam per hoc nomen ‚homo' determinate agere potest magis quam de hoc homine, quasi etiam eadem res sit universalis et particularis. Aequaliter de universali dici potest, quod de particulari dicitur, quia quocumque modo Socrates ambulat vel in quantum, ambulat etiam homo universalis, si idem cum particulari. Praeterea univocatio non potest esse nisi ad diversa, particularis vero et universalis homo non sunt diversa, sed homo ⟨modo⟩ in designatione specialis vocis, modo in designatione rei videtur aequivocatio.*

Auch an einer anderen Stelle zeigt sich, daß Abailard die Problematik der zu lösenden Widersprüche (und deren sprachbedingte Entstehung) mit der in seinem Werk grundlegenden Kategorie der *translatio* verbindet. Im Rahmen seiner Diskussion der Universalien in der *Logica ‚Nostrorum Petitioni Sociorum'* versucht er dabei—jenseits des Inhaltlichen—die Gründe dafür zu eruieren, warum spezifische Quaestionen überhaupt entstehen:

> Sciendum est huiusmodi quaestiones a dubitantibus in designatione rerum fieri, in quam dubitationem *ex locutionibus philosophorum* inciderunt.[64]

Wer verkennt, daß Philosophen ein Wort wie *animal* oder *homo* bisweilen auf sich selbst als Wort referieren lassen und stillschweigend die *propria et usitata significatio* dieser Worte annimmt, geht unweigerlich fehl. Für jeden, der sich auf die Sprache der Wissenschaft versteht, ist es von daher unabdingbar, darauf zu achten, ob sich bei dem Versuch, eine gegebene *Quaestio* zu lösen, die Begriffe in Lösung und *Quaestio* auch tatsächlich auf dasselbe beziehen.[65] Generell gilt von daher:

> Solutis quaestionibus de ordine ipsarum, qui secundum solutionem assignari non potest, quaerendum est. *Quod aliter, ut supra dictum est, in quaestione, aliter in solutione*, haec est causa, quia hae duae quaestiones a dubitantibus et ab ignorantibus *translationem, qua usi sunt auctores,* fiebat iuxta usitatam et propriam nominum significationem. *Solvens vero non proprium solum sensum sermonum aperire intendit, verum etiam translationem, qua usi sunt auctores, diligenter discutit.*[66]

Wer sich um die Lösung philosophischer Fragen bemüht, darf nicht lediglich die an sich gegebene Sinnebene der Sprache (*sensus sermonum*) zugrundelegen, sondern muß die Translationen sorgsam beobachten, derer sich die *auctores*—auch und gerade logischer Schriften—bedienen.

Die Relevanz all dessen für Abailards *Sic et Non* ist offensichtlich. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Boethius' Referat der aristotelischen *Spohistici Elenchi* arbeitet Abailard genau den zentralen Mechanismus heraus, der dem Prolog zugrunde liegt (und setzt ihn in aktualen Diskussionen auch ansatzweise um): Widersprüche gilt es zunächst über sprachliche Klärung auf ihre Tatsächlichkeit zu überprüfen—und bei dieser Klärung spielt das Phänomen, die kategorielle Ebene, der

---

[64] *Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum'*, S. $525^{13–15}$.
[65] *Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum'*, S. $525^{23–28}$.
[66] *Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum'*, S. $528^{20–28}$.

translatio eine fundamentale Rolle. Verbleibende Widersprüchlichkeit ist sodann nicht in Harmonie aufzuheben: gerade der Hintergrund der logischen Schriften, in denen Abailard die *quaestio* als ‚Durchgangsstadium' zur Wahrheit (oder Falschheit) begreift, zeigt, daß es Abailard in diesem Fragenkomplex im ganzen um eine systematische Klärung geht, deren Korrelat im Prolog sein Beharren auf dem (möglichen) Irrtum der Kirchenväter darstellt. Mehr noch: der Hintergrund der logischen Schriften zeigt sehr deutlich, daß es trotz der rhetorisch-stilistischen oder rezipientenorientierten Dimension der sprachlichen Verschiebungskategorien des Prologs nicht die Tradition der Rhetorik ist, die hier wirkt. Fundamental sind vielmehr Grundprämissen der abailardschen Semantik und vor allem auch: deren sehr spezifische Spannung.

Abailards in *Sic et Non* herausgestellte ‚Launen des Bedeutens' erweisen sich nämlich als Teil einer durchgehenden Konzeption der *Translatio*.[67] So unvorgreiflich ist diese Ebene der Sprache dabei in seinen Augen, daß insbesondere die *logici* selbst, obgleich Theoretiker des Eindeutigen, vor uneigentlichen Bedeutungen und Äquivokationen nicht gefeit sind. Wer ihre Texte wachsam liest, so Abailard, wird unausweichlich auf jene Verschiebungen des Sinnes stoßen, ‚derer sich die Autoren bedienen.' Unvermeidlich, entstehen diese Translationen, wo Worte ‚bald nach ihrem Dingbezug, bald nach dem gedanklichen Gehalt verstanden werden, der sich hinter ihnen verbirgt';[68] wo sie nicht mehr auf eine interpretierte Wirklichkeit verweisen, sondern auf ihren phonetischen Lautcharakter zielen;[69] wo Namen (wie *homo*) mit Eigenschaften (wie *mortuus*) verbunden werden, die zwar einem Aspekt ihrer Definition (*animale rationale mortale vivens*) widersprechen, aber gleichwohl sinnvoll mit ihnen verknüpft sind.[70] Auch dort, wo es darum geht, durch sprachliche Sorgfalt Langeweile, allzu evidente Deutlichkeit oder vulgären Ausdruck zu vermeiden, stellen sie sich unausweichlich ein.[71] Kurzum: die Sprache der Denkenden ist ganz allgemein von verwir-

[67] Zu Abailards Konzeption der Metapher, vgl. L.M.deRijk, *Logica Modernorum* I, 49–61, Jolivet, *Arts du langages*, S. 76; Rosier, ‚Prata rident', ‚La notion', ‚L'Ambiguité'.

[68] *Logica Ingredientibus*, S $30^{20–22}$: *ubi enim vocum natura secundum significationem aperitur, modo de vocibus, modo de rebus agitur et frequenter harum nomina ad illas mutuo transferuntur*.

[69] *Logica Ingredientibus*, S. $336^{12–26}$.

[70] *Logica Ingredientibus*, S 478^{20}-479^{7}.

[71] Vgl. oben, Anm. 69 und 70.

renden Launen des Bezeichnens durchzogen. Nur wer sie buchstäblich nimmt, d. h. ihre eigentliche Bedeutung trotz übertragenen Gebrauches vor Augen hat, wird getäuscht; wer nicht, vermag ihrer internen Logik mit Gewinn zu folgen. Gemeinsam ist diesen heterogenen Phänomenen mehr als ihr Name; hinter den (aus unserer Sicht) verschiedenen Arten der *translationes* verbirgt sich eine identische semantische Natur, denn sie alle sind Folgen eines von der *impositio* eines Wortes verschiedenen Gebrauches; auf Zeit und nur in spezifischem Kontext verschiebt sich ihre Bedeutung, ohne daß diese indes als neue *impositio* bezeichnet werden dürfte.[72] Gerade hierin liegt der entscheidende Unterschied zur ‚aequivocatio', der die *translationes* bei Abailard immer wieder gegenübergestellt werden.[73] Denn ein äquivokes Wort weist per se verschiedene Bedeutungen auf: *canis* bedeutet sowohl ‚Hund', als auch ‚Seehund', als auch ‚das Gestirn Hund'—und zwar ohne, daß diese drei Bedeutungen irgend etwas außer ihrer gemeinsamen Lautgestalt gemein hätten. Obgleich in den Implikationen nicht unproblematisch, stellt eine abailardsche Äquivokation die Eindeutigkeit semantischer Relationen nicht entscheidend in Frage. Ist sie doch allein die Folge zufällig identischer Lautung, nicht aber mehrdeutiger oder verschobener Konzeption. Translationen hingegen weisen keine verschiedenen *impositiones* auf und sind daher für Abailard univoke Phänomene: *auriga* heißt für sich betrachtet—und dies ist das alleinige Kriterium für die Bedeutung eines Wortes—nur und immer nur ‚Wagenlenker'; erst (und ausschließlich) im spezifischen Kontext gebraucht, vermag es andere Bedeutungen anzunehmen. *Auriga navigat* impliziert eine Verschiebung der *impositio* von *auriga*, das die Bedeutung ‚Steuermann'

[72] Sehr deutlich in *Logica Ingredientibus*, S. $121^{5-(...)37}$, vgl. auch *Logica Ingredientibus*, S. 364^{27}-36^{53}.

[73] Bereits Boethius hatte diesen ‚berühmten' (Johannes von Salisbury) Unterschied gesehen; im Rahmen der Erklärung der *equivocatio:* PL 64, 166D–167A: *Videtur autem aliter esse modus aequivoationis, quem Aristoteles omnino non recipit. Nam sicut dicitur pes hominis, ita quoque dicitur pes navis, et pes montis quae hujusmodi omnia secundum translationem dicuntur. Translatio vero nullius proprietatis est. Quare secundum translationem aequivoca nunquam sunt, nisi propriis et immutabilibus subjectae res vocabulis* [*vocalubis* Migne] *appellentur. Est autem talis eorum universalis inspectio. Neque enim omnis translatio ab aequivocatione sejungitur, sed ea tantum, cum ad res habentes positum vocabulum, ab alia jam nominata re nomen ornatus causa transfertur, ut quia jam dicitur quidam auriga, dicitur etiam gubernator, si quia ornatus gratia cum qui gubernator est dicat aurigam, non erit auriga nomen aequivocum, licet diversa, id est, moderatorem currus navisque significet. Sed quoties res quidem vocabulo eget, ab alia vero re quae vocabulum sumit, tunc ista translatio aequivocationis retinet proprietatem, ut ex homine vivo ad picturam nomen hominis dictum est.* Während sich Boethius damit begnügt, führt Abailard den Begriff des Kontextes ein und klärt die Diskussion entscheidend.

annimmt. Ist dieser Kontextbezug berücksichtigt, bleibt die Aussage trotz der uneigentlichen Bedeutung des translativ gebrauchten Wortes zwar wahrheitsfähig—aber nur auf der Grundlage ihrer ‚Klärung'.

Ein charakteristischer, ambivalenter Raum des Sprachlichen, in dem sich Gefahr und Sinn des Uneigentlichen überkreuzen—und überdies eine spezifische Hermeneutik (und die damit verbundene Expertise), in Gang setzen, die Notierung und Erklärung sprachlicher Devianz. Weniger das Ergebnis einer ‚Lehre' der *translatio* wird dieser Raum dabei durch eine der grundlegenden semantischen Reflexionen (oder gar Prämissen) Peter Abailards ‚eröffnet'.

Zu Beginn seiner *Peri-Hermeneias*-Glossen legt Abailards die Grundlagen für alle folgenden semantischen Diskussionen und differenziert in einer zentralen Unterscheidung zwischen zwei ‚Bedeutungen'—besser: Bedeutungs*aspekten*—der (kategorematischen) Worte:

> Nomina enim et verba *duplicem significationem* habent, unam quidem de rebus alteram de intellectibus. *Res enim significant constituendo intellectum ad eas pertinentem, hoc est naturam aliquam earum vel proprietatem attendentem.*[74]

Worte weisen in ihren Bedeutungen auf Dinge wie auch auf ‚Verständnisse'. Hinter dieser *duplex significatio* verbergen sich dabei nicht zwei distinkte Bedeutungen, sondern zwei Aspekte eines einzigen Repräsentationsmodus. Zwar vermag bald die eine, bald die andere in bestimmten philosophischen Zusammenhängen größere Aufmerksamkeit zu beanspruchen, z. B. die *significatio rerum* für die Diskussion der aristotelischen Kategorien, die *significatio intellectuum* für *De interpretatione*.[75] Doch als Aspekte einer einzigen Relation zwischen Worten und Dingen,[76] sind sie keine an sich distinkten Äquivokationen, sondern in einem einzigen Bedeutungsakt untrennbar miteinander verbunden: *Worte bedeuten Dinge, indem sie sie in ihren Eigenschaften oder Wesenszügen konzipiert vermitteln.* Sie implizieren von daher nicht zeichenhafte Referenz als vielmehr eine gedankliche Leistung, welche die Implikationen der Wirklichkeit, ihre Wesenzüge, erfaßt (hat)—nicht aber sie abbildet

---

[74] *Logica Ingredientibus*, S. 307[26–30].

[75] Sie abstrahiert von dieser Vermittlung, um allein die Eigenschaften der Dinge (als Dinge) zu analysieren. Abailard akzeptiert damit genau jenen Vorwuf, der den modernen Dialektikern gemacht worden war und begreift seine eigene Logik nicht als *logica in voce*, die das Verhältnis zwischen *res* und *verba* zerschnitt.

[76] Abailard versteht die Dingen grundsätzlich im Sinn von konkret-individuell Existierendem (vgl Jacobi, *Die Semantik*, S. 59) Existent/real sind für Abailards nominalistische Position nur die Einzeldinge (vgl. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, S. 117). Zur Ambivalenz des Wortes *res* bei Abailard vgl. Jolivet, *Note lexicographique*.

oder vertritt. Aufschluß über die in ihm verborgene Wirklichkeit gibt jedes Wort also im Sinne einer ‚Interpretation': Bedeutungen zu ‚öffnen', heißt so nicht primär, auf die durch die Worte referierten Dinge zu achten, sondern deren verborgenes Wesen zu erfassen: *Interpretari autem non est rem assignare, sed intellectum aperire*. Bedeutung der Worte und Interpretation der Wirklichkeit (im Sinne gedanklichen Erfassens) sind damit identisch, denn Worte repräsentieren gedankliche Leistungen, welche die Wirklichkeit verstehen.[77] Diese Dynamisierung der *significatio* zum Raum gedanklicher Leistung zeitigt dabei Konsequenzen: nicht nur nähert sich die Semantik der Erkenntnistheorie.[78] Als Träger von Erkenntnis verstanden, tritt die Sprache umgekehrt in ein ‚distanzierteres' Verhältnis zur Wirklichkeit (der Einzeldinge): *res* und *verba* werden dabei entkoppelt,[79]—aber bleiben *über den Raum des erkennenden ‚Geistes'* zugleich aufeinander bezogen.[80]

Daß über diese Entkopplung ein ‚Raum' für alternative Sprachverwendung(en) eröffnet wird, ist offensichtlich: wo nicht ein unvermittelt-repräsentativer (noch semiotischer) Bezug zwischen Sprache und Wirklichkeit, sondern eine konzipierende Leistung des *animus* im Vordergrund steht, läßt sich jeder Verstoß gegen die *impositio* über diese Zwischenebene als ‚sinnvoll' dimensionieren. (Strukturell entspricht diese Entkopplung dabei im übrigen Abailards Aufwertung nicht-ontologischer Identitäten, deren—trotz mangelnder Erfülltheit gegebene—‚Relevanz' von Abailard aus der frei konzipierenden Kraft des menschlichen Geistes abgeleitet wird.[81])

Die entscheidende theoretische Antwort auf diese Situation wäre dabei eine konsequente Deprivilegierung der *impositio* und das heißt (anachronistisch gedacht) eine (Art) Suppositionstheorie, bei der das ‚Wandern der Worte' universalisiert, normalisiert, zu einer inhärenten Dimension der Sprache selbst wird. *Doch diese Schritt hat Abailard gerade nicht vollzogen*. Abailards Konzeption der *translatio* zeitigt von daher eine—für das 12. Jh. im ganzen charakteristische—Ambivalenz: Trans-

---

[77] *Logica Ingredientibus*, S. 175[35–38].

[78] Vgl. dazu *Logica Ingredientibus*, S. 312–318 mit Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 162–173.

[79] Cf. Jolivet, *Art des langage*, S. 76.

[80] Sehr deutlich auch in *Logica Ingredientibus*, S. 309[36–38]: *Et fortasse significative est accipiendum, ut scilicet, cum dicimus orationem significare, non sit sensus, ut oratio significationem habeat, sed potius, ut anima alicuius per eam, quae iam non est, intellectum habeat.*

[81] Vgl. dazu *Logica Ingredientibus*, S. 312–318 mit Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, S. 162–173.

lativ gebrauchte Worte sind gemessen an ihrer *impositio* einerseits uneigentlich, verschoben, ‚falsch', bedrohen die Wahrheit[82] philosophischer Aussagen; doch andererseits (und zugleich) ‚sinnvoll'. Zu ihrer Demaskierung tritt von daher ihre Legitimation, der Aufweis der Gründe, die die hochproblematische Dimension der *translatio* im Zaum halten.

Dieser Versuch, den abailardschen Prolog aus dieser Perspektive zu beleuchten, zeigt dabei nicht nur, daß er sich nicht bruchlos in die kanonistische Tradition einordnen läßt, sondern vor allem eine entscheidende ‚paradigmatische' Differenz, einen sehr konkret faßbaren Hintergrund: Es ist das aristotelische Konzept vermeintlicher Widersprüche und dessen semantische Implikationen, die hier zum leitenden Ideal der Hermeneutik avanciert; die Analyse der Bedeutung wird zum wichtigsten seiner methodisch-hermeneutischen Präzepte zur Beförderung gelingender Interpretation. Eben dies ‚hermeneutisch' zu denken, stellt einen der zentralen Wendepunkte der methodologischen Diskussion des 12. Jahrhunderts dar: als ‚Auffaltung' der Worte wurde Sprach- und Bedeutungsanalyse zu einem der wichtigsten wissenschaftlichen Paradigmen; zum zentralen Schlüssel, um sich Texte verfügbar zu machen.

3. *Hermeneutik und Sprachreflexion*

Auch in der Folge zeigt sich dabei, daß die Sprachanalyse *qua* antisophistischer Elenchik nicht ausschließlich dazu diente, dem Fehlschlüssen disputierender Opponenten zu begegnen, sondern vor allem auf die Klärung der ‚Sprache der Wissenschaften' bezogen blieb. Programmatisch erklärt etwa Gilbert von Poitiers im Prolog zu seinen Boethius-Glossen die Entstehung scheinbarer Widersprüche:

> Hoc autem tribus modis contingere potest: videlicet aut sophistica univocorum, equivocorum, modorum, parcium, temporum atque relationum multiplicitate *aut orandi qualitate* aut rationum, ex quibus sermo fit genere.[83]

Über den dreigliedrigen *aut*-Satz benennt Gilbert drei differente ‚Entstehungsräume' vermeintlicher Widersprüchlichkeit: Die sechs sophis-

[82] Deutlich z. B. in *Logica Ingredientibus*, S. 399^{36}-400^{2}. *Si quis autem dicat quod secundum translationem non sit oratio iudicanda vera, quoniam inventione non dicit, nos concedimus, sed Aristoteles huiusmodi determinationes magis propter importunitates sophistarum facit quam secundum rationem.*

[83] *Expositio in Boecii librum primum de Trinitate*, III, 4 (*The Commentaries on Boethius*, S. 63).

tischen (aus Boethius/Aristoteles eruierten) *fallaciae* seien wohlbekannt; ebenso die *diversitas rationum*, die sich aus den verschiedenen Ansprüchen und Geltungsbereichen differenter Disziplinen ergibt, eine (nicht nur) für Gilbert grundlegende Problematik Einsicht, die sich unmittelbar aus der Differenzierung (ja Auflösung) eines einheitlichen Wissensmodells im 12. Jh. ergab: ‚Die Disziplinen', so schrieb bereits Abailard, um die erstaunlichen semantischen Eigenschaften des *sermo theologicus* zu erklären, ‚freuen sich an ihren jeweils eigenen Worten,'[84] die verschiedenen Wissenschaften implizieren verschiedene Sprachen.[85] Der zweite *modus* indes bedarf eingehenderer Erläuterung:

> Et quidem sex generum multiplicitates sophistice arte et usus sophistarum pluribus note sunt. *Qualitas autem orandi* vel in rerum atque dictionum consequencia *vel in earundem tropis attenditur* quorum—si unum in affirmatione est, alterum in negatione—utraque vera potest esse ut: ‚Dies est letus' vera est *tropo metonomie* i. e. conversione nominis eius, quod fit, ad id, quod facit. Item: ‚Dies non est letus' vera est, si quis rerum istarum naturalem convenienciam neget.[86]

Am Beispiel des ‚fröhlichen Tages' erläutert Gilbert die vermeintliche Paradoxie, daß Sätze wahr oder falsch zugleich zu sein scheinen, insofern ihr spezifischer sprachlicher Raum nicht berücksichtigt wird. Nicht anders als Abailard, Clarembald von Arras, Petrus Cantor oder die Autoren logischer Textbücher benennt er damit einen eigenständigen (Zwischen-)Raum: Tropen sind es, die in den Werken der Autoren Dunkelheit erzeugen;[87] die Untersuchung der *rhetorischen* Qualität eines Autors wird zum wissenschaftlichen Gebot. Hinter diesem Postulat verbirgt sich dabei die methodische Vision, daß die exzessive und gründliche Klärung der sprachlichen Dynamik eines Textes der entscheidende Schlüssel zur *mens auctoris* war—ganz gleich, ob es dabei darum ging, ‚disziplinär differente Translationen', allgemein gängige sprachliche Unsauberkeiten, oder idiosynkratischen Sprachgebrauch zu erklären.

---

[84] Mahnend hält er denen vor, welche die Grenzen theologischer Sprache nicht beachten: *Recogita tecum ac diligenter considera, quoniam unaquaeque scientia atque cuiuslibet artis tractatus propriis utitur verbis et unaquaeque doctrina propriis locutionibus gaudet.* (*Theologia ‚Summi Boni'*, II, 3, S. 120).

[85] Ebd., III, 6 (*The Commentaries on Boethius*, S. 63).

[86] Ebd., III, 5 (*The Commentaries on Boethius*, S. 63).

[87] Gilberts Aufnahme der *orandi qualitas* (und Tropen) in die Problematik der *fallacia* (ganz ähnlich Clarembald von Arras, vgl. unten) spiegelt dabei die große Rolle, welche die spezifisch sprachliche Mehrdeutigkeit sowohl in den logischen Textbüchern wie in der Diskussion theologischer *fallaciae* (z. B. bei P. Cantor) spielt.

Leitwissenschaft[88] dieses komplexen Paradigmengewinns war (neben der Grammatik) vor allem die Logik, genauer: ihre semantische Komponente:

> […] hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat; physicae vero proprium est inquirere, utrum rei natura consentiat enuntiationi,[89]

schreibt Abailard programmatisch (und nicht isoliert)[90] in seiner *Dialectica*. Komplementär zur Untersuchung der Wahrheit, so seine Botschaft, ist die Untersuchung der Bedeutungen. ‚Auf daß den Leser nicht ein Ausdruck täusche, welcher durch seinen bloßen Klang einen Sinn erzeugt und dem Geist all das anbietet, was er bedeuten kann, erinnere er sich an die Wirklichkeit der Dinge und beachte die Sprachregeln, welche die Logik bereitstellt', schreibt Gilbert von Poitiers im selben Geist, die Kontrolle der Sprache durch Wirklichkeitswissen und logisch-semantisches Kalkül anmahnend.[91] ‚Um sich bequemer und methodisch diszipliniert vor den Irrtümern hüten zu können, die in unserem Sprechen durch Mehrdeutigkeiten und spezifische Eigenheiten der Sprache entstehen,' so heißt es in einem einschlägigen Traktat, ‚scheint es nützlich, über die Sprache und ihre verschiedenen Eigenschaften und Aufgaben zu handeln'—ein anderer ist ausdrücklich für die Anfänger *in theologicis* bestimmt, die der diffizilen Sprache ihrer Disziplin nicht zum Opfer fallen sollen.[92]

---

[88] ‚Leitwissenschaft' deshalb, weil es verfehlt wäre, einen Ursprung der Semantik des 12. Jhs. allein in der Dialektik/Logik zu suchen: abgesehen von der kontinuierlichen grammatischen Tradition, wird der von der Theologie ausgehende Impetus zumeist unterschätzt (vgl. Mews, ‚Nominalism and Theology').

[89] *Dialectica*, S. 286$^{31–34}$. Vgl. auch ebd., S. 73$^{3–5}$ und 388$^{11–20}$, *Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum'*, S. 508$^{4–9}$.

[90] Die semantische (Teil-)ausrichtung der Logik prägt die entstehenden logischen Textbücher entscheidend; vgl. deRijk, *Logica Modernorum*, II, 1, S. 166 u. ö.

[91] *Ne ergo lectorem decipere possit aliqua dictio, quae, cum sensum aurium sono excitat, offert menti quaecumque significat, rerum proprietates, quas apud philosophos didicit, recolat et loquendi rationes, quas logica ministrat, attendat.*—Gilberts Mahnung schließt eine Diskussion ab, in der er die unterschiedliche Bedeutung von *album* in *corpus est album* und *album est accidens* diskutiert. Gerade in seiner Aufforderung zur Bedeutungsanalyse und Beachtung der *proprietates reum* erinnert seine Diskussion dabei an eine ähnliche Abailards in *Dialectica*, S. 285 f.

[92] Die *Fallaciae Magistri Wilhelmi* von Wilhelm de Montibus, ed. deRijk, *Logica Modernorum*, II, 1, S. 702: *Hec rudibus theologis nostris, ne fallantur de fallatiis propositionum.* Dazu jetzt die Monographie von Göring, *Wilhelm de Montibus.*

Bereits in Werken, die noch ganz auf die *logica vetus* bezogen sind, wird dabei der Grund für spätere semantische Innovationen gelegt: Kommentare (wie der Abailards zu *De interpretatione*) oder selbständige Traktate (wie die idiosynkratische *Ars Disserendi* Adams von Petit-Pont) entdecken, welches semantische Potential in der aristotelischen (von Boethius referierten) Liste sophistischer *fallaciae* verborgen ist; denn Aristoteles' Theorie der Fehlschlüsse läßt das Phänomen einer mehrdeutigen Sprache unerklärt, auf dem es basiert; lenkt das Augenmerk des Logikers auf die Dichotomie von prinzipieller und kontextdeterminierter Bedeutung der Worte.[93] Entscheidend in diesem Prozeß wird dabei, was Kommentare zu Aristoteles' *Sophistici Elenchi* und die neu entstehenden logischen Textbücher erarbeiten: aus ihren Diskussionen bildet sich jene Frühform der Theorie der *suppositio*, welche die Mehrdeutigkeit der Sätze mit einem gedanklich und begrifflich neuartigen Instrumentarium zu fassen versuchte. Ihr zentraler Punkt: die metikulöse Analyse äquivoker sowie kontextdeterminierter Bedeutungsmodi bis hin zur semantischen Untersuchung synkategorematischer Ausdrücke. Trotz aller Betonung des Kontexts lösen sich die Theoretiker dabei nie von jener grundlegenden Doktrin einer *impositio* (oder *inventio*), nach der die eigentliche Bedeutung eines Wortes in einem konventionellen Akt ein für allemal festgelegt ist—mit der Folge, daß die spezifische Verwendung der Begriffe im 12. Jahrhundert immer noch vorwiegend als Abweichung von einer *principalis significatio* begriffen wird und die Texte—mehr als im 13. Jahrhundert—für rhetorische Tropen und Figuren offen bleiben.[94]

---

[93] Dazu deRijk, *Logica Modernorum*, I, Kap. 1–4 und II, 1, Kap. 3–5.

[94] Vgl. z. B. deRijk, *Logica Modernorum*, II, 2, S. 561: *Ad hunc modum reducuntur omnes equivocationes que secundum transsumptionem unius dictionis fiunt, secundum quamcumque speciem tropi fiant, scilicet ut, si nomine creature creator designetur, ut per hoc nomen leo. Aut si nomine exemplaris designetur exemplum, ut leo pictus leo dicitur et mundus sensibilis nominatur hoc nomine mundus sicut et intelligitur, scilicet archetipus. Aut si nomine continentis designetur contentum, ut bibo ciphum, id est vinum. Aut si nomine inventoris designetur inventum, ut bachus ponitur pro vino. Aut cum aliquid quod est commune multorum, per translationem appropriatur alicui, ut Apostolus pro Paulo, urbs pro Roma, verbum pro quadam parte orationis. Et similiter intelligendum est de omnibus speciebus tropi; ita dico, si fiat transsumptio in una sola dictione, quia si fiat in tota oratione, illa multiplicitas debetur amphibologie et non equivocationi.* Die Schrift entstand gegen Ende des 12. Jhs., mutmaßlich in einem platonisierenden (!) Kontext (vgl. ebd., II, 1, S. 408–415). Schon in den Anfängen der Entwicklung zeigt sich, daß die spezifisch rhetorische Verschiebung der Sprache (insbesondere die Metapher) eine feste Größe bei der Erklärung und Systematisierung der Mehrdeutigkeit spielt (man vgl. z. B. Abailards Reflexionen über die *translatio)*; allgemein ließe sich diese Dimension als *translatio poetica* bezeichnen (deRijk, *Logica Modernorum*, I, S. 51–56 und II, 1, S. 493ff.). Wie nicht

Dabei vollzog sich die immer differenziertere Sprachanalyse nicht ausschließlich im autonomen Raum der Bedeutungs*theorie*: zeigen doch bereits die Anfänge des Paradigmas, daß die Reflexion über die Sprache nicht zuletzt Exegese und Verständnis von Texten betraf; ja sich dem Bestreben verdankte, die Interpretation philosophisch-theologischer Literatur methodisch grundzulegen. Die Erkenntnisse dieses Diskussionsfeldes strahlen so unmittelbar in all jene Wissenschaften aus, bei denen die sprachliche Gestaltung des Wissens besondere Aufmerksamkeit verlangt. Die Folge all dessen: eine systematisch betriebene Sensibilität in Fragen der sprachlichen Vermittlung des Wissens wurde zum fundamentalen Moment der wissenschaftlichen Episteme; die Tendenz, wissenschaftliche Fragen jedweder Art als Sprachprobleme zu begreifen und durch Rekurs auf bedeutungsanalytische *distinctio* zu lösen; sowie die Möglichkeit, die Analyse der spezifisch rhetorischen Dimension der Sprache dabei zur Konstante wissenschaftlicher Praxis zu machen. So mehren sich nicht nur die Forderungen, die sprachliche Dimension der Wissensvermittlung durch sorgsame Analyse zu berücksichtigen; und es entstehen neue Gattungen, die sich einzig der (disziplinenbezogenen) Klärung der Sprache verschreiben.[95] In einem der berühmtesten Traktate heißt es:

> Porro licet una sit facies castorum eloquiorum, tamen propter hebetudinem sensuum imperitorum in illis quaedam videntur esse contraria, cum non sint: diversa quidem sunt, sed non adversa […]. Fantasia autem contrarietatis occurentis solvitur tum veritate scriptorum indagata, *tum tropo et modo loquendi*, *sive genere fallaciae invento*. Primus modus solvendi sufficit simplici et christianae animae […]. Secundus modus philosophum et litteratum expectat et exposcit. […] Non contentus autem hoc modo solvendi secundum attemptet *compertoque tropo vel schemate loquendi vel genere sophismatis* contrarietatem de facili solvere poterit.[96]

---

zuletzt die Arbeiten I. Rosiers (‚Prata rident') zeigen, geistert diese Dimension durch die relevanten Texte—und wird noch nicht (wie später) als *suppositio impropria* von der eigentlichen Diskussion ausgeschlossen.

[95] Vor allem im theologischen Bereich (z. B. *De tropis loquendi* von Petrus Cantor oder die *Distinctiones* Alanus' von Lille) wurde dies untersucht (grundlegend dazu: Giusberti, *Materials* und Valente, *Phantasia contrarietatis*, auch Rouse und Rouse, ‚Biblical distinctions' und ‚Statim invenire'). Zu den bislang ununtersuchten Distinktionen im literarisch-grammatischen Bereich vgl. unten.

[96] Ed. in Giusberti, *Materials*, S. 104–106, 108. Die Inkorporation der Rhetorik in das Konzept der Auflösung des Widerspruches ist ebenso evident wie die hermeneutische Bedeutung dieser Konstellation.—Zur Analyse von *De tropis loquendi* vgl. man jetzt L. Valente, *Fantasia Contrarietatis*.

Kaum ein Text vermag das hier zu skizzierende Paradigma—und seine Entwicklung—besser zu illustrieren als diese programmatischen Passagen aus den Werken des Petrus Cantor. Offenkundig ist sein Verweis auf die (Abailardsche) Diskussion der Widersprüchlichkeit (*diversa sed non adversa*),—und ebenso wie bei Abailard ist es die Sprache, hinter deren trügerisch eindeutiger *facies* die Gefahr des nur trügerischen Verständnisses, der nur vermeintlichen Widerspruches lauert. Deren Lösung verlangt den sprachsensiblen Philosophen und besteht vor allem darin, Tropen, *modi loquendi*, und tückische *fallaciae* zu eruieren. Weit über Abailards erste Engführung von *fallaciae* und Hermeneutik hinausgehend, klassifiziert Petrus Cantor dabei eine Vielzahl semantischer Mehrdeutigkeiten (insb. der *translatio*) und orientiert sich hierbei vor allem an den *sex genera fallaciae* der logischen Textbücher.[97] Aus den eher unsystematischen Bemerkungen Abailards war eine Gattung—oder besser: Praxis—geworden, deren Ziel es war, alle nur denkbaren sprachlichen Uneigentlichkeiten zu analysieren und zu systematisieren, die sich hinter der sprachlichen Oberfläche der Texte verbergen mochten. Für die Wissensgeschichte des 12. Jh. ist diese Entdeckung der faszinierenden Macht, die von der Analyse, Klärung, Exegese derartiger Sprache ausging, dabei kaum zu überschätzen. Sei es als programmatisches Postulat in Prologen oder Exkursen, als tatsächlich geübte Praxis oder (wie in den logischen Textbüchern) theoretisiertes semantisches Phänomen: Sprachklärung, *distinctio*, Bedeutungsanalyse gehört zu fundamentalen Wissensmodi, die im 12. Jh. eine Argumentation ‚im Wahren' (Foucault) sein ließen.

Eben damit wurde zugleich ein fundamentaler hermeneutischer Raum eröffnet—oder umgekehrt: die Hermeneutik auf charakteristische Weise verwissenschaftlicht. Wo semantische Klärung zum entscheidenden Akt der Interpretation wurde, beschränkte man sich nämlich nicht darauf, die verschobene Sprache der Autoren zu konstatieren: im Bestreben, sie zu begründen, ließen sich verschiedene Funktionen benennen, von denen her sich gerade verschobener Sinn, dunkelmetaphorischer Ausdruck oder idiosynkratische Verwendung terminologisch anders fixierter Begriffe begreifen ließen: Lust an der sprachlichen Vielfalt und Vermeidung von Langeweile; Acht auf die Verständniskraft der Zuhörer oder historisch-spezifischen Wortgebrauch; man erkannte die Persistenz eines nicht durchgängig eindeutigen *usus*

[97] Dazu Valente, *Fantasia Contrarietatis*, *in toto*, z. B. 67 ff.

loquendi, der die Normen der Wissenschaft zwar nicht kennt, aber doch Anspruch auf stimmige Erfassung der Wirklichkeit erheben durfte; eine (wie immer bedingte) *necessitas*, die wahrhafte Sprache aufgrund ihrer spezifischen Gegenstände ins Uneigentliche zwang; oder schlicht, daß disziplinäre Eigenheiten der verschiedenen *artes* und *scientie* bald translativen Wortgebrauch zuließen, bald nicht.

Kurzum: durch die hermeneutisch fruchtbar gewordene Bedeutungsanalyse wurde nicht zuletzt genau jener Raum des Uneigentlichen und seiner Begründung eröffnet, der die Hermeneutik des *integumentum* selbst auszeichnet. Daß es zu dieser Engführung dabei *in der Tat*—und nicht lediglich aus der Perspektive einer hinter den Texten und Konzeptionen verborgenen *episteme*—kam, haben die Analysen dieser Studie immer wieder gezeigt. So stilisiert Bernardus Silvestris seine Auslegungen *dichterischer* Integumenta zu einer Art Bedeutungsanalyse *in poeticis*; er begreift sie dabei als Diskussion von *multivocationes* und *aequivocationes*, die sich nach den Mechanismen der hermeneutisch-sprachanalytischen *distinctio* als ‚Translationen von Ursache und Wirkung', als kontextbedingt (*secundum diversum respectum*) erklären lassen; und bemüht damit eben jene Denkformen und hermeneutische Praxis, die nach Abailards Grundlegung in den Traktaten Petrus Cantors entstehen sollten: er übertrug damit die Praxis der Interpretation wissenschaftlicher Texte auf die Exegese der uneigentlichen, aber doch philosophisch relevanten *figmenta poetarum*. Selbst die Theoretiker der *Artes Poetrie*, obgleich der antiken Rhetorik verpflichtet, lassen sich gleichwohl von Begriffen und Formen der neuen bedeutungsanalytischen Fokussierung der Sprache leiten: so beschreibt Matthäus von Vendôme in seinem *Tobias* die Autorität des Aristoteles, dessen Leistung in der Enthüllung jener *fallaciae* liegt, die auch der *versificator* zu vermeiden hat. Weniger überraschend, aber nicht minder deutlich zeigte sich die Allianz dialektischer Bedeutungsanalyse und integumentaler Hermeneutik in der Theologie: Abailard bemüht die Konzeption einer verhüllten Wahrheit, um die Verschiebung der Sprache *in theologicis* zu beschreiben, die er hernach durch sprachanalytische Klärung zu erhellen versucht; die Ausführungen Gilberts von Poitiers greifen auf die Klischees der Allegorie zurück, um jene spezifische *qualitas orandi* theologischer Sprache zu bezeichnen, deren ausführliche Klassifikation und Systematisierung Alanus von Lille, gestützt auf die Theorie der *fallacia*, zu unternehmen beginnt.

Gemeinsam ist diesen (disparat anmutenden) Zeugnissen vor allem eines: in ihnen konvergieren Theorie und Praxis dialektischer Bedeu-

tungsanalyse und integumentaler Interpretation.[98] Sie alle entwickeln ihre Auffassung des *integumentum* nicht aus der Tradition der Rhetorik, sondern in einem spezifischen methodologischen Bereich, der für die Entwicklung der *artes* und *scientie* des 12. Jahrhunderts zentral war; konzeptualisieren (und bewerten) die Hermeneutik des Hintersinnes in jenem schwer abzugrenzenden[99] Raum mittelalterlicher Sprachreflexion, der im 12. Jahrhundert zugleich von dezidiert *hermeneutischer* Relevanz war: mehrdeutige Sprachelemente aufzuspüren (und sie darauf durch funktionelle Erklärungen zu begründen) entsprach der modernsten wissenschaftlichen Praxis—die spezifische Hermeneutik einer Sprache der Wissenschaften war im 12. Jahrhundert somit für traditionelle Spielarten (und Begründungsweisen) der Allegorie/Allegorese durchlässig. Schon *diesseits* ontologischer und metaphysischer Überlegungen, die eine ‚Superiorität des Metaphorischen' begründen sollten, ließ sich die Hermeneutik des *integumentum* damit in den Diskurs der *artes* und *scientie* einbinden. Sie stand im Rahmen einer übergreifenden Diskussion der Rolle der Sprache in den Wissenschaften—einer Diskussion, die *selbst* die Frage nach dem Zusammenhang eines (bis ins Figürliche) verschobenen Sinns und philosophischer Relevanz stellte.

Freilich erklärt gerade diese Einbindung auch die immanenten Spannungen, die eine überschäumende Aufwertung integumentaler Schreibens im 12. Jahrhundert *verhinderte*. Denn war es gerade im Rahmen der Theorie einer *fallacia* nicht ein schmaler Grat zwischen linguistischer Deskription des Mehrdeutigen und Warnung vor Unklarheit und Trug? Schließlich war es die Aufgabe der Sprache, die *intellectus* der Menschen klar zu vermitteln. So sehr die Sprachreflexion des 12. Jahrhunderts den Blick für verschiedenste Spielarten eines uneigentlichen *modus loquendi* freimachte, so sehr stellte sie *bereits im Moment von dessen Konstituierung* dessen Zulässigkeit zugleich auch stets in Frage: die Sensibilität der sprachlichen Dimension des Wissens gegenüber entsteht ja gerade im bemühen, die verwirrend-trügerischen Launen des Bezeichnens als *Quelle von Mißverständnis und Bedrohung* rationaler Argumentation zu entlarven (und durch die Begründung ihres Zustandekommens vom Druck des jenes Mangels an Präzision zu befreien, der in ihnen stets auch angelegt

[98] Vergleichbar ist auch Petrus Cantors Versuch, die bedeutungsanalytisch zu untersuchende Mehrdeutigkeit der Sprache durch die Denkformen und Terminologie der spirituellen Bibelexegese auszudrücken, vgl. Valente, *Phantasia contrarietatis*, S. 58–66.

[99] Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von Rosier/deLibera, ‚Roger Bacon', S. 64.

ist). Bereits die Analyse der Position des Wilhelm von Conches hat etwa gezeigt, wie sehr sich hinter integumentaler Exegese ein sprachreinigender Impetus verbergen konnte, der die unumschränkte Aufwertung eines legitim uneigentlichen *modus loquendi* dezidiert bremste.[100] Für Clarembald von Arras schließlich gehört bildhaft-verhülltes Wissen, als *involucrum frivoli* geschmäht, zu jenen fünf neuartigen *fallaciae*, welche durch ihre trügerisch-hochstaplerische Uneigentlichkeit jedwedes Verständnis zu be- (oder sogar ver-)hindern drohen.[101] Liegen also die Wurzeln der zu Beginn zitierten Argumente, die Giraldus Cambrensis wider ein integumentales Schreiben formuliert, *in eben der Perspektive, von der her im 12. Jahrhundert die Einschätzung der Sprache vorwiegend entwickelt wird*? Sollte sich die skizzierte Konzeptualisierung des *integumentum* als ambivalent erweisen? Oder gar selbst überholen? Die Analyse zweier systematischer hermeneutischer Positionen soll sowohl vertiefen, daß Giraldus Position für eine scholastisch-klare Sprache und wider intrikate Dunkelheit in der Tat aus eben jenem Milieu stammt, in dem auch die Hermeneutik des *integumentum* diskutiert wurde; sowie zeigen, daß das übergreifende Paradigma einer hermeneutisch verstandenen Bedeutungsanalyse die tradierten Denkformen des *integumentum* zu dominieren, ja zu verdrängen begann.

II. Planis et usitatis verbis. *Die Hermeneutik Roberts von Melun*

Obgleich als *Praefatio de diversa consuetudine legendi sacram scripturam* betitelt, ist Roberts Vorrede zu seinen Sentenzen doch weit mehr als eine Hermeneutik der Heiligen Schrift.[102] Sie formuliert, hierin im 12. Jahrhundert allenfalls Abailards *Sic et Non* vergleichbar, eine Reihe von Kriterien und vor allem Normen, die um die Interpretationen jedweder Schrift, aber auch das Verhältnis von Sprache, Wissen und Auslegung kreisen.

Schon ihr erster Teil,[103] der in eine differenzierte Diskussion des Verhältnisses zwischen Glosse und Text mündet und abschließend eine Art

[100] Vgl. oben.

[101] *Tractatus super librum Boetii de Trinitate*, S. 64.

[102] Robert von Melun, *Sententie*, Bd. I, S. 3–56. Die methodologische Relevanz dieser *praefatio* wurde bereits von Grabmann erkannt (*Geschichte der scholastischen Methode*, II, S. 341–358). Wenig ergiebig sind die Bemerkungen von U. Horst, *Die Trinitäts- und Gotteslehre Roberts von Melun*.

[103] *Praefatio* …, S. 1–25.

Hierarchie autoritativer Texte aufstellt,[104] enthält dabei eine Reihe von Überlegungen, die zeigen, wie sehr die Konzeption einer sinnvollen Dunkelheit durch ein aufkommendes scholastisches Stilideal kompromittiert wurde. So erscheint Dunkelheit immer wieder als eben jenes *vitium*, das schlechte Exegeten auszeichnet und vom verantwortungsvollen *doctor* überwunden werden muß: wo *legere* und *intelligere* verschmelzen,[105] so Robert immer wieder, muß der Maßstab der Interpretation, vor allem den *pueri* gegenüber, absolute Klarheit, Überwindung des Dunklen und Dubiosen sein.[106] Dabei gilt es, stets die *intellectus prime significationis* zu öffnen und im eigenen Vortrag den *simplex sensus* zur Erziehung der Knaben zu bewahren;[107] und bei fortgeschrittenen Studenten gerade an den Fragen zu verweilen, ‚welche durch Mehrdeutigkeiten von größter Dunkelheit eingehüllt sind.'[108] Pointiert faßt Robert dabei die Antithese zwischen schlechten und guten Lehrern in den griffigen Gegensatz zwischen dem *textor velaminis cecitatis* und dem *veli scissi predicator*.[109]

Schon dieses edukative Ideal zeigt, daß die Konzeption einer sinnvollen Dunkelheit in diesem methodologischen Kontext keine eigentliche Aufwertung erfahren kann. Es ist freilich erst der zweite Teil der *Praefatio*, der klar macht, *warum* dies so ist—und Robert, anders als Abailard, obgleich dessen *Sic et Non* fortsetzend, eine Aufwertung verschobenverhüllter Sprache gerade nicht unternimmt.[110]

Es ist ein weiteres, nicht minder verwerfliches *genus studiorum*, dem Robert seine kritische Prüfung angedeihen läßt, die bald in ätzende Polemik umschlägt: jene nicht nur in der *divina scientia*, sondern auch in den *artes seculares* verarbeitete Überschätzung der rhetorischen Dimension der Sprache. Nach Seitenhieben auf das täuschende Potential jeder rhetorisch dynamisierten Sprache und wieder die *delectationes aurium*[111] zieht Robert dabei die einzig denkbare Konsequenz: wahre Philosophie begreift die *ars rhetorica* als verwerflich: *nec illa philosophorum disputatio parva estimanda est, aut multum a veritatis documento discrepare credenda,*

---

104 Dazu ausführlich Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, S. 341–358.
105 *Praefatio* …, S. 6, 12.
106 Ebd., S. 9 und 12.
107 Ebd., S. 11.
108 Ebd.
109 Ebd., S. 12. Vgl. Math. 28, 51 und Markus 15, 38, sowie Lucas 23, 45.
110 *Praefatio* …, S. 25–49.
111 Ebd., S. 25–26.

que rhetoricam artem fore pernitiosam probat.[112] Zur Bekräftigung erfindet der scharfsinnige Magister eine Anekdote, die belegen soll, daß Platon —für nicht wenige seiner Zeitgenossen gerade *wegen* seines integumentalen *modus loquendi* interessant—ein erklärter Feind jedweden sprachlichen Zierats gewesen sei; um schließlich allgemein zu verkünden, daß sich die Schriften der herausragenden Philosophen kaum einmal rhetorischer Kunstgriffe, sondern arid-klarer Sprache bedienen; dabei lobt er vor allem Aristoteles, den *verborum turbator*, dessen schmuckloser Stil seine gedankliche Seriosität spiegelt. Zunächst konzedierend, daß die Philosophen bisweilen doch in rhetorischer Devianz schreiben, minimiert er diese Abailardsche Grundüberzeugung sofort und konstatiert:

> Non enim, ut aures demulceant, dictamina sua exornationum coloribus philosophi distingunt, sed ut ad sententiarum intelligentiam animum alacriorem reddant. *Quod tamen ab eis rarissime vel nunquam factum invenitur, qui omnium iudicio in artium doctrina et veritate et subtilitate preclarissimi sunt habendi.* Unde quidam ex eis, qui in sententiarum subtilitate fere omnibus prefertur, non inmerito nominum et verborum turbator est appellatus, qui tractatus suos amari noluit pro inani verborum suavitate, sed pro fructuosa sententiarum virtute.[113]

Quod tamen ab eis rarissime vel nunquam factum invenitur. Was für Abailard die großen Philosophen auszeichnete, erscheint hier als ein kaum relevantes *Laster*: hervorragend in ihren Gedanken, schreiben die wahren Philosophen ohne rhetorischen Schmuck oder sprachliche Verzerrung.

Nach einer Reihe weiterer hermeneutischer Überlegungen bekräftigt Robert seine Position schließlich auch mit Argumenten. Dabei verweist er darauf, daß die ‚Form des Bezeichneten' (*forma significati*) nicht *causaliter* aus den Zeichen hervorgehe, so daß die Qualität der Zeichen, d. h. der Sprache, nicht die des Bezeichnens impliziere. ‚Man darf das Bezeichnete, nur weil das Bezeichnende schön oder häßlich ist, nicht als schön oder häßlich begreifen.'[114] Dies führt zu der *conclusio*, daß die Sprache für die Wahrheit selbst unerheblich ist: *Non est ergo semper veritas sententie secundum verborum formam animadvertenda, ut propter verborum ornatam compositionem veram eis sententiam significari sit asserendum.*[115] Es ist von daher gefährlich, jedwede *fallacia verborum* nicht zu vermeiden:

---

[112] Ebd., S. 26.
[113] Ebd., S. 28.
[114] Ebd., S. 33.
[115] Ebd.

> Sicut enim veritas et falsitas inpermixta sunt, ita *in forma doctrine* inpermixta permanere necessarium est, *ne ex similitudine exteriori intrinsecus consentire videantur*. Quod ne fiat, veritas *planis et usitatis est docenda verbis*.[116]

Planis et usitatis verbis. Die Wahrheit ist kompromittiert, sobald ihre sprachliche Form (*forma doctrine*) Anlaß zu Mißverständnissen gibt; ihre unvermischte Reinheit verunmöglicht jede Form einer uneigentlichen, dunklen, ‚falschen' *exterior similitudo*. Oder anders: *quibus ergo* [*verbis*] *veritas est docenda, vera esse oportet et non palliata extrinseco decore quasi venalia sint*[117]—eine klare Absage an jenes augustinische *teguntur ne vilescant*, das Abailard in seinem Prolog zu *Sic et Non* noch zur Verteidigung des rhetorisch devianten Schreibens zitiert hatte; ein deutliche Plädoyer für die intellektuelle Jagd nach eigentlichen Bedeutungen, wie sie der *Peripatheticus Palatinus* unablässig gepriesen hatte.

In Roberts Augen ist die Sprache—und vor allem ihre verschriftlichte Form—‚nichts anderes als eine Art Bild, eine dunkle Figur des Willens eines Autors.' Grundsätzlich viel- und mehrdeutig, ‚repräsentiert sie dabei nicht nur, was der Autor selbst zu verstehen geben wollte',[118] sondern Verschiedenes, ja Gegensätzliches. Gleichwohl zielt er an dieser, so offenkundig an das Paradigma einer hermeneutisch gedachten *fallacia* orientierten Passage, gerade nicht auf die Konsequenz, die rhetorische Sprache aufzuwerten: um der Verständlichkeit willen gilt es, die *certa cognitio auctoris* so manifest wie möglich zu notieren, vor allem aber auch selbst anzustreben: *evidentia obscurorum*, nicht fruchtvolle Dunkelheit ist das Ideal, das sich durch seine Überlegungen zieht.

Roberts *praefatio* stellt damit einen Wendepunkt in der Hermeneutik des 12. Jahrhunderts dar. Als Reaktion auf Peter Abailards *Sic et Non* aber noch nicht unter dem Einfluß der technischen Sprachanalysen der logischen Textbücher, zeigt er, ‚dem keine Mehrdeutigkeit verborgen bleiben konnte',[119] daß die klare Erkenntnis einer von Äquivokationen und Translationen geprägten Sprache der Wissenschaften nicht nur eine Aufwertung—oder zumindest Integration—zeitigte, sondern das Bedürfnis nach Sprachklärung hervorbrachte: dem Plädoyer Wilhelms von Conches für aperte Sprache und evidente Wahrheit vergleichbar, belegt Roberts Position, daß bereits in der Jahrhundertmitte im Raum

---

116 Ebd.
117 Ebd., S. 34; vgl. 35, 37, 42, 45, 53.
118 Ebd., S. 47.
119 Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II, 10, S. 71.

der hermeneutischen Reflexion ein ‚scholastisches' Sprachideal postuliert wurde. Selbst wenn Robert *in theologicis* die Unausweichlichkeit von verschobener Sprache und dunklen *similitudines* anerkennt,[120] spricht er sich doch klar für eine nicht der sprachlichen Form verpflichtete Wissenschaftssprache aus und polemisiert von daher gegen die zentralen Qualitäten eines *integumentalen modus loquendi*. Als methodologisch, epistemologisch aufgeladene Metapher hatte die Vorstellung einer sinnreich *verhüllten* Wahrheit *hier* ihren Sinn verloren.

III. *Die* integumenta *des Johannes von Salisbury und die Hermeneutik der Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 12. Jh.*

Wenige waren mit den Konventionen (und Klischees) integumentaler Hermeneutik so vertraut wie Johannes von Salisbury:[121] nicht anders als seinen Präzeptoren war dem Schüler illustrer *magistri* wie Peter Abailard und Wilhelm von Conches, Thierry von Chartres, Robert von Melun und Gilbert von Poitiers nämlich bewußt, daß der entscheidende Sinn bisweilen hinter der Oberfläche des Verhüllten, Fiktiven, Uneigentlichen gesucht werden wollte—und dies nicht nur, weil es Vergil (und andere heidnische Autoren)[122] *per integumentum* zu verstehen galt.[123] ‚Der menschliche Geist', so konstatiert Johannes im Ton der Grundsätzlichkeit, ‚betrachtet die Wahrheit bald mit größerem Recht durch Figuren und Rätsel, bald von Angesicht zu Angesicht.'[124]

---

120 Vgl. Kap. II dieser Studie.

121 Johannes von Salisbury gehört zu den prominentesten Figuren der *intellectual history* des 12. Jhs.—entsprechend umfangreich ist die moderne Forschungsliteratur. Immer noch lesenswert sind die Studien von Schaarschmidt und Webb. Wichtig zur allgemeineren Orientierung auch Liebeschütz, *Medieval Humanism* und Guth, *Johannes von Salisbury*. Zentrale Studien zu seinem Denken und Kontext sind in Brooks, *The World of John of Salisbury* zusammengefaßt; besonders wichtig neben den instruktiven Einleitungen zu den Editionen von Chibnall, van Laarhoven und nun vor allem Keats-Rohan ist die umfangreiche Studie von von Moos, *Geschichte als Topik*. Literatur zu spezifischen Punkten in den folgenden Fußnoten.

122 Vgl. *Policraticus*, 2, 15, S. 95f., ebd., S. 113 (Lucan als *poeta philosophus*).

123 Literatur zu Johannes' Beitrag zur Geschichte des *integumentum:* Jeauneau, ‚L'usage', S. 130; von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 183ff., 366, 368–412, insb. 401ff.; Martin, ‚John of Salisbury as a Classical Scholar', S. 196–201; Lerer, ‚John of Salisbury's Vergil', *in toto*; Lebrun-Mora, *L'Eneide*, Kap. III.

124 *Policraticus*, II, 14 (Keats-Rohan I), S. 93 (=Webb I, S. 88): *Contingit interim ut animus corporis exercitio revelatus in se ipsum liberius redeat et veritatem nunc per figuras et aenigmata, nunc immediata facie licentius contempletur*.

Der versatile Kuriale kennt zudem die moralische und vergnügenssteigernde Form einer durch *integumenta* fiktionalisierten Geschichte,[125] verweist auf den philosophischen Wert des Fiktiven.[126] Vollendet beherrscht er den Jargon der Arkanhermeneutik und versteht es, spezifische Probleme mit dem gewinnenden intellektuellen Charme des Verborgenen zu überziehen.[127] Überhaupt: waren intentionale Verhüllungen nicht das Zeichen jener so heftig verteidigten *auctores*, die allein verstorbene Lehrer wie der bewunderte Bernardus von Chartres recht auszulegen wußten?[128] Im *Entheticus* schreibt Johannes:

> Sed sub verborum tegmine vera latent.
> Vera latent rerum variarum tecta figuris;
> Nam sacra vulgari publica iure vetant.
> Haec ideo veteres propriis texere figuris,
> Ut meritum possit conciliare fides.
> Abdita namque placent, vilescunt cognita vulgo,
> Qui, quod scire potest, nullius esse putat.
> Rem veram tegat interdum fallacia verbi;
> Dum res vera subest, vera figura manet,
> Falsa tamen verbi facie, sed mente fidelis,
> Dum facit arcanam rebus inesse fidem.[129]

Dichter ließen sich Begrifflichkeit und Implikationen der verhüllten Wahrheit kaum aneinanderreihen: in leicht gesuchter Virtuosität kommandiert Johannes über das Vokabular der Verhüllung (*tegmine*; *tecta*; *texere*; *vera latent*; *figura*; *figuris*; *abdita-cognita*; *vilescunt*; *vulgari*)—und be-

---

[125] *Riserunt eos Athenienses et Laedaemonii, populi graviores, historiarum gesta, naturae morumque mysteria variis figmentorum involucris obtexentes, sic tamen ut ex cautela malorum utilitatem inducerent aut ex lepore poematis voluptatem. Policraticus*, I, 4, (Keats-Rohan I), S. 29 (Webb I, S. 21).

[126] *Policraticus*, III, 6 (Keats-Rohan I), S. 187 (Webb I, S. 186): *nec ut est in fabulis, quoniam et mendacia poetarum serviunt veritati* oder auch ebd., *prol.* (Keats-Rohan I), S. 24 (Webb I, S. 15): *neque enim adeo excors sum ut pro vero astruam quia pennatis auribus quondam testudo locuta est […] sed quin haec figmenta nostrae famulentur instructioni, non ambigo*. Immer wieder verweist er auf das philosophische Figment des Martianus Capella, so in *Metalogicon*, IV, 36, S. 176: *Ista siquidem est virgo fontana, unde Martianus praemissam asserit manare veritatem. Nihil enim veraciter innotescit, nisi de scaturigine fontis huius, sed nec aliquod falsum inde emanat, quoniam fontana illa, quam poetici nube figmenti involvit, virgo est et totius corruptionis et falsitatis ignara*.

[127] Man vergleiche z. B. den integumentalisierenden Ton seiner Überlegungen zur Harmonie, bzw. dann *Anima Mundi*: *ut vero nondum reveletur spiritus qui latet in littera, aequissimum est animam cognati generis gratia mansuescere et omnem edidiscere alienationem cum ei propriae concentus originis et naturae melioris archana resultant […]. Unde archano quodam meatu naturae secretisque cuniculis vivacitatis suae vigore per universa discurrit* (*Policraticus*, I, 6 [Keats-Rohan I], S. 47 [Webb I, S. 40]).

[128] *Metalogicon*, I, 24.

[129] Johannes von Salisbury, *Entheticus*, S. 118.

nennt anspielungsreich differente Felder der Arkanhermeneutik: die Wahrheit ist unter Metaphern nicht minder verborgen als unter den ‚Figuren verschiedener *Dinge*'; oberflächlich verbale Täuschung (*fallacia*, *falsa facies*) kleidet die eigentliche Substanz des zu Verstehenden ein—kompromittiert indes die Wahrheit nicht, da es grundsätzlich die beabsichtigte *mens* ist, die zählt; (tradierter) Zweck der Verhüllung ist es einerseits, die unverständige Menge fern zu halten und das Wahre nicht zur Langeweile verkommen zu lassen. Doch ‚Heiliges mit spezifischen Figuren zu verdecken', vermag andererseits auch ‚Glaube' und ‚Verdienst' ‚zusammenzubringen': eine kryptisch anmutende Formulierung, die freilich auf ein berühmtes, oft wider allzu rationale Exposition von Glaubensinhalten gerichtetes *dictum* Gregors des Großen anspielt (*fides non habet meritum*), das bereits Abailard offensiv mit der Aufwertung integumentalen Hintersinns verbunden hatte;[130] gerade verhülltes Sprechen, so auch Johannes' Botschaft, bewahrt jene dem Glauben wesentliche numinos-überrationale Dimension, die ihm eindeutig aperte Diskurse zu nehmen drohen.[131] In witziger Konsequenz greift Johannes dabei in der Folge selbst zum beschriebenen *modus* der Verhüllung: seinem Hang zur Verrätselung folgend, läßt er eine der ‚entscheidenden' Autoritäten integumentalen Hintersinns als geheimnisvollen *Furvus* auftreten: verschlossen in den Archiven Belgiens; gelesen und imitiert von Experten integumentaler Hermeneutik wie Wilhelm von Conches.[132]

Zusammen mit dem allfällig-beiläufigen Rekurs auf Arkanhermeneutisches[133] und vor allem der berühmten Vergil-Auslegung im *Policraticus*, bei der Johannes die integumentale Exegese des Bernardus Silvestris aufgreift, läßt der Aufriß des Verhüllungsdiskurses im *Entheticus* Johannes von Salisbury als (wenngleich epigonalen) Vertreter integumentaler Hermeneutik erscheinen. Kaum verwunderlich, da sich der Proto-Humanist schließlich vehement gegen die auf Eindeutigkeit fixierten Entartungen moderner Dialektik zu wehren, der ‚Schule von

[130] Vgl. Kap. I, S. 143 u.ö.

[131] Ausführlich weitergeführt wird dieser Gedanke im *Entheticus*, vgl. Verf. ‚*Simmistes Veri*', S. 123–135.

[132] Johannes von Salisbury, *Entheticus*, S. 118: *Qualiter arcanum lateat sub imagine falsa, / quaeritur; hoc Furvus atque Capella docent. / Excutiunt rerum causas, et foedera tractant; / mores, historiae plus tibi, Furve, placent. / Sermo coturnatus Furvi discessit ab usu, /et raro legitur prae gravitate sui / Sed tamen in pago Ligerino carus habetur / hic ubi de florum germine nomen habet; / hunc / meus a Chonchis Wilelmus sepe legebat, / hunc etiam noster Pontilianus amat; / clauditur archivis Remorum, Belgica prima / hunc dedit, et primas Aurelianensis habet. / utilior magnis Furvus, sed lacte Capella / plenior est, parvis sensibus apta suis.*

[133] Vgl. oben.

Chartres' nahezustehen scheint. Überdies hat Johannes im Rahmen seiner Theorie und Praxis der *exempla* eine ‚Theorie der Literaturbeherrschung' entwickelt, die eine der basalsten Implikationen jeder Hermeneutik des *integumentum* expliziert: die Freiheit des Exegeten und Präponderanz außertextlicher Normen für die Produktion von Sinn.[134]

Freilich trügt die katalogartige Indifferenz, mit der Johannes hier die Facetten integumentaler Hermeneutik aufzählt, oder anderswo anwendet: erweckt sie doch den Anschein, der spätere Bischof von Chartres habe auch *in hermeneuticis* bruchlos weitergeführt, was die Generation seiner Lehrer in chartrensischem Geist an integumentaler Konzeption entwickelt hatten.

Doch genau dies wäre zu kurz gegriffen. Denn Johannes' Rezeption der integumentalen Hermeneutik ist Teil einer spezifischen, bislang noch nicht herausgearbeiteten hermeneutischen Konzeption, die die *fallacia verbi* und *falsa species* der Sprache ausführlich theoretisiert. In engem Anschluß an seinen Versuch, die *artes sermocinales* auf eine neue Grundlage zu stellen, entwickelt er vor allem in *Metalogicon* und *Policraticus* eine eigene Theorie der Interpretation, indem er das skizzierte Paradigma der hermeneutisch begriffenen Bedeutungsanalyse aufgreift, expliziert, zum grundlegenden Maßstab der Auslegung macht und von daher auch die (traditionelle) Freiheit integumentalen Interpretierens radikal *einschränkt*. Radikaler als andere versuchte Johannes dabei, die genuin hermeneutischen Konsequenzen aus der oben beschriebenen Symbiose von Bedeutungsanalyse und Sprachreflexion zu ziehen.

Daß Johannes in seinem *Metalogicon* (und eingeschränkt auch im *Policraticus*) die Rechte der Grammatik verteidigt, ist sattsam bekannt[135] —und für die Konstruktion des 12. Jh. zum protohumanistischen Raum der Antikerezeption auch grundlegend: als Vorklang zu Henri d'Andeli

[134] Vgl. von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 368–412.

[135] Vgl. z. B. deRijk, ‚Some new evidence', Ward, ‚The date of the commentary', Tacchella, ‚Giovanni di Salisburgo'. von Moos (*Geschichte als Topik*, S. 289 ff.) hat darauf hingewiesen, daß Johannes in einer Art ‚rhetorisch inszenierter „Charakterkomödie[ ]"' Gegenargumente oder -thesen in agonalem Spiel als (anonyme) Feinde auftreten lasse und damit klargestellt, daß die Suche nach *dem* Vorbild für *Cornificius* notwendig zum Scheitern verurteilt sei. Es sei an dieser Stelle erlaubt, ein Testimonium zu zitieren, das dies (und andere Themenbereiche in Johannes' *oeuvre*) als Spezifika des intellektuellen Lebens Londons anführt; Wilhelm (*filius Stephani*) schreibt in seinem Leben Thomas Becketts: *In Londonia tres principales ecclesiae scholas celebres habent de privilegio et antiqua dignitate. Plerumque tamen favore personali alicuius notorum secundum philosophiam plures ibi scholae admittuntur. […] Disputant scholares, quidam demonstrative, dialectice alii; hi rotant enthymemata, hi perfectius melius utuntur syllogismis. Quidam ad ostentationem exercentur disputatione, quae est inter colluctantes; alii ad veritatem, ea quae est perfectionis gratia.*

repräsentiert Johannes mit seiner Polemik wider die sophistischen Unarten des *Cornificius* und seiner Anhänger die zumindest zeitweilige *resistance* gegen die Geisteskälte und Trivialität einer aufziehenden Scholastik. Daß Johannes' Gebrauch der antiken Klassiker dabei genuin mittelalterlichen Gepflogenheiten folgt, stört dieses Bild.[136] Mehr noch indes: daß der vermeintlich humanistische Advokat der *auctores* der Logik einen weit größeren Raum einräumt (Bücher II–IV); daß er sich dabei gerade mit dem für die Verwissenschaftlichung des 12. Jh. so grundlegenden *Corpus* der *logica nova* auseinandersetzt; und daß er seine Wissenschaftskonzeption schließlich gerade nicht als bloße Rückwendung zu Klassikern der antiken Literatur inszeniert, sondern als dezidiert ‚moderne' Perspektive begreifen will: *Nec dedignatur sum modernorum proferre sententias, quos antiquis in plerisque praeferre non dubito*.[137] Für seine Theorie der *artes semocinales* ist genau dieser ‚moderne' Bezug, so gilt es zu zeigen, zentral: denn Johannes vermag es, durch eine komplexe und oft idiosynkratische Argumentation eines der zentralen Paradigmen der Wissenschaften als Kernaufgabe einer spezifisch verstandenen, neu gefaßten Grammatik (bzw. Logik) zu denken: das Verständnis der sprachlichen Dimension wissenschaftlicher Sprache, die Kontrolle der allesentscheidenden *vis verborum*. Vor allem in seinem *Metalogicon* entwickelt Johannes dabei eine dezidierte Vorstellung der Sprache in den Wissenschaften, die die wichtigste Grundlage seiner hermeneutischen Theorie darstellt.

a. *Johannes' Konzeption einer Sprache der Wissenschaften*

‚Die *auctores*', davon ist Johannes von Salisbury überzeugt, ‚beabsichtigen nicht, die Sprache zu bändigen und die Worte auf eine einzige Bedeutung festzulegen.'[138] Ein Blick auf ihre Texte zeigt vielmehr,

---

Sophistae simulatores agmine et inundatione verborum beatis judicantur; alii paralogizant. […] Pueri diversarum scholarum versibus inter se conrixantur; aut de principiis artis grammatice vel regulis praeteritorum vel supinorum contendunt. Sunt alii qui in epigrammatibus, rhytmis et metris utuntur vetere illa triviali dicacitae; licentia Descenina socios suppressis nominibus liberius lacerant.—Die Gegenüberstellung einer demonstrativen und einer dialektischen Methode, von *disputatio* und *gratia*, die *vetus trivialis dicacitas* sowie die darauffolgende Spott- (und später ausgeführte Lach-) Lust der Scholaren erinnert sehr stark an die intellektuelle Welt von *Metalogicon* und *Policraticus*. Auch der Konflikt zwischen ekklesiastischem Privileg und der *personalis gratia alicuius notorum* verdiente eine genauere Untersuchung.

136 Vgl. Martin, ‚John of Salisbury as a Classical Scholar'.

137 *Metalogicon*, S. 11.

138 Ebd., S. 98.

daß ihre Schriften voller Mehrdeutigkeiten sind, voll von verhüllenden Metaphern und mannigfaltigen Äquivokationen. Die Gründe für diesen Befund sind vielfältig: Johannes weiß, daß sprachliche *variatio* Langeweile verhindert und dem Gesagten Anziehungskraft verleiht; er weiß auch, daß das ‚Geheimnis der Autoritäten', die Überzeugungsleistung des Authentischen, oft gerade in der besonderen, nicht alltäglichen Formulierung begründet liegt. Zu diesen Formen individuellen sprachlichen Gestaltungswillens treten übergreifende Faktoren, z. B. unablässiger Bedeutungswandel: verändertes Wissen und gedanklicher Fortschritt führen unweigerlich dazu, daß sich die Bedeutungen der Worte abnutzen, neu definiert werden—so impliziert der Terminus der *species* bei Porphyrius anderes als bei Aristoteles. Zudem bilden sich in den Wissenschaften differenzierte Sprachen aus, die die Bedeutungsmodi und Bedeutungen der Worte ihrem jeweiligen Geltungsbereich anpassen. Nicht zuletzt resultiert die uneigentliche Verwendung der Worte indes aus einer strukturellen Eigenschaft der Sprache: aus ihrer Fähigkeit, verschiedene Wirklichkeitsbereiche und Reflexionsstufen auszudrücken. Der Objektsprache, die die Welt der Dinge beschreibt (und die Bedeutungen der Worte in einer *prima impositio* festlegt), steht eine Metasprache gegenüber, deren Aufgabe es ist, eben die *intellectus* zum Ausdruck zu bringen, die über die (die Dingwelt beschreibenden) Worte gewonnen werden. Diese neue Ebene impliziert einen neuen semantischen Stiftungsakt, die *secunda impositio*, über die eine klare Trennung von Objekt- und Metasprache gewahrt sein sollte.

Freilich nur *idealiter*. Denn wenngleich nicht in völliger Freiheit,[139] vermischen sich beide Sphären unablässig, qualifizieren objektsprachliche Adjektive metasprachliche Nomina:

> Nam et ea vicissitudo, que rerum est ad sermones sermonumque ad res, qua sibi invicem quasi collatione mutua suas proprietates atttribuunt, *translativis sermonibus quam his, quos institutio secundaria promulgavit, frequentius explicatur* […] *Haec itaque translationis vis* dum sermonibus, quod rerum est ascribit, quandam loquendi pariat indifferentiam, *quae sicut compendio sui compositis ingeniis prodest, sic indiscreta confundit et prosternit eisque totius veritatis praecludit intelligentiam*. Necesse enim est ei, qui ad notitiam veritatis aspirat, ut composito perpendat ingenio, quid velit dicere etiam, qui balbutit. Nam et is saepissime verum dicit.[140]

[139] So dürfen metasprachliche Adjektive (wie *categoricus*) nicht mit objektsprachlichen Substantiven (z. B. *tunica*, *sotulares*) verbunden werden. Vgl. dazu unten.

[140] *Metalogicon*, I, 16, S. 41.

Die Welt der Dinge und das Reich der Sprache liegen nahe beieinander und vermögen einander ihre spezifischen Eigenschaften in wechselseitigem Austausch zuzuschreiben; auch Ausdrücke, deren Bedeutung *per impositionem* auf die Dingwelt bezogen ist, vermögen somit metasprachliche Funktionen zu übernehmen. Derart metaphorische Junkturen vermögen dabei verständigen Geistern (*compositis animis*) Zusammenhänge plastisch zu vermitteln—zwar nicht ohne eine Art Indifferenz, doch dafür anschaulicher und mit größter Unmittelbarkeit (*compendio sui*). Die Beispiele, die Johannes dazu anführt, spitzen die erkennbare Ambivalenz dabei subtil zu: denn Johannes expliziert das Gesagte nicht nur durch Ausdrücke wie *sermo durus*, sondern spielt mit Junkturen wie *sermo fraudulentus* und *sermo fidelis*. Die Sprache, so insinuiert Johannes in vertrauter Ironie, ist treu und trügerisch zugleich: gerade in ihrer metaphorischen Dimension vermag sie Verständnis zu öffnen wie auch zu verschließen; die verschwommene ‚Indifferenz', die sie dabei unweigerlich auch gebiert, ist Chance und Risiko zugleich. Die Zielrichtung seiner Ausführungen ist dabei deutlich: aufgrund ihrer inhärenten Komplexität bedarf es eines sensiblen Umganges mit der Sprache; wer meint, Translationen vorschnell als belangloses Stottern (*balbutit*) abtun zu können, erleidet auf seiner Suche nach der Wahrheit unweigerlich Schiffbruch: denn auch im augenscheinlich nicht normgerechten Sprachgebrauch verbirgt sich nicht selten das Wahre.

Diese unaufhebbare Ambivalenz zieht sich durch Johannes' *Metalogicon*. Kaum einmal zeigt sie sich dabei so deutlich wie im 19. Kapitel des ersten Buches, z. B. in folgender Passage:

> *Virtus enim sermonis optima est perpicuitas et facilitas intelligendi* et scematum causa est necessitas aut ornatus. *Nam sermo institutus est, ut explicet intellectum, et figurae admissae*, ut, quod in eis ab arte dissidet, aliqua commoditate compensent.[141]

Nicht anders als für Giraldus Cambrensis liegt die Funktion der Sprache (*institutus est sermo*) darin, Verständnisse zum Ausdruck zu bringen (*ut explicet intellectum*),—und dies in möglichst größter Transparenz und Unmittelbarkeit (*facilitas intelligendi*). Gleichwohl ist Figürlichkeit zuge-

[141] Ebd., I, 19, S. 45.—Der Ausdruck *virtus sermonis* läßt an die spätere Fachjunktur denken. Bei Johannes meint er freilich nicht den literalen, eigentlichen Buchstabensinn, sondern die Bedeutungsleistung der Worte im allgemeinen (d. h. auch die der übertragenen); ebenso wie mit den Begriffen *vis verbi/verborum* oder *voluntas verborum* ist er darin von der Begrifflichkeit der römischen Rhetorik geprägt (z. B. Cicero, *De inventione*, 2, 17, 52); vgl. dazu Lausberg, *Handbuch*, § 108.

lassen (*figurae admissae*): sei es aus Lust am Ornamentalen oder aus Notwendigkeit, doch als Folge der grundsätzlichen Aufgabe der Sprache, stets mit dem Gebot, ihr inhärentes Defizit durch eine nicht näher bestimmte *commoditas* wettzumachen. Dieses Ambivalenz wird dabei deutlicher, sobald Johannes die unausweichlichen *figurae* zu den drei entscheidenden *Hemmnissen* des Verständnisses zählt:

> Horum autem maxime necessaria est cognitio, quia in omnibus, quae *praepediunt* intellectum, tria solent prae ceteris accusari. Haec autem sunt *scemata adiunctis tropis oratorum*, *sophismata*, quae fallaciarum nube obducunt animos auditorum, et *rationum diversitas*, quae praeiacet in animo dicentis et rectam intelligentiae cognita parat viam.[142]

Ein vertrautes im 12. Jh. entstandenes Ensemble dreier differenter Bereiche, die in ihrer Fähigkeit zusammenkommen, ‚den Intellekt zu hemmen' (*praepediunt intellectum*): nicht anders als bei Abailard, Gilbert von Poitiers und anderen gesellen sich dabei zu den von Sophisten kalkuliert produzierten Trügereien und zum verschiedenen Bezug der Gedanken, der bei den Interpreten der *auctores* den Schein des Widersprüchlichen hervorruft, die Ebene von Metaphorik und Rhetorik: ein klarer, auch terminologisch präziser, Rückgriff auf das Paradigma der Bedeutungsanalyse,[143] der abermals zeigt, daß Sprache im 12. Jh. im spezifischen Raum von *distinctio* und Schein-Widersprüchlichkeit konzeptualisiert wird,—ja mehr noch: daß in diesem Paradigma eine ambivalent verstandene Uneigentlichkeit in der Sprache diskutiert wird, die zwischen Legitimität und Bedrohung changiert: grundlegender Maßstab ist dabei die *perspicuitas*, doch Realität die Praxis uneigentlichen Sprachgebrauchs.[144] Obgleich Johannes dabei durchaus wertet, hebt er diese grundlegende Spannung nie echt auf, denn zum Postulat einer

---

[142] Ebd.

[143] Zur *fallaciae* und *rationum diversitas* vgl. oben.

[144] Kein Wunder also, daß Johannes in der Folge immer wieder betont, die metaphorische Qualität sei zwar zuzulassen, nie aber über Gebühr zu beanspruchen; über *metaphora, metonomia, sinedoche et similes quas enumerare longum est* schreibt er: *solis eruditissimis patet usu eorum. Unde et lex eorum artior est, qua non permittuntur longius evagari. Regulariter enim proditum est, quia figuras extendere non licet.* (*Metalogicon*, I, 19, S. 45; vgl. ebd., III, 1, S. 105). Er greift damit im übrigen eine Einsicht seines Lehrers Abailard auf, vgl. *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 188: *praeterea non oportet figurativas et improprias locutiones porrigi ultra hoc quod auctoritas vel usus habet, si ad doctrinam et intelligentiae facilitatem loqui intendimus.*—Johannes stellt von daher auch konsequent Bedingungen für die geglückte/gestattete Metapher: Die Ähnlicheitsbeziehung, der sie sich verdankt, muß probabel, d. h. plausibel und verstehbar, sein.

gereinigten Normalsprache läßt er sich gerade nicht hinreißen; die als gegeben begriffene Natur der Sprache und der autoritativen Texte ist vielmehr die Geburtsstunde der Hermeneutik:

> […] quam necessaria sit notitia eorum, quae doctioribus concessa *omnem fere latitudinem occupant scripturarum*, ut *qui proprie et figurate dicta itemque vitiosa* non discernit, *raro fidelem numquam vero facilem eorum, quae scripta sunt, intelligentiam assequatur*.[145]

—schreibt Johannes nach einem Plädoyer, die Metaphorizität verschiedenster Diskussionsformen anzuerkennen.[146] Da wahren Philosophen zugestanden, bevölkern Metaphern die Seiten philosophischer Werke. Für jedes echte Verständnis und jeden exegetischen Umgang mit den Autoritäten ist ihre systematische Kenntnis in seinen Augen unverzichtbar; Philosophie zu treiben bringt so die *unablässige Interpretation philosophischer Sprache* mit sich. Genau diese Ambivalenz ruft die *artes sermocinales* auf den Plan: Logik und Grammatik sind es, die dem Philosophen die unverzichtbaren Schlüssel zur Interpretation der *auctores* darstellen—anders gewendet: die beiden propädeutischen *artes* des Trivium *hermeneutisch* zu denken, vermag ihre Aufgabe und Relevanz programmatisch neu zu bestimmen.

b. *Konsequenzen: Grammatik und Logik als hermeneutische Wissenschaften*

> Die Grammatik ist die *scientia recte loquendi et scribendi*. Priscians *Institutionen* folgend, untersucht sie auf theoretischer Basis und als selbständige Wissenschaft, wie sich Buchstaben zu Silben, Silben zu Worten, Worte zu Sätze formen lassen; wie sprachliche Unsauberheit vermieden und richtige Aussprache erzielt wird.

Dieser Definition seines Zeitgenossen Petrus Helias[147] hätte Johannes von Salisbury sicherlich zugestimmt, freilich nicht ohne einen entscheidenden Unterschied. Denn anders als die Tradition spricht er der *nutrix omnium artium*, deren Diskussion das erste Buch des *Metalogicon* bestimmt, ein entscheidendes *officium* zu, das die zeitgenössischen Grammatiker nicht kannten—die methodische Kontrolle der Interpretation:

---

[145] *Metalogicon*, I, 19, S. 43.
[146] Ebd.
[147] Cf. *Summa super Priscianum*, S. 61.

> Patet ex his non circa unum grammaticam occupari, sed ad omnia, quae verbo doceri possunt, ut eorum capax sit, animum praeformare. Unde quantum ei omnes aliae disciplinae obnoxiae sint, quisque consideret […] *nam et intelligere docet et dicere* […] manum quoque ad recte scribendum reddit idoneam, acuit et visum, *ut ei paries litterae densioris, aut velum multipliciter elaboratum obstare non possit.* Aures aperit et tam gravibus quam acutis, immo et cunctis vocibus reddit accomodas. Si ergo tantum utilitatis praestat *et clavis est omnium scripturarum et totius sermonis mater et arbitra*, quis eam a philosophiae liminibus arvebit, *nisi qui intelligentiam eorum, quae dicuntur aut scripta sunt, ad philosophiam credit esse superfluam.*?[148]

Zu komplex ist der Raum des Sprachlichen, um nur eine einzige Dimension zu besitzen—doch gerade die Grammatik vermag diesem komplexen Reichtum Genüge zu tun. Sie lehrt zu schreiben und korrekte Aussprache, doch zu diesen tradierten Dimensionen treten weitere, die die von Johannes immer wieder betonte universale Relevanz der Grammatik entscheidend mitbedingt: denn sie lehrt nicht nur zu formulieren, sondern vor allem *zu verstehen*: *nam et intelligere docet et dicere.* Sie ist es, die es ermöglicht, die ‚mehrdeutig verfertigte Hülle der Texte' (*ei paries litterae densioris, aut velum multipliciter elaboratum obstare non possit*) zu durchdringen; sie ist die ‚freundliche Gefährtin der Geheimnisse' und öffnet die subtilen Interiora des Denkens. Was zählt, sind also nicht allein ihre traditionellen Aufgaben,[149] sondern ihre *hermeneutische Kompetenz*:

> At in regulis vix aliquid utilius aut compendiosius dixerim ea parte artium, quae *dum figuras notat auctorum, virtutes et vitia sermonum luculenter ostendit.* Unde miror, quare tantopere a coetaneis nostris negligitur, cum utilissima sit et compendiosissima et fere ab omnibus scriptoribus arti huius diligentissime pertractata.[150]

Derart definiert (und gleichsam von universal-instrumenteller) Relevanz, scheint sich die Grammatik dabei kaum mehr von der Dialektik zu unterscheiden, deren Aufgabe in der Bedeutungsanalyse liegt. Traditionelle Autoritäten zu Kronzeugen seiner als Hermeneutik verstandenen *grammatica* aufrufend, schreibt er über ihre Aufgaben:

> Verborum autem significatio diligentius excutienda est, et *quid sermo quilibet in se, quid ab adiunctis in contextu possit, sollertius perscrutandum*, ut *sophismatum umbras, quae vera obnubilant,* discutere possit.[151]

---

148 *Metalogicon*, I, 21, S. 48.
149 Ebd.
150 Ebd., S. 43.
151 Ebd.

Wenn Johannes konstatiert, daß die Grammatik lehrt, die ‚Bedeutung der Worte' mit größtmöglicher Sorgfalt (*diligentius*) zu examinieren, geht er über die oben benannten *figurae auctorum* hinaus. Zu achten ist nun auf eine prinzipielle Bedeutung (*quod sermo in re = prima impositio = principalis significatio*), aber auch darauf, inwieweit diese im Rahmen von Kontexten (*ab adiunctis*; *in contextu*) dynamisiert wird. Derartig semantische Diskussion und Kontextanalyse sind die Aufgaben einer Grammatik, die sophistische Vernebelungen zu zerstreuen versteht. Mit jener hermeneutischen Kompetenz der *enarratio poetarum* (oder allegorischen Auslegung) hat dieser Begründungsversuch wenig zu tun. (Selbst dort, wo Johannes diese traditionellen Leistungen vorführt, bemüht er sich im übrigen, sie im Jargon dieser wissenschaftstheoretischen Grundlegung anzupassen.)[152]

Im selben Sinne definiert der selbsternannte Verteidiger der *artes* die Dialektik (um). Obgleich vor allem zuständig für die Unterscheidung des Wahren und Falschen, erscheint auch sie als exegetisch relevante Disziplin. Zwar kennt (und referiert) Johannes neben ihren wichtigsten Inhalten auch ihre traditionellen Aufgaben. Doch das Kapitel, in dem er bestimmt, ‚was die Dialektik sei und woher sie derart benannt wurde',[153] endet originell. Nachdem Johannes die Dialektik nämlich mit Augustinus als *ars bene disputandi* definiert und die Technik der *disputatio* erläutert hat, hebt er nicht etwa auf eine Theorie des Schließens ab, sondern betont, daß die zentrale Aufgabe der *ars* gleichwohl eine hermeneutische sei:

> Hoc autem nomen ei [*sc.* dialecticae] Aristotiles auctor suus imposuit eo, quod in ipsa et per ipsam de dictis disputatur. Illa [grammatica] verba sensuum principaliter, *sed haec examinat sensus verborum*. Nam lecton Graeco eloquio, sicut ait Isidorus, dictum appellatur. Sive autem dicatur a Graeco lexis, quod locutio interpretatur, […] sive a lecton, quod dictum nuncupatur, non multum refert, *cum examinare locutionis vim et eius, quod dicitur, veritatem et sensum idem aut fere idem sint. Vis enim verbi sensus est.* Quo si destituatur, sermo cassus et inutilis est, et, ut sic dixerim mortuus,

---

[152] *Metalogicon*, I, 24, S. 52: So schreibt er über den nostalgisch verklärten Archetypus einer rechten Wissenschaftspraxis: *[Bernardus Carnotensis] figuras grammaticae, colores rhetoricos, cavillationes sophismatum […] proponebat in medio […] et quia splendor orationis aut a proprietate est id est cum adiectivum substantivo eleganter adiungitur aut a translatione id est ubi sermo ex causa probabili ad alienam traducitur significationem, hoc sumpta occasione inculcabat mentibus auditorum.* Zur Interpretation dieses vielzitierten Kapitels vgl. Godman, *Opus Consummatum*.

[153] *Metalogicon*, II, 4, S. 60–61.

> ut quodam modo, sicut corpus ad vitam vegetatur ab anima, sic ad vitam quandam verbi sensus proficiat. *Qui enim sine sensu sermonem profert*, utique non loquitur sed aerem verberat.[154]

Aristoteles zum *primus inventor* der Dialektik stilisierend, erläutert Johannes die ‚eigentliche Leistung' der Dialektik. Dabei definiert er sie gerade nicht, wie zu erwarten, als diejenige *ars*, die Wahres und Falsches zu scheiden vermag, sondern versucht, diese tradierte Aufgabe umzudenken: die Dialektik untersucht zu allererst einen *sensus verborum*; sie ist eine Wissenschaft der *Sprach*klärung. Forsch läßt er dabei die Wahrheit und den Sinn sprachlicher Ausdrücke verschmelzen: *examinare locutionis vim et eius quod dicitur veritatem et sensum, idem aut fere idem sint.* Die Untersuchung der Wahrheit erscheint so als hermeneutischer Akt, die Erklärung des *sensus* konvergiert mit der Interpretation eines in der Sprache liegenden *sensus verborum*. Johannes' Verständnis der Dialektik als hermeneutischer Schlüsseldisziplin ist dabei im 12. Jahrhundert nicht unerhört. Schon Abailard hatte schließlich geschrieben, daß die *ars disserendi* vor allem die *impositiones verborum* und den Gebrauch der Worte untersuche[155] (und die Wahrheit der *physica* überlassen solle); die entstehenden Textbücher der Logik schließlich sind auf eben diese semantische Dimension fixiert.[156]

Johannes von Salisbury sieht die Konsequenzen dieser Entwicklung sehr deutlich: sein programmatischer Versuch, auch der *ars disserendi* ein spezifisch hermeneutisches *officium* zuzusprechen, basiert auf der Ansicht, daß ein nicht exegetisch-gefiltertes Verständnis wissenschaftlicher Texte verfehlt ist; daß der eigentlichen Ermittlung des Wahren eine unaufhebbare Sprachklärung vorausgeht: ‚die ganze Absicht der Dialektik richtet sich darauf, die Bedeutungskraft sprachlicher Ausdrücke (*vis sermonum*) zu öffnen—und sie gelangt sodann über deren Prädikation zu dem Wissen, die Wahrheit untersuchen und konstatieren zu können.'[157] Konsequent bemüht er sich von daher, die sprachliche Gefaßtheit der Wahrheit zu betonen—und dies, um sie als Ergebnis eines spezifisch exegetischen Aktes konzipieren zu können. In einem Kapitel über das *exercitium dialecticae* erläutert er so zunächst ihren uni-

---

154 *Metalogicon*, II, 4, S. 60f.
155 *Dialectica*, S. 285f.
156 Vgl. oben.
157 Ebd.: *cum eo tendit dialectices tota intentio ut sermonum vim aperiat et ex eorum praedicatione examinandi veri et statuendi scientiam assequatur.*

versalen Anspruch, allen Disziplinen unabdingbar zu sein, und schreibt abschließend über die *ratio*:

> […] ipsa quoque ratio, quam oratio vestit et adminiculo sermonis ad animam per aurem ingrediens ipsam movet, itidem instrumentum est; immo haec est, quae facit, ut oratio sit instrumentum. Virtus enim orationis est, mens atque sententia, sine qua nec vigere nec movere potest oratio.

Rationales Begründen ist das Instrument, dessen sich die verschiedenen Disziplinen bedienen, um ihre jeweiligen Themen zu diskutieren. Dabei ist diese *ratio* selbst ‚in Rede gekleidet' und bedarf der Hilfe des Mediums der Sprache (*adminiculum sermonis*); zudem erscheint sie nicht als Ergebnis einer Schlußfolgerung, sondern als *virtus orationis*, als Intention und Sinn einer sprachlichen Äußerung. Umgekehrt ist die Sprache (*oratio*) ihr untergeordnet, lediglich ein Instrument, das sich ohne die steuernde Kraft der *ratio* nicht bewegen kann: ein dialektisches Verhältnis, das wie selbstverständlich die Kategorie des Sinnes, der *virtus orationis* hervorbringt. Abermals hat Johannes also nicht nur die Sprache als Medium der *ratio*, sondern umgekehrt: die *ratio* als sprachlich vermittelt gefaßt und mit dem ‚Sinn' einer sprachlichen Äußerung gleichgesetzt; abermals hat er die hermeneutische Kategorie der Interpretation damit zur entscheidenden Etappe auf dem Weg zur Wahrheit gemacht: die Dialektik ist somit primär eine Wissenschaft der Erschließung von Sinn aus sprachlicher Formulierung.

Was der Grammatik dabei Tropen und Metaphern, sind der Dialektik Äquivokationen: ‚Wer wissen will', schreibt Johannes im *Metalogicon*, ‚was gedanklich verhandelt wird, muß vor allem die Bedeutung (*vis sermonis*) genau unter die Lupe nehmen—denn die Autoren beabsichtigen nicht, die Sprache zu bändigen und die Worte auf eine einzige Bedeutung festzulegen; kontextueller Gebrauch und kreatives Schreiben bringen vielfältige Bedeutungsmodi hervor.'[158] Oder anders: so unausweichlich und unänderbar Uneigentlichkeiten jedweder Art die Werke der *auctores* durchziehen, so unverzichtbar ist ein exegetisches Fundament der Wissenschaften.[159] Motiviert war diese Symbiose von Grammatik, Dialektik und Interpretation dabei nicht durch das idiosynkrati-

---

[158] *Metalogicon*, S. 98.

[159] Vgl. z. B. *Metalogicon*, IV, 3, S. 142: *Ea enim debet esse philosophantis cautela, ut verborum intellectui semper insistat, et praeter hoc diligenter excerpat verba quae alio commode transferuntur, et quorum potest esse frequentior usus*—zugleich ein Plädoyer für die systematische Lexikalisisierung philosophischer Terminologie als Remedium wider die Tücken der Sprache.

sche *ingenium* eines vermeintlichen Proto-Humanisten; zugrunde lag ihr vielmehr die übergreifende Problematik einer adäquaten Sprache (und Hermeneutik) der Wissenschaften, deren Formulierung für die Entwicklung (und Rationalisierung) der *artes* und *scientie* des 12. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung war: Johannes entwickelt all dies unter direktem Rückgriff auf die zeitgenössischen Interpretationen der aristotelischen *Sophistici Elenchi*, wie das 23. Kapitel des vierten Teils des *Metalogicon* deutlich zeigt: in diesem ‚Kurzkommentar' zu Aristoteles' Schrift referiert er nämlich nicht allein *dessen* Theorie, sondern fügt, wie selbstverständlich, jene Klassifikationen der verschiedenen Ursachen sophistischer Verschiebungen an, die sich in den Textbüchern finden. Johannes hatte damit begriffen, daß die modernste und aktuellste Funktion der *artes sermocinales* ganz spezifisch in einer *hermeneutischen* Kompetenz lag, die sich aus einer spezifischen Konzeption der Sprache der Wissenschaften ergab.[160]

c. *Johannes' Theorie der Interpretation*

Wenn Johannes die entscheidenden philosophischen Bücher II–IV seines *Metalogicon* als Auslegung und Präsentation des aristotelischen *Organon* konzipiert, so folgt er damit genau jener Struktur, die auch die neu entstehenden logischen Textbücher aufweisen. Freilich nimmt er dies zugleich zum Anlaß, über die Implikationen zu sinnieren, welche eine derartig interpretativ ausgerichtete Philosophie nach sich zieht. Blicken wir also auf ein Kapitel, in dem er diskutiert ‚wie man Porphyrius und andere Bücher zu lesen hat';[161] es beginnt folgendermaßen:

> Equidem ex animi mei sententia sic omnem librum legi opportet, ut quam facillime potest eorum, quae scribuntur, habeatur cognitio. Non enim occasio quaerenda est ingerendae difficultatis, sed ubique facilitas generanda.[162]

Ganz im Sinne seiner Zeitgenossen begreift Johannes Interpretation nicht als Lizenz, Komplexität zu schaffen, sondern als Gebot, sie zu

---

[160] Die hermeneutische Funktion einer universalen Grammatik wurde auch von Thierry von Chartres im Prolog zu seinem *Heptateuchon* postuliert: *Pueros convocat, rationes recte scribendi recteque loquendi prescribit, ydiomata linguarum decenter transsumit, expositionem omnem auctorum sibi debitam profitetur* (vgl. auch die folgenden Bemerkungen über Donats Tropen). Johannes' Begründung dieser Funktion, seine Annäherung grammatischer und dialektischer Bedeutungsanalyse gehen darüber freilich hinaus.

[161] *Metalogicon*, II, 1, S. 103–105.

[162] Ebd., S. 103.

reduzieren: *non enim occasio quaerenda est ingerendae difficultatis, sed ubique facilitas generanda.* Nachdem Johannes Abailards *auctoritas* als Bekräftigung dieser Forderung zitiert hat,[163] führt er aus, was ein derartiges exegetisches Ökonomieprinzip konkret bedeutet: *eine strikte Anwendung dialektischer Bedeutungsanalyse, die an der Oberfläche des Gesagten anzusetzen hat.*[164] In autoperformativer Konsequenz wendet er diese Maxime darauf selbst an[165]—nicht ohne dabei weitere hermeneutische Fehlleistungen zu geißeln: eine unbegründete Schaffung neuer Bedeutungen altbekannter Begriffe führe ebenso nur zur Verwirrung, wie den simplen Sprachgebrauch des Porphyrius durch überkomplexe Begriffsspekulationen zu verunklären.[166] Überinterpretationen, die sich um die Vorgaben der *superficies verborum* nicht kümmern (z. B. Interpretationen, die spezifische Umstände und den Kontext nicht berücksichtigen) sind nicht minder von Übel:

> *Littera enim suaviter excutienda est et non more captivorum acerbe torquenda, donec restituat, quod non accepit* […]. Quicquid autem litterae facies indicat, lector fidelis et prudens interim veneretur ut sacrosanctum, donec ei (alio docente aut Domino revelante) veritas plenius et familiarius innotescat. […] Siquidem recte docentis officium pro ratione temporis et personae, quod cuique noverit expedire dispensat.[167]

Littera enim suaviter excutienda est. Gestützt auf das Wissen, das eine systematische Bedeutungsanalyse und Untersuchung der Sprache bereitstellt, soll der ‚kluge Leser' die Texte gerade nicht nach Art von Gefangenen ‚foltern', sondern an der Oberfläche (*facies*) der litteralen Bedeu-

---

[163] *Quem morem secutum recolo Peripateticum Palatinum.* (*Metalogicon*, II, 1, S. 103). Abailard hat dies tatsächlich gefordert, man vergleiche z. B. *Theologia ‚Summi Boni'*, S. 188: *praeterea non opportet figurativas et improprias locutiones porrigi ultra hoc quod auctoritas vel usus habet, si ad doctrinam et intelligentiae facilitatem loqui intendimus.* (Die Stelle wäre dem Apparat hinzuzufügen).

[164] *Metalogicon*, II, 1, S. 103: *Itaque sic Porphirius legendus est, ut sermonum de quibus agitur significatio teneatur et ex ipsa superficie habeatur sensus verborum.*

[165] In der Folge führt er *en detail* (wenn auch nicht besonders überzeugend) aus, daß *genera* und *species* Begriffe einer *impositio* sind, welche metaphorisch auf die *ars dialectica* übertragen zu Fachtermini geworden sind.

[166] *Quid ergo sibi volunt, qui non modo hanc contra consilium auctoris, sed quicquid aliud excogitari potest adiciunt? Hoc, credo, appetunt, ut videantur multa scire et bene dixisse, cum id egerint, ut minus fuerint intellecti.* (*Metalogicon*, II, 1, S. 104).

[167] *Metalogicon*, II, 1, S. 104. Auch hier folgt eine ausführliche Selbstanwendung dieser Regeln. Sie zeigt den historischen Wandel eines philosophischen Begriffs zwischen Porphyrius und Aristoteles und weist abermals konkret nach, daß spezifische philosophische Aussagen (denen *prima facie* nichts Dunkles anhaftet) nur als figürliche, übertragene, nicht in letzter Konsequenz wörtlich zu verstehende Aussagen zu verstehen sind.

tung der Texte ansetzen, um von daher deren Wahrheit (d. h. ihren Sinn) zu erheben. Die zum quasi-religiösen Präzept stilisierte maßvolle Exegese (*ut sacrosanctum habeatur*), die sich einem Hintersinn verweigern soll, ist damit gegen eine hermeneutische Haltung gerichtet, die Johannes fortwährend geißelt: Sophisten gleich, mißbrauchen die *Cornificiani*—Zerrfiguren wissenschaftlicher Rationalität—die Auslegung, um sich durch weithergeholte Interpretationen selbst in Szene zu setzen. Nicht umsonst hat ihr Lehrer Cornificius seine verwerfliche Wissensauffassung in einer Zeit gelernt, ‚als der Buchstabe in den *artes liberales* nichts zählte und überall nur der Geist gesucht wurde, welcher, wie man so sagt, im Buchstaben verborgen liegt.'[168] In seinem Plädoyer für den *sensus historicus* schließt sich Johannes dabei der Kritik Hugos von St. Viktor an der entarteten, allzu spekulativen Interpretation an:[169] in einer unreflektierten Aufwertung des Hintersinnes, so erkannte Johannes, lag weniger eine Chance, denn ein Hemmnis wissenschaftlichen Fortschritts. Konsequent schließt er eine spirituelle Bedeutungsweise, wie sie in der Bibel möglich ist, für die profane Literatur aus.[170] Seine durchgehende Kritik an der nicht-kontrollierten Auslegung macht deutlich, daß ihm eine ungebrochene Aufwertung einer Hermeneutik des Hintersinns nicht möglich war. Die Texte der Autoren sind sorgfältig auszulegen; die unabdingbare Interpretation (resp. Bedeutungsanalyse) ist kein Freibrief zu schrankenloser Willkür: wenngleich nie ungebrochen Träger des Sinnes, muß der Exeget gleichwohl an der *superficies verborum* ansetzen, nicht einen freischwebenden, tiefen Sinn postulieren.

Daß dies dabei weniger ein reines Plädoyer für blanken Litteralsinn *an sich*, sondern für eine geregelte, kontrollierte Interpretation des verschobenen Sinnes, ist, zeigt die folgende Stelle:

> Horum [*sc.* scematum] autem maxime necessaria est cognitio, quia in omnibus, quae praepediunt intellectum, tria solent prae ceteris accusari. Haec autem sunt scemata […], sophismata […] et rationum diversitas […]. Siquidem, *ut Hilarius ait, intelligentia est sumenda ex causis dicendi.* Alioquin etiam in scripturis canonicis rixabuntur patres sibique erunt etiam Evangelistae contrarii, si iudex insulsus ad solam dictorum superficiem et non ad dicentium mentes aspiciat.[171]

---

[168] *Metalogicon*, I, 13, S. 15. Vgl. *Policraticus*, S. 123, 136, 143.
[169] Zu Hugo vgl. Kap. V dieser Studie.
[170] Vgl. unten.
[171] *Metalogicon*, I, 19, S. 45.

Da die Launen der Sprache den *intellectus* hemmen, gilt es, systematisch Schemata und Sophismen zu studieren. Andernfalls, so Johannes, führt die *superficies verborum* in die Irre und bringt beim Vergleich der *auctoritates* falsche Widersprüche hervor (ein klares Referat der Abailardschen *Sic et Non*-Methode). Aufschlußreich ist dabei der konzeptionelle Raum, dem das Hilarius-Zitat entnommen ist: oft zitiert, findet es sich in all jenen Traktaten, die die semantischen *proprietates* des theologischen Diskurses über das *ineffabile* mit genau jenen gedanklichen Werkzeugen diskutierten, die im Rahmen der Theorie der *fallacia* entwickelt wurden; als Schlüsselpostulat von Autoren, wie Gilbert von Poitiers, Alanus von Lille, Hugo von Honau, Petrus Cantor oder auch Präpositin von Cremona zitiert, transportierte es eine der wichtigsten hermeneutischen Implikationen einer theologischen Reflexion, deren wichtigstes Ziel die genaue Klärung der rhetorischen Dimension der religiösen Sprache war.[172] Auch hier überträgt Johannes also ein spezifisches hermeneutisches Paradigma auf seine allgemeinere (nicht theologische!) Hermeneutik der Wissenschaftssprache.[173] In Theologie wie Methodenreflexion beschreibt, erklärt, autorisiert dieses *dictum* dabei die für den Raum der Verwissenschaftlichung des 12. Jh. zentrale hermeneutische Bewegung: es gilt, die uneigentlich-verschobene Dynamik der Texte über eine Untersuchung der Ursachen zu erklären, die zur Dynamisierung des Eigentlichen geführt haben,—und die *superficies verborum* zugunsten einer komplexen Bedeutungsdynamik ersetzen, die freilich, da uneigentlich und potenziell bedrohlich, ‚festgestellt', kontrolliert werden muß. Johannes' hermeneutische Grundlegung ist also auch in dieser Hinsicht Teil jenes umgreifenden Paradigmenwandels, in dem die Erkenntnis der sprachlichen Vermittlung des Wissens zur Integration der *artes sermocinales* in Philosophie und Theologie führte. Klarer als andere hat Johannes die allgemeinen hermeneutischen Implikationen dieses Wissenstransfers erkannt—und zu einer halbsystematischen Konzeption des Hermeneutischen werden lassen, die es im folgenden darzustellen gilt.

---

[172] Dazu Kap. II dieser Studie und Valente, *Fantasia Contrarietatis*, S. 60–62, insb. S. 60, Anm. 78 (Beispiele, ohne Johannes von Salisbury).

[173] Dies ist umso deutlicher, weil Johannes die theologische Relevanz dieser Problematik selbst klar kannte: in seiner *Historia Pontificalis* entwickelte er die damit verbundenen Aspekte in seinem Portrait des Gilbert von Poitiers (*Historia Pontificalis*, S. 38–41). Das *dictum* des Hilarius auch in *Ep.* 271 (PL 199, 311); vgl auch die in der theologischen Literatur nicht minder kommune Wendung, die er als gelehrte Einleitung zu *Ep.* 253

d. *Integumentale Hermeneutik? Johannes' Theorie der Deutung der* figuralia

Zwischen der Oberfläche der Worte und dem Sinn, den sie als Träger von *intellectus* und Wissen zu vermitteln haben herrscht Dishamonie: einerseits, weil die Autoritäten der Philosophie bisweilen bewußt deviant schreiben—und weil einer der Sprache inhärenten Mehrdeutigkeit ausgesetzt ist, wer sie rezipiert. Die Sprache ist somit kein rundum treuer Träger des Wissens, Interpretation unumgänglich. Gerade weil sie unausweichlich ist, bedarf die Interpretation dabei der Kontrolle, denn die chancenreiche Entschlüsselung des Vieldeutigen, die sie ermöglichen soll, vermag zu spekulativer Interpretation zu entarten; die Eröffnung eines hermeneutischen Raumes und dessen Kontrolle sind zwei Seiten derselben Medaille. Abgesehen von eher allgemeinen Maximen, sind es dabei die *artes sermocinales*, die eine derartige Rationalität der tragen—und eben dadurch zu universalen Schlüsseldisziplinen avancieren.

Bei all dem operiert Johannes nicht mit den Begriffen und Denkmöglichkeiten, die eine spezifische Hermeneutik des *integumentum* auszeichnet: weder, wenn er die Oberfläche der Texte aufzubrechen anmahnt, noch an Stellen, an denen er die Äquivokationen philosophischer Sprache betont. *Ex negativo* ließe sich diese Absenz vielfältig begründen: liegt die eigentliche Bedeutung des *integumentum* doch vor allem im spekulativen Zugriff auf die Texte, den es ermöglicht—und der bei Johannes keinen Platz besitzt. Als Reaktion auf die *ambivalente* Natur des Uneigentlichen, vermag sich seine Hermeneutik gerade nicht mit einem ungebrochenen Postulat für die Tiefe des Hintersinns zufriedengeben. Freilich zeigt sich bei genauerem Hinblick, daß der Denkraum des *integumentum* für den Verteidiger der *artes sermocinales* auch *positiv* von seiner Konzeption einer Sprache der Wissenschaften beeinflußt wurde: seine Theorie der Traumdeutung.

Zwischen der Deutung der Träume[174] und der Hermeneutik des *integumentum* bestand im 12. Jahrhundert ein enger Zusammenhang. Denn in Macrobius' wirkmächtiger Reflexion über die Träume[175] galt deren Auslegung nicht nur als bloße *Traum*–Deutung: begriffen Platon und Cicero sie doch als Medium echten Philosophierens und kleideten ihre

(PL 199, 296–297) zitiert: *doctissimi enim viri sententia est verba accipienda esse ex sensu, ex quo fiunt, non ex sensu quem faciunt.*

[174] Dazu jetzt Ricklin, *Der Traum.*

[175] Vgl. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 3.

Werke in fiktive Traumerzählungen, die gleichwohl einen Anspruch auf Wahrheit erhoben. Da die Träume ihrer Natur nach freilich nur instabile Träger des Wissens waren, unternahm es Macrobius, seinen Diskurs über die legitimen *species* des Fabulosen fortsetzend, ihre Wahrheitsfähigkeit nachzuweisen; versuchte in der für ihn typischen *distinctio*, echte Träume von irreführenden Gesichten der Nacht zu scheiden, sowie zu demonstrieren, daß ihre Unwirklichkeit keine Falschheit implizierte. Nicht anders als die Integumente der Philosophen rückten sie damit in die Sphäre des Uneigentlichen, Fiktiven, dessen philosophische Legitimität durch eine Hermeneutik des verhüllten Sinnes erwiesen werden mußte—und konnte.

Johannes übernimmt diese Ausweitung—ja spitzt sie zugleich zu: für ihn sind Träume Beispiele all jener Zeichen, die über sich hinausweisend einen Anspruch auf tiefere Bedeutung erheben und dabei eine grundsätzliche Dimension menschlicher Erkenntnis darstellen. ‚Allgemeine Hinweise über die Bedeutung von Träumen wie auch anderer Formen des Zeichenhaften' überschreibt er von daher ein zentrales Kapitel seines *Policraticus*, in dem er den Wahrheitsanspruch von Träumen, Orakeln und Wundern zeichentheoretisch zu begründen versucht.[176] Gestützt auf eine prägnante Definition des Zeichens—‚ein Zeichen ist, was sich selbst den Sinnen darbietet und dem Geist etwas über sich Hinausweisendes aufzeigt'—hatte er zuvor die Grundlagen der macrobianischen Traumdistinktionen entwickelt und auf die jeweiligen Bereiche des Zeichenhaftigen ausgeweitet.[177] Bei seinem Versuch, all dies auf eine umfassende theoretische Grundlage zu stellen, kommt er zu folgender Einsicht, die für die Interpretation von Träumen, Rätseln und Figuren gleichermaßen gelte:

> Est itaque *tam ad interpretationem somniorum quam ad revelationem aenigmatum et figurarum sollerter attendenda rerum significatio*, quae tanto multiplicior est quam vocum, quanto ab operibus naturae opera vincuntur artificis imitantem naturam. Si quis enim sermo tres aut quattuor habet significationes, statim polixenus est, id est multarum significationum. Omnis vero res, quot habet aliarum similitudines, tot gerit earundem significationes, ita tamen, ut maior numquam minoris sit signum.[178]

In Träumen, Rätseln und Figuren bedeuten nicht Worte, sondern Dinge: weit komplexer als im Reich der Sprache sind ihre Bedeutungen

[176] *Policraticus*, II, 16.
[177] Ebd., II, 15 (Keats–Rohan I), S. 93.
[178] Ebd., II, 16 (Keats-Rohan I), S. 99.

dabei nahezu unendlich—denn sie entsprechen der Anzahl von Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten, die die Dinge untereinander verbinden. Klassifizieren lassen sich diese zahllosen Verbindungen durch die Kategorien: so ähneln (und damit ‚bedeuten') sich Dinge im Hinblick auf ihre jeweilige Substanz (d. h. über gattungs- und artspezifische Gemeinsamkeiten); oder in ihren Akzidentien, durch Gemeinsamkeit in Ort, Ausdehnung etc. Je deutlicher die Ähnlichkeit dabei ist, desto deutlicher die ‚Bedeutung'.

Der Grundgedanke dieser Auffassung stammt (augenscheinlich) von Hugo von St. Viktor: von Augustins Zeichentheorie inspiriert, hatte der von Johannes gelobte Viktoriner die Vorstellung einer Dingbedeutung zur Grundlage seiner theologischen Hermeneutik gemacht und darüber hinaus die Grundlagen für eines der wichtigsten Paradigmata mittelalterlicher Hermeneutik gelegt:[179] die Untersuchung von ‚Dingbedeutungen' brachte eigenständige Gattung enzyklopädischer Wörterbücher, die—der systematischen Klassifikation der *proprietates verborum* vergleichbar—die vielfältigen ‚Bedeutungen' der Dinge zu sammeln begannen.[180] Wie Johannes' Rezeption zeigt, stieß diese Konzeption dabei bereits früh auch auf Kritik. Denn während Hugo dieses Konzept entwickelt, um eine biblische Typologie vom (vermeintlich so ähnlichen) integumentalen *modus loquendi* der Philosophen zu trennen, führt Johannes' Konzeptualisierung des Zeichenhaften zu keiner vergleichbaren hermeneutischen Grundlegung der *figuralia*. Im Gegenteil: sie soll die problematische Dimension über sich hinausweisender Ding-Zeichen demonstrieren. Mehrmals betont Johannes nämlich die Schwierigkeit, die den Dingen inhärente überreiche Mehrdeutigkeit methodisch-kontrolliert zu bändigen:

---

[179] Ebd.: *Diligens scrutator sacri eloquii rerum significationes neququam negligere debet, quia sicut per voces primarum rerum notitia acquiritur, ita per significationem rerum earundem intelligentia, quae spirituali notificatione percipiuntur, et manifestatio perficitur. Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum […]. Est etiam longe multiplicior significatio rerum quam vocum. Nam paucae voces plus quam duas aut tres significationes habent. Res autem tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rebus. Hae autem res primae per voces significatae et res secundas significantes sex circumstantiis discretae considerantur, quae sunt hae, videlicet, res, persona, numerus, locus, tempus, gestum*—faßt Hugo seine Hermeneutik konzis in *De scripturis et scriptoribus sacris* 14 (PL 175, 20 f.) zusammen. Johannes' Rezeption (die hier wie anderswo in den Apparaten nicht verzeichnet ist) säkularisiert die auf die Bibel ausgerichtete Konzeption Hugos dabei nicht unwesentlich.

[180] Dazu vergleiche man Ohly, ‚Vom geistigen Sinn des Wortes', insb. S. 21 ff.; Meyer, ‚Zum Verhältnis von Enzyklopädie und Allegorese', insb. S. 291 ff. (mit weiterer Bibliographie.)

> Verum quisquis credulitatem suam significationibus alligat somniorum, planum est, quia tam a sinceritate fidei *quam a tramite rationis* exorbitat. Plane si sermo proferatur ambiguus et cuius multae sint significationes, nonne merito parum doctus videbitur, quisquis ex eo *citra discussionem sensuum* sibi aliquid pertinacius suadebit? Profecto rerum omnium, ut praedictum est, multiplex est et varia significatio. *Multiplicium vero distinctio diligens habenda est, ne forte, dum unam diligentius sequeris, in alia deterius prolabaris.*[181]

Träumen und anderen *figuralia* Glauben zu schenken, heißt für Johannes nicht nur, die Reinheit des Glaubens zu kompromittieren,—sondern vom Pfad der Vernunft (*tramite rationis*) selbst abzuweichen. Denn wie die mehrdeutige Sprache Bedeutungsanalyse erfordert, so setzt eine etwaige philosophische Relevanz multipler Dingbedeutungen die Möglichkeit voraus, diese zu klären, festzustellen—doch genau diese methodisch kontrollierte Klärung ist im Falle der Dingbedeutungen nicht möglich: sind sie doch so vielfältig und reich an Assoziationsmöglichkeiten, daß sie kaum mehr zu bändigen sind; eine derartige Figuraldeutung vermag also das Postulat einer zu sicheren, gewissen, kontrollierten Interpretationen führenden Auslegung nicht zu garantieren. Skeptisch desavouiert er somit den Versuch, Traumbedeutungen ‚lexikalisch' festzulegen oder durch fortwährende Prüfung zu zertifizieren—mit der Begründung:

> Siccine solent coniectores etiam cogitationes excutere et umbras exinanire, explicare *involucra* et illustrare tenebras figurarum? […] Quem vero veritatis spiritus non illustrat, de arte somnolenta frustra confidit, cum ars omnis habeat a natura originem, ab usu et ratione processum. *Ratio in his tantum defectum patitur, ut quo se vertat, quid iudicet, plerumque omnino non habeat.*[182]

Auch Traumdeuter versuchen, Absichten zu analysieren, schattenhafte Traumgebilde sinnvoll zu machen, ihre Hüllen (*involucra*) zu explizieren und Dunkelheiten zu erhellen—doch geht ihre Interpretation zwangsläufig ins Leere. Denn, abgesehen von einer überrationalen Inspiration durch Gott, erweist sich ihre vermeintlich legitime Methode als leer: insofern jede *ars* nämlich von Natur aus (und vor allem) auf der *ratio* basiert, wird jene methodisch zu kontrollierende Sicherheit verunmöglicht, die Interpretationen zu erzielen haben. Wo die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu vage und mehrdeutig ist, wird

[181] *Policraticus*, II, 15 (Keats-Rohan I), S. 102; vgl. auch S. 100.
[182] *Policraticus*, II, 16 (Keats-Rohan I), S. 104.

der Wahrheitsanspruch des Figürlichen nicht mehr einlösbar.[183] Kein Kontext vermag diese gestörte Beziehung zwischen *signifiant* und *signifié in figuris* aufzuheben; ziellos und planlos, weiß die *ratio* nicht, wohin sich zu wenden: *Ratio tantum defectum patitur*. Weil sich die Standards sprachlicher Interpretation gerade nicht auf die komplexere Zeichenhaftigkeit der Dinge übertragen lassen, verlieren die Zeichen in ihrem unausweichlichen Dingbezug jedweden Anspruch auf philosophische Relevanz—jenseits der Sprache gibt es (im profanen Bereich) keine ungebrochen gültigen philosophischen *Integumenta*: das Band, das Macrobius und die Theoretiker der Dingbedeutung so sorgsam zwischen der unwirklichen Fiktionalität der Träume und der Sphäre des echten Wissens geknüpft hatten, wurde von Johannes' Hermeneutik zerschnitten.

Johannes benutzt Macrobius' Theorie der Träume somit gerade *nicht*, um eine Legitimation des Fiktiven zu konstruieren. Gestützt auf jene hermeneutische Rationalität, die er im Rahmen seiner Konzeption einer Sprache der Wissenschaften und deren methodologisch kontrollierter Auslegung entwickelte, problematisiert er vielmehr jene spekulative Freiheit, die latente Sinne aufspürt oder versucht, sich in pseudorationaler Analyse von ‚Dingbedeutungen' methodisch abzusichern.[184] Diese exlusive Konstruktion eines hermeneutischen Raumes, der über eine nach Wahrheit suchende *ratio* eröffnet wird (und deren Gesetzen unterliegt), basiert dabei auf Johannes' im vierten Teil des *Metalogicon* ausgeführten Konzeption der Rationalität an sich: immer wieder betont er hier, daß die *ratio* nur dann wahrheitsfähig sei, sofern sie ‚gewiß und sicher' sei.[185]

---

[183] Vgl. *Policraticus*, S. 138.—Des Johannes skeptisch auf die Grenzen des Wissens bedachte Reflexion wendet diese Erkenntnisse auch auf andere Gebiete an; so schreibt er über die Erforschung der letzten Prinzipien: *Est autem difficile nisi multam rerum noticiam habenti regulariter definire, cum substantialia saepe incerta sint vel ob difficultatem rerum et ignorantiam vel propter ambiguitatem sermonum. Sunt etiam pleraque, quae urgente natura propriis definitionibus carent, ut principia, eo quod sursum pergentibus eorum, quia non sunt, genera non ocurrunt, et individua, eo quod differentiis substantialibus abinvicem non separantur*. Johannes' Wissenskonzeption kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden; verwiesen sei auf die grundlegende Studie von dal Pra (*Giovanni di Salisburgo*).

[184] Vor allem die Studie von Lerer versucht Johannes' Reflexion über die Träume als eine Apologie eines einheitlich chartrianischen *integumentum*-Konzeptes zu verstehen. *Pace* auch von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 401 u. ö., der aus Anspielungen an Macrobius auf die Übernahme von dessen Legitimation des Fiktiven schließt.

[185] Vgl. z. B. *Metalogicon*, IV, 30, S. 167: *Sed ratio vera non est, nisi sit certa et firma, eo quod*

Eben dieses Bedürfnis nach einer Rationalisierung der Hermeneutik zeigt sich dabei auch in einem weiteren Bereich: der Interpretation *ad usum virtutis*. Die Frage nach der Relevanz (und Zulässigkeit) heidnischen Wissens für die Moral der Christen gehört zu den Grundfragen mittelalterlicher Hermeneutik. Das Beispiel Peter Abailards (oder auch Wilhelms von Conches) lehr, welch wichtige Rolle die integumentale Interpretation antiker Philosophie dabei spielen konnte; zudem vermochte die Praxis zugreifender Allegorisierung auch das Postulat der Kirchenväter zu verwirklichen, mit den Schriften des Altertums bewußt korrigierend, ausnutzend, egoistisch zu verfahren. Auch Johannes von Salisbury war davon überzeugt, daß antikes Wissen zum Nutzen christlicher Lehre (und vor allem: rechter Lebensführung) relevant sein konnte: davon zeugen seine zahlreichen moralisierenden Indienstnahmen klassischer *auctores* nicht weniger als sein klares Bekenntnis dazu: *nos quoque, quicquid diversa lectione quaesivimus, convertamus in usum virtutis ut omnia in ordinem gerendorum rationis iudicio digerente coalescant*[186]—oder anders: die Verbesserung der Moral (spezifischer: einer christlichen Moral) ist es, wozu die Lektüre zu dienen hat.

Was also läge näher, als die Vorstellung integumental verhüllter Wahrheit mit dieser Lektürestrategie zu verbinden und Johannes zum ebenso klarsichtigen wie unverfrorenen Theoretiker einer selbstbewußten ‚Literaturbeherrschung'[187] zu erklären? Johannes habe dabei, so die einhellige Meinung der Forschung, die Interpretation der heidnischen Schriften mit der moralischen Allegorese der Bibel gleichgesetzt.[188] Mehr noch: ‚ohne jede philologisch-historische Scham bekennt sich Johannes offen zu einer gewissermaßen selbstherrlichen Deutungsmethode':[189] Die Zeugnisse der Überlieferung als ‚Klienten' benutzend, scheue sich Johannes nicht, seine Autoritäten wider den Strich zu lesen, sie zu plagiieren, gar zu erfinden[190]—und läßt all dies auf einer

ratio nomen firmitudinis est; vgl. ebd. IV, 34, S. 171: *verum* […] *stabilitatem significat rei, cui ratio fideliter possit inniti*. Vgl. zur Konzeption Verf., ‚*Simmistes Veri*', insb. S. 132–135.

186 *Policraticus*, VII, 10 (Webb II), S. 133.

187 Von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 368–411.

188 Lerer, ‚John of Salisbury's Vergil', *passim*.

189 Von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 392 mit den (weit weniger differenzierten) Ausführungen von Glunz, *Literarästhetik*, S. 52. Vgl. auch von Moos, ebd., S. 390: ‚Genau genommen wird geradezu einer Vergewaltigung der Literatur—aufgrund der in ihr zeichenhaft verborgenen Wahrheit—das Wort geredet.' Vgl. auch S. 396.

190 Von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 392 ff.

vermeintlichen, an Macrobius orientierten Apologie der Fiktion basieren.[191]

Daß Johannes von Salisbury zu den virtuosesten Meistern taktischen Zitierens (und Fälschens) gehört, ist unbestritten[192]—doch sein Anspruch, sich alles Geschriebene dienstbar zu machen, impliziert gleichwohl gerade keine direkte Brücke zur Theorie des *integumentum* im Sinne einer ‚vergewaltigenden' Deutungsform. Eine Analyse der hierfür zentralen Kapitel des *Policraticus*[193] zeigt vielmehr gerade das Gegenteil: die (von Johannes weitläufig ausgeführte) moralische Relevanz profaner Schriften ergibt sich gerade nicht aus einer integumentalen Lesart, die Anstößiges durch jene gewalttätige exegetische ‚Rasur' hweginterpretiert, welche die Kirchenväter fordern; vielmehr basiert auch sie auf einer korrekten und kontrollierten Interpretation.

Zunächst polemisiert Johannes gegen unverständige Universalisten und bornierte Spezialisten—beide verfehlen in seinen Augen das erforderliche Maß, die *modestia*, welches dem auf ethischen Fortschritt ausgerichteten Leser ansteht.[194] Zwar gilt es, zur Erweiterung des Horizontes so viel wie möglich zu lesen, doch dies muß sich zugleich mit Selektion und eigenem Werturteil verbinden:[195] es gilt, die Schriften danach auszuwählen, was sie zur moralischen Gesundheit der Seele beizutragen haben. Dazu bedarf es einer bereits vorhandenen moralischen Festigkeit: *sapientia* und Tugendhaftigkeit sind nie die Ergebnisse bloßer *Lektüre*.[196] Für die von Johannes immer wieder erhobene Forderung,[197] die heidnischen Schriften besäßen eine moralische Relevanz für das Chris-

---

191 Von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 401f. und Martin, ‚John of Salisbury as a Classical Scholar'.

192 Martin, ‚John of Salisbury as a Classical Scholar', sowie (grundlegend) von Moos, *Geschichte als Topik*, z. B. S. 392–412 (und öfter).

193 *Policraticus*, VII, 9–14 (Webb II), S. 122–152. Ein *einziges* Kapitel aus dieser hermeneutisch zentralen und kohärenten Sequenz herauszunehmen, zerstört den Gedankengang des Johannes (*pace* von Moos, der seine Überlegungen nahezu ausschließlich auf *Policraticus*, VII, 10 stützt).

194 *Policraticus*, VII, 9 (Webb II), S. 122–125 und 126–129.

195 *Policraticus*, VII, 9 (Webb II), S. 125: *Sic tamen omnia legenda sunt ut eorum aliqua, cum lecta fuerint, negligantur, reprobentur nonnulla, aliqua videantur in transitu ne sint omnino incognita; sed prae omnibus maiori diligentia insistendum est quae aut politicam vitam sive in iure civili sive in aliis ethicae praeceptis instituunt aut procurant corporis aut animae sanitatem.*

196 *Policraticus*, VII, 9 (Webb II), S. 128 (*litterarum copia nequaquam philosophum facit; gratio siquidem est quae ad sapientiam sola perducit)* sowie S. 129 (*quis ex sola lectione, nisi adsit gratia illustratrix creatrix vivificatrix virtutum, credat posse fieri hominem sapientem?)*.

197 Z. B. *Policraticus*, VII, 10–11 (Webb II), S. 130–136, *passim*.

tentum, ist diese Autonomie des Moralischen[198] zentral: sie mündet in die Forderung einer kritischen, das heißt, weder bloß affirmativen, noch allein kritischen Interpretation. Er schreibt:

> Nos quoque, quicquid diversa lectione quaesivimus, convertamus in usum virtutis, ut omnia in ordinem gerendorum *rationis iudicio digerente* coalescant […]. Dum innocentiam, frugalitatem, contemptum mundi docent Pitagorici, audiantur; dum animas, quas in celum evexerunt, retrudunt in corpora bestiarum, *iuguletur vel Plato*.[199]

Mit Pythagoräern und Platon nennt Johannes zwei tradiert harmoniefähige antike Philosophen(schulen), freilich in bewußter Umdeutung des zu Erwartenden: Pythagoräer, nicht selten wegen ihres Glauben an die Metempsychose kritisiert, sind relevant und ‚anschlußfähig', insofern sie ethisch akzeptable Werte lehren. Selbst Platon hingegen, Christ *avant la lettre*, muß ‚stranguliert' werden, sobald er mit ihnen die Verwandlung der Seelen in Tiere lehrt. Maßstab dieses Urteils—und das heißt auch: der Interpretation—ist die rational gewonnene Einsicht des Exegeten (*rationis iudicio digerente*). Wenn Johannes dabei die Metaphorik der Speise bemüht,[200] um die moralische Relevanz der heidnischen Schriften zu explizieren, hebt er nicht auf eine harmonisierende, gleichmachende Interpretation ab; ebensowenig plädiert er damit dafür, die Texte durch zugreifende Auslegung verfügbar zu machen. Vielmehr geht es ihm um die autonome Beurteilung der heidnischen Schriften: weder impliziert ihre autoritative Geltung oder Authentizität schlechthin moralische Relevanz;[201] noch darf ihr Beitrag zur Tugendhaftigkeit durch verdrehende Interpretation ermittelt werden (also vom hermeneutischen Zugriff abhängen). Auf der Basis gnadenhafter Moralität des Exegeten gilt es vielmehr, zwischen Relevanz und Falschheit zu

---

[198] Zu dieser Autonomie auch die (predigtartig vorgebrachten) wissenschaftskritischen Einlassungen in *Policraticus*, VII, 12 (Webb II), S. 136–142, die zeigen sollen, daß philosophische Kenntnis nicht notwendig Tugendhaftigkeit nach sich zieht.

[199] *Policraticus*, VII, 11 (Webb II), S. 133f.

[200] Dies wird in seiner ausführlichen Schilderung in *Policraticus* deutlich: die Analogie zur menschlichen Ernährung besteht nicht darin, daß sich durch die ‚Verdauung' jedwede Speise sich einverleiben läßt; sondern darin, daß es gute, nützliche, förderliche, wie schädliche, schlechte, unverträgliche Nahrungsmittel gibt: vgl. z. B. *Policraticus*, VII, 10–11 (Webb II), S. 132; idiosynkratisch auch der Vergleichspunkt zum berühmten Bienengleichnis: die von Blume zu Blume schwirrenden Bienen repräsentieren die sorgsame Auswahl der besten Bücher: *cauta selectio meliorum (sc. librorum)*.

[201] *Policraticus*, VII, 11 (Webb II), S. 134: *sic ergo legantur, ut non auctoritas rationi praeiudicet* und VII, 10, S. 130 (*in titulo): et quod rationi auctoritas nullius gentilium praeiudicet.* (Unter *ratio* versteht Johannes hier nicht die philosophische Vernunft, sondern die christliche Wahrheit). Vgl. auch Johannes' Kritik am *autos epha*, ebd., VII, 9, S. 122f.

unterscheiden.[202] Konsequent läßt Johannes von daher seine Diskussion nicht in eine Apologie der Fiktion oder Rechtfertigung der Allegorese enden, sondern in ein Plädoyer für die angemessene Auslegung. Denn weil sich die moralische Exegese der biblischen Schriften gerade nicht auf die profane Literatur übertragen läßt, kann deren Bedeutung allein dem *sensus historicus* abgerungen werden, denn allein dieses ist die Basis für korrektes Verhalten:

> Divinae paginae libros, quorum singuli apices divinis pleni sunt sacramentis, tanta gravitate legendos forte concesserim eo, quod thesaurus Spiritus sancti, cuius digito scripti sunt, omnino nequeat exhauriri. Licet enim ad unum tantummodo sensum accomodata sit superficies litterae, multiplicitas misteriorum intrinsecus latet et ab eadem re saepe allegoria fidem, tropologia mores variis modis edificet; anagoge quoque multipliciter sursum ducit, ut litteram non modo verbis, sed rebus ipsis instituat. *At in liberalibus disciplinis, ubi non res, sed dumtaxat verba significant, quisquis primo sensu litterae contentus non est, aberrare videtur* michi aut ab intelligentia veritatis, quo diutius teneantur, se velle suos abducere auditores. Plane Porphiriolum ineptum credo, si ita scripsit, ut sensus eius intelligi nequeat nisi Aristotele Platone et Plotino praelectis […]. *Ego siquidem illum sequar, qui litteram aperit et quasi superficie patefacta sensum, ut ita dicam, historicum docet.*[203]

Allegorie, Tropologie, Typologie lassen sich nur auf die biblischen Schriften anwenden, nicht auf die paganen Schriften ausdehnen: gestützt auf die hermeneutische Unterscheidung Hugos von St. Viktor[204] macht Johannes die *littera*, den *sensus historicus*, die *superficies* zum entscheidenden Kriterium der Interpretation. Die Oberfläche der Sprache zu öffnen und einen litteralen Sinn zu konstatieren, ermöglicht sodann die autonome Kritik des Gelesenen und dessen etwaige Anwendung als taktisches *exemplum*[205]—und basiert natürlich auf jener Anwendung der *artes sermocinales*, die er im *Metalogicon* als entscheidende Wis-

---

[202] Vgl. dazu auch Johannes' Einschätzung Platos im *Entheticus*, S. 177, 1109–1118: *Non nocet errantem cautis audiise Platonem / […] Docta manus cavet urticas, herbasque salubres / tollit /[…] errores vitat ration […] / Hinc sapiens audire cupit, quaecumque nocere / possunt, ut caveat, quicquid obesse potest.*

[203] *Policraticus*, VII, 13 (Webb II), S. 144f. Die zentrale Bedeutung dieser Stelle (sowie ihr Bezug zum hermeneutisch ausführlicheren *Metalogicon)* sind offensichtlich.

[204] Die Unterscheidung zwischen Dingbedeutung der Heiligen Schrift und Wortbedeutung der antiken Literatur stammt von Hugo von St. Viktor und war im 12. Jh. weit verbreitet. Vgl. zum Nachweis oben.

[205] Die Quintessenz dieser Ausführungen liegt also darin, daß Johannes' Postulat einer allgemeinen ‚Literaturbeherrschung' der heidnischen Literatur durch den Christen nicht als spezifische Interpretationshaltung zu verstehen ist, die in die Praxis integumentaler Exegese mündet oder sich mit ihr verbinden läßt. Daß Johannes moralische Superiorität beansprucht, ist dabei unbestritten—ebenso, daß sich in seinem *Policraticus*

senschaften zur Erschließung der *superficies litterae* entwickelt hatte. Mit derselben impliziten Ablehnung hintersinniger Interpretation wie im *Metalogicon*, wertet Johannes also abermals einen nicht-integumentalen Zugang zu den *auctores* auf. Nicht-sakrale Literatur, so seine Botschaft, wirkt nicht durch überdeterminiertes Bedeuten—und darf ihre moralische Relevanz von daher nicht durch *allegorisch*-moralische Auslegungen beziehen.[206] Kein Wunder also, daß er die *humilitas* des Bernardus von Chartres, dessen berühmte Verse über das Studium er zitiert, eine hermeneutische Relevanz verleiht: die Schlichtheit, die der Archeget der Renaissance des 12. Jahrhunderts verkörpert, repräsentiert für Johannes vor allem Zurückhaltung im interpretativen Zugriff auf die Texte.[207]

Daß alles Geschriebene *ad nostram doctrinam* geschrieben sei, impliziert also gerade keine bewußte Verzerrung. Relevant und taktisch einsetzbar werden die *exempla* und Anti-*exempla* auf der Basis kontrollierter Interpretation—und als Folge der moralischen *discretio* des Rezipienten. Damit ist Johannes der entscheidende Brückenschlag zwischen *litterae* und *mores* gelungen: er vermag sowohl eine (den heidnischen Schriften) adäquate Interpretation zu postulieren, wie auch die gnadenhafte Tugend des kirchlichen Würdenträgers zur letzten und entschiedenden Instanz *in hermeneuticis* zu machen. Mit der hieronymianischen Anweisung, die Differenz zwischen Christen- und Heidentum durch bewußt

---

eine implizite Theorie (oder vielleicht besser: Konzeptualisierung) der Verwendung von *exempla* finden läßt, die bis zur Verteidigung der ‚Autorfiktion' reicht.

[206] Anders als in der *integumentum*-Konzeption Peter Abailards (und anderer) impliziert die Konzeption des Johannes von daher auch nicht die ‚spirituelle Rolle' eines (etwa unbewußt inspirierten) Autors, dessen durch allegorische Verfahren erhobene moralische Relevanz in einem überzeitlichen Raum des Richtigen anzusiedeln ist (anders von Moos, *Geschichte als Topik*, S. 400). Aufgrund der klaren Trennung von biblischer und profaner Interpretation und weil Johannes keine globale Verteidigung der moralischen Integrität der Antike unternimmt, stellt sich diese Problematik in seinem Werk nicht.

[207] *Policraticus*, VII, 13 (Webb II), S. 146f.: *Est autem humilitati coniuncta simplicitas qua discentium intelligentia plurimum adiuvatur. Humilitas enim his quae scribuntur a doctioribus adquiescit, et simplicitas si qua secus ac oportuit dicta videntur in partem meliorem fidei interpretatione retorquet. Ineptus enim est qui scripturis a quibus instruendus est appetit dominari et captivato sensu earum ad intellectum suum eas nititur trahere repugnantes. Nam in eis quaerere quod non habent proprium sensum obstruere est non addiscere alienum.* Die Pointe dieser Passage ist, daß nach der Aufforderung zur Interpretation *in meliorem partem* eine Plädoyer für *sorgsamen* exegetischen Umgang folgt; was Johannes anmahnt, ist eine Art ‚gelassener' Kritik des Falschen auf der Basis korrekter Interpretation; was er damit implizit kritisiert, ist die Praxis einer schrankenlosen Adaptation um jeden Preis.

verzerrende Exegese zu markieren,[208] hat dies ebenso wenig gemein wie mit jener ‚innerphilosophischen' Anpassung des Anderen, die andere (z. B. Wilhelm von Conches) *per integumentum* unternahmen.

Nach all dem erscheint die zu Beginn zitierte Phänomenologie des *integumentum* in Johannes' *Entheticus* in einem anderen Licht. Zweifelsohne beschreibt er in diesem (mutmaßlich frühen) Werk die Denkform einer integumentalen Hermeneutik, bei der die Wahrheit unter dem Mantel der Worte (*sub verborum tegmine*) oder auch Dinge (*rerum tecta figuris*) verborgen ist (*latet*); bei der eine *fallacia verbis* oder die *falsa verbi facies*, Wahres bedeutet und eine wahrheitsfähige *mens fidelis* verrät. Doch die hermeneutischen Überlegungen in *Metalogicon* und *Policraticus* zeigen, wie Johannes diese Hermeneutik weiterentwickelt, bzw. *nicht* weiterentwickelt: denn abgesehen von seinem Referat einer integumentalen Vergilexegese und beiläufig eingeworfener Klischees, ist es seine Diskussion einer Sprache der Wissenschaften, von der er die im *integumentum* verborgene Problematik—verschobene Sprache und ihre Exegese—konzeptualisiert.

Und Johannes' Auslegung Vergils? Die vermeintliche Schlüsselpassage, die ihn zum Erben der integumentalen Hermeneutik des Bernardus Silvestris macht?[209] Anders als es die isolierte Darstellung dieser Auslegung bisweilen in der Forschung suggeriert, steht sie in Johannes' *Policraticus* gerade nicht für sich allein, ist nicht Thema einer im eigentlichen hermeneutischen Konzeption. Sie ist vielmehr Teil einer gegen die Epikureer und ihre Anhänger gerichteten Schlußdiatribe. Johannes polemisiert dabei nicht schlicht gegen eine (im Mittelalter häufig Epikur unterstellte) Haltung, die erreichte Lust zum Gipfel und Ziel menschlicher Existenz erklär(t)e. Vielmehr stellt er grundsätzlich in Frage,[210] daß sich über kontrolliertes Ausleben von Wünschen überhaupt das Ziel einer *vita tranquilla* erreichen lasse: nicht nur, weil Lust und Wünschen stets ein Moment von Unruhe implizieren, sondern vor allem deshalb, weil der Mensch seiner Natur nach fehlbar, zum Übel hin dimensioniert ist—und dies allein vermittels göttlicher Gnade, nicht allein aus

---

[208] Dazu Kap. I dieser Studie.

[209] *Policraticus*, VIII, 24–25, S. 412–425. Die Rezeption wird (spätestens) seit Comparetti, *Vergil in the Middle Ages*, Kap. VIII immer wieder erwähnt, nicht selten auch als zentrale hermeneutische Position des Johannes aufgefaßt; man vgl. z. B. Liebeschütz, *Medieval Humanism*, S. 28–33, Martin, ‚John of Salisbury as a Classical Scholar', S. 196–201, Lerer, ‚John of Salisbury's Virgil' (oberflächlich), Mora-Lebrun, *L'Enéide médiévale*, S. 75–77.

[210] Cf. *Policraticus*, S. 412 f.

sich selbst heraus, zu überwinden vermöge. Um die dem Menschen anthropologisch inhärente Neigung zu Übel und Korruption zu illustrieren, zitiert Johannes Vergil oder genauer: dessen integumentale Lesart:

> Si verbis gentilium uti licet Christiano, qui solis electis divinum et Deo placens per inhabitantem gratiam esse credit ingenium, etsi nec verba nec sensus credam gentilium fugiendos, dummodo vitentur errores, hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucro ficticii commenti innuisse visus est Maro.[211]

In der Folge referiert Johannes, ‚was Vergil mit göttlicher Klugheit in seiner Äneis unter der Hülle einer fiktionalen Erzählung (*sub involucro ficticii commenti*) anzudeuten (*innuisse*) schien.'[212] In der Fortsetzung seines Diskurses über epikureische Verwirrung wird Johannes nochmals auf die *Äneis* zu sprechen kommen[213] Fürs erste schließt er sein Referat indes resümierend mit den Worten ab:

> Constat enim apud eos, qui mentem diligentius perscrutantur auctorum, Maronem geminae doctrinae vires declarasse, dum vanitate figmenti poetici philosophicae virtutis involvit archana.[214]

Auch diese ringschlußartige Repetition der Doktrin einer sinnreichen Verhüllung oder wahrheitsfähigen Fiktion scheint den Eindruck zu bestätigen, nach dem Johannes in Referat und Urteil die ‚klassische' Position integumentaler Hermeneutik formuliert. Freilich zeigen sich bei genauerem Hinblick ebenso subtile wie signifikante Differenzen: einerseits, weil sich Johannes stets leicht von der Auslegung (bzw. ihrem Modus) distanziert (Vergil ‚scheint' ‚angedeutet zu haben'; die *gemina doctrina* wird nicht schlicht konstatiert, sondern vorsichtig denen zugeschrieben, die ‚die Intention der *auctores* sorgfältig erforschen'). Vor allem aber weil er (1.) anders als Abailard eines der grundlegenden Potenziale integumentaler Hermeneutik gerade *nicht* ausnutzt: die Konstruktion einer heidnischen Antike zum Raum christlicher Einsichten *avant la lettre*. Im Gegenteil betont er mehrfach, die unaufhebbare

---

211 Cf. *Policraticus*, VIII, 24, S. 415.

212 *Policraticus*, VIII, 24, S. 415: *hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucro ficticii commenti innuisse visus est Maro dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit.* Sowie ebd., S. 417: *constat […] Maronem geminae doctrinae vires declarasse, dum vanitate figmenti poetici philosophicae virtutis involvit archana.* Zu weiteren Details, die nicht spezifisch die Theorie des *integumentum* betreffen, vgl. man den Apparat bzw. die konzise Darstellung von Martin, ‚John of Salisbury as a Classical Scholar', S. 196–201.

213 Cf. *Policraticus*, VIII, 25, S. 420f.

214 Cf. *Policraticus*, VIII, 24, S. 417.

Distanz und Differenz zwischen offenbarungsgeleitetem Glauben und paganem Wissen. Ebenso wie im Falle Platons betont er dabei auch hier die *errores gentilium*, die eine Beschäftigung mit ihren *verba/sensus* freilich nicht zur Gänze unmöglich machen. Explizit—und fast bekenntnisartig—schließt Johannes dabei aus, daß die Relevanz Vergils dazu verleiten dürfe, das *proprium arbitrium*, eine eigenständige von göttlicher Gnade unabhängige moralische und kognitive Kompetenzen des Menschen aufzuwerten oder gar den Heiden zuzuschreiben:[215] Vergil ist in seinem integumentalen Schreiben von daher gerade *kein* Argument für die auch den Heiden mögliche kognitiv Kenntnis genuin christlicher Inhalte *avant la lettre*. Der Grund für diese klare Verweigerung einer Homologisierung von paganem und Christlichem qua integumentaler Hermeneutik[216] erhellt dabei bereits aus der Passage selbst. Johannes geht es nämlich nicht zuletzt darum, die zentrale Rolle der Gnade für die korrekte Lebensführung[217] (und auch der Begründung von Moral[218]) zu betonen[219] Mehr noch: Gerade die Differenz zu betonen, wird für die spezifische Qualität der exegetischen Haltung des Johannes grundlegend. Denn in seiner (referierten) Auslegung der philosophischen Kompetenz Vergils nimmt Johannes (2.) eben die—oben skizzierte—exegetische Haltung ein, nach der heidnisches Wissen stets nur als Ergebnis einer rationalen Prüfung zu gelten vermag. Entscheidend wird von daher der Maßstab des Dogmatischen, in diesem Falle: die Natur des Menschen, dessen inhärente Neigung korrumpiert zu

---

215 Cf. *Policraticus*, VIII, 25, S. 421: *Non tamen eatenus Maronis aut gentium insisto vestigiis, ut credam quempiam ad scientiam aut virtutem proprii arbitrii sui viribus pervenire. Fateor gratiam in electis operari et velle et perficere.*

216 Anders Lerer, ‚John of Salisbury's Virgil' (*passim*), für den Johannes biblische und profane Allegorie gleichsetzt, vgl. z. B. S. 32: ‚If Virgil is both a poet and a philosopher, according to John, then his poetry should share the basic principles of another form of discourse: scriptural allegory. John's use of *archana* highlights the association of sacred and profane texts.' Angesichts von *Policraticus*, VII, 10 ff. läßt sich diese, nicht nur an dieser Stelle eher assoziative Interpretation nicht halten (vgl. oben).

217 *Policraticus*, VIII, 25, S. 421: *non tamen eatenus Maronis aut gentium insisto vestigiis, ut credam quempiam ad scientiam aut virtutem propriis arbitrii sui viribus pervenire. Fateor gratiam in electis operari et velle et perficere.*

218 *Policraticus*, S. 423.—Exemplarisch auch die Auffassung des *ramus aureus*, der für Bernardus das überhöhende Symbol eines quasi-spirituellen Erkenntnisstrebens ist: für Johannes bedeutet es vor allem anderen tugendhafte Lebensführung, die angesichts der unaufhebbaren Fährnisse und Versuchungen des Lebens (anders als die der Epikureer) stabil bleibt. Weit konsistenter mit dem exegetischen Stil, den Johannes so repetitiv fordert, ist im Vergleich zu *Policraticus*, VIII, 24–25 seine Auslegung einer Szene am Hofe Didos (ebd., VIII, 6).

219 Cf. *Policraticus*, VIII, 24, S. 415, 417.

werden, Vergil adäquat erkannt hat. Daß sich diese Erkenntnis allein *per integumentum* erschließt (und damit eine hermeneutische Klärung impliziert) ist sekundär: denn Johannes, Theoretiker rhetorisch-dialektischer Argumentationsmodi auf der Basis von *endoxon* und kommunikativ (bzw. sozial) geteilter Ansichten, setzt diese Lesart als—im Felde der Kommentatoren—gegeben voraus.

Im Horizont von Johannes' Theorie der Interpretation, seiner Bemerkungen im Rahmen der Vergil ‚Auslegung' und vor allem: als Konsequenz seiner an der *ratio* gebundenen Theorie der Relevanz paganen Wissens führt es also in die Irre, die berühmte *Policraticus*-Stelle zu isolieren und im zeitlosen Pantheon von Allegorie und Allegorese schlicht als weiteres Exempel zu verzeichnen: Johannes entwickelt *hier* weder ein hermeneutisches Konzept; er unternimmt keine Verteidigung der allegorischen Dichtung.[220]

Die obigen Analysen zeigen, daß Johannes' übergreifende hermeneutische Reflexion seine Einschätzung des *integumentum* in wesentlichen Punkten bestimmt. Viel zentraler als die oberflächlichen Klischees eines integumentalen Hintersinnes, die Johannes zumeist nur beiläufig einwirft,[221] ist seine Diskussion der Sprache der Wissenschaften; sie ist das eigentliche Zentrum, von dem her er seine hermeneutische Diskussion führt. Johannes' Hermeneutik diskutiert das diffuse Phänomen einer nicht eindeutigen Sprache der Philosophie und definierte die *artes sermocinales* zu exegetischen Schlüsselwissenschaften. Anderseits zeigt sich in ihr zugleich, daß die konsequent aus der Perspektive zeitgenössischer Sprachreflexion verstandene Dunkelheit der Philosophen nicht mehr in der unschuldigen Ausgewogenheit zu akzeptieren war, die sich etwa bei P. Abailard zeigte. Die ganze Ambivalenz dieser Sprachkonzeption wird deutlich, wenn er schreibt:

> *Amovenda ergo est non modo aequivocationis impostura, sed omnium quae incerta sunt fugienda obscuritas, quoniam evidens esse debet, quae redditur, ut aliud inno-*

[220] Die bloße Anspielung auf integumentalen Hintersinn und ein damit verbundenes, spezifisches Lektüreparadigma sollte also nicht zu der Behauptung führen, Johannes habe die *Äneis* in fulgentianischer Manier tatsächlich (mehr als nur oberflächlich) diskutiert (*pace* Mora-Lebrun, *L'Enéide*, S. 76). Ebenso irreführend ist es, von einem *defense of allegorical poetry* zu sprechen (Lerer, ‚John of Salisbury's Vergil', S. 36) oder seine Vergilexegese als Teil eines undifferenzierten Kontinuums an Fiktionen zu begreifen (vgl. ebd., S. 32: ‚John's association of dream, vision, poetry, and prophecy in the same terms suggests that if the Sibyl's prophecy is an *involucrum*, just as the poem of *Aeneid* VI and the dream it portrays, then are all forms of interpretable texts.' [?] Vgl. auch S. 25 und 28).

[221] Vgl. die zu Beginn des Abschnittes zitierten Passagen.

> *tescat.* Ergo et translationes declinandae et, quaecumque proprie non dicuntur, ut lex, mensura vel imago eorum, que naturaliter iusta sunt. Sunt autem, ut ait Aristotiles, huismodi peiora translatione. Nam translatio facit quodam modo notum, quod significatum est, per similitudinem. Omnes enim transferentes secundum aliquem similitudinem transferunt.[222]

Amovenda ergo est non modo aequivocationis impostura. Nicht nur die echten Äquivokationen der Sprache, die zwangsläufig zu falschem Verständnis führen, gilt es qua *distinctio* zu unterscheiden; sondern jedwede Form sprachlicher Dunkelheit, die Unsicherheit impliziert. Der Grund: das Postulat einer übergreifenden, Wissenschaft implizierenden *Evidenz*: *omnium quae incerta sunt fugienda obscuritas, quoniam evidens esse debet quae redditur ut aliud innotescat.* Nicht anders als bei Giraldus Cambrensis ist es gerade das Ideal einer geklärten, zu aperter Deutlichkeit verpflichteten Sprache, die Johannes' Einschätzung der *obscuritas* prägt: weil die integumentale Hermeneutik von einer als Paradigma übergreifenden Symbiose von Bedeutungsanalyse und Hermeneutik her konzeptualisiert wurde, verlor eine ungebrochene Aufwertung eines integumentalen *modus loquendi* ihren Sinn, oder zumindest ihre epistemologische Aufladung. Gerade weil es die Theorie der *fallacia* war, die den Blick für uneigentliche Sprache und rhetorische Devianz öffnete, wurde eine Legitimierung—oder gar das Stilideal—einer dunklen, mit bildhaften Elementen versehenen Sprache im Laufe des 12. Jahrhunderts immer problematischer, denn als Grundhabitus der Wissenspraxis führte eine systematisierte, metikulöse Bedeutungsanalyse zwar zu einem starken Interesse am Phänomen der nicht-eindeutigen Sprache, aber zugleich zur Warnung vor deren Gebrauch.

Johannes' Konzeption ist von daher so aufschlußreich, weil sie dabei zugleich die Vision einer grundlegenden, kontrollierten Hermeneutik des Textverstehens enthält und all jene Bereiche auszuschließen beginnt, die sich in diese Rationalität der Interpretation, in die Vision einer auch disziplinär zu ordnenden Logik des Verstehens, nicht echt integrieren lassen. Kein Wunder also, daß er der *translatio* in der zitierten Passage zwar eine durchaus kognitive Funktion zumißt, doch nur insofern ihr Schlüssel, die *similitudo*, auf der sie basiert, die *ratio* ihres Erkennens benennt—und sie dezidiert von jenen absoluten Metaphern

[222] *Metalogicon*, III, 8, S. 125f.

unterscheidet, welche nicht zulässig sind. (Die Konzeption einer *evidens translatio* wurde schließlich, wie gezeigt, von der Thematik der *Artes Poetrie*, weiterentwickelt.)

Zumindest ansatzweise—aber nicht echt systematisch—hat Johannes versucht, diese Ordnung des Wissens qua methodisch generierter Stabilität auf einer allgemeineren Ebene verortet sein zu lassen: in der erkenntniskritischen Schlußcoda des *Metalogicon*, in der er nach Art einer philosophisch-theologischen Diatribe über die Chancen und vor allem auch Grenzen menschlichen Strebens nach Wahrheit und Wissen reflektiert. Vollständig und absolut wahre Erkenntnis ist Gott und, eingeschränkter, den Engel möglich. Aufgrund seiner Natur und als folge seiner Schuld vermögen die Menschen *diese* Wahrheit nicht zu erreichen—aber doch, unter Einwirkung göttlicher Gnade, sich eine wahre Meinung zu bilden. Diese Wahrheit läßt sich als (den Menschen erkennbarer) *medius habitus* der Dinge bezeichnen—und wird erkannt, wenn der Mensch die Dinge betrachtet, ‚wie sie sind', ihnen ‚treu' verbunden ist, ohne daß Falschheit oder Trug sein Urteil beeinträchtigt. Die Wahrheit zu erkennen heißt somit, ‚Sicherheit oder Stabilität' der Erkenntnis in bezug auf die Dinge zu erzielen. Diese *stabilitas* und *certitudo* wiederum hängen nicht zuletzt an der (methodisch kontrollierten) Qualität rationaler Untersuchung (ohne von dieser generiert zu werden).[223] Vergleichbares gilt für die Sprache (*idem quoque est in sermonibus*),[224] die von derselben inhärenten Spannung (oder Dynamik) her gedacht wird. Ist es ihre Aufgabe, Erkenntnis ungebrochen zum Ausdruck zu bringen, so findet sich derartige *cohaerentia rerum atque sermonum* allenfalls in Gott. Im Bereich des Menschlichen kann sie lediglich dessen *opiniones verae* zum Ausdruck bringen; nicht anders als für die dem Menschen mögliche Wahrheit gilt dabei auch für sie das Postulat größtmöglicher *stabilitas* und *certitudo*.

Johannes' Konzeption ist damit ein Höhe- und Wendepunkt zugleich: ein Höhepunkt, weil er als Schüler einer ersten, grundlegenden Generation von Magistern deren integumentale Hermeneutik durchaus kannte und benannte; ein Wendepunkt, weil sich in seiner—kaum ‚humanistisch' zu nennenden—Position von 1159 mit Klarheit zeigt, daß es die *artes sermocinales*, die Symbiose von Hermeneutik und Bedeutungsanalyse ist, von welcher her die Uneigentlichkeit, sprachliche Verschiebung konzeptualisiert werden; erst von daher ist verständlich, wa-

[223] *Metalogicon*, IV, 22, S. 170 und IV, 36 f., S. 175 ff.
[224] *Metalogicon*, IV, 36, S. 175.

rum das Ideal der Evidenz, aperten Offenheit und manifesten *locutio* zur Leitmetapher der Diskussion um die Sprache der Wissenschaften wird und die Vorstellung einer sinnhaft-bildhaften Dunkelheit ihrer epistemologischen Faszination beraubt.

IV. Sex genera fallaciae *statt* aliud dicit–aliud sentit *oder: eine neue Perspektive für die Erforschung der Hermeneutik des Mittelalters*

Aliud dicit, aliud sentit? Griffig benennt diese Formel die rhetorisch-semantische Dynamik, von der jede Hermeneutik des Hintersinns—wie selbstverständlich und fast unhintergehbar—bestimmt, ja konstituiert zu sein scheint:[225] umso mehr, als die Formel selbst Teil der Reflexionsgeschichte von ‚Allegorie und Allegorese' ist. Hinter derartiger Selbstverständlichkeit und der Autorität, die sie als historisch verbürgte Konzeptualisierung zu beziehen vermag, verbergen sich indes ebenso verschwiegene wie weitreichende Implikationen: selbstverständlich scheint nämlich vor allem, daß der Raum, in dem die Hermeneutik des Hintersinns beschreibbar ist (bzw. beschrieben werden muß), ‚rhetorisch' oder von der rhetorischen Tradition konstituiert ist. In bezug auf die integumentale Hermeneutik des 12. Jh. heißt dies nicht nur, sie in Beziehung zur Tradition rhetorischer und grammatischer Standardwerke zu setzen, sondern auch: ihre ‚interne Dynamik' als spezifisch rhetorische zu begreifen.[226]

Die Überlegungen dieses Kapitels versuchten zu zeigen, daß für die integumentale Hermeneutik—mehr noch: für die Konstruktion eines Raumes des Hermeneutischen *an sich*—ein Anderes entscheidend ist: die logisch-semantischen Reflexionen des 12. Jh.—ihre Termini, Techniken, Denkformen, Probleme—schufen einen Denkraum, von dem her sich das wohlbekannte Phänomen des *integumentum* fassen oder kon-

[225] Vgl. die Einleitung, S. 57–62 (dort auch genauere bibliographische Hinweise).

[226] Der überwiegende Teil aller Studien begreift allegorische/integumentale Lektüren als spezifisch *rhetorische* Ersetzungsvorgänge; vgl. exemplarisch die wichtige Studie Copelands, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation* (z.B. S. 6: ‚I show how exegesis assumes the force of rhetorical performance', sowie Kap. 3 und den Versuch, Gadamers Aufwertung der Rhetorik mit dem rhetorisch-ersetzenden Charakter der allegorischen Interpretation zu verbinden). Die Absicht des vorliegenden Kapitels war es demgegenüber, zu zeigen, daß *dialektische* Sprachkonzepte die rhetorische Dimension der Sprache steuerten und sich die Theoretisierung interpretativer Praxis an einer hermeneutisch relevanten, dialektischen Sprachanalyse ausrichtete (vgl. auch Einleitung und Kap. V dieser Studie).

zeptualisieren ließ; mehr noch: der selbst eine der Grundfragen integumentaler Hermeneutik betraf—die Frage nach der Möglichkeit, Relevanz und Konsequenz einer nicht eindeutigen, uneigentlichen Sprache *innerhalb* der Wissenschaften. Grundlegend für diesen Denkraum des Hermeneutischen war dabei zunächst die darin implizierte *Verknüpfung von Wahrheitssuche, Sprache und Interpretation*. ‚Hinter' die sprachliche Oberfläche zu dringen wurde zur Konsequenz der Erkenntnis, daß Wissenschaften in einem Medium der Sprache dimensioniert sind, das auf komplexe Weise ‚offen' ist, ohne damit grundsätzlich ‚wahrheitsunfähig' zu werden: ein Sprachverständnis, das wie selbstverständlich die plurale Mehrdeutigkeit und rhetorische Dimension philosophischer Texte annahm und sie auf vielfältige Weise auch klassifizierte und begründete. Untrennbar mit diesem Modell verbunden war dabei eine spezifisch *Ambivalenz*. Denn die Erkenntnis einer hintersinnigen Dynamik der Sprache ist hier nicht die Folge einer literaturtheoretischen (oder gar humanistischen) Motivation. Sie ist vielmehr Aspekt einer wissenschaftlichen Episteme, die sich Wahrheit und Evidenz verpflichtet sah. Eben dieser Horizont generierte—im Moment der Akzeptanz einer offenen Sprache—zugleich Skepsis: denn sprachliche Komplexität auf der Basis des Uneigentlichen bedeutete immer potentielle Täuschung und Hemmnis des Verstehens. So oszillierte die Konzeption zwischen dem Vertrauen darauf, daß jede uneigentliche *locutio* Ausdruck einer spezifischen (ermittelbaren) Autorintention war—und sprachkritischem Pessimismus. Anders gesagt: die umgreifende Beschäftigung mit der Mehrdeutigkeit der Sprache führte sowohl dazu, sie in den Blick zu nehmen, zu integrieren, als Problematik zu fixieren; wie auch sie zu kontrollieren, zu bannen. Je mehr die Einsicht in die Natur des Bedeutens dabei zunahm, desto weniger war es möglich, das Ideal eines integumentalen, in der Dunkelheit philosophisch bedeutsamen *modus loquendi* ungebrochen zu formulieren. Zur Evidenz verpflichtet, doch zugleich nie eindeutig-manifest, war das *integumentum* unaufhebbar ambivalent geworden; war chancenreich und bedrohlich zugleich, weil man es aus jener spezifischen Perspektive begriff, mit der man im 12. Jahrhundert ein wissenschaftliches Ideal der Sprache[227] fortschrieb.

[227] Gute Charakterisierung bei Wieland, *Die aristotelische Physik*, z. B. S. 161.

SCHLUSS

VOM TRAUM DES FULGENTIUS ZUR WUT DES GIRALDUS? EINE SCHLUSSBETRACHTUNG MIT AUSBLICKEN

I. *Der Ansatz dieser Studie*

Quis evolveret involucra istarum figurarum? Quis aperiret? Quis discutere auderet?[1] Die Absicht der vorangegangenen Analyse war es weder, die integumentale Hermeneutik des 12. Jahrhunderts mit der einebnenden Vollständigkeit des Enzyklopädischen zu verzeichnen; noch sie in ein überzeitlich-blasses Reich von ‚Funktionen' einzubinden. Vielmehr galt es, die Konzeption der verhüllten Wahrheit mit all ihren Facetten

> in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihr verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt.[2]

Wie alle Phänomene am Rande der Ideengeschichte und als Element der ‚Geschichte jener Philosophien im Schatten', die sich nie ‚in einem strengen und individuellen System kristallisiert haben',[3]—besitzt auch die Hermeneutik des *integumentum* keinen eigentlichen Anfang, kein Ende, aber doch eine Geschichte. Teil der (immer noch zu dunklen) Fundamente, auf denen der Aufschwung des 12. Jahrhunderts ruht, erscheint sie zunächst, gegen Ende des 11. Jahrhunderts, als Moment einer spezifischen *episteme* der Kathedralschule, die sich im Laufe dreier Generationen zur universitären Institutionalisierung des Wissens wandeln sollte. In der monastischen Polemik Manegolds von Lautenbach vehement bekämpft, finden sich *involucra Platonis*—und allgemeiner:

---

[1] Augustinus, *Sermo* 352, PL 39, Sp. 1551.

[2] Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 43.—Aufgrund des summarischen Charakters dieser Schlußbetrachtung sind die Anmerkungen im folgenden auf das mindeste beschränkt; lediglich bislang unerwähnte und weiterführende Aspekte sind dabei ausführlicher nachgewiesen.

[3] Ebd., S. 195.

Fiktionen, Bilder, Mythologeme—als Residuen spekulativen Wissens begriffen, in den Werken Bernardus' von Chartres, Wilhelms von Conches, Peter Abailards; jener Generation von *magistri* also, welche bereits in der Auffassung des 12. Jahrhunderts selbst den Grund für den umfassenden Wandel der *artes* und *scientie* legten. Oberflächlich betrachtet, erscheint ihre Auffassung dabei homogen, wenn nicht gar identisch: Es sind Platons Philosopheme—seine Darstellung der *Anima Mundi*, die Gestirne als *vehicula animarum*—, die eine Reflexion über einen nicht aperten, bildhaften, dunklen *modus philosophandi* anregen; stets ist es die Autorität des Macrobius, von der her sich dieser legitimieren oder doch verstehen läßt. Fugenlos fügt sich darein die Überzeugung, daß auch die Fabeln und Narrationen der Dichter oder namenlose Mythen Chiffren für spekulatives, kosmologisches, naturphilosophisches, moralisches Wissen sind.

Daß eben diese—bislang einstimmig vertretene—Familienähnlichkeit trotz identischer Terminologien und *auctoritates* trügerisch ist, ist eine der zentralen Thesen dieser Studie. Schon in jener grundlegenden ersten Einbindung des *integumentum* in den ‚Verwissenschaftlichungsprozeß' sind die Konstitutionsbedingungen und Relevanz, Auffassung und eigentliche Einbindung der verhüllten Wahrheit in den jeweiligen Denkgebäuden von radikaler Differenz; erst wo sie beachtet sind, läßt sich überdies die facettenreiche Vielfalt des Phänomens und vor allem auch seine Entwicklung im Verlauf des Jahrhunderts adäquat ermessen.

II. *Integumentale Hermeneutik in der Ideengeschichte des 12. Jh. (und darüber hinaus)*

So zeigte sich, daß die Hermeneutik des *integumentum* im Rahmen einer sich herausbildenden rationalen Theologie zum Teil einer aufbrechenden methodologischen und epistemologischen Diskussion über die Chancen und Grenzen der Reflexion *in theologicis* wird. Angesichts der nie einholbaren Transzendenz des Mysteriums vermag die *ratio*, so schon Anselm von Canterbury, nurmehr eine Erkenntnis zu erreichen, die nach Art einer dunklen *similitudo*, eines Rätsels oder Spiegels zugleich sagt und nicht sagt, verstehen läßt und nicht verstehen läßt. Konkret: trinitarische Theologie wird einerseits zum Versuch, gelingende Analogien zu finden, die die komplexe Einheit und Verschiedenheit der Personen in der Trinität dem Verständnis näherbringen; sie sind es, die

aufgrund ihrer analogischen Beweiskraft die Möglichkeit eines wenngleich nie perfekten Wissens vermitteln. Zweitens führt der Einbruch des Mysteriums in die menschliche Reflexion zu einer unausweichlichen Verschiebung der für den Menschen geschaffenen Sprache; auf die Transzendenz angewandt, beginnen die Worte des *sermo theologicus* zu wandern, nehmen translative Bedeutungen an, die erst ein interpretativer Akt, der Blick hinter die Oberfläche der Sprache verständlich macht. Hinter der Vorstellung einer Rätselhaftigkeit und Dunkelheit in der (eigenen) Theologie verbirgt sich also eine die *scientia divina* konstituierende *Erkenntnislage*;[4] im Rahmen der spekulativen Theologie ist die Vorstellung einer dunkel-verhüllten Wahrheit mit einer vorbegrifflichen, vorsystematischen, noch nicht zur Lehre ausgebildeten epistemologischen Energie aufgeladen. Am subtilsten wird sie dabei von Peter Abailard eingesetzt: er betont die dunkle, vorläufige, rätselhaft-verhüllte theologische Erkenntnis, um einer unreflektierten Übertragung philosophischer Rationalität auf die Theologie den Boden zu entziehen; aber setzt eine derartig integumentale (Nicht-)Erkenntnis zugleich mit einer analogisch prozedierenden, verschobene Sprache untersuchenden Theologie gleich. Listig herausgestellt, kommt der verhüllten Wahrheit dabei eine epistemologisch aufgeladene Schlüsselfunktion zu: sie vermag im Gegensatz zum impertinenten Rationalismus der *professores dialecticae* doch die grundsätzlich differente Erkenntnis der *theologia* zu markieren und steht jedoch zugleich für eine analogische und sprachlogische, also vernunftgeleitete Spekulation. Genau über diese methodologische Grundlegung ließ sich die heidnische Philosophie Platons integrieren: Platon wurde zur wichtigen theologischen Autorität stilisiert—und dies nicht, weil er *per involucrum* interpretiert wurde, sondern weil der ihm unterstellte metaphorische, auf Analogien basierende *modus loquendi* als adäquater theologischer Erkenntnisweg verstanden werden konnte. Immer wieder findet sich von daher—nicht nur in seinem Werken—dasselbe signifikante Zusammenspiel der Autoritäten und Meinungen: Augustins theologische Methode *per similitudines* ist mit Macrobius' Charakteristik verbunden, nach der sich Platon ‚zu Ähnlichkeiten und Bildern floh'; dazu treten Maximen Platons selbst, die seine Erkenntnis der transzendenten Natur des Mysteriums und vor allem die methodologischen Konsequenzen belegen, die er aus dieser Einsicht zog. Für Clarembald von Arras war eben diese Konstellation

[4] Dies vor allem bei Abailard und Robert von Melun (vgl. kap. I und II).

dabei ein eigenständiger, als Paradigma begriffener theologischer *modus considerationis*, der sich dem anders gearteten metaphysischen des Boethius entgegensetzen ließ.

Dabei ist diese Aufwertung—oder besser: Einbindung, ja Aufladung—der verhüllten Wahrheit *in theologicis* und die daraus resultierende Integration paganer Philosophie nicht unumstritten: indem Abailard Platons Philosophie mit der eigenen theologischen Methode parallelisiert, verzichtet er nämlich auf jene radikale *interpretatio christiana*, die paganes Wissen durch bewußte Verzerrung und ‚tonsurierend-zurechtstutzende' Interpretation zensierte: eine Verweigerung, die ihm mit Wilhelm von St. Thierry und Thomas von Morigny all jene vorwarfen, denen auch seine schimärische Existenz als Mönch und Magister zugleich suspekt war. Mehr noch: im Konflikt um die *auctoritas* des seltsamen Gelehrten, der bewußt mönchische Spiritualität und gelehrtes Verstehen verschmelzen ließ, war es auch die von ihm subtil herausgestellte Dunkelheit *in theologicis*, die gerade deshalb auf Widerstand stieß, weil sie zwischen den Grenzen und Chancen rationaler Reflexion zu vermitteln suchte. Für Bernhard von Clairvaux war es unsinnig, ‚mit der Vernunft die Vernunft zu übersteigen'—und das *involucrum fidei* von daher eben jenes implizite, rational nicht zugängliche Glaubenswissen, das sich von der *certitudo* des Intellekts radikal und unvermittelbar unterschied.

Die Hermeneutik des *integumentum* läßt sich im Rahmen einer frühscholastischen Theologie der ersten Jahrhunderthälfte *also gerade nicht als Spielart der allegorischen Tradition*, oder überhaupt: als exegetische Problematik verstehen; noch weniger als Literaturtheorie zu fassen, ist sie vielmehr Teil einer Diskussion um die Möglichkeit und Natur theologischer Erkenntnis.

Daß sich diese spezifische Einbindung der integumentalen Hermeneutik in die theologische Diskussion verschiebt, ist die zweite zentrale These des obigen ersten Teils. Im Rahmen der theologischen Methode Gilberts von Poitiers und seiner Anhänger kommt es nämlich zu einer kritischen Revision des skizzierten Paradigmas, in dem eine mit analogischer Theologie gleichgesetzte dunkle Erkenntnis die Integration platonischer Philosopheme wie der *Anima Mundi* ermöglichte. Skeptisch gegenüber jedem Versuch, Analogien überzubewerten, verstehen er und seine Schüler die theologische Reflexion vor allem anderen als Diskussion der *Differenz* zwischen Schöpfer und Schöpfung—und warnen von daher, auf des Boethius Epistemologie zurückgreifend, unablässig vor einer Übertragung der natürlichen Welt auf die

Transzendenz. Daraus erklärt sich nicht nur *ex negativo*, warum sich Platons *integumenta* in keiner der einschlägigen Theologien finden; sondern warum sie bisweilen explizit kritisiert werden: *Plato humana similitudine deceptus fuit* heißt es etwa bei Simon von Tournai über eines jener Platonischen Philosopheme, die Abailard als sinnhaft-dunkle theologische Analogie verstanden und ausgelegt hatte.

Obgleich nicht mehr, um eine Theologie der Analogie zu beschreiben, greifen indes auch porretanische Theologen auf die Klischees und Elemente einer integumental-verhüllten, wahr-falschen Dunkelheit *in theologicis* zurück. So schreibt etwa Kardinal Laborans:

> Es gilt nun, die Paradoxe der Weisheit zu erforschen, aber dabei dürfen wir nicht dem nachspüren, was sie sagen, sondern was sie beim Sagen nicht sagen: denn sie meinen nicht, was sie sagen; allusiv sprechen sie über nicht Bekanntes; in ihnen kommt es unter der Verhüllung der Falschheit zu einem wahren Sinn—wenngleich nicht für jeden: denn derartiges ist für den Dialektiker weniger wahr, der mit seinem Anspruch auf unverhüllte Sprache die Wahrheit prinzipiell nicht unter, sondern im Wort feststellt und von daher die sprachliche Oberfläche durch keinerlei Hüllen verdunkelt […]; für den Rhetoriker indes ist derartiges wahr, denn bei ihm ist eine Ursache oft durch ihre Wirkung *verborgen* und Konkretes durch Abstraktes metonymisch verhüllt. Unter der Falschheit hält sich das Wahre versteckt, unter der Wahrheit Falsches […]. Der Rhetoriker beschäftigt sich nämlich mit der Wortkunst […], freut sich an Wortfiguren […]. Der Dialektiker dagegen läßt sich keinesfalls von obskuren Perioden einhüllen, von Rätseln bekleiden oder bedient sich jener kunstgerechten Verschlagenheit—es sei denn, er würde seine Präzepte mit sophistischer Bestätigung empfehlen wollen. Aus diesem Grund wird die theologische Sprache fruchtbar in ihrer Erhabenheit und durch diese Erhabenheit auch beredt. Freilich: das Verständnis resigniert vor der Sache und vor dem Verständnis bleibt die Sprache zurück. Denn die Sache, um die es geht, reicht weiter als der Intellekt, und der Intellekt geht tiefer als die Sprache. Denn er ist mehr als das, was gesagt wird, und es läßt sich mehr verstehen, als die Sprache auszudrücken vermag. […] Denn der Geist ist freier als der Buchstabe […] In dem, was über der Vernunft liegt, haben wir keine Sprache, die dem verwandt wäre, worüber wir sprechen: wie die Sache sich verhält, können Worte nicht klären.[5]

Laborans greift auf die tradierten Qualitäten integumentalen Hintersinnes, auf die Vorstellung einer ‚Wahrheit im Falschen' zurück, um zum Ausdruck zu bringen, was bereits sein Lehrer Gilbert von Poitiers auf dieselbe Weise zu beschreiben suchte: die grundsätzliche Unfähig-

[5] *De iustitia et iusto*, S. 13.

keit der Sprache, die Transzendenz auszudrücken (*rem, ut est, sermo non explicat*); und die daraus resultierende, der rhetorischen Sprache vergleichbare Verschiebung der Wortbedeutungen, die stets eines interpretierenden Aktes, einer Korrektur, bedarf, um verstanden werden zu können. So versuchen also auch sie, mit Hilfe eines überkommenen hermeneutischen Instrumentariums die hermeneutischen Implikationen der theologischen Sprache zu beschreiben, wie sie sich aus Gilberts theologischer Sprachlogik ergaben. Im Verein mit ihren topischen Qualitäten fungiert die Konzeption der verhüllten Wahrheit als epistemologisch aufgeladene Metapher, mit der die grundsätzlichen hermeneutischen Implikationen des *sermo theologicus* beschrieben sind; der Wahrheit *in theologicis* nachzuspüren, so die Quintessenz, heißt, sprachliche Äußerungen auf ihren eigentlichen Sinn zu interpretieren: theologisches Wissen entsteht durch Interpretation.

Dabei zeigte sich auch, daß diese auffällig deutliche Betonung der trügerischen, nur hintersinnig zu verstehenden Sprache in der Theologie von der konkreten historischen Situation der Theologie motiviert war—denn alle relevanten Äußerungen, insbesondere die Gilberts von Poitiers, waren nach der Synode von Reims entstanden, in der Bernhard von Clairvaux 1148 die Verurteilung des *doctor Pictavensis* herbeizuführen versucht hatte. In den Augen Gilberts und seiner Anhänger war es eben die Unkenntnis der rhetorischen Verzerrung des *sermo theologicus*, durch die sich Bernhards fatales Mißverständnis erklären ließ. In den Auseinandersetzungen und Deutungen dieser *cause célèbre* werfen andererseits die Verteidiger des Abtes von Clairvaux ihren Opponenten vor, mit ihrem hermeneutischen Plädoyer nurmehr die eigenen sprachlichen Winkelzüge (*ambages sermonum; involucra sermonum*) und offenkundigen Häresien verhüllen zu wollen. Nicht anders als im Falle Abailards ist auch die porretanische Hermeneutik des Hintersinnes also Teil einer *konkreten* Auseinandersetzung rivalisierender Gruppen; sind hermeneutisches Denken und die Wirklichkeit, in der es entsteht, untrennbar miteinander verklammert.

Die ‚theologischen Perspektiven', die der erste Teil dieser Studie skizziert, führen keineswegs, wie zumeist in der Forschung angenommen, auf das Feld der Bibelexegese oder eine daran orientierte Konzeption (etwa die Hugos von St. Viktor); ebensowenig implizieren sie eine theologische Poetik oder ein allgemeines Plädoyer für die kognitive Kraft des Bildes. Vielmehr ist die tradierte Vorstellung der verhüllten Wahrheit mit zahlreichen ihrer Implikationen (etwa der Exegese Platons) Teil einer übergreifenden, lebhaften, entwicklungsreichen Diskussion

um die Erkenntnis und Sprache der Theologie. Gerade wegen dieser Einbettung in die Reflexion der *scientia divina* selbst eröffnen sich eine Reihe von Fragen und Kontexten, die über das 12. Jahrhundert hinauswirken. Dabei zeigt sich im letzten Viertel des Jahrhunderts in der theologischen Problematik, was sich als grundsätzliches, übergreifendes Moment einer ambivalenten und dynamischen Geschichte zeigt: eine Abschwächung der epistemologischen ‚Aufladung', die die Vorstellung einer integumental verhüllten Wahrheit geprägt hatte, deren Grund in eben dem ‚stellvertretenden' Charakter dieser Denkform liegt. Konkret: war die Vorstellung des Hintersinnes sowohl bei Abailard wie bei Gilbert und seinen Anhänger eine Metapher für die sprachlogische Untersuchung des *sermo theologicus*, so wird sie im Rahmen der ‚Verwissenschaftlichung' dieser Erkenntnis doch ersetzt: paradigmatisch zu fassen ist dies im Werk des Alanus von Lille, der einerseits die Vorstellung einer mirakulösen, hintersinnigen Sprache evoziert, die es durch bedeutungsanalytische *distinctio theologica* zu verstehen gilt, dieses ‚Wandern der Worte' aber folgerichtig mit jener *auctoritas* verbindet, mit dessen Hilfe er selbst prozediert: mit Aristoteles und dessen Theorie der *fallacia*.[6] Läßt sich überdies die analogische Natur der theologischen Erkenntnis nicht systematisch und in ausgeführter Begrifflichkeit als Analogie*lehre* erörtern? Sollte die Frage nach der theologischen Erkenntnis nicht in expliziertem *Pro* und *Contra*, statt im vorbegrifflichen Raum aufgeladener Wissensmetaphern wie des *integumentum* geklärt werden? Verliert nicht zudem Platon an Anziehungskraft zugunsten der Aristotelischen Werke?

Nichts wäre verfehlter, als die theologische Diskussion eines integumentalen Hintersinnes mit dem Heraufdämmern des ‚aristotelischen Kontinuums der Scholastik' enden zu lassen. Denn auch in der universitären Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts erscheint die Problematik immer wieder—und nicht selten in dem Sinne, in dem sie die ‚Frühscholastiker' des 12. Jahrhunderts diskutiert hatten. So gilt auch dem 13. Jahrhundert Platon als im eigentlichen integumentaler Philosoph[7]—

---

[6] Vgl. dazu auch unten, S. 644–649.

[7] Besonders deutlich in der Diskussion von *Metaphysik*, III, 4 (1000a9 f.), wo Aristoteles' Referat der *poetae philosophi* stets—und ohne Bezug zum Text—mit Platons *integumenta* verbunden wird, vgl. z. B. Thomas von Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, III, 11, S. 468: *apud graecos aut naturales philosophos fuerunt quidam sapientiae studentes, qui dies se intromiserunt occultantes veritatem divinorum sub quodam tegmine fabularum, sicut Orpheus, Hesiodus et quidam alii: sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis […]*. Diese Diskussion lediglich als antihumanistische Verdammung von Poesie

freilich nicht mehr nur im Verein mit den Autoritäten Macrobs und Augustins; Aristoteles' Kritik an seiner bildhaften Philosophie[8] sowie das Zeugnis der griechischen Kommentatoren,[9] dirigieren eine Diskussion seiner metaphernreichen Philosophie, die nicht nur wie im Falle des Thomas von Aquin eine scharfe Kritik an seinem *modus loquendi* hervorbringt; sondern auch nach der (Nicht-) Berechtigung des charakteristischen *mos Platonicus* fragt[10] und gar die Kritik am griechischen Philosophen daran messen will, ob sie sich nicht nur auf die Oberfläche seines Denkens, sondern seinen eigentlichen, integumentalen Hintersinn richtet.[11] Nicht selten sind es zudem eben die charakteristischen ‚Orte' im theologischen Raum der Spekulation, in dem sich Diskussionen entwickeln, die an die Konzeptualisierungen des 12. Jahrhunderts erinnern: so bringt etwa Thomas von Aquin, nicht anders als Gilbert von Poitiers, Clarembald von Arras und andere, gerade im Rahmen seiner Auslegung des boethianischen *De Trinitate* Argumente gegen jedwede—auch die platonische!—Form imaginativ verhüllter Erkenntnis *in divinis* vor[12]—andererseits zeigt sich im Werk des Albertus Magnus, wie zentral auch in der Scholastik selbst die Vorstellung einer rätselhaften

---

und Poetik zu begreifen (so Greenfield, *Humanist and Scholastic Poetics*, Kap. 2, S. 41–55) wird ihr dabei nicht gerecht.

[8] Vgl. Thomas von Aquin, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, I, 15, S. 231.

[9] Vgl. z. B. Simplicius, *In Libro de Caelo, Commentaria in Aristotelem Graeca*, VII, S. 370, 15–16; 640, 27–32; 646, 10–13.

[10] Vgl. Thomas von Aquin, *In libro de Anima*, I, 8, S. 107 f.: *Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba.* Vgl. auch die interessante Deutung des *mos Platonicus* im Prooemium zum Dionysius-Kommentar (ders., *In librum Dionysii de divinis nominibus*, *Prooemium*, IIa).

[11] Vgl. z. B. Johannes Duns Scottus, *In XII libros Metaphysicorum*, III, 3, S. 96: *sed de fabulose sophisticantibus non est dignum cum studio intendere. Excusat [sc. Aristoteles] se de diligentiori improbatione dictae positionis dicens, quod de fabulose sophisticantibus, id est philosophantibus, non est dignum intendere cum studio. Ratio huius est, quia si quis vult contra eorum dicta disputare secundum, quod exterius sonant, ridiculosa sunt et vana, cum per modum fabulae proferantur: si vero vult inquirere de veritate, quae latet sub illis verbis, illa imanifesta est et occulta. Et ex hoc aliqui volunt accipere quod Aristoteles disputans contra Platonem et alios consequenter Philosophos disputat magis contra dicta quam contra intentionem, eo quod ipsi doctrinam suam sub quadam obscuritate et velamine verborum tradiderunt, quod non pertinet ad philosophum qui ex propriis non per aenigmata vel extrema debet procedere.* Dieselbe Diskussion bei Thomas von Aquin, *In primos de caelo et mundo expositio*, I, 22, S. 228.

[12] Vgl. *Questio* I, art. 4 (wo er gegen die mit Macrobius und Augustinus [!] verbundene *Platonicorum positio* argumentiert, nach der die *Anima Mundi* [!] eine gelungene Chiffre für den Hervorgang des Heiligen Geistes sei) sowie die gesamte *Questio* II, art. 4: *utrum sint obscuris et novis verbis divina velanda* sowie *Questio* VI, art. 2: *utrum in divinis sit omnino ymaginatio relinquenda.*

Erkenntnis der Stellvertretung zu sein vermag.[13] Wie sehr eine spätere Diskussion schließlich trotz eines veränderten Stimulus immer wieder auf das 12. Jahrhundert verweist, zeigt das Beispiel Sigers von Brabant: von Aristoteles berühmtem Referat der *poetae theologi* angeregt, diskutiert seine *Questio utrum philosophantibus competat loqui de divinis fabulose*[14] nicht nur die kritische Position des Aristoteles' und Averroes, sondern erörtert mit dem intellektuellen Narzißmus derer, die mit ihren Verhüllungen nur sich selbst dienen, ein negatives Argument *wider*,—mit der lizensierten Bildhaftigkeit *qua* Rücksichtnahme auf das Publikum ein positives Argument *für* eine *theologia fabulosa*.[15]—Eine detaillierte Untersuchung dürfte dabei, im Sinne dieser Studie Konstitutionsbedingungen des Denkens analysierend, eine bislang vernachlässigte Seite (und Kontinuität) der ‚Scholastik' herausarbeiten. Besonders relevant wird die Frage nach der Fortwirkung der Diskussion des 12. Jahrhunderts dabei vor allem auch in jenem Prozeß, der zur Auflösung eines streng scholastisch-aristotelischen Wissensraumes führt: so erscheint Platon bei Dietrich von Freiberg wie selbstverständlich als integumentaler Philosoph; im Werk des Nikolaus von Kues schließlich wird nicht nur die mythische *prisca philosophia* einer dichterischen Tradition erneut aktuell, sondern auch die epistemologische Aufladung einer sinnvollen Dunkelheit, die zwischen den Ansprüchen und Grenzen der menschlichen *ratio* vermittelt.[16]

Der zweite Teil dieser Studie (Kap. III und IV) widmete sich der Frage, welche Rolle die Hermeneutik des *integumentum* in der Naturphilosophie, insbesondere im Denken Wilhelms von Conches spielte. Für ihn (wie für eine lange Tradition enzyklopädischer Exegese) diente die Praxis der Mythenexegese im Rahmen seiner Kommentare vor

---

[13] Vgl. dazu (ohne Verweis auf das 12. Jh.) Anzulevic, *Der Spiegelbildtraktat des Albertus Magnus*, Kap. III (‚Theologie des Bildbegriffs und Spiegelbildmodells'), S. 152ff. (‚Gotteserkenntnis in *speculo* et *aenigmate*').

[14] Siger von Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, S. 116ff.

[15] Vgl. Siger von Brabant pro/contra eine fabulose Philosophie/Theologie (ebd., S. 117): *secundo, quia sub fabulis et metaphoris obumbratur veritas; et ideo dixit hic Aristotiles quod loquentes sub metaphora praedicta nos neglexerunt. Philosophantis autem non est veritatem occultare, sed magis aliis manifestare; est enim opus sapientis non mentiri de quibus novit.* Vgl. Thomas von Aquin, der über die *sectatores* der Hesiodeischen Dichter-Kosmologie schreibt, vgl. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, III, 11, n. 468, S. 131: *curaverunt persuadere solis sibi, et nos et alios spreverunt; quia scilicet veritatem, quam intellexerunt, taliter tradiderunt, quod eis solum possit esse nota. Si enim per fabulas veritas obumbretur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulam confixerit.*

[16] Zur *prisca philosophia* vgl. man *De docta ignorantia*, I, 25.

allem dazu, als *grammaticus* den Ausgriff auf die höhere, in disziplinärer Selbständigkeit nicht echt existente Naturphilosophie zu vollziehen: die Auslegung heidnischer Göttergeschichten orientiert sich dabei an den Theorien und Thesen seiner systematischen Werke, diese wiederum enthalten zahlreiche Schlüssel zur (integumentalen) *lectio auctorum*. Doch wie, so die entscheidende Frage, *beurteilt* er eine derart uneigentlich vermittelte Wahrheit *in physicis*—zumal Wilhelm über die Mythenexegese hinaus auch zentrale Philosopheme Platons als *involucra* auslegt? Auf der Basis einer Neuedition seines Kommentars zu jener zentralen Passage des Macrobius, in der dieser die Legitimität der philosophischen Fiktion erörterte, zeigte sich, daß die Antwort auf diese Frage zu einer wesentlichen Korrektur der bisherigen Forschungsliteratur führt. So zeigte sich:

1. Wilhelm entwickelt in seiner Auslegung keine eigenständige Theorie des fabulosen Wissens. Vielmehr bemüht er sich, den Argumentationsgang und die unsaubere Begrifflichkeit seiner Vorlage zu klären. Aussagen, die—aus diesem Kontext gerissen—als autonome Definitionen, oder gar anti-Macrobianische Erweiterung erscheinen, erweisen sich als summierende Referate oder Klärungen, die keinen Willen zur autonomen Theorie zeigen.

2. An einer entscheidenden Stelle zeigte sich überdies, daß Wilhelm die Macrobianische Aufwertung (besser: das Klischee) einer unausweichlich verhüllten Naturerkenntnis gerade minimiert.

Eine Untersuchung der Wilhelmschen Naturphilosophie, ihrer Ziele und Methoden vertiefte dieses Ergebnis: an keiner Stelle greift Wilhelm von Conches (wie oft vage unterstellt) auf die Platonische Theorie des *eikos logos/mythos* zurück, um eine fabulose oder zumindest bildhafte Form des Wissens zu legitimieren. Vielmehr avanciert die Vorstellung einer verhüllten Wahrheit zur (negativen) Folie in einem aufklärerisch-programmatischen Plädoyer für apertes, geklärtes, unverstelltes Wissen: *maluimus enim praetendere nudam veritatem quam palliatam falsitatem—physicam rei rationem, non fabulam quero* […]. *Physica est aperta.*[17] Fugenlos fügt sich in derartige Ideale die Praxis des Wilhelmschen Denkens:

[17] Neuzeitliche Plädoyers dieser Art—etwa die drastischen Worte F. Bacons—verlieren vor diesem Hintergrund ihre singuläre Aura (*pace* Blumenberg, *Paradigmen zu einer Methodologie*, S. 61–76, insb. S. 71 ff.).

die Auslegung—nicht eine unterstellte Legitimierung—der (fabulosen oder bildhaften) *integumenta* ist Teil einer übergreifenden Gedankenbewegung, welche nicht nur nach der Klärung translativer Sprache *in physicis* strebt, sondern stets darum bemüht ist, jedwede irreführende Verräumlichung oder Fiktionalisierung naturphilosophischen Denkens aufzudecken. Immer wieder erscheinen verzerrte *modi* des Philosophierens dabei nurmehr als pädagogische Hilfsmittel zur Erziehung der *rudes*, markieren die Grenze zwischen einer verständigen Elite und unaufgeklärten Masse.

Wilhelms Exempel zeigt dabei paradigmatisch, inwiefern sich die Hermeneutik des *integumentum* im 12. Jahrhundert gerade deshalb nicht als ungebrochene Eulogie einer bildhaft-poetischen Erkenntnis begreifen läßt, weil sie im Rahmen eines unruhigen ‚Verwissenschaftlichungsprozesses' konzeptualisiert wurde. Tradiertes Merkmal einer Kommentartradition, hing ihre Einschätzung—oder besser: die spezifische Weise ihres Gebrauches—von der methodologischen Diskussion um die Fundierung des Wissens ab. Wie sich das prekäre Verhältnis zwischen naturphilosophischer *ratio* und einer tradiert ‚verhüllten Natur', aber auch die aggressive, soziale Distinktionen etablierende Funktion einer *arkanen* Naturphilosophie in der Folgezeit (vor allem im nicht-universitären Raum des Wissens) entwickelte, geht dabei über den Rahmen dieser Studie hinaus.[18]

Vergleichbar, aber nicht zur Gänze identisch mit der Konzeption Wilhelms von Conches sind die spezifisch literarischen Spielarten der integumentalen Hermeneutik des 12. Jahrhunderts, die der dritte Teil (insb. Kap. V) dieser Studie untersuchte: verwandt, weil die Exegese der Kommentatoren Vergils, Ovids, Lucans sehr stark von Wilhelms Exegesepraxis geprägt ist; sie übernehmen nicht nur zahlreiche seiner spezifischen Auslegungen heidnischer Mythen, sondern greifen auf seine systematischen Werke (vor allem die *Philosophia Mundi*) zurück, um neue spekulative Lektüren zu entwickeln. Gerade das Beispiel des Bernardus Silvestris zeigt dabei, daß die integumentale Exegese auch hier Teil eines artikulierten Anspruches ist, das Wissen der höheren Disziplinen in die *enarratio poetarum* hineinzuholen: ‚Ein philosophisches

[18] Ansatzpunkte wären die mythische Dimension der Alchemie (vgl. Hild, ‚Mythalchemie'; Principe, ‚Decknamen'; Eis, ‚Von der Rede und vom Schweigen der Alchemisten'; Lemmi, ‚Mythology and Alchemy in the Wisdom of the Ancients') sowie die Rezeption des pseudo-aristotelischen *Secretum Secretorum*, in dem eine arkane Wissenschaft von der Natur diskutiert wird, vgl. dazu Eamon, *Science and the Secrets of Nature*, S. 38–90, insb. S. 45–53.

Buch', so schreibt er in seinem Martiankommentar, ‚ist eine Art Spiegel aller Disziplinen, dem die Dichtung einen spezifisch integumentalen Anstrich (*exterior integumentorum narratio*) verleiht'. Dabei sollte man die theoretische Dimension dieser Hermeneutik nicht überschätzen: im nie stabilen, a-systematischen Raum mittelalterlicher Poetologie kommt es trotz der immer wieder betonten, mit Macrobius und Platon begründeten philosophischen Dimension der Literatur (*poesis*) zu keiner echten ‚Literaturtheorie', ‚Theorie der Fiktionalität' oder ‚Poetik'. Subtil greift allenfalls Bernardus Silvestris in seinen Kommentaren auf die theologische Diskussion eines translativen *sermo theologicus* zurück, um die fabulose Hülle dichterischer Texte zum Raum spekulativen, auch theologischen Denkens zu machen; zumeist beschränkt sich die vermeintliche Literaturtheorie darauf, die integumentale Dimension der Dichtung, *expositionis causa*, schlicht zu konstatieren; zu einer irgend gearteten theologischen Poetik, metaphysischen Verteidigung oder auch nur gattungssystematisch befriedigenden Diskussion der Literatur kommt es dabei nicht. In den entstehenden *Artes Poetrie* spielt die philosophische Auffassung der Literatur als Residuum des Wissens dabei eine erstaunlich geringe Rolle: ihre Diskussion der Metapher, die nicht selten eine starke Nähe zu den semantischen Begriffen und Diskussionen der logischen Textbücher zeigt, illustriert dabei die Skepsis, die Matthäus von Vendôme, Johannes de Garlandia und Gaufried von Vinsauf einer sprachlichen Dunkelheit entgegenbringen; mit der Ausnahme des Gervasius von Melkley plädieren sie vielmehr für durchsichtige, evidente Metaphern (*evidentias translationum*) und warnen vor jedweder poetischen Form der Uneigentlichkeit, die sich nicht mühelos entschlüsseln ließe.

Die Fragen, die sich aus dieser (im Vergleich etwa zur theologischen Diskussion) wenig komplexen Literarreflexion ergeben, sind vielfältig: besonders wünschenswert sind dabei Studien, die eine präzise Brücke von der Diskussion des 12. Jahrhunderts zu der (bekanntlich ähnlichen) humanistischen des 15. Jahrhunderts zu schlagen vermögen: sei es durch die Untersuchung der Rezeption einschlägiger Kommentare im frühneuzeitlichen Italien[19] oder, wichtiger noch, durch eine detaillierte Aufarbeitung der ‚Literaturtheorie' des 13. Jahrhunderts im Hinblick

[19] Vgl. Padoan, ‚Traduzione e Fortuna', S. 227–240 und die Einleitung des von Jones edierten und von Bernardus Silvestris beeinflußten Äneis-Kommentars (*An Aeneid Commentary of Mixed Type. The Glosses in MSS Harley 4946 and Ambrosianus G 111, inf.*), S. 7ff., in der sich die einschlägige Bibliographie findet.

auf die Hermeneutik des *integumentum*: Denn daß die Denkform der spekulativen Dichterauslegung mit dem Siegeszug der Universitäten und dem Kampf einer scholastischen Logik gegen die *septem artes liberales* verschwunden sei, gehört zu den kaum mehr überzeugenden Mythen der Philologiegeschichte. (Gerade angesichts der differenzierenden Perspektive, die es auf die Theorie des *integumentum* anzulegen gilt, bedürfte dabei auch die volkssprachliche Rezeption dieser lateinischen Hermeneutik einer kritischen Bilanzierung, die sich vom Klischee *einer* und einer *stabilen* literarischen Hermeneutik des Hintersinnes löst.[20])

Eine der faszinierendsten Konsequenzen dieser Anbindung der *poesis* an die höheren Disziplinen ist die Entstehung einer integumentalen Literatur, welche die fabulosen Philosophien Platons, Martians und Boethius' nachahmt. Freilich dürfen—gerade was ihre integumentale Dimension betrifft—die Werke des Bernardus Silvestris und Alanus von Lille nicht gleichgesetzt werden. So läßt sich die *Cosmographia*, von ihrem Autor als *tractatus de mundo* bezeichnet, nur im Rahmen der zeitgenössischen Naturphilosophie verstehen. Anders als etwa Wilhelm von Conches, der die bildhafte Sprache der platonischen Kosmologie minimierte, führt Bernardus sie durch integumentale Figuren und eine allusive Sprache bewußt weiter. Durch seine Technik, kosmische *Prinzipien* (wie Natura, Nous, Anima Mundi) zu integumentalen Figuren zu machen, reagiert er dabei bis ins Detail auf eine in anderen kosmologischen Traktaten ungelöste Spannung, eine metaphysisch offene Kosmologie zu verfassen, die sowohl die *Geschichte* des entstehenden Kosmos, wie auch dessen *abstrakte, zeitlose Prinzipien* darstellt. Subtil und durch eine klug komponierte Bildlichkeit nutzt er die zwischen Selbständigkeit (als Figur) und Auslegung (als interpretierte Figur) schillernde Struktur derartiger Integumenta, um seine ‚Prinzipien' sowohl in ihrer Transzendenz, als auch in ihrer immanenten Wirkung sichtbar zu machen.

Demgegenüber erscheinen die integumentalen Großnarrationen des Alan von Lille als Produkte eines anderen Milieus. Sie sind keine Versuche, mit Hilfe einer an Platon geschulten Sprache eine alternative Kosmologie zu verfassen, sondern binden den (propädeutischen) Raum der Schuldichtung an die Bedürfnisse eines dezidiert theologischen Wissens: ein programmatischer Anspruch, der sich nicht zuletzt im Prosaprolog zum *Anticlaudianus* zeigt, der strikt vor dem Hintergrund porretanischer Denkfiguren (und gerade nicht als literaturtheoretisches Mani-

[20] Zur volkssprachlichen Hermeneutik des *integumentum* vgl. die Hinweise in der Einleitung, S. 87 mit Anm. 326.

fest) verstanden wurde. Im Antiklaudian zeigt sich dabei, daß Alanus nicht schlicht einzelne (oder gar beliebige) Philosopheme und Theologoumena in charakteristisch aperter Verhüllung literarisch verkleidet, sondern eben jene Schlüsselprinzipien, -gedanken, -lehrstücke, -prämissen, die er—ebenso wie etwa der Kreis um Petrus Cantor—immer wieder in Prologen, Exkursen, emphatischen Beschwörungen privilegierte: ‚Literatur' erweist sich als Aspekt theologischer Paradigmenbildung, steht im Kontext einer voruniversitären ‚Situation' der Theologie, während der (inhaltliche wie soziale) Disziplinierung ein entscheidendes Moment des Wissens darstellte. Gerade am *Planctus Nature* zeigte sich dabei, daß Alanus die literarische Struktur, *ja die Dichtersprache selbst*, dazu nutzt, einen für ihn grundlegenden Gedanken—die Notwendigkeit einer Ordnung und Kontrolle des Wissens—suggestiv zu promulgieren. Im ganzen wird dabei auch an seinem Werk deutlich, was für den dritten Teil dieser Studie insgesamt grundlegend war und sich als ‚heteronome Konstruktion des Literarischen' bezeichnen ließe: anders als im Bereich der Volkssprache stellt die lateinische Literatur keinen Versuch dar, (*qua* theoretischer Reflexion oder *in praxi*) Spielräume des Literarischen zu schaffen, sondern umgekehrt Freiräume des Wissens im Literarischen zu konstruieren.

Sex genera fallaciae statt *aliud dicit, aliud sentit.* In dieser schlagworthaften Opposition drückt sich die zentrale These des vierten und letzten Teils dieser Untersuchung aus: für die Konzeptualisierung einer integumentalen Hermeneutik, so versucht er zu zeigen, war im 12. Jahrhundert nicht das System der Rhetorik ausschlaggebend, sondern eine Denkform, die sich im Verlauf des Jahrhunderts zu einem der zentralen übergreifenden methodischen Elemente der *artes* und *scientie* entwickeln sollte: die semantische Analyse sprachlicher *fallaciae*.

Die charakteristische Symbiose von semantischer Reflexion aus dem Bereich der *ars disserendi* und Hermeneutik ließ sich dabei schon bei Abailard fassen: eine Neuinterpretation seines *Sic et Non* hat nämlich gezeigt, daß seine ‚Methode' keine bruchlose Fortsetzung einer kanonistischen Theorie des Widerspruches darstellt, sondern sie an einem zentralen Punkt erweitert, ja korrigiert: zum einen betont Abailard die Existenz tatsächlicher—nicht nur scheinbarer—Widersprüche und akzeptiert damit die Existenz des Irrtums der Autoritäten; zum anderen wird die Analyse der sprachlichen Eigenheiten der *auctores* zum zentralen Moment seiner Präzepte gegen nur vermeintliche Widersprüche. Es ließ sich dabei zeigen, daß er damit nicht nur die (von ihm in seinen logischen Schriften kommentierte) Aristotelische Konzep-

tion scheinbarer Widersprüche auf die Hermeneutik überträgt, sondern auch die spezifisch semantische Strategie, sie mit Hilfe einer eigenständigen ‚Semantik der kontextuell verschobenen Bedeutung' zu lösen. Das Tableau sprachlichen Hintersinns und seiner Funktionen, das er in seinem Prolog zu *Sic et Non* dabei nennt, verdankt sich also einem entstehenden hermeneutischen Paradigma, das auf der Einsicht beruht, daß die Launen der Sprache die Strenge des Denkens und der Argumentation beständig kompromittieren—und von daher systematisch, theoretisch reflektiert werden müssen.

Begleitet von einer sich immer stärker differenziernden Analyse sprachlicher *fallaciae*, durchzieht diese Erkenntnis die verschiedensten (theologischen, naturphilosophischen) Diskurse des 12. Jahrhunderts—und wird auch für das Verständnis der integumentalen Hermeneutik zentral. Hat nicht schon die Analyse der Konzeptionen Peter Abailards, Gilberts von Poitiers und seiner Anhänger gezeigt, daß die tradierte Vorstellung der verhüllten Wahrheit für die Einsicht in eine verschobene Sprache steht, die es, um Täuschung zu vermeiden, in ihrer translativen Dimension zu analysieren gilt? Sogar der vermeintlich autonome Bereich der Literaturtheorie und literarischen Hermeneutik zeigt die konzeptionelle, paradigmatische Kraft dieser spezifischen Perspektive auf die Sprache der Wissenschaften. So beschreibt Bernardus Silvestris seine Auslegung poetischer Integumenta in der Begrifflichkeit der Bedeutungsanalyse der Dialektik als *distinctio*, welche die Mehrdeutigkeiten fiktionaler Texte zertifiziert; *involucra* wie Jupiter, Juno oder Venus erscheinen, Worten gleich, als kontextdeterminierte Translationen, deren verschiedene Verwendung vom Exegeten benannt werden muß. (Selbst die Theoretiker der *Artes Poetrie* griffen dabei bisweilen auf das terminologische Areal der *sex genera fallaciae* zurück, um ihrer Skepsis einer allzu metaphorischen Sprache gegenüber Ausdruck zu verleihen). Kurzum: im Rahmen der methodologischen Diskussion des 12. Jahrhunderts entstand ein Sprachverständnis, das wie selbstverständlich die plurale Mehrdeutigkeit und rhetorische Dimension philosophischer Texte annahm und sie auf vielfältige Weise (inner- und außersprachlich) begründete. Diese Symbiose zwischen Hermeneutik und Bedeutungsanalyse—die Untersuchung mehrdeutiger Sprache als *unhintergehbares methodisches Moment der Wissenschaft selbst*—stellt einen der wichtigsten spezifischen Gründe dar, warum eine tradierte Hermeneutik der (sprachlichen) Verhüllung gerade im Rahmen einer Verwissenschaftlichung der *artes* und *scientie* von Relevanz wurde: weniger die ‚humanistische' Einsicht in das Ungenügen eines scholastischen

modus loquendi, sondern dessen spannungsreiche methodische Anfänge bestimmten die spezifische Konzeptualisierung einer tradierten Hermeneutik.

Am eindrücklichsten zeigte sich diese spezifische Perspektive auf die mehrdeutige Sprache der *auctores* im 12. Jahrhundert dabei bei Johannes von Salisbury: In seinem *Metalogicon* entwickelt er im Verlauf seiner Diskussion der Aristotelischen *Topik* und *Sophistici Elenchi* eine universale Hermeneutik der Lektüre, die, nahezu ausschließlich mit den Begriffen der *ars disserendi* operierend, den korrekten Umgang mit der komplexen Sprache der *auctores* zu normieren versucht; er überträgt dabei die Standards und Ansprüche dieser Theorie und Praxis der Interpretation auch auf tradierte Beispiele integumentaler *modi loquendi* (z. B. Macrobius' Theorie der Träume).

Dabei zeigt sich in dieser Allianz von Bedeutungsanalyse, Hermeneutik und *integumentum* also auch eine charakteristische Ambivalenz: denn sprachliche Komplexität auf der Basis des Uneigentlichen bedeutete im Rahmen dieses Paradigmas immer auch potentielle *Täuschung* und *Hemmnis* des Verstehens. Hat sich nicht bereits bei Wilhelm von Conches gezeigt, daß seine Interpretation integumentaler Philosophie auch ein Moment einer Tendenz zu Klärung der Sprache war? Vor allem an den Überlegungen Roberts von Melun und einer Invektive des Giraldus Cambrensis zeigte sich dabei, daß eben diese sprachkritischen Implikationen einer disziplinär verankerten Sensibilität angesichts des Mehrdeutigen gerade zu einer Abwertung oder doch Problematisierung einer integumentalen Hermeneutik führen konnten: die Aufgabe der Sprache ist es, die *intellectus* der Menschen unverstellt und apert zu vermitteln, sich jeder vermeidbaren Dunkelheit zu enthalten—eine Warnung, die sich an keiner Stelle so deutlich zeigt, wie in jener Polemik des Giraldus Cambrensis, die er selbst als *laus scholastici stili* bezeichnet hatte:

> Ich sehe schon: weil der Leser alles evident, alles leicht, alles manifest finden wird, wird er die Nase vor Übelkeit rümpfen, die Lippen kräuseln, mein Büchlein mit wegwerfender Verachtung strafen. Doch bei jeder meiner Bemühungen hat meine Muse mit Absicht eine offenkundige Darstellung gewählt, jedem ohne Schwierigkeit manifest; hat jenen überkommenen und erhabenen Modus gewisser Autoren abgelehnt und zurückgewiesen und begierig nach einem gegenwärtigen Idiom (*presentis idioma sermonis*), nach einer modernen Weise der Eloquenz gegriffen. Denn wenn doch die artikulierten Worte Zeichen der Eindrücke in unserer Seele sind (*in anima passionum note)* und allein den Menschen Worte gegeben sind, mentale Konzepte zu äußern—welch größere Unwissen-

> heit ließe sich da denken, als genau das, was wir *ad evidenciam* äußern, durch unbekannte Mehrdeutigkeiten in unserer Sprache und eine Art verwickelter verbaler Verhüllungen *(intricatis verborum involucris)* zu verbergen und zu verhüllen! Etwa, auf daß wir durch einzigartiges Wissen wissend scheinen, und zwar nur wir allein, indem uns die anderen zwar wahrnehmen, aber nicht wahrnehmen, zwar verstehen, aber nicht verstehen? Sollten wir uns abmühen, um nicht verstanden zu werden, wo wir doch verstanden werden müssen?

Auch hier zeigt sich also eine bei aller Differenz einheitliche Tendenz: die Konzeptualisierung und Auffassung einer integumentalen Hermeneutik erfolgt im 12. Jahrhundert im Rahmen der methodologischen Diskussionen, die auf die Neubestimmung der *artes* und *scientie* zielten.

Die spezifische Symbiose von hermeneutischem Impetus und semantischer Reflexion sollte dabei ebensowenig auf das 12. Jahrhundert beschränkt bleiben wie die charakteristische Ambivalenz, mit der die Leistungen figurativer Sprache in der mittelalterlichen Wissensgeschichte betrachtet wurden.

Und dies nicht zuletzt deshalb, weil die entscheidenden Fragen, die man im 12. Jahrhundert anstieß, keineswegs an Bedeutung verloren. So erörtert Roger Bacon die mannigfaltigen Mehrdeutigkeiten philosophischer Sprache und entwickelt dabei ein Konzept, das von der grundsätzlichen Ambiguität der Sprache ebenso überzeugt war, wie es ihre Produktion und Rezeption als radikal interpretative Akte konzipierte;[21] an semantischen Grundproblemen wie der Diskussion figurativer Konstruktionen stießen er (und andere) dabei immer wieder auf die uneigentliche Sprachverwendung ‚weiser Philosophen' und ‚autenthisch-magistraler Texte' und versuchten die Spannung zwischen eigentlichem Sinn und uneigentlicher Darstellung durch eine Theorie des doppelten Intellekts zu erklären.[22] Die Diskussionen strahlten dabei—ebenso wie im 12. Jahrhundert—unmittelbar in die Bereiche von Rhetorik und

[21] Rosier/deLibera, ‚Roger Bacon', insb. S. 69ff.

[22] Vgl. Kneepkens, ‚Roger Bacon's Theory of the Double Intellectus'; zu der Lizenz figurativer Konstruktionen bei den Weisen auch Kilwardby, *In Priscianum Maiorem. De constructione figurarum* (ed. von Kneepkens, ‚Roger Bacon's Theory of the Double Intellectus', S. 135–143), S. 136: *Est enim quaedam constructio potior quo ad plures et hec est propria, quia non est fas loqui communiter nisi proprie; et quaedam est potior quo ad sapientes et autentice loquentes et hec est figurativa, quando intentionem suam complete exprimere nequent per sermonem proprium.* Zur (noch unausgeschöpften) hermeneutischen Relevanz der grammatischen Theorien des 13. Jhs. vgl. Rosier, ‚Prata rident', S. 163: ‚Ici la grammaire rencontre l'éxègese.' Die Wurzeln der Theorie eines doppelten *intellectus* zur Konzeption des Uneigentlichen liegen im 12. Jh. (Petrus Helias, vgl. auch Johannes von Salisbury).

Poetik, beeinflußten etwa den Allegoriebegriff der Kommentatoren.[23]—Aktuell und umstritten war die Frage nach der rhetorischen Dimension der Philosophie freilich vor allem im 14. Jahrhundert: Abailard vergleichbar, konzipierte Wilhelm von Ockham die Logik als *hermeneutisch* relevante Disziplin;[24] in frappierender Ähnlichkeit zur Diskussion des 12. Jahrhunderts betont er zudem immer wieder, daß gerade die *auctores* eine uneigentliche Sprache auszeichnet—etwa in seinem Kommentar zu Aristoteles' *Sophistici Elenchi*(!):

> Sciendum est etiam, quod, quamvis fallacia aequivocationis sit levis quantum ad aliquas orationes, tamen, quantum ad alias, est multum difficilis et multos decipit […]. Et ratio est, quia impossibile est invenire aliquod vocabulum significativum, quin possit aequivoce sumi penes tertium modum; quod multi nescientes frequenter decipiuntur, et credunt facere demonstrationes et argumenta realia, cum tamen faciant vilia sophismata aequivocationis et alium defectum non habentia. *Vix etiam est aliquod vocabulum, quin in libris auctorum aliquando sumatur proprie et secundum suam primariam significationem et aliquando improprie et metaphorice et secundum significationem impropriam; et ideo multi nescientes, quando auctores loquuntur proprie et de virtute sermonis et quando improprie et metaphorice, dicta eorum ad litteram accipientes, in multiplices perplexitates incidunt et errores*.[25]

Die Passage hat grundsätzlichen Charakter, ihre Einschätzung der philosophischen Sprache ist im Werk Ockhams nicht isoliert[26]—kodifiziert wird sie schließlich im (sog.) ‚Nominalistenstatut' von 1340: erstaunliche

---

[23] Vgl. dazu Alessio, ‚L'allegoria' und die Bemerkungen von Rosier, ‚Prata rident', S. 163f.

[24] *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, S. 6f.: *Alia utilitas logicae est facilitas virtutem sermonis et proprium modum loquendi percipiendi. Nam per istam artem faciliter scitur quid ab auctoribus de virtute sermonis profertur, quid non de virtute sermonis sed secundum usitatum modum loquendi vel secundum intentionem dicentis; quid dicitur proprie, quid metaphorice; quod est maxime necessarium omnibus studentibus in dictis aliorum, quia qui semper omnia dicta auctorum de virtute sermonis et proprie accipiunt, incidunt in multos errores et inexplicabiles difficultates*.—Zum umstrittenen Begriff der *virtus sermonis* vgl. man Mietke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, S. 231–237; Courtenay, ‚Force of Word and Figures of Speech'; Kaluza, ‚Les sciences et leurs langages'; Thijsen, ‚The Crisis over Ockhamist Hermeneutic', insb. S. 373, 375–379.

[25] *Expositio super libros Elenchorum*, S. 312f. Vgl. *Summa Logicae*, S. 214: *et ideo multum est considerandum, quando terminus et propositio accipitur de virtute sermonis, et quando secundum usum loquentium vel secundum intentionem auctorum, et hoc quia vix invenitur aliquod vocabulum, quin in diversis locis librorum philosophorum, sanctorum et auctorum aequivoce accipiatur, et hoc penes aliquem modum aequivocationis. Et ideo volentes accipere semper vocabulum univoce et uno modo, frequenter errant circa intentiones auctorum et inquisitionem veritatis, cum fere omnia vocabula aequivoce accipiantur*.

[26] Weitere Belege bei Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, S. 236f. und Thijsen, ‚The Crisis over Ockhamist Hermeneutic', S. 376–379.

(und ununtersuchte) Parallelen zur Diskussion des 12. Jahrhunderts aufweisend, kreist die komplexe Diskussion hinter dem berühmten Dokument um die Rolle der Uneigentlichkeit in den Wissenschaften; um die Frage, welches semantische und gedankliche Instrumentarium geeignet sei, sie zu fassen; und um die semantischen Konsequenzen, die es aus der Überzeugung zu ziehen gilt, die Wissenschaften besäßen keine einheitliche Sprache.[27] Das Statut steht dabei am Anfang einer immer stärkeren Fokussierung der philosophischen Interpretation auf die rhetorische Dimension der Sprache: Humanismus und Scholastik nähern sich über die hermeneutisch motivierte Diskussion einer adäquaten Sprache der Wissenschaften.[28]

III. *Vom Traum des Fulgentius zur Wut des Giraldus? Ein Plädoyer für die* intellectual history

Vom Traum des Fulgentius zur ‚Wut des Giraldus'? Zentraler Ansatz dieser Untersuchung war es, die Hermeneutik des *integumentum* gerade nicht unter dem Horizont vertrauter Spielarten des Allegorischen (oder darin implizierter Problemkomplexe) zu begreifen.[29] Einschlägig waren somit gerade nicht die ‚Tradition der Allegorie', die Vorstellung einer ‚symbolischen Mentalität', die—systematisch oder historisch gedachte—rhetorische Logik eines *aliud dicit, aliud sentit* noch spezifisch mittelalterliche Figurationen wie die Theorie und Auslegungsform der ‚Ding-

[27] Interpretation und Kontext des Statuts wurden in letzter Zeit heftig diskutiert, namentlich von Thijsen, ‚The Crisis over Ockhamist Hermeneutic'; Courtnay, ‚Force of Words and Figures of Speech'; Kaluza, ‚Les sciences et leurs langages' (grundlegend). Einig ist man sich, daß die ältere Interpretation des Dokuments als gegen Ockham gerichtet nicht zu halten ist, sondern es vielmehr einen Sprachbegriff voraussetzt, der dem seinen sehr nahe kommt.

[28] Courtnay, ‚Force of Word and Figures of Speech' und Kaluza, ‚Les sciences et leurs langages' haben mit Recht darauf hingewiesen, daß das Sprachverständnis, das im Nominalistenstatut zum Ausdruck kommt, seine Entsprechung in einer Aufwertung der rhetorischen Dimension des Wissens hat (etwa bei Gerson)—und damit vorwegnimmt, was im Humanismus zu einer leitenden Vorstellung wird. Da das Paradigma aber offenbar im 12. Jh. seinen Anfang nimmt und zugleich spezifisch ‚mittelalterlich' ist, eröffnet sich eine ideengeschichtliche Traditionslinie, die jenseits der Oppositionen von Humanismus vs. Logik oder Mittelalter vs. Renaissance angesiedelt ist und eingehender untersucht zu werden verdiente. Die ungeschriebene Vorgeschichte der Problematik konstatiert (ohne Bezug auf das 12. Jh.) Kaluza, ‚Les sciences et leurs langages', S. 253.

[29] Zum folgenden, vgl. *Einleitung*, S. 41–93.

bedeutung‘ (*resp.* Zeichentheorie). Ebensowenig galt es, aus Konzeptualisierung (oder Praxis) der integumentalen Hermeneutik eine mittelalterliche Aufwertung unbegrifflich-superioren Philosophierens *qua* Dichtung herauszupräparieren—oder sie als fremd-vertrauten, vortheoretisch-theoretischen Raum mittelalterlicher Literaturtheorie anzusetzen.

Stattdessen der Versuch, die integumentale Hermeneutik als Aspekt der *intellectual history* zu analysieren, sie in Beziehung zum ‚Wissen und seinen Praktiken‘ zu setzen: ein Versuch, Allegoriegeschichte als (Teil der) Wissensgeschichte zu betreiben, der grundsätzlich nicht auf das 12 Jh. (oder das Mittelalter) zu beschränken ist.[30] Innere Logik und Gebrauch der Denkform—ihre Faktizität, ihre Existenz, nicht ihr ‚Anderes‘—erhellen vor dem Hintergrund jener *Verwissenschaftlichung und Rationalisierung*, die für das 12. Jh. im ganzen fundamental ist: als nicht eigentlich systematischer ‚Denk- oder Wissensraum‘ verschlingt sie sich dabei mit methodologischen und epistemologischen Fundierungsdiskursen von Theologie und Naturphilosophie, aber auch: mit der Paradigmenbildung, die beide Reflexionsräume im eigentlichen erst zu Disziplinen machen; die Denkfigur bildet den Kern von Selbstbildern, -stilisierungen und damit verbundenen Werten, aber auch: von Exklusionslogiken; an ihr zeigen sich alternative Wissensräume und Lösungsversuche, die im Laufe der 12. Jh. aus dem Bereich des legitimen Wissens ausgegliedert werden. Als übergreifendes *movens* ihres Gebrauchs und ihrer Konzeptualisierung erscheint das Streben nach einer ordnenden Klärung des Wissens, und dabei insbesondere: die Erkenntnis der komplexen—und bedrohlichen—Rolle, der Sprache bei der Vermittlung des Denkens, die Notwendigkeit, sie zu zähmen und zu kontrollieren. Mehr noch: *in nuce* zeigt sich an der Denkfigur, wie fundamental (inhaltliche wie soziale) Ordnung, Klärung, Kontrolle, Exklusion, Grenzziehung für die Möglichkeit des Wissens—und vor allem: *für die Möglichkeit ‚im Wahren‘ zu sein*—im 12. Jh. war.

All dies zeigt dabei, daß diese Studie dabei nicht lediglich das (für die Erforschung des 12. Jh. mittlerweile einschlägige) Paradigma der *Verwissenschaftlichung und Rationalisierung* fortschreibt, sondern auch zu ergän-

[30] Einschlägig wären hier etwa: die frühgriechischen Konzeptionen verhüllter Wahrheit im Spannungsfeld von Dichtung, Philosophie und Kult (vgl. die Einleitung, S. 8–12); die Konzeptualisierung der Denkform im Neuplatonismus und in der platonischen Tradition (vgl. Einleitung, S. 10 mit Anm 36); Figuren wie Augustinus oder Origines; die Rolle von Allegorie und Allegorese in Humanismus, Renaissance und Barock;

zen sucht. Die gesamte Arbeit versteht sich als Plädoyer für eine alternative Wissensgeschichte oder entdisziplinierte *intellectual history* des 12. Jh.: diese leugnet dabei an keiner Stelle die Faktizität oder Nachhaltigkeit der Verwissenschaftlichung im 12. Jh.—und auch für sie ist es fundamental, die innere Logik von Argumenten und Gedankengängen, systematische Ansprüche und die spekulative Arbeit des Denkens ernst zu nehmen (und mit größtmöglicher gedanklicher, philologischer, methodischer, Präzision nachzuzeichnen). Doch sie ist zugleich davon überzeugt, daß sich Logik, innere Struktur, Entwicklung (oder besser: Etablierung) des Wissens im 12. Jh. nicht zur Gänze aus der Annahme speisen läßt, das Wissen sei autonom und besitze die Fähigkeit zur Selbstkonstituierung. Auch im 12. Jh. steht das Wissen im Spannungsfeld (kontingenter) Traditionen und Konstellationen, zeitigt ‚unmögliche' Figurationen und -praktiken; ruht nicht allein auf systematisch-inhaltlichen, sondern auch auf versteckten, verschwiegenen, suggestiven—also: nicht systematischen—Fundamenten; es muß aktiv durchgesetzt werden, seine Prinzipien sind nicht nur gedanklich und *per speculationem*, sondern sozial vermittelt—sei es in Form von Paradigmenbildung, Exklusion oder Disziplinierung; und es wird schließlich *möglich* nicht allein durch ein Zu-Sich-Selbst-Kommen der *ratio*, sondern durch allfällige *Produktion der Möglichkeit eines Diskursraumes* durch Ordnung, Klärung, Kontrolle.

Die eigentliche Herausforderung der vorangegangenen Interpretation oder eher: Auflösung eines hermeneutischen Phänomens in ein Spiel (nicht hermeneutischer) Kräfte und Logiken lag von daher nicht nur darin, eine jener schattenhaften ideengeschichtlichen Konzeptionen, ‚die nie während eines ganzen hartnäckigen Lebens die Form der Wissenschaftlichkeit haben erreichen können', gerade als Teil eines *Verwissenschaftlichungs*prozesses zu interpretieren—und damit für die mittelalterliche Wissensgeschichte zu ‚retten'. Sondern umgekehrt, und weit darüber hinausgehend: in dem Anspruch zu zeigen, daß jene ‚Philosophien im Schatten, die die Literaturen, die Kunst, die Wissenschaften […] und auch das alltägliche Leben der Menschen heimsuchen' überhaupt ein legitimer und fruchtbarer Gegenstand einer alternativen Wissensgeschichte zu sein vermögen. Diese entsagt einer gedankenblassen Überzeitlichkeit dabei ebenso wie der Verweigerung vor den mate-

---

die romantische literarische und philosophische Tradition; moderne Figurationen (z. B. gerade nicht W. Benjamin, sondern A. Warburg); die Postmoderne.

riellen, kontingenten, institutionellen Orten der Ideen—und eröffnet damit einen faszinierenden historischen (Zwischen-)Raum jenseits der Grenzen etablierter Disziplinen, in dem zukünftig nicht lediglich die *integumenta* und *involucra* des 12. Jahrhunderts aus dem Dunkel des vermeintlich Abseitigen gerückt werden sollten.

BIBLIOGRAPHIE

I. *Quellen*

Accessus ad auctores; Bernard d'Utrecht; Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores, ed. R.B.C. Huygens, Leiden, 1970.

Adam Parvipontanus, *Adam Balsamiensis Parvipontani Ars disserendi (Dialectica Alexandri)*, ed. L. Minio-Paluello, *Twelfth-Century Logic: Texts and Studies* I, Rome 1956.

Adelard von Bath, *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, Münster 1903.

———, *Questiones Naturales*, ed. M. Müller, Münster 1934.

Adhémar von Saint-Ruf, *Tractatus de Trinitate*, ed. N. Häring: ‚The *Tractatus de trinitate* of Adhémar of Saint-Ruf (Valence)', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 31 (1964), S. 111–206.

Adhemarus von Sancto Rufo, *Defensio doctrinae Gilberti Porretani*, ed. F. Pelster, in: FS R.J. Martin, Brügge 1948, S. 139–146.

Alanus von Lille, *De planctu Naturae*, ed. N. Häring, in: *Studi Medievali*, ser. 3, 19 (1978), S. 797–879.

———, *Regulae caelestis juris*, ed. N. Häring, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 48 (1981), S. 97–226. Vgl. auch Hudry, *Alain de Lille*.

———, *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, PL 210, Sp. 685–1012.

———, *Textes inédits*, ed. M.-Th. d'Alverny, Paris 1965.

———, *Anticlaudianus*, ed. R. Bossuat, Paris 1955.

———, *Contra haereticos (=De fide catholica)*, PL 210, Sp. 305–430.

———, *Distinctiones*, PL 210, Sp. 685–1012.

———, *Sermo de sphaera intelligibili*, in: *Textes inédits*, S. 297–305.

———, *Summa ‚Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 20 (1953), S. 113–364.

———, *Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus*, in: *Textes inédits*, S. 274–278.

———, *Sermo de Sphaera intelligibili*, in: *Textes inédits*, S. 295–306.

———, *Sermo de Trinitate*, in: *Textes inédits*, S. 252–262.

———, *Sermo Memorare novissima tua*, in: *Textes inédits*, S. 267–273.

———, *Liber Poenitentialis*, ed. J. Longère, Louvain 1965.

———, *Sermo de contemptu mundi*, ed. M.Th. d'Alverny, in: Wallach, L. (Hg.), *The Classical Tradition. Studies in Honor of H. Caplan*, Ithaca 1966, S. 515–535.

———, *Hierarchia Alani*, in: *Textes inédits*, S. 219–235.

———, *De Virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, ed. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300*, Bd. VI, Gembloux 1960, S. 27–92.

———, *Textes inédits*, ed. M. Th. D'Alverny, Paris 1965.

Alexander Neckham, *Speculum Speculationum*, ed. R. Thomson, Oxford 1988.

Anonymus, *Sententie magistri Gilberti*, ed. N. Häring, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 45 (1978), S. 83–180, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 46 (1979), S. 45–105.
Anonymus, *Sententiae divinitatis*, ed. B. Geyer, Münster 1909.
Anonymus, *Tractatus Invisibilia Dei*, ed. N. Häring, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 40 (1973), S. 104–146.
Anonymus / (Ps-)Johannes von Salisbury, *De septem septenis*, PL 199, Sp. 943–963.
Anonymus, ‚Ovid-Accessus, *Quidam Philosophi*', ed. P. Demats, *Fabula*, S. 179–184.
Anonymus, *De sex rerum principiis*, ed. T. Silverstein, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 30 (1955), S. 217–302.
Anonymus, *Ut testatur Ergaphalau*, ed. C. Burnett, in: ‚Adelard, Ergaphalau and the Science of Stars', in: ders. (Hg.), *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, S. 133–145.
Anonymus, *Ysagoge in theologiam*, ed. A. Landgraf, in: *Écrits théologiques de l'École d'Abélard*, Louvain 1934.
Anonymus, *The Berlin Commentary on Martianus Capella's* De nuptiis Philologiae et Mercurii. *Book I*, ed. H.J. Westra, Leiden / New York / Köln 1994.
Anonymus, *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis*, ed. T. Silverstein, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22 (1955), S. 217–302.
Anonymus, *Asclepius*, in: *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock / A.J. Festugière, Paris ²1961, S. 257–401.
Anonymus, ‚Metamorphosis Golye episcopi', ed. R.B.C. Huygens: ‚Mitteilungen aus Handschriften', in: *Studi Medievali*, ser. 3, 3 (1962), S. 764–772.
Anonymus, ‚Une Épitaphe inédite de Thierry de Chartres', ed. A. Vernet, in: *FS M.C. Brunel*, Paris 1955.
Anonymus, *Un Brano inedito della Philosphia di Guglielmo di Conches*, ed. C. Ottaviano, Neapel 1935.
Anonymus, *Saeculi Noni Auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*, ed. E.T. Silk, Rom 1935
Anselm von Canterbury, *Monologion*, ed. F.S. Schmitt, in: Ders. (ed.), *Anselmi Cantuarensis* […] *Opera Omnia*, 6 Bde., Seckau/Rom/Edinburgh, 1938–1961, Bd. 1, S. 1–87.
Anselm von Havelsberg, *Anticimenon id est liber contrapositorum sub dialogo conscriptus* [=*Dialogi*], PL 188, Sp. 1139–1254.
Anselm von Laon, *Sententiae*, ed. F. Bliemetzrieder, Münster 1919.
Aristoteles, *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. L. Minio-Paluello, Paris/Bruges 1961.
———, *De interpretatione vel Perihermenias*, ed. L. Minio-Paluello / G. Verbeke, Bruges/Paris 1965.
———, *De Sofisticis Elenchis*, ed. B.G. Dod, Leiden/Paris 1975.
———, *Topica*, ed. L. Minio-Paluello, Paris/Bruges 1969.
Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. P. Dronke, Oxford/Leiden 1978.
———, *The* Cosmographia *of Bernardus Silvestris*, English transl. by W. Wetherbee, New York 1973.

———, *Commentum in Martianum*, ed. H.J. Westra: *The Commentary on Martianus Capella's* De nuptiis Philologiae et Mercurii, Toronto 1986.
———, *Commentum super sex libros Eneidos*, edd. J.W. Jones und E.F. Jones: *The Commentary on the First Six Books of the* Aeneid *of Vergil*, Lincoln/London 1977.
———, *Mathematicus sive Patricida*, ed. T. d'Alessandro, in: Bertini, F. (Hg.), *Tragedie Latine del XII e XIII secolo*, Genua 1994, S. 9–159.
Bernard von Chartres, *Glosae super Platonem*, ed. P. Dutton, Toronto 1984.
Bernard von Utrecht, *Commentum in Theodulum*, ed. R.B.C. Huygens: *Accessus ad auctores*, S. 55–69.
Bernold von Konstanz, *De vitanda excommunicatorum communione* […], PL 148, Sp. 1181–1218.
———, *De sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum patrum*, PL 148, Sp. 1061–1068.
Boethius, *Commentarii in Librum Aristotelis Categoriae pars posterior secundam editionem et indices continens*, ed. K. Meiser, Leipzig 1880.
———, *Commentarii in librum Aristotelis Categoriae pars prior versionem continuam et primam editionem continens*, ed. K. Meiser, Leipzig 1877.
———, *De differentiis topicis*. PL 64, 1173–1216.
———, *De Trinitate, Contra Eutychen et Nestorium, De Hebdomadibus*, ed. K. Rand / M. Elsässer, Hamburg 1988.
———, *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, PL 64. Sp. 459 ff.
———, *In Isagogem Porphyrii*, ed. Samuel Brandt, CSEL 48, 1906.
———, *Philosophiae Consolatio*, ed. Ludwig Bieler, Turnhout 1957.
———, *Philosophiae Consolationis libri quinque*, ed. K. Büchner, Heidelberg ^{3}1977.
Calcidius, siehe unter Platon, *Timaeus*.
Clarembald von Arras, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres* ed. N.M. Häring, Toronto 1965.
Conrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, ed. Huygens, R.B.C., in: ders., *Accessus ad auctores*, S. 71–131.
Daniel von Morley, ‚*De naturis inferiorum et superiorum*', ed. K. Sudhoff. *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und Technik* 8 (1917), 6–40.
Dominicus Gundissalinus, *De processioni mundi*, ed. G. Bülow, Münster 1925.
———, *De unitate*, ed. P. Correns, Münster 1891.
———, *De divisione scientiae philosophiae*, ed. L. Baur, Müster 1903.
Eberhard der Deutsche, *Laborintus*, ed. Faral, E.: *Les arts poétiques*, S. 336–377.
Evrard von Ypern, *Dialogus Ratii et Evrardi*, ed. N. Häring, *Medieval Studies* 15 (1953), S. 243–289.
———, *Epistulae*, ed. N. Häring, *Medieval Studies* 17 (1955), S. 143–172.
Fulgentius, *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. opera*, ed. Rudolph Helm, Leipzig 1898.
———, ‚The Exposition of the Content of Virgil According to Moral Philosophy', in: Whitbread, L.G., *Fulgentius the Mythographer. Translated from the Latin, with Introduction*, Ohio 1971, S. 103–153.
———, *Expositio Virgilianae Continentiae*, ed. T. Agozzino / F. Zanlucchi, Padua 1972.
Galfried von Vinsauf, *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi*, in: Faral, E., *Les arts poétiques*, S. 263–320.
———, *Summa de coloribus rhetoricis*, ed. Faral, E.: *Les arts poétiques*, S. 321–327.

———, *Poetria nova*, in: Faral, E., *Les arts poétiques*, S. 194–262.
Gaufried von Clairvaux, *Epistola ad A. Cardinalem Albanensem*, PL 185, Sp. 587–596.
———, *Libellus Contra Capitula Gilberti*, PL 185, Sp. 595–618.
———, *Sancti Bernardi Vita*, PL 185, Sp. 222–642.
Gerhoch von Reichersberg, ‚Brief an Peter von Wien', in: ders., *Opera inedita*, ed. P. van den Eynde, Rom 1955, Bd. 1, S. 357.
———, *Liber de novitatibus huius temporis*, ed. Häring, N.: *Gerhoch of Reichersberg. Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day*, Toronto 1974.
Gervasius von Melkley, *Ars poetica*, ed. H. Gräbener, Münster 1965.
Gilbert von Poitiers, *Sententie magistri Gilleberti*, ed. N. Häring, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 53 (1978), S. 82–145 und *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 54 (1979), S. 45–67.
———, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N.M. Häring. Toronto 1966.
(Ps-)Gilbert von Poitiers, *Note super Iohannem secundum magistrum Gilb[ertum]*, ed. E. Rathbone, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 18 (1951), S. 205–210.
———, ‚A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers', ed. N.M. Häring. *Mediaeval Studies* 27 (1965), 23–53.
———, ‚A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers', ed. N.M. Häring, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 14–50.
———, [*Sermo de Natali Domini*] ‚A Christmas Sermon by Gilbert of Poitiers', ed. N.M. Häring. *Mediaeval Studies* 23 (1961), 126–135.
Giraldus Cambrensis, *Expugnatio Hibernica*, ed. J. Dimock, in: ders. (ed.), *Giraldi Cambrensis Opera*, Bd. V, London 1867.
Herbert von Boseham, *Liber Melorum*, PL 175.
Hermann von Carinthia, *De essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary*, ed. Charles Burnett, Leiden/Köln 1982.
Hilarius von Poitiers, *De Trinitate*, PL 10.
Hugo Eterianus, *De haeresibus Graecorum*, PL 140, Sp. 541 ff.
Hugo von Honau, *Liber de differentia naturae et personae*, ed. N.M. Häring, in: *Mediaeval Studies* 24 (1962), S. 1–34.
———, *Liber de diversitate naturae et personae*, ed. N.M. Häring, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 29 (1962), S. 103–210.
———, *Liber de homoysion et homoeysion*, ed. N.M. Häring, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 34 (1967), 129–253; 35 (1968), 211–291.
———, *Liber de ignorantia*, ed. N. Häring, in: *Mediaeval Studies* 25 (1963), S. 109–230.
Hugo von Sankt Victor, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon, De Studio Legendi: A Critical Text*, ed. C.H. Buttimer, Washington 1939.
———, *Opera*. PL 175–177.
———, *De triebus diebus*, PL 176, 811–838.
———, *Sententiae de divinitate*, ed. A. Piazzoni, in: *Studi Medievali*, 23 (1982), S. 861–955.
———, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, Sp. 9–28.
———, *De sacramentis*, PL 176, Sp. 173–618.

———, *In Hierarchiam Coelestem*, PL 175, Sp. 923–1154.
Ivo von Chartres, *Decretum*, PL 166.
Jaques de Vitry, *Sermo XVI ad scholares*, ed. J.B. Pitra, in: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, Bd. II, o. O. 1837, S. 365–371.
———, *Compendium Grammaticae*, ed. Th. Haye, Weimar / Köln / Wien 1995.
———, *Poetria magistri Johannis anglicii de arte prosaica metrica et rhytmica*, ed. G. Mari, in: *Romanische Forschungen* 13 (1902), S. 883–965.
———, *Integumenta Ovidii*, *Testi e documenti inediti o rari* 2, ed. Fausto Ghislaberti, Messina/Milano 1933.
———, *The* Parisiana Poetria *of John of Garland*, ed. and trans. Traugott Lawler, New Haven/London 1974.
Johannes Duns Scotus, *In XII libros Metaphysicorum*, in: Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Lyon 1639, Bd. IV.
Johannes von Salisbury, *Entheticus*, ed. J. van Laarhoven, Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1987.
———, *Historia Pontificalis*, ed. M. Chibnall, Edinburgh 1956.
———, *Ioannis Saresberiensis Episocopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C.C.J. Webb, 2 Bde, Oxford 1909.
———, *Metalogicon* ed. J.B. Hall, Turnhout 1991.
———, *Policraticus I–IV*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1993.
———, *Policraticus*, ed. C. Webb. 2 Bde, Oxford 1909.
Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, ed. R.B.C. Huygens, Brussel 1955.
Laborans, *De iustitia et iusto*, ed. A Landgraf, in: *Florilegium Patristicum XXXII*, *Laborantis Cardinalis Opuscula*, Bonn 1932.
Lanfrank von Bec, *Opera*, PL 150.
Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig 1970.
Manegold von Lautenbach, *Liber contra Wolfelmum*, ed. W. Hartmann, Weimar 1972.
Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et* Mercurii, ed. Adolf Dick, Addenda et Corrigenda iterum adiecit J. Préaux, Leipzig 1925, repr. 1978.
Mathäus von Vendôme, *Opera*, ed. F. Munari, 3 Bde, Rom 1988.
Marbod von Rennes, *Liber de ornamentis verborum*, PL 171, Sp. 1687–1693.
‚Mythographus Vaticanus Tertius', ed. G.H. Bode, *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, Zelle 1834, S. 152–256.
Otto von Freising, *Gesta Friderici*, ed. F.J. Schmale, Darmstadt 1974.
Peter Abailard, *Dialectica*, ed. L.M. de Rijk, Assen 1956, ^{2}1970.
———, *Historia Calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris ^{3}1967.
———, *Historia Calamitatum*, ed. N. Cappeletti Truci. in: Abelardo ed Eloisa, *Lettere*, ed. N. Cappeletti Truci, Turin 1979, 2–119.
———, *La psicologia di Abelardo e il ‚Tractatus de Intellectus'*, ed. L.U. Ulivi, Roma 1976.
———, Logica ‚Ingredientibus', ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster 1919–1927.
———, Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum', ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster 1944.
———, *Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum'*, ed. B. Geyer, Münster ^{2}1973.
———, *Logica Ingredientibus*, ed. B. Geyer, Münster 1919–1927.

———, *Peter Abelard's Ehtics*, ed. with English trans. D.E. Luscombe, Oxford 1971.
———, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas, Stuttgart / Bad Cannstatt 1970.
———, *Scritti di logica*, ed. M. dal Pra, 2. Ausgabe, Firenze 1969.
———, *Sententie Magistri Petri Abelardi (Sententie Hermanni)*, ed. S. Buzzetti, Florenz 1983.
———, *Sic et Non*, ed. B.B. Boyer / R. McKeon, Chicago/London 1976–1977.
———, *The Letters of Abelard and Heloise*. Englische Übers. von B. Radice, Harmondsworth 1974.
———, *Theologia Christiana*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout 1969.
———, *Theologia Scholarium*, ed. E.M. Buytaert und C. Mews, dies.: *Petri Abaelardi* Turnhout 1987, S. 450.
———, *Theologia Summi Boni*, ed. U. Niggli, Hamburg 1991.
Peter von Wien, *Summa Zwettlensis*, ed. N. Häring, Münster 1977.
Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, PL 175, Sp. 21–554.
Petrus Helias, *Summa super Priscianum*, ed. L. Reilly, Toronto 1993.
Petrus Venerabilis, *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, ed. Y. Friedmann, Turnhout 1985.
Petrus von Poitiers, *Sententie*, ed. Ph. Moore, 2 Bde., Notre Dame 1943–1950.
Petrus Damiani, *De Divina Omnipotentia*, ed. A. Cantin, Paris 1972.
———, *Opuscula varia*, PL 146.
———, *Sermones*, PL 146.
Platon, *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink, London/Leiden 1962.
Radulphus de Longo Campo, *In Anticlaudianum Alani commentum*, ed. Jan Sulowski, Wrocław 1972.
Ratramnus von Corbie, *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, ed. C. Lambot, Namur 1952.
Remigius von Auxerre, *Remigii Autissiodorensis commentum in Martianum Capellam*, ed. Cora Lutz, 2 Bde., Leiden 1962–1965.
Robert von Melun, *Sententiae*, ed. R. Martin, in R. Martin und R.M. Gallet (eds.): *Oeuvres de Robert de Melun*, 4 Bde., Löwen 1932–1942 (=*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Fasc. 13 [1932], 18 [1938], 21 [1947], 25 [1952]), Bd. 3, 1 (=*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 21 [1947]) und 3, 2 (=*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 25 (1952)).
Siegebert von Gembloux, *De scriptoribus ecclesiasticis*, ed. R. Witte, Bern/Frankfurt 1974.
Siger von Brabant, *Quaestiones in metaphysicam*, ed. A. Maurer, Louvain 1983.
Simon von Tournai, *Disputationes*, ed. J. Warichez, Löwen 1932.
———, ‚Kommentar zum gallikanischen Glaubensbekenntnis', ed. N. Häring, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 49 (1974), S. 39–112.
———, ‚Kommentar zum athanasischen Glaubensbekenntnis', ed. N. Häring, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 51 (1976), S. 135–199.
Thierry von Chartres, *Commentum super De inventione*, ed. K. Fredborg: *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988, S. 45–216.

———, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, hg. von N.M. Häring, Toronto 1971.
Thomas von Aquin, *Commentarius in Aristotelis Libros De Anima*, ed. A. Pirotta, Turin, 1936.
———, *Expositio in De caelo et Mundo Aristotelis*, ed. R. Spiazzi, Turin 1952.
———, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala / R. Spiazzi, Turin 1971.
———, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus*, ed. C. Pera, Turin 1950.
Thomas von Chobham, *Summa de arte praedicandi*, ed. F. Morenzoni, Turnhout 1987.
Thomas von Morigny, *Disputatio catholicorum patrum contra dogmati Petri Abailardi*, ed. N. Häring, in: *Studi Medievali* 22 (1981), S. 299–376.
Walter von Châtillon, *Moralisch-Satirische Gedichte Walters von Chatillon*, ed. K. Strecker, Heidelberg 1929.
Walther von Mortagne, *Epistola ad Petrum Abaelardum*, ed. H. Ostlender, in: *Florilegium Patristicum*, Bonn 1029, 34ff.
Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, ed. E. Jeauneau, Paris 1965.
———, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Turnhout 1999
———, *Glosae super Macrobium*. Bamberg, Staatsbibliothek, msc. Class. 40, fol. 6r–26r. und München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14557, fol. 100r–150v.
———, [*Glosae in Boethium*, Auszüge], ed. Parent, J. M: *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*. Paris/Ottawa 1938.
———, [*Glosae in Boethium*, Auszüge]. ‚Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth sur la Consolation de Philosophie de Boèce', ed. C. Jourdain. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 20.2 (1862), 40–82.
———, [*Glosae in Macrobium, Accessus*] in: Lemay, H.R., ‚Guillaume de Conches' Division of Philosophy in the *Accessus ad Macrobium*', in: *Mediaevalia* 1 (1975), 115–129.
———, *Dragmaticon*, ed. I. Ronca, Turnhout 1998.
———, *Glosae in Iuvenalem*, ed. B. Wilson, Paris 1980.
———, *Philosophia*, ed. G. Maurach, Pretoria 1980.
Wilhelm de Montibus, *Fallaciae Magistri Wilhelmi*, ed. De Rijk, L.M., in: ders., *Logica Modernorum*, II, S. 681–702.
Wilhelm von Ockham, *Expositio super libros Elenchorum*, ed. F. delPunta, St. Bonaventure 1979.
———, *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, ed. A. Moody, St. Bonaventure 1987.
Wilhem von St. Thierry, *De erroribus Guilelmi de Conchis*, PL 180, Sp. 333–340.
———, ‚De erroribus Gulielmi de Conchis ad sanctum Bernardum', ed. J. Leclercq, *Revue Bénédictine* 79 (1969), 375–391.

II. *Forschungsliteratur*

Abélard et son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14–19 mai 1979), Paris, 1981

Aertsen, J. / Speer, A. (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (*Miscellanea Mediaevalia* 26), Berlin / New York 1998.

Alessio, G.C., ‚L'allegoria nei trattati di grammatica e di retorica', in: Picone, M. (Hg.), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Milano 1987.

Alford, J., ‚The Grammatical Metaphor. A Survey of its Use in the Middle Ages', in: *Speculum* 57 (1982), S. 728–760.

Aliotta, M., *La dottrina del peccato nell'ambito della riflessione teologica di Alano di Lilla*, Palermo 1986.

Allegro, G., *La Teologia di Pietro Abelardo fra Letture e Pregiudizi*, Palermo 1990.

Allen, D.C., *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Baltimore 1970.

Allen, J. B., *The Ethical Poetic of the Later Middle Ages: A Decorum of Convenient Distinction*, Toronto, 1982.

Alt, P.-A., *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller*, Tübingen 1995.

Anzulevic, H., *Der Spiegelbildtraktat des Albertus Magnus*, Münster 1999.

Aris, M.-A., *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor. Mit einer verbesserten Edition des Textes*, Frankfurt a.M. 1996.

Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montreal, Montreal, Canada, 27 août—2 september 1967, Montréal: Institut d'Études Médiévales, Paris 1969.

Assmann, A. (Hg.), *Schleier und Schwelle*, Bd. I: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, München 1997; Band II: *Geheimnis und Offenbarung*, München 1998.

Assmann, A., ‚Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit. Esoterische Dichtungstheorien in der Neuzeit', in: dies. (Hg.), *Schleier und Schwelle*, Band II: *Geheimnis und Offenbarung*, München 1998, S. 263–280.

Baldwin, J., ‚Master at Paris from 1179 to 1215. A Social Perspective', in: Benson und Constable (Hgg.), *Renaissance and Renewal*, S. 138–171.

———, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton 1970.

Baltes, M. / Dörrie, H., *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung*, Bd. II. *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart 1990.

Baswell, C., ‚The Medieval Allegorization of the *Aeneid*. Ms Cambridge, Peterhouse 158', in: *Traditio* 42 (1985), S. 181–237.

———, *Virgil in Medieval England*, Cambridge 1995.

Baumgartner, M., *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, Münster 1896 (BGPM, Bd. 2, H. 4).

Bautier R.H., ‚Paris au temps d'Abélard', in: *Abélard et son temps*, S. 21–77.

Beierwaltes, W. (Hgg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969.

Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985.
Benson, R.L. und G. Constable (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1982.
Benton, John F., ‚Philology's Search for Abelard in the Metamorphosis Goliae', in: *Speculum* 1 (1975), S. 199–217.
Beonio-Brocchieri Fumagalli: M. T., *The Logic of Peter Abelard*, Dordrecht 1969.
Berndt, R. / Lutz-Bachmann, M. / Stammberger, R. (Hgg.), *Scientia und Disciplina. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin 2002.
Bernhard, W., *Spätantike Dichtunsgstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990.
Bertola, E., ‚I Precedenti Storici del Metodo del „Sic et Non" di Abelardo', in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 53 (1961) S. 255–280.
———, ‚Le Critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux', in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 52 (1960).
Bessière, L., *Enigmaticité de la littérature. Pour une anatomie de la fiction au XXième siècle*, Paris 1993.
Bezner, F., „‚Ich" als Kalkül. Abaelards „Historia calamitatum" diesseits des Autobiographischen', in: Hasse, D.N. (Hg.), *Abaelards ‚Historia calamitatum'. Text—Übersetzung—literaturwissenschaftliche Modellanalysen*, Berlin / New York 2002, S. 140–177.
———, ‚*Latet Omne Verum*? Mittelalterliche „Literatur"-Theorie interpretieren', in: Peters, U. (Hg.), *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, Stuttgart/Weimar 2001, S. 575–611.
———, ‚*Omnes excludendi sunt praeter domesticos*. Eine mittelalterliche Reflexion über die sozialen und kommunikativen Bedingungen des Wissens', in: Dietl, C. / Helschinger, D. (Hgg.), *Ars und Scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung. Georg Wieland zum 65. Geburtstag*, Tübingen/Basel 2002, S. 57–76.
———, ‚*Simmistes veri*. Das Bild Platons in der Theologie des zwölften Jahrhunderts', in: Gersh, St. / Hoenen, M. (Hgg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin / New York 2002, S. 95–137.
Biagioli, M., *Galilei, der Höfling. Entdeckungen und Etikette: vom Aufstieg der neuen Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1999.
Blackwell, D., *Non-ontological constructs*: *the effects of Abaelard's logical and ethical theories on his theology: a study in meaning and verification*, Bern 1988.
Blank, W., Art. ‚Allegorie 3', in: Weimar, K. (Hg.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 1, Berlin / New York 1997, S. 44–48.
Blumenberg, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt 1998 (urspr. 1960).
Boiadjiev, T., ‚Die Naturwissenschaft als Metaphysik der Natur', in: Speer, A. / Craemer-Ruegenberg, I. (Hgg.), *Ars und scientia im Mittelalter*, Berlin / NewYork 1994, S. 369–380.
Bonanni, P., *Parlare della trinità: lettura della ‚Theologia scholarium' di Abelardo* / Rom 1996
Borsche, T., *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996.

Bossuat, R., ‚Introduction', in: Ders. (ed.), *Alanus von Lille. Anticlaudianus*, S. 7–53.
Bourdieu, P., *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a.M. 1999.
———, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt am Main 2001.
———, ‚Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken', in: ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main 1998, S. 56–90.
Bresson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique de Timée de Platon. Un commentaire systematique du Timée de Platon*, Paris 1974.
Brinkmann, H., ‚Verhüllung („Integumentum") als literarische Darstellungsform im Mittelalter', in: A. Zimmermann (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin / New York 1971.
———, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980.
———, *Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung*, Tübingen ²1979.
Buffière, F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
Burnet, Ch., ‚Introduction', in: ders. (ed.), *Hermann of Carinthia. De essentiis*, S. 1–66.
———, ‚Adelard, Ergaphalau and the Science of Stars', in: ders. (ed.), *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, S. 133–145.
———, ‚Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century', in: Knuutila et al. (Hgg.), *Knowledge and the Sciences*, Bd. 2, S. 25–31.
———, ‚Scientific Speculations', in: Dronke, P. (Hg.), *The Philosophy of the Twelfth Century*, S. 151–176.
———, ‚The Content and Affiliation of the Scientific Manuscripts Written at, or Brought to Chartres', in: Wilks, M. (Hg.), *The World of John of Salisbury*, S. 127–160.
Buytaert, E.M. (Hg.), *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, Louvain, May 10–12, 1971*, Louvain / Den Haag 1974.
Bynum, C.W., *Docere Verbo et Exemplo. An Aspect of Twelfth Century Spirituality*, Misoula 1979, S. 123–129.
Cadden, J., ‚William of Conches. Science and Rhetoric', in: *Journal for the History of Ideas* 1 (1995), S. 1–24.
Caiazzo, I., *Lectures médiévales de Macrobe*: *les ‚Gloses Colonienses' super Macrobium*, Paris 2002.
Camargo, M., ‚A Twelfth-Century Treatise on Dictamen and Metaphor', in: *Traditio* 47 (1992), S. 160–213.
Chance, J., *Medieval Mythography*, Gainesville 1994.
Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. I, ed. H. Denifle und E. Chatelain, Paris 1894.
Chenu, M.-D., ‚Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1955), S. 75–79.
———, ‚Un essai de méthode théologique au XXe siècle', in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935), S. 258–267.
———, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957. [Übersetzt von Jerome Tylor und L.K. Little vgl. Chenu *Nature, Man and Society*].
———, ‚Die Platonismen des XII. Jahrhunderts', in: W. Beierwaltes, *Platonismus im Mittelalter*, S. 268–316.

———, ‚Nature ou histoire? Une controverse exégetique', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 28 (1953), S. 25–30.
———, ‚Platon à Cîteux', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 21 (1954), S. 99–106.
———, ‚The Symbolist Mentality', in: *Nature, Man, and Society*, S. 99–145.
———, *La theologie au douzième siècle*, Paris 1957.
———, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, hgg. von J. Taylor / L.K. Little, Chicago/London 1968.
Chiffoleau, J., ‚Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle', in: *Annales* 1990, S. 289–324.
Clanchy, M., *Abaelard. Ein mittelalterliches Leben*, Darmstadt 2000.
Classen, P., *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*, Wiesbaden 1960.
———, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, hg. v. J. Fried, Stuttgart 1983.
———, ‚Die Hohen Schulen und die Gesellschaft', in ders: *Studium und Gesellschaft*, S. 1–26.
Cochrane, L., *Adelard of Bath: the first English scientist*, London 1994.
Colish, M., ‚Early Porretan Theology', in: *Recherches de Theologie ancienne et médiévale* 56 (1989), S. 59–79.
———, *Peter Lombard*, 2 Bde., Leiden / New York / Berlin 1994.
Comparetti, D., *Virgil im Mittelalter*, Leipzig 1875.
Constable, G., ‚The Concern for Sincerity and Understanding in Liturgical Prayer, Especially in the Twelfth Century,' in: Vaslef, I. und Buschhausen, H. (Hgg.), *Classica et Medievalia: Studies in Honour of Joseph Szöverffy*, Washington-Leiden 1985, S. 17–30.
———, *The Reformation of the 12th Century*, Cambrige 1996.
Copeland, R., *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Translations and Vernacular Texts*, Cambridge 1991.
Cottiaux, J., ‚La Conception de la Théologie chez Abélard', in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 28 (1932), S. 247–295, 533–551, 728–788.
Coulter, J.A., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.
Courtenay, W., ‚Force of Word and Figures of Speech. The Crisis over *virtus sermonis* in the 14th Century', in: *Franciscan Studies* 44 (1984), S. 107–128.
Cürsgen, D., *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin / New York 2000.
Curtius, E.R., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Tübingen / Basel [11]1993.
Dahan, G., ‚Notes et textes sur la poetique au Moyen Âge', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 47 (1980), 171–239.
dal Pra, M., *Giovanni di Salisburgo*, Mailand 1951.
Dales, R., *Medieval Discussions on the Eternity of the World*, Leiden 1982.
D'Alverny, M.-T., ‚Le Cosmos symbolique du XIIe siècle', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20 (1953), 31–81.
Dane, J.A., ‚*Integumentum* as Interpretation. Note on William of Conches's Commentary on Macrobius (1, 2, 10–11)', in: *Classical Folia* 32 (1978), S. 201–215.

Darnton, R., *Der Kuß des Lamourette. Kulturgeschichtliche Betrachtungen*, München 1998.
Daston, L., *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt 2001.
de Ghellinck, J., *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2. Ausgabe, Bruges / Brüssel / Paris 1948.
———, *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, 2 Bde., Brüssel ²1953.
de Lacy, Ph., ‚Stoic Views of Poetry', in: *American Journal of Philology* 69, S. 241–271.
de Lubac, H., ‚A propos de la formule *diversi et non adversi*', in: *Recherches des sciences réligieuses* 40 (1951/2), S. 27–40.
DeBruyne, E., *Études d'esthétique médiévale*, 3 Bde. Brüssel 1946.
Delhaye, P., ‚Grammatica et Ethica au XIIe siècle', in: ders., *Enseignement et Morale*, S. 83–134.
———, ‚L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle', in: *Medieval Studies* 11 (1949), 77–99 auch in: ders., *Enseignement et Morale*, S. 59–81.
———, ‚L'organisation scolaire au XIIe siècle', in: *Traditio* 5 (1947), 211–268. Auch in: ders., *Enseignement et Morale*, S. 1–58.
———, ‚La vertu et les vertus dans les oeuvres d'Alain de Lille', in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 6 (1963), S. 15–25.
———, *Enseignement et Morale au XIIe siècle*, Fribourg 1988.
———, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle*, Dubois 1950 (Analecta mediaevalia Namurcensia 1).
DeLibera, A., ‚Logique et théologie dans la *Summa Quoniam Homines* d'Alain de Lille', in: Jolivet, J. und DeLibera, A., *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica Modernorum*, Neapel 1990, S. 437–469.
Delisle, M.L., ‚Notice sur les manuscrits disparus de la Bibliothèque de Tours […]', in: *Notices et extraits de manuscrits*, 31 (1883), S. 157–356.
deLubac, H., *L'exégèse médiévale. Les quattre sens de l'écriture*, 2 Bde., Paris 1961–1964.
Demats, P., *Fabula: trois études de mythographie antique et médiévale*, Genf, 1973.
Denifle, H., und Chatelain, A. (Hgg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 1, Paris 1889.
Denifle, H., *Die Entstehung der Universitäten im Mittelalter bis 1400*, Berlin 1885 (Ndr. Graz 1956).
De Rijk, L.M., *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*. Bd. I: *On the Twelfth Century Theories of Fallacy* (1962); Bd. 2, 1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*; Bd. 2, 2: *Texts and Indices*. (1967). Assen 1962–1967.
———, ‚Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being', in: *Vivarium* 24 (1986), S. 85–127.
———, ‚Some New Evidence on Twelfth-Century Early Logic: Alberic and the School of Mt. St. Geneviève', in: *Vivarium* 4 (1966), S. 1–57.
Deutinger, R., *Rahewin von Freising*, München 1999.
Diers, M., *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster 1991.
Dod, B.G., ‚Aristoteles Latinus', in: Kretzmann, *The Cambridge History*, S. 45–79.

Dondaine, A., ‚Écrits de la *petite école* Porrétaine', Paris 1962.
———, ‚Hugh Etherien et Leon Toscan', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 27 (1952), S. 67–134.
Doré, J. / Fantino, J. (Hgg.), *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et Modernité*, Paris 1997.
Dörrie, H., ‚Denken über das Sprechen hinaus. Untersuchungen zu den Denk- und Sprechgewohnheiten der platonischen Philosophen des 2.-4. Jahrhunderts nach Christus', in: G. Heintz und P. Schmitter (Hgg.), *Collectanea Philologica. Festschrift für H. Piper*, 2 Bde. Baden-Baden 1985, S. 139–167.
———, ‚Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon', in: Fromm, H. et al. (Hgg.), *Verbum et Signum. Festschrift für Friedrich Ohly*, 2 Bde., München 1975, Bd. 2, S. 9–24.
Dreyer, M., *Nikolaus von Amien: Ars fidei catholicae—Ein Beispielwerk axiomatischer Methode*, Münster 1993.
———, ‚Apodeiktische Wissenschaft und Theologie im 12. Jhd', in: R. Työrinoja, A.I. Lehtinen, D. Føllesdal (Hgg.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S. I.E.P.M.)*, Helsinki 24–29 August 1987, Bd. III, Helsinki 1990, S. 34–41.
———, ‚Regularmethode und Axiomatik. Wissenschaftliche Methodik im Horizont der *artes*-Tradition des 12. Jahrhunderts', in: I. Craemer-Ruegenberg und A. Speer (Hgg.), *‚Scientia' und ‚ars' im Hoch- und Spätmittelalter*, Bd. 1, Berlin / New York 1994, S. 29–44.
———, *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, Münster 1996.
Dronke, P., (Hg.) *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988.
———, ‚Bernard Silvestris, Natura and Personification', in: ders., *Intellectuals and Poets*, S. 41–60.
———, ‚Eine Theorie über fabula und imago im 12. Jahrhundert', in: *Verbum et Signum*, FS F. Ohly, Bd. 2, München 1975, S. 161–176.
———, ‚Integumenta Virgilii', *Lectures médiévales de Virgile. Collection de l'École Française de Rome* 80 (1985), Rome 1985. Auch in: ders., *Intellectuals and Poets*, S. 61–78.
———, ‚Introduction', in: ders. (ed.), *Bernardus Silvestris. Cosmographia*, S. 1–91.
———, ‚New Approaches to the School of Chartres', in: Annuario de Estudios Medievales 6 (1969), S. 117–140. Auch in: ders, *Intellectuals and Poets*, S. 15–40.
———, ‚Theologia velut quaedam poetria: quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot', in: ders., *The Medieval Poet and His World*, Rom 1984, S. 39–54.
———, *Fabula. Explorations into the Use of Myth in Medieval Platonism*, Köln-Leiden 1974.
———, *Intellectuals and Poets*, Rom 1992.
Drügh, H.J., *Anders-Rede. Zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae, Bd. 77), Freiburg i.Br. 2000.
Dutton, P., *Introduction*, in: Bernard von Chartres, *Glosae in Platonem*.

Eamon, W., *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton 1996.
Ebbesen, S. (Hg.), *Sprachtheorien in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994.
Ebbesen, S., ‚The Present King of France Wears Hypothetical Shoes with Categorical Laces. Twelfth-Century Writers on Well-Formedness', in: *Medioevo* 7 (1981), S. 91–113.
———, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, 3 Bde, Leiden 1981.
Eco, U., *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, München 1991.
Eis, G., ‚Von der Rede und vom Schweigen der Alchemisten', in: *Medizin in Geschichte und Kultur* 8 (1965), S. 51–73.
Elders, L., ‚Les cosmologies médiévales', in: *Revue Thomiste* 101 (1993), S. 97–110.
Elford, D., ‚Wilhelm of Conches', in: P. Dronke, *A History*, S. 308–327.
Endres, J., ‚Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert', in: *Philosophisches Jahrbuch* 1908, S. 20–33.
———, *Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft*, Münster 1910.
Ernst, St., *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre* Münster 1996.
Evans, G.R., ‚*Studium Discendi*. Otloh of St. Emmeran and the Seven Liberal Arts', in: *Revue de Théologie Ancienne et Mediévale* 44 (1977), S. 29–54.
———, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge 1983.
Evans, M., ‚The *Ysagoge in theologiam* and the commentaries attributed to Bernard Silvester', in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 54 (1991), S. 1–42.
Faes de Mottoni, B., ‚La dottrina dell' *anima mundi* nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo d'Alvernia, *Summa Halensis*, Alberto Magno', in: *Studi Medievali*, 22 (1981), S. 283–297.
Faral, E., *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen age*, Paris 1924.
Ferruolo, S., *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics 1100–1250*, Stanford 1985.
Fidora, A. / Niederberger, A., ‚Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert—eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität', in: *Convenit Selecta* 3 (2000), S. 7–26.
Fischer, J., *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Münster 1911.
Flamant, J., *Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IV siècle*, Leiden 1977.
Flasch, K., ‚Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologicon und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus', in: *Analecta Anselmiana* 2 (1970), 1–43.
———, *Philosophie hat Geschichte*, Bd. 1: *Historische Beschreibung einer Denkart*, 2003.
Flatten, H., ‚Die materia primordialis in der Schule von Chartres', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931), S. 58–65.
———, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Koblenz 1929.

Foucault, M., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1981.
———, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt 1971.
———, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 1991.
———, ‚Nietzsche, die Genealogie, die Historie', in: ders, *Von der Subversion des Wissens*, hg. von W. Seitter, Frankfurt 1987, S. 69–90.
Fournier, P. (Hg.), *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris 1909.
Fournier, P., ‚Le *Liber de vera philosophia*', in: ders. (Hg.), *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris 1909, 51–78.
Fredborg, K.M., ‚Some Notes on the Grammar of William of Conches', in: *Cahiers de l'Institute du Moyen Age Grec et Latin* 37 (1981), S. 21–41.
———, ‚The Commentary of Thierry of Chartres on Cicero's De inventione', in: *Cahiers de l'Institute du Moyen Age Grec et Latin* 7 (1971), 225–260.
———, ‚The Dependence of Petrus Helias' *Summa super Priscianum* on William of Conches' *Glose super Priscianum*', in: *Cahiers de l'Institute du Moyen Age Grec et Latin* 11 (1973), S. 1–57.
Freytag, W., Art. ‚Allegorie, Allegorese', in: Ueding, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Tübingen 1992, Sp. 330–393.
Friebel, O., *Fulgentius, der Mythograph und Bischof. Mit Beiträgen zur Syntax des Spätlateins*, Paderborn 1911, ND New York 1967.
Fried, J., *Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jahrhundert*, Köln/Wien 1974.
Fried, J. (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Sigmaringen 1974.
Fues, M. / Mauser, W., *Verbergendes Enthüllen. Zu Theorie und Praxis dichterischen Verkleidens*, FS Martin Stern, Würzburg 1995.
Fuhrmann, M., ‚*Obscuritas*. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarischen Theorie der Antike', in: Iser, W. (Hg.), *Immanente Ästhetik und Ästhetische Reflexion als Paradigma der Moderne. Poetik und Hermeneutik 2*, München 1966.
Gabriel, A., *Garlandia. Studies in the History of the Mediaeval Universities*, Notre-Dame/Frankfurt 1969.
Gallo, E., *The Poetria Nova and Its Sources In Early Rhetorical Doctrine*, Den Haag / Paris 1971.
Gammersbach, S., *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Köln/Graz 1959.
Ganz, P., *Auctoritas und ratio. Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden 1990.
Gasnault, H., ‚Les Actes privées de l'Abbaye de Saint Martin de Tours du viiie à xiie siècle', in: *Bibliotheque de l'École de Chartes* 112 (1954), S. 24–66.
Georgianna, L., ‚Any Corner of Heaven: Heloise's Critique of Monasticism', in: *Medieval Studies* 49 (1987), S. 221–253.
Gersh, S., ‚(Pseudo-?) Bernard Silvestris and the Revival of Neoplatonic Virgilian Exegesis', in: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (Hgg.), *SOPHIES MAIESTORES. ‚Chercheurs de sagesse'. Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992.
———, ‚Platonism—Neoplatonism—Aristotelianism: A Twelfth Century Metaphysical System and its Sources', in: Benson und Constable, *Renaissance and Renewal*, S. 512–534.

———, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, 2 Bde., Notre Dame 1986.
Geyer, B., ‚Facultas theologie. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung', in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1964, S. 133–145.
Ghisalberti, F., *Arnulfo d'Orléans: un cultore di Ovidio nel secolo XII*, Mailand, 1932.
Gibson, M.T., ‚The Artes in the Eleventh Century', in: dies., *The Study of the Bible in the Latin West*, I, 121–126.
———, ‚The Study of the Timaeus in the Eleventh and Twelfth Century', in: *Pensiamento* 25 (1969), 183–194.
———, *The Study of the Bible in the Latin West*, Aldershot 1993.
Gibson, M. / Palmer, N. / Shanzer, D., ‚Manuscripts of Alan of Lilles, *Anticlaudianus* in the British Isles', in: *Studi medievali* 28 (1987), S. 906–1014.
Gibson, M., ‚Letters and Charters Relating to Berengars of Tours', in: Ganz, D., *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden 1980, S. 5–24.
———, ‚The *Artes* in the Eleventh Century', in: *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Paris 1969, S. 121–151.
———, *Lanfranc of Bec*, Oxford 1978.
Gilson, E., *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, deutsche Fassung von R. Schmücker, Wien 1950.
Giusberti, F., *Materials for a Study on Twelfth-Century Scholasticism*, Neapel 1982.
Glauche, G., ‚Accessus ad auctores', in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I, Sp. 71–72.
Glunz, H., *Die Literarästhetik des Europäischen Mittelalters*, Bochum 1937.
Godman, P., ‚Ambiguity in the *Mathematicus* of Bernardus Silvestris', in: *Studi Medievali* 3ª Ser. 21 (1990), S. 583–648.
———, ‚*Opus consummatum omnium artium … imago*. From Bernard of Chartres to John of Hauvilla', in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, 124 (1995), S. 26–71.
———, *The Silent Masters. Latin Literature and its Censors in the High Middle Ages*, Princeton 2000.
———, *The saint as censor. Robert Bellarmine between inquisition and index*, Leiden/Boston/Köln, 2000.
Gombrich, E., ‚Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought', in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 11 (1948), S. 163–192.
———, *Die Krise der Kulturgeschichte. Gedanken zum Wertproblem in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart 1983.
Gössmann, E., ‚Antiqui und Moderni im 12. Jahrhundert', in: Zimmermann, A. (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* (*Miscellanea Medievalia* 9), Berlin / New York 1974, S. 40–57.
Gouron, A., ‚Non dixit: ego sum consuetudo', *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Kanonische Abteilung 74 (1988), S. 133–140.
Grabmann, M., ‚Handschriftliche Forschungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches', *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie* 10, München 1935.
———, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde, Freiburg 1911 (Repr. Graz 1957).
———, ‚Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik', in: ders. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926.

Grafton, A., *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*, Berlin 1999.
Green, R.H., ‚Alan of Lille's *De planctu naturae*', in: *Speculum* 31 (1956), S. 649–674.
———, ‚Alan of Lille's *Anticlaudianus: ascensus mentis in Deum*', in: *Annuale Medievale* 6 (1967), S. 3–16.
Green-Pedersen, N.J., *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries in Aristotle's and Boethius'* Topics, München/Wien 1984.
Greenfield, C., *Humanist and Scholastic Poetics*, 1250–1500, London-Toronto 1981.
Gregory, T., ‚The Platonic Inheritance', in: P. Dronke, *A History*, S. 54–80.
———, ‚Abélard et Platon', in: *Peter Abelard*, hg. von E.M. Buytaert, Louvain 1974.
———, ‚La nouvelle idée de la nature et de savoir scientifique au XIe siècle', in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, hg. von J.E. Murdoch und E.D. Sylla. Dordrecht/Boston 1975.
———, ‚L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele—il secolo XII', in: *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti dell 3 Congresso Internatzionale de Filosofia Medievale, Passo della Mendola-Trento, 31 Aug.—5. Sept. 1964*. Milano 1966.
———, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Florenz 1955.
———, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958.
Gross-Diaz, T., *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers. From* lectio divina *to the lecture room*, Leiden 1996.
Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin / New York 1978.
Gründel, J., *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden*, München/Paderborn/Wien 1976.
Grünkorn, G., ‚Zum Verständnis von fiktionaler Rede im Hochmittelalter. Das Verhältnis von lateinischer Kommentartradition und höfischem Roman', in: Mertens, V. / Wolfzettel, F. (Hgg.), *Fiktionalität im Artusroman*, Tübingen 1993, S. 29–44.
———, *Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200* (Philologische Studien und Quellen, Bd. 129), Berlin 1994.
Gumbrecht, H.U. / Link-Heer, U. (Hgg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt a.M. 1985.
Gumbrecht, H.U., „‚Zeitlosigkeit, die durchscheint in der Zeit". Über E.R. Curtius' unhistorisches Verhältnis zur Geschichte', in: Berschin, W. / Rothe, A. (Hgg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven. Heidelberger Symposion zum hundertsten Geburtstag 1986*, Heidelberg 1989, S. 227–247.
———, ‚Wie fiktional war der höfische Roman?', in: Fuhrmann, M. (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4), München 1971, S. 433–440.
Gurjewitsch, A.J., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994.
Guth, K., Johannes von Salisbury, St. Ottilien 1978.
Hadot, I., *Arts Liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1989.

———, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris 1984.
Hagenlocher, A., ‚Littera meretrix', in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, 118 (1989), S. 131–163.
Hahn, R., *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Diss. phil. Tübingen 1967.
Hardison, O., ‚Toward a History of Medieval Literary Criticism', in: *Medievalia et Humanistica* 7 (1976), S. 1–12.
Häring, N.M., ‚Commentary and Hermeneutics', in: Benson und Constable, *Renaissance and Renewal*, S. 173–199.
———, ‚Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarembald von Arras', in: Beierwaltes, *Platonismus im Mittelalter*, S. 161–267.
———, ‚Chartres and Paris Revisited', in: *Essays in Honor of Anton Charles Pegis*, hg. von J.R. O'Donnell. Toronto 1974.
———, ‚Die Vätersammlung des Adhémar von Saint-Ruf in Valence', in: *Scholastik* 38 (1963), S. 402–420.
———, ‚Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers', in: *Scholastik* 32 (1957), S. 373–397.
———, ‚The Case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142–1154)', in: *Mediaeval Studies* 13 (1951), S. 1–40.
———, ‚The Cistercian Everard of Ypres and His Appraisal of the Conflict between St. Bernard and Gilbert of Poitiers', in: *Mediaeval Studies* 17 (1955), S. 143–172.
———, ‚The Porretans and the Greek Fathers', in: *Mediaeval Studies* 24 (1962), S. 181–209.
———, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*. Toronto 1965.
———, ‚A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers', in: *Mediaeval Studies*, 15, 1953, S. 243–289.
———, ‚A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers', in: *Recherches de Théologie ancienne et médievale*, 39, 1972, S. 14–50.
———, ‚The Treatise *Invisibilia dei* in MS Arras, Bibl. mun. 981 (399)', in: *Recherches de Théologie ancienne et médievale*, 40, 1973, S. 104–146.
———, ‚Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im 12. Jahhundert', in: Zimmermann, A. (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2 Bde., Berlin / NewYork 1981, Bd. 2, S. 930–936.
———, ‚Hugh of Honau and the *Liber de ignorantia*', in: *Medieval Studies* 25 (1963), S. 209–230.
———, ‚Notes on the Council and Consistory of Rheims', in: *Medieval Studies* 28 (1966), S. 39–59.
———, ‚Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitaetslehre der Porretanerschule', in: *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, S. 113–127.
———, ‚Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers', in: *Scholastik* 32 (1957), S. 373–398.
———, ‚The Writings against Gilbert of Poitiers by Geoffrey of Auxerre', in: *Analecta Cisterciensia* 22 (1966), S. 3–83.
———, ‚The Case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142–1154)', in: *Medieval Studies* 13 (1951), S. 1–40.

Hartmann, W., ‚Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik', in: *Deutsches Archiv* 26 (1970), S. 47–149.
———, ‚Rhetorik und Dialektik in der Streitschriftenliteratur des 12. Jahrhunderts', in: Fried, J. (Hg.), *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, München 1997, S. 73–96.
Haskins, C.H., *Studies in the History of Mediaeval Science*. 2. Ausg. Cambridge 1927, repr. New York 1960.
Haug, W. (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie*, Stuttgart 1979.
Haug, W., *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt ²1992.
Haverkamp, A., *Figura Cryptica. Zur Theorie der literarischen Latenz*, Frankfurt 2002.
Heidegger, M., *Grundbegriffe der Metaphysik*, Stuttgart 1983.
Hellgardt, E., ‚Erkenntnistheoretisch-ontologische Probleme uneigentlicher Sprache in Rhetorik und Allegorese', in: W. Haug (Hg.), *Formen und Funktionen*, S. 25–37.
Henle, R.J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the* Plato *and* Platonici *Texts in the Writings of Saint Thomas*, DenHaag 1956.
Hennigsfeld, J., *Geschichte der Sprachphilosophie*, Berlin / New York 1994.
Hexter, R., *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum*, München 1986.
Hild, H., ‚Mythalchemie', in: Priesner, C. / Figala, K. (Hgg.), *Alchemie*, S. 247–248.
Hoeges, D., ‚Emphatischer Humanismus. Ernst Robert Curtius, Ernst Troeltsch und Karl Mannheim: Von „Deutscher Geist in Gefahr" zu „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter"', in: Lange, W.-D. (Hg.), *‚In Ihnen begegnet sich das Abendland'. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*, Bonn 1990, S. 31–52.
———, *Kontroverse am Abgrund. Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und ‚freischwebende Intelligenz' in der Weimarer Republik*, Frankfurt a.M. 1994.
Hoenen, M.J.F.M. / Nauta, L., *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the* Consolatio Philosophiae, Leiden / New York / Köln 1997.
Holopainen, J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden 1996.
Horst, U., *Die Trinitäts- und Gotteslehre Roberts von Melun*, Mainz 1964.
Huber, C., ‚Die personifizierte Natur', in: W. Harms, K. Speckenbach (Hgg.), *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit*, Tübingen 1992, S. 151–172.
———, ‚Höfischer Roman als Integumentum. Das Votum Thomasis von Zerklaere', in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 115 (1986), S. 79–100.
———, ‚Zur mittelalterlichen Roman-Hermeneutik: Noch einmal Thomasin von Zerklaere und das *Integumentum*', in: Honemann, V. (et al) (Hgg.), *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Tübingen 1994.
———, *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen*, München 1988.
Huber-Rebenich, G., ‚Die *Expositio Virgilianae Continentiae* des Fulgentius', in: Horn, H.-J. / Walter, H. (Hgg.), *Die Allegorese des antiken Mythos* (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 75), Wiesbaden 1997, S. 85–95.

Hudry, F., *Alain de Lille. Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible*, Paris 1995.
Huizinga, J., *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. von K. Köster, Stuttgart 1987.
———, *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus ab Insulis*, Amsterdam 1932.
Hunt, R.W., ‚Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries I', in: *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941), S. 194–231.
———, ‚The Introduction to the *Artes* in the Twelfth Century', in: *Studia medievalia in honorem … R.J. Martin*, Bruges 1948.
Huygens, R.B.C., *Accessus ad Auctores. Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau*, Leiden 1970.
Imbach, R., ‚Autonomie des philosophischen Denkens? Zur historischen Bedingtheit der mittelalterlichen Philosophie', in: Aertsen, J. / Speer, A. (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, S. 125–137.
———, *Dante, la philosophie et les laics*, Paris/Fribourg 1990.
Imbach, R. / Putallaz, F.X., *Profession philosophe: Siger de Brabant*, Paris 1997.
Irvine, M., *The making of Textual Culture*, Oxford 1994.
———, *The Making of Textual Culture. Grammatica and Literature Theory, 350–1100*, Cambridge 1994.
Jacobi, K., ‚Sprache und Wirklichkeit: Theoriebildung und Sprache im frühen 12. Jahrhundert', in: Ebbesen, S. (Hg.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995.
———, ‚Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abaelards Kommentar zu *Peri Hermenias*', in: *Medioevo* 7 (1981), S. 41–89.
Jakobs, H., *Kirchenreform und Hochmittelalter 1056–1215*, München 1994.
Jaeger, S., *Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde*, Heidelberg 1977.
———, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe 950–1200*, Philadelphia 1994.
Janka, M. / Schäfer, Ch. (Hgg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002.
Janssen, U., *Heilige Zeichen. Die Produktion der ‚eigentlichen Wirklichkeit' in hermeneutischen Theorien*, München 2002.
Jauss, H.R., ‚Zur historischen Genese der Scheidung zwischen Fiktion und Realität', in: Henrich, D. und Iser, W. (Hg.), *Funktionen des Fiktiven. Poetik und Hermeneutik 10*, München 1983, S. 423–431.
———, ‚Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter', in: Fuhrmann, M. (Hg.), *Terror und Spiel. Poetik und Hermeneutik 4*, München 1971, S. 187–209.
———, ‚Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung', in: ders., *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977, S. 146–244.
Jeauneau, E., ‚Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 77–86.

———, ‚Gloses et commentaire de textes philosophiques (IXe–XIIe s.)', in: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve 1982, S. 77–108.
———, ‚Introduction', in: ders. (ed.), *Guillaume de Conches. Glosae super Platonem*, Paris 1965, S. 7–53.
———, ‚Note critique sur une récente édition de la *Theologia „Summi Boni"* et de la *Theologia Scholarum* d'Abélard,' in: *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991), S. 151–158.
———, ‚Berkeley, University of California, Bancroft Library MS. 2 (notes de lecture)', in: *Medieval Studies* 50 (1988), S. 438–456.
———, ‚Deux rédactions de Gloses de Guillaume de Conches sur Priscien', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 335–370.
———, ‚Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur les Manuscrits', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 267–278.
———, ‚La lecture des auteurs classiques à l'ecole de Chartres durant la première moitié du XIIe siècle', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 301–308.
———, ‚Le *Prologus in Eptatheucon* de Thierry de Chartres', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 87–91.
———, ‚Macrobe, source de platonisme chartrain', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 279–300.
———, ‚Mathématique et trinité chez Thierry de Chartres', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 93–99.
———, ‚Note sur l'école de Chartres', in: ders. *Lectio Philosophorum*, S. 3–50.
———, ‚Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien', in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 27 (1960), 212–247.
———, ‚Jean de Salisbury, évêque de Chartes', in: *Notre-Dame de Chartres* 11 (September) (1980), S. 4–9.
———, ‚L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age* 24 (1957), S. 35–100.
———, ‚Nani gigantum humeris insidentes', in: *Vivarium* 5 (1967), 79–99.
———, *Lectio philosophorum*. Amsterdam 1973.
Jolivet, J. / deLibera, A. (Hgg.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la logica modernorum*, Neapel 1987.
Jolivet, J., ‚Le rochers de Cumes et l'antre de Cerbère. L'ordre de savoir selon le Commentaire de Bernard Silvestre sur l'Enéide', in: *Pascua Medievalia. Studies voor Prof. J.M. de Smet*, Louvain 1983.
———, ‚Doctrines et figures de philosophes chez Abélard', in: R. Thomas (Hg.), *Peter Abelard*, S. 103–120.
———, ‚Notes de lexicographie abélardienne', in: *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable* S. 531–543.
———, *Aspects de la pensée médiévale. Abélard, doctrine de langage*, Paris 1987.
———, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris ²1982.
Jolivet, J. / Habrias, H., *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes 2003.
Jones, J.W. (Hg.), *An Aeneid commentary of mixed type: the glosses in mss Harley 4946 and Ambrosianus G 111 inf. A critical edition*, Toronto 1996.

Jones, J.W., Jr., ‚Allegorical Interpretation in Servius', in: *Classical Journal* 56 (1960/1), S. 217–226.
———, ‚The So-Called Silvestris Commentary on the *Aeneid* and Two other Interpretations', in: *Speculum* 64 (1988), S. 838–848.
Jung, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Age*, Bern 1971.
Jussila, P.H., *Peter Abelard on imagery. Theory and practice with special reference to his hymns*, Helsinki 1995.
Kahn, C., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
Kalb, H., *Studien zur Summa Stephans von Tournai. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts*, Innsbruck 1983.
Kaluza, Z., ‚Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 Décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham', in: Bianchi, L. (Hg.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain 1994, S. 197–258.
Kapriev, G., … *ipsa vita et veritas. Der ‚ontologische Gottesbeweis' und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden-Boston-Köln 1998.
Karfikova, L., *De esse ad pulchrum esse. Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor*, Turnhout 1998.
Kaster, R., ‚Macrobius and Servius. *Verecundia* and the Grammarian's Function', in: *Harvard Studies in Classical Philology* 84 (1980), S. 219–262.
———, *Guardians of language. The grammarian and society in late Antiquity*, Berkeley 1988.
Kelly, D., *The Arts of Poetry and Prose*, Turnhout 1991.
Kennan, E., ‚The *De consideratione* of St. Bernard of Clairvaux', in: *Traditio* 23 (1967), S. 73–115.
———, ‚The *De Consideratione* of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century. A Review of Scholarship', in: *Traditio* 23 (1967), S. 73–116.
Kenny, A. und Pinborg, J., ‚Medieval Philosophical Literature', in: Kretzmann, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 11–42.
Kiening, Ch., *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*, Frankfurt a.M. 2003.
Kleineidam, E., ‚Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux', in: Lortz, B., *Bernard von Clairvaux: Mönch und Mystiker*, Mainz 1953, S. 128–167.
Klibansky, R., ‚The School of Chartres', in: M. Clagett, G. Post und R. Reynolds (Hgg.), *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison (Wisc.) 1961.
———, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. With a new preface and four supplementary chapters*, München 1981.
Klinck, R., *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, München 1970.
Klopsch, P., *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1980.
Kluxen, W., ‚Der Begriff der Wissenschaft', in: Weimar, *Renaissance*, S. 273–293.
———, ‚Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhndert: Aufgang einer Epoche', in: G. Wieland, *Aufbruch-Wandel-Erneuereung*, S. 89–99.
———, Art. ‚Äquivok', in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, S. 480.

Knapp, F.P., ‚Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter', in: ders., *Historie und Fiktion*, S. 9–64.
———, ‚*Integumentum* und *Aventiure*. Nochmals zur Literaturtheorie bei Bernardus(Silvestris?) und Thomasin von Zerklaere', in: ders., *Historie und Fiktion*, S. 65–74.
———, ‚Mittelalterliche Erzählgattungen im Lichte scholastischer Poetik', in: ders., *Historie und Fiktion*, S. 75–100.
———, *Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik. Sieben Studien und ein Nachwort*, Heidelberg 1998.
———, *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter* (Schriften zur Literaturwissenschaft, Bd. 19), Berlin 2002.
Kneale, W. und M., *The Development of Logic*, Oxford 1967.
Kneepkens, C.H., ‚The Priscianic Tradition', in: Ebbesen, S., *Sprachtheorien in Antike und Mittelalter*, S. 239–264.
———, ‚Roger Bacon's Theory of the Double Intellectus', in: Lewry, O. (Hg.), *The Rise of british Logic*, Toronto 1983, S. 115–143.
Knuutila, S., Työrinoja R., Ebbesen, S. (Hgg.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S. I.E.P.M.)*, Helsinki 24–29 August 1987, Bd. II, Helsinki 1990.
Koch, J., ‚Scholastik', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* [3], Bd. V (1961), Sp. 1494–1498.
Kohlenberger, H., *Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972.
Köhler, Th., *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leiden/Boston/Köln 2000.
Köhn, R., ‚Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen', in: Fried, J. (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des Mittelalters*, S. 203–285.
Kretzmann, N., A. Kenny und J. Pinborg (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philisophy*, Cambridge 1982.
———, ‚Semantics, History of', in: *The Encyclopedia of Philosophy* 7–8, New York / London 1967.
———, ‚The Culmination of the Old Logic in Abelard', in: Benson und Constable *Renaissance and Renewal*, S. 488–510.
Krewitt, U., *Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters*, Ratingen/Kastellaun/Wuppertal 1971.
Kuhn, Th.S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. [2]1979.
Kurdziałek, M., ‚Der Mensch als Abbild des Kosmos', in: *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971), S. 35–75.
Kurz, G., *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen [3]1993.
Kuttner, St., ‚Papst Honorius III. und das Studium des Zivilrechts', in: ders., *Gratian and the Schools of Law*, London 1983, Nr. X, S. 95 mit Anm. 71.
Ladner, G., ‚Two Gregorian Letters. On the Sources and Nature of Gregory VII Reform Ideology', in: ders. *Images and Ideas in the Middle Ages*, Rom 1983, 2 Bde., Bd. 2, S. 665–686.

———, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge [Mass.] 1959.
Ladrière, J., ‚Théologie et Historicité', in: Alberigo, G. / Chenu, M.-D. / Fouilloux, E. / Jossua, J.-P. / Ladrière, J. (Hgg.), *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris 1985, S. 61–79.
Laks, A. / Most, G.W. (Hgg.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997.
Lamberton, C., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Rise of the Epic Tradition*, Berkeley 1986.
Landgraf, A., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, mehrere Bände, Regensburg 1951–1956.
———, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. 4 Bde. Regensburg 1952–1956.
———, *Einleitung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948.
———, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*. Montreal/Paris 1973.
Latour, B., *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995.
Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart 1990.
Lawler, T., *The* Parisiana Poetria *of John of Garland*, New Haven/London 1974.
Lawn, B., *The Rise and Decline of the Scholastic ‚Quaestio Disputata'. With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, Leiden / New York / Köln 1993.
Le Goff, J., *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris 1957.
LeBoulluec, A., ‚L'allégorie chez les Stoiciens', in: *Poétique* 23 (1975), S. 301–321.
Leclerq, J., ‚Les lettres de Guillaume de St.Thierry à Bernard de Clairvaux', in: *Revue Bénédictine*, 69 (1969), S. 375–391.
———, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.
———, „‚Ad ipsam sophiam Christi:" das monastische Zeugnis Abaelards,' in: *Sapienter Ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam*, Leipzig 1969, S. 179–198.
Lehmann, P., *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart ²1963.
———, ‚Die Vielgestalt des 12. Jahrhunderts', in: ders, *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, 5 Bde., Stuttgart 1960, Bd. III, S. 225–246.
Lemay, R., *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beirut 1962.
Lemmi, C., ‚Mythology and Alchemy in the Wisdom of the Ancients', in: Vickers, B. (Hg.), *Essential Articles for the Study of Francis Bacon*, Hamden 1968, S. 51–92.
Lerer, S., ‚John of Salisbury's Virgil', in: *Vivarium* 20 (1982), S. 24–39.
Lewis, C.S., *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, New York 1958.
Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, Paris 1993.
———, *Penser au Moyen Age*, Paris 1991.
———, ‚Logique et théologie dans la *Summa Quoniam Homines* d'Alain de Lille', in: Jolivet/deLibera, *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, S. 437–469.
Liebeschütz, H., ‚Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik', in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1923–1924, Leipzig 1926.

Liebeschütz, K., *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950.
Lohr, C., ‚Peter Abälard und die scholastische Exegese', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosphie und Theologie* 28 (1981), S. 95–110.
Lubac, H. de., *Exégèse médiévale: Les quatre sens de L'Écriture*, Bd. 2, Paris 1959.
Luscombe, D., ‚Pierre Abélard et le monachisme,' in: *Pierre Abélard-Pierre le Venerable*.
———, *The School of Peter Abelard*, Cambridge 1970.
Lutz-Bachmann, M. / Fidora, A. / Niederberger, A., *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science, and Theology*, Brepols 2004.
Maccagnolo, E., ‚La destinataria dell'Epistola di Clarembaldo di Arras', in: *Sandalion* 3 (1980), S. 315–318.
———, *Rerum universitas: Saggi sulla Filosofia di Teodorico de Chartes*, Florenz 1976.
Maierù, A., ‚La Dialettica', in: G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (Hgg.), *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, Bd 1.2, Roma 1993, S. 273–294.
Maioli, B., *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Rom 1979.
Manitius, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 Bde., 1911–1931.
Marenbon, J., ‚Gilbert of Poitiers', in: Dronke, P. (Hg.), *The Philosophy of the 12th Century*, S. 328–352.
———, ‚The Platonisms of Peter Abelard', in: Benakis, L. (Hg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Paris 1997.
———, ‚Platonismus im 12. Jahrhundert: alte und neue Zugangsweisen', in: Mojsisch, B. / Kobusch, Th. (Hgg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997, S. 101–119.
———, *Early Medieval Philosophie (480–1150): an Introduction*, London 1972.
———, *The Philosophy of Peter Abailard*, Cambridge 1997.
Marmo, C., ‚Inferential Signs and Simon of Tournai's General Theory of Signification', in: ders. (Hg.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts*, Turnhout 1998, S. 61–82.
Martin, J., ‚John of Salisbury as a classical scholar', in: Wilks, M. (Hg.), *The world of John of Salisbury*, S. 196–201.
Martin, R., ‚L'oeuvre théologique de Robert de Melun', *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 15 (1914/20), S. 456–490.
McKeon, R., ‚Poetry and Philosophy in the 12th century', in: R.S. Crane (Hg.), *Critics and Criticism. Ancient and Modern*, S. 1–32.
———, ‚Medicine and Philosphy in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Problem of Elements', in: *The Thomist* 24 (1961), 211–256.
———, ‚Rhetoric in the Middle Ages', in: *Speculum* 17 (1942), 1–32. Rpt. In R.S. Crane (Hg.), *Critics and Criticism*, 1952, 260–296.
———, ‚The Organization of Sciences and the Relation of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Century', in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, hg. von J.E. Murdoch and E.D. Sylla, Dordrecht/Boston 1975.
Mehtonen, P., *Old Concepts and New Poetics. Historia Argumentum, and Fabula in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics of Fiction*, Helsinki 1996.
Meier(-Staubach), Ch., ‚Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allego-

rieforschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen', in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 1–69.
———, ‚Die Rezeption des *Anticlaudianus* Alans von Lille in Textkommentierung und Illustration', in: dies. / Ruberg, U. (Hgg.), *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter*, Wiesbaden 1980, S. 408–549.
———, *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, München 1974.
———, ‚Zum Problem der allegorischen Interpretation mittelalterlicher Dichtung. Über ein neues Buch zum *Anticlaudianus* des Alan von Lille', in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 99 (1977), S. 250–296.
———, ‚Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille', in: Haug, W. (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie*, S. 70–89.
Meiser, K., ‚Über einen Kommentar zu den Metamorphosen', in: *Sitzungsberichte der philosophischen, philologischen und historischen Klasse der K.B. Akademie der Wissenschaften*, München 1885, S. 47–89.
Melville, G / von Moos, P., *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln 1998.
Mews, C.J., ‚The Development of the Theologia of Peter Abelard', in: R. Thomas (Hg.), *Peter Abelard*, S. 183–198.
———, ‚On Dating the Works of Peter Abelard', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 52 (1985), S. 73–134.
———, ‚Peter Abelard's Theologia Christina and Theologia „Scholarium" Re-Examined', in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 52 (1985), 105–158.
———, ‚Nominalism and Theology before Abelard: The case of Roscelin of Compiègne', in: *Vivarium* 30 (1992), S. 4–33.
Meyer, H., ‚Intentio auctoris, utilitas libri. Wirkungsabsicht und Nutzen literarischer Werke nach Accessus-Prologen des 11.-13. Jhd.', in: *Frühmittelalterliche Studien* 31 (1997), S. 390–412.
———, ‚Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter', in: *Frühmittelalterliche Studien* 24 (1990), S. 290–313.
Michaud-Quantin, P., ‚L'emploi des termes *Logica* et *Dialectia* au Moyen Age', in: *Arts Libéraux*, S. 855–862.
Michelet, J., *Cours au collège de France. 1838–1851*, 2 Bde., Paris 1995.
Miethke, J., ‚Abaelards Stellung zur Kirchenreform,' in: *Francia* 1 (1973), S. 158–192.
———, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
———, ‚Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert,' in: Fried, J. (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des Mittelalters*, S. 285–320.
Minio-Paluello, L.M., ‚The „Ars Disserendi" of Adam of Balsham Parvipontanus', *Medieval and Renaissance Studies* 3, S. 116–169.
Minnis, A.J. und Scott, A.B. (Hgg.), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 – c. 1375. The commentary tradition*, Oxford 1988.
Minnis, A.J., *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London 1984.
Moonan L., ‚Abelard's Use of the Timaeus', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 56 (1990), S. 7–90.

Moos, P. von, ‚Poeta und historicus im Mittelalter. Zum Mimesis-Problem am Beispiel einiger Urteile über Lucan', in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (*Tübingen*), 98 (1976), S. 93–130.
———, ‚Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur? Eine theologisch-rhetorische Antwort', in: Heinzle, J. (Hg.), *Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposion 1991*, Stuttgart/Weimar 1993, S. 431–451.
———, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die ‚historiae' im ‚Policraticus' des Johannes von Salisbury*, Hildesheim 1988.
———, ‚Das 12. Jahrhundert—eine „Renaissance" oder ein „Aufklärungszeitalter"', in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 23 (1988), S. 1–10.
———, ‚Was allen, den meisten oder den Sachkundigen richtig scheint', in: *Historia Philosophiae Medii Aevi*, FS K. Flasch, Amsterdam 1991, S. 711–744.
Mora-Lebrun, J., *L'Enéide médiévale. La naissance du roman*, Paris 1994.
Morrison, K.F., *Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140*, Princeton 1969.
Most, G., ‚Cornutus and Stoic Allegoresis. A Preliminar Report', in: *Aufstieg und Niedergang der Antiken Welt*, Bd. 36.2, S. 2014–2065.
———, ‚The Poetics of Early Greek Philosophy', in: Long, A.A. (Hg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999 S. 332–362.
Mras, K., ‚Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium', in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, S. 232–288.
Müller, G., ‚*Gradualismus. Eine Vorstudie zur althochdeutschen Literaturgeschichte*', in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 2 (1924), S. 681–720.
Müller, K., Art. ‚Allegorische Dichtererklärung', in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, Suppl.-Bd. 4, Stuttgart 1924, Sp. 16–22.
Munari, F., ‚Handschriften der mittellateinischen Schultexte *Synonyma* und *Equivoca*', in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 30 (1995), S. 186–196.
Nauta, L., ‚The *glosa* as instrument for the Development of Natural Philosophy. William of Conches' Commentary to Boethius', in: Hoenen, M.J.F.M. / Nauta, L., *Boethius in the Middle Ages*, S. 3–39.
———, ‚The Preexistence of the Soul in Medieval Thought', in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), S. 93–135.
Newell, J., ‚Grammaticus et Ethicus: William of Conches' Search for Order', in: Knuutila, *Knowledge and the Sciences*, S. 275–284.
———, ‚Rationalism at the School of Chartres', in: *Vivarium* 21, 2 (1983), S. 108–126.
Newhauser, R., *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout 1993.
Nielsen, L., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century*, Leiden 1982.
———, ‚On the doctrine of logic and language of Gilbert Porreta and his Followers', in: *Cahiers de l'Institute du Moyen Age Grec et Latin* 17 (1976), S. 40–69.
Nuchelmans, G., *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam/London 1973, Kap. 9: ‚Abelard', S. 139–161.

O'Donnel, J.R., ‚The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the Aeneid', in: *Medieval Studies* 24 (1962).
Obertello, L., *Severino Boezio*, 2 Bde., Genua 1974.
Ochsenbein, U., *Studien zum Anticlaudianus des Alanus von Lille*, Frankfurt-Bern 1975.
Oexle, O.G., ‚Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens', in: Graus, F. (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen 1987, S. 65–117.
———, ‚Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalter und das Problem ihrer Deutung', in: J. Mietke / K. Schreiner, *Sozialer Wandel im Mittelalter*, Sigmaringen 1994, S. 45–70.
Ohly, F., ‚Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter', in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, S. 1–31.
Ohly, Fr., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt ²1983.
Ott, L., ‚Die platonische Weltseele in der Frühscholastik', in: Flasch, K (Hg.), *Parusia. Festschrift für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, S. 307–331.
Pabst, B., *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1994.
———, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, 2 Bde., Köln 1994.
Padoan, G., ‚Traduzione e Fortuna del Commento all' „Eneide" di Bernardo Silvestre', in: *Italia Medioevale e Umanistica*, 3 (1960), S. 227–240.
Paetow, J., *The ‚Morale Scholarium' of John of Garland*, Berkeley 1927.
Peden, A., *Pre-12th Century Glosses on Macrobius*, (unpublizierte Diss.), Oxford, 1982.
Pépin, J., ‚Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne', in: *Simboli e Simbologia nell'Alto medioevo*, Spoleto 1976, I, 33–66, 45ff.
———, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal 1971.
———, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Bd. 2., Paris 1987.
———, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
Peters, U. (Hg.), *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, Stuttgart/Weimar 2001.
Pfeiffer, R., *Geschichte der klassischen Philologie*, München 1978.
Pierre Abélard et Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle, hg.v. Louis, R/ Jolivet, Jean/ Châtillon, J., Paris, 1975
Pinborg, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster/Copenhagen 1967.
———, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart 1972.
Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., Göttingen 1948/9 u. ö.
Post, G., ‚Alexander III, the *Licentia Docendi*, and the Rise of the Universities', in: *Anniversary Essays in Honor of C.H.Haskins*, S. 255–277.
Potworowski, Ch., *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montreal 2001.
Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855, Bd. I (repr. Graz 1955).

Priesner, C. / Figala, K. (Hgg.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, München 1998.
Principe, L., ‚Decknamen', in: Priesner, C. / Figala, K. (Hgg.), *Alchemie*, S. 104–106.
Purcell, W., ‚*Identitas*, *Similitudo*, and *Contrarietas* in Gervase of Melkley's *Ars Poetica*. A stasis of style', in: *Rhetorica* 9 (1991), S. 67–91.
———, ‚Transsumptio as a Rhetorical Doctrine in the 13th century', in: *Rhetorica* 5 (1987), S. 369–410.
Raby, F.J.E., ‚Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology', in: *Speculum* 43, S. 72–77.
Raphael, L., *Die Erben von Bloch und Febvre. ‚Annales'-Geschichtsschreibung und ‚nouvelle histoire' in Frankreich 1945–1980*, Stuttgart 1994.
Rashdall, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, hg.v. F.M. Powicke; Oxford 1987.
Ratkowitsch, C., *Die Cosmographia des Bernardus Silvestris*, Weimar / Köln 1996.
Rauner-Hafner, G., ‚Die Vergilinterpretation des Fulgentius. Bemerkungen zu Gliederung und Absicht der *Expositio Virgilianae continentiae*', in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 13 (1978), S. 7–49.
Raynaud de Lage, G., *Alain de Lille, poète du XII^e siècle*, Montreal 1951.
Reinke, T., *Die Schuldialektik im Investiturstreit*, o.O., o.J.
Richardson, N.J., ‚Homeric Professors in the Age of the Sophists', in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201, NF 21 (1975), S. 65–81.
Ricklin, T., *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*, Leiden/Boston/Köln.
———, *Die physica und der Liber de causis*, Fribourg 1998.
Riedweg, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987.
———, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München 2002.
Robert, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII. siècle*, Paris 1909
Rodnite-Lemay, H., ‚Guillaume de Conches' Division of Philosophy in the *Accessus ad Macrobium*', in: *Medievalia* I, 2 (1977), S. 115–129.
Ronca, I., ‚Reason and Faith in the *Dragmaticon*: The Problematic Relation between *philosophica ratio* and *divina pagina*', in: Knuutila, *Knowledge and the Sciences*, S. 331–341.
———, ‚The influence of the *Pantegni* on William of Conches's *Dragmaticon*', in: Burnett, C. und Jaquart, D., *Constantine the African and Ali Ibn Al-Abbas Al-Magusi. The Pantegni and Related Texts*, Leiden / NewYork / Köln, 1994, S. 266–283.
Roseman, Ph., ‚*Duae animae scientificae in pectore meo*. Die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie im 20. Jahrhundert—Rückblick und Ausblick', in: *Das Mittelalter*, 5, 1 (2000), S. 35–48.
Rosier, I. / de Libera, A., ‚Intention et engendrement du discours chez Roger Bacon', in: *Histoire Èpistemologique Langage* 8 (1986), S. 63–79.
Rosier, I., ‚Evolution des notions d'*equivocatio* et *univocatio* au xiie siècle', in: dies., *L'Ambiguité*, S. 117–130.

———, ‚*Prata rident*', in: deLibera, A. (et al.), *Langage et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris 1998, S. 155–176.
———, *L'Ambiguité. Cinq études historiques*, Lille 1988.
Rösler, W., ‚Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike', in: *Poetica* 12 (1980), S. 283–319
Rouse, R. / Rouse, M., ‚Biblical distinctions in the 13th Century', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 49 (1974), S. 27–37.
Rouse, R. / Rouse, M., ‚Statim invenire', in: Benson/Constable (Hgg.), *The Reformation*, S. 201–228.
Rusten, F.S., ‚Interim Notes on the Papyrus from Derveni', in: *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985), S. 121–140.
Schlenker, E., *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode*, Freiburg 1938.
Schmidt, M.A, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius' De Trinitate*, Basel 1965.
Schmidt-Biggemann, W., *Philosophia perennis*, Frankfurt 1999.
Schmitt, F.S., ‚Die wissenschaftliche Methode in Anselms *Cur Deus Homo*', in: *Spicilegium Solesmense*, Bd. I, Paris 1959, S. 349–370.
Schneider, A., *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie: eine Unters. über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christliche Philosophie des Mittelalters*, Münster 1915.
Scholz, B.F., Art. ‚Allegorie 2', in: Weimar, K. (Hg.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 1, Berlin / New York 1997, S. 40–44.
Schönert, J. (Hg.), *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung* (Germanistische Symposien. Berichtsbände, Bd. 21), Stuttgart/Weimar 2000.
Schrimpf, G., ‚Bernard von Chartres, die Rezeption des *Timaeus* und die neue Sicht der Natur', in: Wieland, G. (Hg.), *Aufbruch-Wandel-Erneuerung*, S. 181–211.
———, ‚Bernard von Chartres, die Rezeption des *Timaios* und die neue Sicht der Natur', in: G. Wieland (Hg.), *Aufbruch–Wandel–Erneuerung*, S. 181–210.
Schuessler, H., *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1977.
Schweiss, K., ‚Logik und Theologie im *Dialogus Ratii et Everardi*', in: Jolivet, J. und deLibera, A. (Hg.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la logica modernorum*, Neapel 1987, S. 219–229.
Shanzer, D., *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's* De nuptiis Philologiae et Mercurii *book 1*, Berkeley 1986.
Shapin, S. / Schaffer, S., *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton 1985.
Sheppard, A.D., *Studies on the 5. and 6. Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Güttingen 1980.
Silverstein, Th., ‚*Elementatum*: Its Appearance Among the Twelfth-Century Cosmogonists', in: *Mediaeval Studies* 16 (1954), 156–162.
———, ‚The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris', in: *Modern Philology* 46 (1948–1949), S. 92–116.

Silvestre, H., ‚Diversi, sed non adversi', in: *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale* 31 (1964), S. 124–131.
———, *‚À propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent'*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 28 (1961), S. 5–25.
Simon von Tournai, *Disputationes*, ed. J. Warichez, Löwen 1932.
Simonis, L., *Genetisches Prinzip. Zur Struktur der Kulturgeschichte bei Jacob Burckhardt, Georg Lukács, Ernst Robert Curtius und Walter Benjamin*, Tübingen 1998.
Simpson, J., *Sciences and the self in Medieval poetry. Alan of Lille's ‚Anticlaudianus' and John Gower's ‚Confessio amantis'*, Cambridge 1995.
Smalley, B., *The Beckett Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Oxford 1973.
———, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 (repr. Notre Dame 1978).
———, *The Beckett Conflict and the Schools*. Oxford 1973.
Sodano, A.R., ‚Porfirio Commentatore di Platone', in: *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 12 (1965), S. 195–223.
Southern, R.W., *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, Reading 1979.
———, ‚The Schools of Paris and the School of Chartres', in: Benson/Constable (Hgg.), *Renaissance and Renewal*, S. 113–136.
———, *Medieval Humanism and other Studies*, Oxford 1970.
Speer, A., ‚Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handelns. Natura bei Alanus ab Insulis', in: Zimmermann, A. / Speer, A. (Hgg.), *Mensch und Natur im Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia* 21/1), Berlin / New York 1991, S. 107–128.
———, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis' im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995.
Spitz, H.J., *Die Metaphorik des geistlichen Schriftsinnes. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972.
Steel, C., ‚Philosophie médiévale comme expression de son époque', in: Follon, J. / McEvoy, J. (Hgg.), *Actualité de la pensée médiévale*, Löwen 1994, S. 79–93.
Steinmetz, P., ‚Allegorische Deutung und Allegorische Dichtung in der Alten Stoa', in: *Rheinisches Museum für Philologie* NF 129 (1986), S. 18–30.
Stock, B., ‚Hugh of St. Victor, Bernard Silvester and Ms Trinity College, Cambridge, 0.77', in *Medieval Studies* 34 (1972), S. 152–173.
———, *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972.
———, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.
Stokes, L.C., *Fulgentius and the Exposition Virgilianae Continentiae*, Diss. phil. Tufts University 1969.
Stotz, P., ‚Dichten als Schulfach—Aspekte mittelalterlicher Schuldichtung', in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 19 (1981), S. 1–16.
Suerbaum, W., ‚Hundert Jahre Vergilforschung', in: Haase, W. (Hg.), *Principat. Sprache und Literatur (Literatur der augusteischen Zeit: Einzelne Autoren [Vergil, Horaz, Ovid])* (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kul-

tur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Bd. II, 31/1), Berlin / New York 1980.
Suntrup, R., Art. ‚Allegorese', in: Weimar, K. (Hg.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 1, Berlin / New York 1997, S. 36–40.
Szlezák, Th.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985.
Tacchella, E., ‚Giovanni di Salisburgo e i Cornificiani', in: *Sandalion* 3 (1980), S. 273–313.
Tate, J., ‚On the History of Allegorism', in: *The Classical Quarterly* 28 (1934), S. 103–114.
———, ‚Plato and Allegorical Interpretation', in: *The Classical Quarterly* 23 (1929), S. 142–154 und 24 (1930), S. 1–10.
Tellenbach, G., *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
Thijssen, J.M.M.H., ‚The Crisis over Ockhamist Hermeneutic and its Semantic Background. The Methodological Significance of the Censure of December 29, 1340', in: Marmo, C. (Hg.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts*, Turnhout 1998, S. 371–392.
Thomas von Morigny, *Disputatio catholicorum patrum contra dogmati Petri Abailardi*, ed. N. Häring, in: *Studi Medievali* 22 (1981), S. 299–376.
Thomas, R. (Hg.), *Petrus Abaelardus (1079–1142): Person, Werk, Wirkung*, Trier 1980.
Trinkaus, C., *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde., Notre Dame 1970.
Tunberg, T., ‚Conrad of Hirsau and His Approach to the Auctores', in: *Medievalia et Humanistica* 15 (1987), S. 65–94.
Tweedale, M.M., *Abailard on Unicersals*, Amsterdam 1976.
Ueberweg-Geyer-Baumgartner, *Patristische und scholastische Philosophie*, Basel 1951.
Uhlig, C., ‚E.R. Curtius und T.S. Eliot. Zur kritischen Affirmation der Überlieferung', in: Berschin, W. / Rothe, A. (Hgg.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven. Heidelberger Symposion zum hundertsten Geburtstag 1986*, Heidelberg 1989, S. 115–131.
Valente, L., *Phantasia contrarietatis*, Neapel 1997.
van Engen, J., ‚The „Crisis of Cenobitism" Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150,' in: *Speculum* 61 (1986), S. 269–304.
van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e Siècle*, Louvain ²1991.
vanElswijk, G., *Gilbert Porreta: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain 1966.
Vaucelle, M., *La collégiale de Saint-Martin de Tours* […], Tours 1908.
Verger, J., ‚Des écoles à l'université: la mutation institutionelle', in: Bauthier, R. (Hg.), *La France de Philippe Auguste*, Paris 1982, S. 817–846.
———, ‚La Faculté des arts: le cadre institutionelle', in: O. Weijers und L. Holtz, *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts*, Turnhout 1998, 17–51.
———, *Les universités au Moyen Âge*, Paris 1973.
Vernet, A., ‚Bernardus Silvestris et sa Cosmographie', in: *Ecole Nationale de Chartres. Positions des thèses*, 1937, S. 167–174.

Vicaire, Marie H., ‚Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215', in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26, 1937, 449–482.
vonIvanka, E., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
vonPerger, M., *Die Allseele in Platos* Timaios, Stuttgart 1997.
Wadell, C. (ed.), *The Paraclete Statutes Institutiones Nostrae*, Kentucky 1987.
Ward, J.O., ‚The date of the commentary on Cicero's De inventione by Thierry of Chartres (ca. 1095–1160?) and the Cornifician attack on the liberal arts', in: *Viator* 3 (1972), S. 219–273.
———, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Brepols 1995.
Wehrli, M., *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig 1928.
Weimar, P. (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981.
Weisheipl, James A., ‚Classification of the Sciences in Medieval Thought', in: *Medieval Studies* 27 (1965), S. 54–90.
Weisweiler, H., ‚Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoch von Reichersberg', in: *Scholastik* 13 (1938), S. 224–246.
Westra, H., *Introduction*, in: Bernardus Silvestris, *Commentum in Martianum*.
Wetherbee, W., ‚Philosophy, Cosmology, and the twelfth-century Renaissance', in: Dronke, *A History*, S. 21–53.
———, ‚The Function of Poetry in the *De planctu Naturae* of Alain of Lille', in: *Traditio* 25 (1969), S. 87–132.
———, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton 1972.
Whitman, J. (Hg.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Köln 2000.
Whitman, J., *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987.
Wieland, G. (Hg.), *Aufbruch—Wandel—Erneuerung. Beiträge zur ‚Renaissance' des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995.
Wieland, G., ‚Abailard: Vernunft und Leidenschaft', in: ders. *Aufbruch—Wandel—Erneuerung*, S. 260–272.
———, ‚Plato oder Aristoteles—Überlegungen zur Aristoteles–Rezeption des lateinischen Mittelalters', in: *Tijdscrift voor Filosofie* 47 (1985), S. 605–630.
———, ‚Plato or Aristotle—a real Alternative in Medieval Philosphy?', in: Wippel, J.F. (Hg.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington 1989.
———, ‚Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts', in: Beckmann, J.P. et al. (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Perspektiven*, Hamburg 1987, S. 61–79.
———, *Ethica, scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981:
Wieland, W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen ^{2}1970.
Wilks, M. (Hg.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984.
Wind, E., *Heidnische Mysterien*, Frankfurt 1981.

Winden, J.M.C. van, *Calcidius on Matter. His Doctrine and His Sources*. Leiden 1962.
Wood, S.K., *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Grand Rapids 1998.
Woods, M.C., *An Early Commentary on the* Poetria Nova *of Geoffrey of Vinsauf*, New York / London 1985.
Woolsey, R.B., ‚Bernard Silvester and the Hermetic *Asclepius*', in: *Tradition* 6 (1948), 340–344.
Worstbrock, H., Art. ‚Johannes de Garlandia', in: *Verfasserlexikon*[2], Bd. 4, 612–623.
Zedelmaier, H./ Mulsow, M. (Hgg.), *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2001.
Zimmermann, A., ‚Die Theologie und die Wissenschaften', in: P. Weimar (Hg.), *Renaissance*, S. 87–105.
Zimmermann, A. (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin / New York 1981.
Ziolkowsky, J., *Alan of Lille's Grammar of Sex: The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*. Cambridge 1985.

INDEX

Abailard, vgl. *Peter Abailard*
Abu Mashar, 448, 426–427
Alanus von Lille, 13, 38, 51, 78–79, 81, 91, 471–553 (=Kap. VII), 612
Anticlaudianus, 477–489 (Prolog), 502–524
Ars praedicatoria, 476, 485, 501
De planctu nature, 524–535
De virtutibus et vitiis, 485, 493, 495–498
Regulae caelestis juris, 483–485, 253–254, 475, 491–495, 498
Sermo de contemptu mundi, 549
Sermo de sphaera invisibili, 475, 525–532
Summa ‚Quoniam Homines', 244–246, 253–254, 475, 483, 485, 490–495
Summa contra haereticos, 476
Alanus' Anthropologie, 500–501
Alanus' Dichtersprache, 478–479, 516, 526, 529, 535–553
Alanus' Formenspekulation, 498–500, 501–502
Alanus' Konzeption der Theologie, 489–502
Alanus' Moraltheologie, 495–502, 504–507, 532–535
Alanus' Werk (und die Forschung), 474–477
als porretanischer Theologe, 475, 490–495, 498–500
und Boethius, 483, 498–500
und die frühscholastische Theologie, 471–477, 490
und die Hermeneutik der Exklusion, 494–495, 481–485
und die Platonkritik, 210–211
und die rhetorische Konzeption der Theologie, 243–246, 492–493, 590
und Gilbert von Poitiers, 482, 489–502 (*passim*)
vgl. *Bernardus Silvestris, Gilbert von Poitiers*
Aliud dicit, aliud sentit, vgl. *Allegorie/Allegorese*
Allegorie/Allegorese, *aliud dicit, aliud sentit*: 11, 57–62, 559, 629–630
als ‚Mischformen', 88–93, 349
als Ausdruck ‚symbolischer Mentalität', 49–57
antike Konzeptionen, 6, 8–12
Begrifflichkeit(en), 9, 11, 34–35
Forschungsansätze, 5, 6 mit Anm. 20 (*Bibliographie!*), 7–12 mit Anm., 44–93
Gegenreaktionen, 12
im 12. Jh., 13–14, 33–41
Ironisierung, 1–5
methodische Implikationen, 5–7, 12–14, 41–44
mittelalterliche Formen, 41–44, 44–93
Omnipräsenz, 5–7, 12–14, 41, 49
und Alchemie, 12
und die Philosophie, 8–12, 66–69
und die Rhetorik, 11–12, 57–62
und die Typologie, 11, 113
und Dingbedeutung, 43, 63–66, 377; vgl. *Hugo von St. Viktor*
und Etymologie, 4–5, 9, 342
und Fiktionalität, 69–88
und Magie, 12
in der Theologie, 99–260 (=Kap. I und II)
in der Naturphilosophie, 263–337 (=Kap. III und IV)

in der Literaturtheorie, 341–413 (=Kap. V)
und die literarische Praxis, 415–553 (=Kap. VI und VII)
und Sprachklärung, 346–358, 590–591, 629–630, 647–649
vgl. *Integumentale Hermeneutik*, *Dichterexegese (enarratio poetarum)*, *Literaturtheorie*
Allegorische Figuren, *Artes-Wagen:* 507
Concordia, 524
Endelichia, 428–429, 442, 449–452, 454, 460, 461–467
Ewigkeit, 429, 449, 452, 456–461
Fides, 507, 520–524
Genius, 529–535
Heimarmene, 430, 454, 464
Honestas, 524
Hyle/Silva, 438, 429–430, 431–444, 445, 448, 451–452, 454, 460, 461–462, 464, 466–467, 542
Natura, 428, 430–432, 441–442, 446–447, 453–454, 468, 505–514, 524, 531, 535–540, 552–553
Nouys, 428–432, 438, 444–451, 453–457, 459–461, 463–465, 468
Physis, 428–430, 440, 441, 455
Practica, 429
Providentia, 428–430, 438, 440, 443–444, 446–447, 450, 454, 463
Prudentia, 505, 507–524, 548
Racio, 507, 524, 548
Theologie, 508–514
Theorica, 429
Urania, 428, 430, 439, 441, 449
Usya, 429, 444, 449, 452, 454, 456–457, 459
Zeit, 429, 449, 452, 456–460
‚Antidialektiker', 117, 125–132
Accessus, 61, 69, 77, 82, 347, 376
Adam von Petit-Pont, 587
Adelard von Bath, 29, 307, 415–417, 420–422, 430, 524, 561
Alexander Neckham, 341
Alger von Lüttich, 562
Anselm von Canterbury, 131–132, 183–185, 188, 205
Anselm von Havelsberg, 208
Anselm von Laon, 99, 113, 131, 562, 566–567, 569
Arator, 319
Aristoteles, 20, 22, 29
Organon, 152–153, 221, 245, 573–584
Sophistici Elenchi, 29, 201, 245–246, 401, 563, 575, 579, 587, 609; vgl. *Sprachklärung/fallacia*
Topik, 29, 201, 563
Zweite Analytiken, 20, 22, 318
und die Sprachlichkeit des Wissens, 557–630 (*passim*), insb. 557–560
und die mittelalterliche Literaturtheorie, 401, 346–358
und die Naturphilosophie, 420–427
Arnulf von Orleans, 37, 341
Ars dictaminis, 404
Artes Poetrie, 16, 40, 69, 84, 391–413 (Konzeption der Dunkelheit), 475, 479, 536, 540, 559
Artes Praedicandi, 40
Asclepius, 450
Augustinus, 11, 41, 63–64, 111, 186–198 (*passim*), 380, 565, 571

Baatz, Ch., 2, 19, 26, 73
Beda, 59, 517
Berengar von Tours, 22, 125, 127, 129, 132
Bernard von Chartres, 29, 32, 84, 301, 356, 372, 436, 499, 527, 597, 622
Bernardus Silvestris, 13, 33, 34, 37, 39, 51, 66–68, 70, 75, 78, 83, 88, 91, 415–470 (=Kap. VI), 499, 527
Commentum in Martianum, 341–358
Commentum in sex libros Eneidos, 341–358

Cosmographia, 37, 67, 75, 392, 415–420, 428–470 (=Kap. VI), 475, 479, 598
Bernardus' integumentale Exegesepraxis, 341–346
Bernardus' Konzeption der *poesis*, 365–376
Bernardus' Konzeption des *liber philosophicus*, 37, 370–376
Bernardus' Konzeption und Definition des *integumentum*, 33, 66, 346–358
Bernardus' Wissenschaftskonzeption, 364–376
und Alanus von Lille, 502–506, 535, 539, 542, 547
und die Bibelexegese, 376–379
und die moralische Dimension der Literatur, 367–370
und die Naturphilosophie, 342–346, 415–470
und die Theologie, 376–391
und die Vergilexegese, 341–346, 364–376
und Hugo von St. Viktor, 374–375
und Mehrdeutigkeit, 349–358
und Sprachklärung, 39, 346–358, 590–591
und Wilhelm von Conches, 343, 348, 379, 387, 390–391
Bernhard von Clairvaux, 15, 32, 40, 100, 107, 116, 128, 133, 187, 197, 212, 233, 241, 473, 484, 494
und die integumentale Hermeneutik, 171–179
und die *Porretani*, 248–251
vs. Gilbert von Poitiers, 247–260
vs. Peter Abailard, 107, 171–179
Bernold von Konstanz, 562–566, 570–571, 572
Boethius:, 29, 36, 300, 458–459, 531
Consolatio Philosophiae, 357–358, 369, 483, 542
Opuscula sacra, 198–212, 460, 484
‚Logische Schriften', 575–584
als Autorität der Porretaner, 187, 198–212, 226–246, 259
Epistemologie, 200
Rezeption durch Gilbert von Poitiers, 212–226
vgl. *Alanus von Lille, Gilbert von Poitiers*

Calcidius, 306, 417, 437, 558
Chartres, 13, 15
Chenu, Marie-Dominique, 23, 51–57
Chrysipp, 3, 9
Cicero, 108, 133, 361
Clarembald von Arras, 13, 40–41, 198–204, 585
Copeland, Rita, 60–62
Cronius, 10
Curtius, Ernst Robert, 46–48, 69, 72

Daniel von Morley, 431–435, 437, 439
Dante, 70, 348, 521
de Bruyne, Edgar, 542
Decem Categoriae, 351
De septem septenis, 422–424, 463
De sex rerum principiis, 422–424, 446–447
Derveni-Papyrus, 8
Descartes, Rene, 16, 562
Dichterexegese (*enarratio poetarum*), 33–38, 60–62, 84–85, 94, 341–391, 477–481, 486–489, 606, 618–626, 641–642, 645; vgl. *Alanus von Lille, Allegorie/Allegorese, Bernardus Silvestris, Integumentale Hermeneutik, Literaturtheorie*
Diomedes, 394
Dionysius Areopagita, 104
distinctio, vgl. *Sprachklärung*
Dominicus Gundissalinus, 425

Endelichia, vgl. *Allegorische Figuren*
Eugen III., 247
Evans, Gillian R., 513
Everard von Ypern, 233–243, 248–250, 255

fabula, vgl. *Literaturtheorie*

fabula/historia/argumentum, vgl. *Literaturtheorie*
fabulosa astrologia, 318–324
fallacia, vgl. *Sprachklärung*
Fiktionalität, vgl. *Literaturtheorie*
Firmicus Maternus, 319
Foucault, Michel, 1, 13–14, 33; vgl. *Intellectual History*
Fulgentius, 1–5, 36, 302, 348, 503
Furvus, 35

Gadamer, Hans Georg, 43, 62
Galfried von Clairvaux, 40, 251–253
Galfried von Vinsauf, 355, 393, 402–409, 411
Genesis, 426, 431
Genius, vgl. *Allegorische Figuren*
Gerbert von Aurillac, 562
Gerhoch von Reichersberg, 252–253
Gervasius von Melkley, 355, 404, 409–413, 450
Gilbert von Poitiers, 13, 31, 40, 171, 182, 198, 200, 475, 498, 596, 603
  Gilberts theologische Hermeneutik, 212–226, 254–255, 259–260
  über Widersprüche, 584–585
  und Bernhard von Clairvaux, 247–260, 484
  und Boethius, 204–212
  und das Konzil von Reims, 247–248
  und die Hermeneutik der Exklusion, 254, 259–260, 484
  und die *Porretani*, 207–212, 230–246, 475, 490–495, 498, 528
  und die Sprachtheorie, 217–226, 584–586, 589
Giraldus Cambrensis, 40, 557–559, 592, 602
Grabmann, Martin, 562
Gramision, 428
Gregor der Große, 111, 144, 209
Gregory, Tullio, 103, 474

Haskins, Charles H., 17, 19, 23
Haymo von Halberstadt, 562
Henri d'Andeli, 599
Heraklit, 7
Herbert von Boseham, 40, 177
Hermann von Carinthia, 421, 422, 423, 427, 430
Hilarius von Poitiers, 612
  als theologische Autorität der Porretaner, 187, 238, 242, 245, 492–493
Hieronymus, 100, 111
Homer, 348
Horaz, 361
Hugo Etherianus, 209
Hugo von Honau, 30, 255–260, 495
Hugo von St. Viktor, 31, 52, 198, 358, 378, 419, 496
  Didascalicon, 31, 366–368, 372–374
  und der *sensus historicus*, 621–623
  und die Dingbedeutung, 63–66, 377, 615–617
  und die Trinitätstheologie, 188–191, 199, 380–381, 384–391
  Hugos Wissenschaftskonzeption, 366–368, 372–374
  vgl. *Bernardus Silvestris, Johannes von Salisbury*
Hyginus, 319
Hyle/*Hyle*, vgl. *Allegorische Figuren, Platon, Wilhelm von Conches*

Integumentale Hermeneutik:,
  Definition(en): 33–35, 88, 346–358
  im 12. Jh., 33–38 (*Überblick*)
  Einzelne *integumenta*/Exegesen, 36, 295–296 (‚*descensus animarum*'); 36, 278–279, 288–291 (*Ceres*); 36 (*Proserpina*); 342–346 (*Phoebus/Diana*); 350 (*Anchises*); 352, 412 (*Merkur*); 356–358 (*Hydra*); 360–361 (*Prometheus*); 365–368 (*Sibylla*); 273–274, 350 (*Jupiter*); 411 (*Cynthia*); 272–273, 278–279, 284–285, 288–291, 296–297

(*Bacchus*); 273–274 (*Semele*); 274, 278–279 (*Saturn*)
kritisch betrachtet, 60, 193–199, 209–212, 557–559, 613–617
und die Volkssprache, 87–88
und Literaturtheorie, 69–88, 359–376
und Sprachklärung, 60, 346–358, 557–559, 590–591
und Wissenschaftsklassifikationen, 346–376
vgl. *Alanus von Lille, Allegorie/Allegorese, Artes Poetrie, Bernhard von Clairvaux, Dichterexegese (enarratio poetarum), Gilbert von Poitiers, Johannes von Salisbury, Literaturtheorie, Naturphilosophie, Peter Abailard, Theologie, Wilhelm von Conches*
integumentum, vgl. *integumentale Hermeneutik*
Intellectual History, 1, 13–14, 23–33, 40, 49, 649–652
involucrum, vgl. *integumentale Hermeneutik*
Isidor von Sevilla, 76, 351
Ivo von Chartres, 562, 565, 568, 570, 572

Jacques de Vitry, 487–488, 492, 519
Johannes de Garlandia, 40, 341, 344, 360–363 (*Integumenta Ovidii*), 391, 393, 394–396, 398–399, 408–409
Johannes Scottus Eriugena, 500, 104, 389
Johannes von Hauvilla, 479, 502
Johannes von Salisbury, 18, 29, 31, 37, 39–40, 81–82, 137, 320–321, 356, 473, 499–500, 526–527, 596–629
Entheticus, 526, 596–600, 623
Metalogicon, 29, 31, 39, 600–612, 626–629
Policraticus, 613–626
Johannes' Konzeption der *Artes Sermocinales*, 604–609
Johannes' Theorie der Interpretation, 609–612
und Cornificius, 600, 611
und die Antike, 18
und die Deutung der Träume, 613–619
und die Figuraldeutung, 613–623
und die integumentale Hermeneutik, 34–36, 596–600
und die Sprachlichkeit des Wissens, 600–617, 626–629
und Gilbert von Poitiers, 207, 225, 250
und Hugo von St. Viktor, 611, 615–617, 621–623
und Vergil, 598, 623–626
Joseph von Exeter, 488

Kathedralschulen, 19, 20, 23, 40, 471–474
Kirchenreform, 126
Kleanthes, 9
Konrad von Hirsau, 377

Laborans, 187, 226–233, 493, 502
Lanfrank von Canterbury, 127, 129–131, 562
Liber de vera Philosophia, 259–260
liber philosophicus, vgl. *Bernardus Silvestris*
Literaturtheorie (im Mittelalter):, 69–88, 392, 376, 359, 341–413 (=Kap. V), insb. 359ff., 376ff., 477–489, 540–553
Alterität, 71, 73, 86
fabula, 70, 74, 76, 88, 282–287, 360–362, 376, 388
fabula/historia/argumentum, 36, 282–283, 361, 394
Fiktionalität, 43, 68, 69–88, 470
Heteronomie des Literarischen, 83–85, 503, 524, 570
innere Struktur, 362–364
narratio, 37, 272, 344, 370, 393–396, 383, 387, 394
narratio fabulosa, 70, 67, 264, 272, 282–287, 347
prodesse et delectare, 69, 71, 361

und die Dialektik, 346–358
und humanistische Literaturtheorie, 72, 78
und Theologie, 376–391
und Wissenschaftskonzeptionen, 365–376
vgl. *Alanus von Lille, Allegorie/Allegorese, Artes Poetrie, Bernardus Silvestris, Dichterexegese (enarratio poetarum), Integumentale Hermeneutik*
Lukan, 387

Macrobius, 3, 36, 70, 300, 306, 419, 420, 481, 486
und Traumdeutung, 613–617
und Peter Abailard, 101, 110, 111, 114, 136, 159, 162
als theologische Autorität, 119, 188–198, 378–379
vgl. *Wilhelm von Conches, similitudines*
Manegold von Lautenbach, 38, 112, 126, 128–130, 133, 137, 169
Marbod von Rennes, 392
Martianus Capella, 29–30, 36–37, 319, 347, 354–355, 351, 348, 383, 419, 430, 461, 468, 503; vgl. *Bernardus Silvestris*
Matthäus von Vendôme, 393, 398–402
Meier-Staubach, Christel, 89–93
Merkur, 108
Metamorphosis Goliae, 395
Metrodoros von Lampsakos, 8
Michelet, Jules, 16
Mittelalterlicher Humanismus, 16–19

narratio, vgl. *Literaturtheorie*
narratio fabulosa, vgl. *Literaturtheorie*
Natur/*Natura*, vgl. *Allegorische Figuren, Naturphilosophie*
Naturphilosophie, 13, 15, 21, 39, 82, 281–294, 299–337 (=Kap. IV), 420–430
als Prinzipienreflexion, 422–424
und die *Cosmographia*, 428–470
und Elementenlehre, 307–309, 422
und Metaphysik, 312–317, 324–333, 422–430
vgl. *Bernardus Silvestris, Platon, Wilhelm von Conches, Sprachklärung*
Nemrod, 319
Nikolaus von Kues, 460, 525
Nouys, vgl. *Allegorische Figuren*
Numenius, 10, 136, 307, 333

Orleans, 15, 36
Orphik, 9
Otloh von St. Emmeran, 126, 129
Ovid, 361, 387, 432; vgl. *Johannes de Garlandia*

Paradigma/Paradigmenbildung, vgl. *Rationalisierung*
Paris, 13, 15, 19
Universität von Paris, 20, 471–474
Personifikationen, vgl. *Allegorische Figuren*
Peter Abailard, 13, 15, 16, 22, 31, 39, 68, 77, 82, 91, 99–181 (=Kap. I), 185–186, 188–193, 198–199, 213, 225, 352–353, 562–584, 496, 569, 585, 603, 607, 610, 618, 624
Sic et Non, 99, 101, 153, 157, 201, 562–584, 595
Theologia Christiana, 99–181 (*passim*)
Theologia Scholarium, 99–181 (*passim*)
Theologia ‚Summi Boni', 99–181 (*passim*)
‚Logische Schriften', 52, 113–119, 573–575 (*Dialectica*); 152–153, 573, 575–584, 582
Abailards integumentale Hermeneutik, 99–106, 119–124, 132–141, 142–162, 179, 181
Abailards Selbststilisierung, 163–171
Abailards Sprachkonzeption, 568–584

Abailards Wissenschaftskonzeption, 132–141
und das *Ineffabile*, 132–162
und die Analogie, 158–162
und die *Anima Mundi*, 101, 107–119, 119–124, 155–157
und die ‚Antidialektiker', 117, 125–132
und die Grenzen der *ratio*, 124–125, 132–141
und die Kommentartradition, 111, 117–119, 381, 385, 386, 387, 419
und Hieronymus, 100–101
und Macrobius, 101, 110–111, 114, 136, 159, 162
und Platon, 103, 105, 108–111, 115–119, 119–124, 133–137, 143–144, 148–149, 155–157, 161–162, 169–170, 180
und theologische Sprachtheorie, 137–139, 142–162
und Wilhelm von Conches, 104, 111, 116, 122, 305–306, 336–337
vs. Bernhard von Clairvaux, 107, 171–179
Petrus Cantor, 28, 31–32, 178, 352, 473, 487, 492, 585, 588–589, 590, 612
Petrus Comestor, 473
Petrus Damiani, 129, 133, 169
Petrus Helias, 604
Petrus Lombardus, 496–498
Petrus Riga, 487
Petrus Venerabilis, 40, 169, 377
Petrus von Poitiers, 498
Petrus von Wien, 252
Philon von Alexandria, 11
Platon, 7, 9, 10, 29, 187, 230, 450, 458, 470, 526
Timaeus, 29, 36, 336, 369, 426, 427, 430, 462, 466, 530
als theologische Autorität, 188–198; vgl. *Peter Abailard*
Anima Mundi, 34, 114, 188–198, 278–279, 324–329, 461–467; vgl. *Alanus von Lille*, *Peter Abailard*, *Wilhelm von Conches*
Hyle, 235, 330, 431, 433, 437, 558
Platonkritik, 210–212
und die Allegorie, 9–10
und die Bibelexegese, 381, 387–388, 419
und die Naturphilosophie, 420–430
Plotin, 10
Plutarch, 10
poeta theologus, 78
Porphyrius, 10, 601
Porretani, 28, 40, 210; vgl. *Alanus von Lille*, *Boethius*, *Gilbert von Poitiers*, *Hilarius von Poitiers*
Präpositinus von Cremona, 612
Priscian, 218
prodesse aut delectare, vgl. *Literaturtheorie*
Proklos, 10
Providentia, vgl. *Allegorische Figuren*
Prudentia, vgl. *Allegorische Figuren*
Ps-Dionysius Areopagita, 48, 53, 236–237, 242, 384
Ps-Herakleitos, 10
Ptolemaeus, 319

Rationalisierung im 12. Jh., 19–22, 33
und der ‚Wille zur Wahrheit', 25–26
und die ‚Dialektik der Aufklärung', 30
und die ‚Ordnung des Diskurses', 23–33, 40, 471–477
und die Grenzen der Rationalität, 32, 125–141
und die Philosophiegeschichte, 23–33
und Enzyklopädismus, 37, 301–302, 370–376
und Exklusion, 23–33, 221–226, 253–260, 482, 481–485, 494–495
und Institutionalisierung, 29, 255–260

und Macht, 27
und Methodologie, 13, 19–22; vgl. *Sprachklärung*
und Netzwerke, 26
und Öffentlichkeit, 26, 28
und Paradigmenbildung, 26, 28–29, 32, 471–477
und Verinnerlichung, 22
und Wissenskritik, 30–33
vgl. *Allegorische Figuren, Bernardus Silvestris, Gilbert von Poitiers, Integumentale Hermeneutik, Literaturtheorie, Naturphilosophie, Peter Abailard, Sprachklärung, Wilhelm von Conches*
Ratramnus von Corbie, 114
Reims, 36, 187, 212, 233, 247–260 (*Konzil von 1148*)
Remigius von Auxerre, 36, 302
‚Renaissance des 12. Jh.', 16–19, 29; vgl. *Rationalisierung*
Rhapsoden, 8
Robert von Melun, 40, 192–199, 592–596
Roscelin von Compiègne, 134, 163, 170

Sallustios, 10
Salomon, 101, 111
‚Schule von Chartres', 17, 74
Schule von Laon, 496
Sens, 107, 171
Servius, 3
Silva, vgl. *Allegorische Figuren, Hyle*
similitudines, vgl. *Theologie*
Simon von Tournai, 210, 389, 492
Simpson, James, 542–544
Soissons, 107
Sophistik, 8
Soranus, 382
Sprachklärung, *aequivocatio*: 349–358, 400–402, 577–584, 626–627
fallacia (*verbi*), 34, 39, 60, 311, 352, 355, 358, 400, 540, 559, 575, 584–592, 599, 627, 629–630, 644–645
in der Literaturtheorie, 346–358
in der Naturphilosophie, 299–300, 307–312, 330–333
in der Theologie, 142–150, 217–221, 226–246
multivocatio, 349–358
theoretischer Rahmen, 560–592, 629–630
translatio, 152–158, 391–413, 577–584
und Aristoteles, vgl. *Aristoteles*
und Evidenz, 557–560, 592–596
und Hermeneutik, 307–312, 330–333, 346–358, 557–630, insb. 584–592, 609–612, 629–630
vgl. *Allegorie/Allegorese, Aristoteles, Bernardus Silvestris, Integumentale Hermeneutik, Naturphilosophie, Peter Abailard, Theologie*
St. Denis, 116
Stephan Langton, 473, 492
Stoa, 9, 10
Syrianus, 10

Theagenes von Rhegion, 8
Theologie, *similitudines*: 28, 111, 136, 149, 158–162, 183–212 (*passim*), 276–277, 285–286, 379, 596, 633–634
und die Grenzen der Rationalität, 32, 125–141, 171–179, 182–198, 226–246, 491–492
und Exklusion, 221–226, 253–260, 481–485, 494–495
und Literatur, 376–391
und Paradigmenbildung, 26, 28–29, 471–477
und Sprache, 142–162, 216–221, 226–247, 335–337, 380–390, 492–493, 508–514
vgl. *Aristoteles, Bernardus Silvestris, Bernhard von Clairvaux, Boethius, Gilbert von Poitiers, Hilarius von Poitiers, Platon, Peter Abailard, Rationalisierung, Sprachklärung, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches*

Thierry von Chartres, 198, 417, 421–424, 427, 430, 434, 436, 443, 454, 463, 498, 524, 596
Thomas Beckett, 177
Thomas von Chobham, 389
Thomas von Morigny, 167, 169
Tours, 13, 15, 415–416

Urania, vgl. *Allegorische Figuren*
Usya, vgl. *Allegorische Figuren*

Vatikanische Mythographen, 382
Vergil, 1–5, 66–67, 111, 115, 118, 341, 346, 347, 348, 354, 360, 368, 378, 419, 462, 619–626; vgl. *Bernardus Silvestris*
Verinnerlichung, vgl. *Rationalisierung*
Verwissenschaftlichung, vgl. *Rationalisierung*
von Moos, Peter, 77–78

Walther von Châtillon, 30, 479, 488
Wetherbee, Winthrop, 512
Widersprüche, 198–203, 562–587
Wieland, Georg, 21
Wilhelm von Champeaux, 131
Wilhelm von Conches, 13, 34, 29, 34, 36–37, 39, 67–68, 72, 81–82, 92, 263–298 (=Kap. III), 299–337 (=Kap. IV), 486, ,498, 506, 524, 542, 592, 595–596, 618
Dragmaticon, 39, 299–337 (*passim*), insb. 299–300, 309–312, 314–318
Glosae super Platonem, 393, 462, 312–314, 316–317, 322–323, 324–333
Philosophia Mundi, 39, 299–337 (*passim*), insb. 302–304, 305–309, 318–320, 335–337
‚Macrobiusglossen', 189–190, 266–280 (*Teiledition*), 280–294, 294–299 (*Teiledition*), 393
und der platonische *eikos logos/mythos*, 312–317
und die *Anima Mundi*, 324–330, 297–298
und die *fabulosa astrologia*, 318–322
und die Mythenexegese, 343, 348, 379–387, 390–391, 393
und die Naturphilosophie, 421–422, 424
und die Trinitätstheologie, 188–199, 335–337
und die Wasser über den Himmeln, 321–322, 514–520
und naturphilosophische Methodologie, 299–300, 305–312, 317–323, 330–333
und Sprachklärung, 299–300, 307–312, 330–333
Wilhelms Auffassung der *hyle*, 433–435, 437
Wilhelms integumentale Hermeneutik, 264–266, 280–294, 301–304, 305–312, 324–330, 322–323, 333–335
vgl. *Bernardus Silvestris, Naturphilosophie, Peter Abailard*
Wilhelm von St. Thierry, 107, 113, 116, 128, 167, 169, 171–172, 197, 519

Zenon, 9

STUDIEN UND TEXTE ZUR GEISTESGESCHICHTE DES MITTELALTERS

43. Schönberger, R. *Relation als Vergleich.* Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik. 1994. ISBN 90 04 09854 2
44. Saarinen, R. *Weakness of the Will in Medieval Thought.* From Augustine to Buridan. 1994. ISBN 90 04 09994 8
45. Speer, A. *Die entdeckte Natur.* Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis" im 12. Jahrhundert. 1995. ISBN 90 04 10345 7
46. Te Velde, R. A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas.* 1995. ISBN 90 04 10381 3
47. Tuninetti, L. F. *„Per Se Notum".* Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin. 1996. ISBN 90 04 10368 6
48. Hoenen, M.J.F.M. und De Libera, A. (Hrsg.). *Albertus Magnus und der Albertismus.* Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters. 1995. ISBN 90 04 10439 9
49. Bäck, A. *On Reduplication.* Logical Theories of Qualification. 1996. ISBN 90 04 10539 5
50. Etzkorn, G. J. *Iter Vaticanum Franciscanum.* A Description of Some One Hundred Manuscripts of the Vaticanus Latinus Collection. 1996. ISBN 90 04 10561 1
51. Sylwanowicz, M. *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics.* 1996. ISBN 90 04 10535 2
52. Aertsen, J.A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals.* The Case of Thomas Aquinas. 1996. ISBN 90 04 10585 9
53. Honnefelder, L., R. Wood, M. Dreyer (Eds.). *John Duns Scotus.* Metaphysics and Ethics. 1996. ISBN 90 04 10357 0
54. Holopainen, T. J. *Dialectic and Theology in the Eleventh Century.* 1996. ISBN 90 04 10577 8
55. Synan, E.A. (Ed.). *Questions on the* De Anima *of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley* 1997. ISBN 90 04 10655 3
56. Schupp, F. (Hrsg.). *Abbo von Fleury:* De syllogismis hypotheticis. Textkritisch herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und kommentiert. 1997. ISBN 90 04 10748 7
57. Hackett, J. (Ed.). *Roger Bacon and the Sciences.* Commemorative Essays. 1997. ISBN 90 04 10015 6
58. Hoenen, M.J.F.M. and Nauta, L. (Eds.). *Boethius in the Middle Ages.* Latin and Vernacular Traditions of the *Consolatio philosophiae.* 1997. ISBN 90 04 10831 9
59. Goris, W. *Einheit als Prinzip und Ziel.* Versuch über die Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* Meister Eckharts. 1997. ISBN 90 04 10905 6
60. Rijk, L.M. de (Ed.). *Giraldus Odonis O.F.M.*: Opera Philosophica. *Vol. 1.: Logica.* Critical Edition from the Manuscripts. 1997. ISBN 90 04 10950 1
61. Kapriev, G. *…ipsa vita et veritas.* Der "ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury. 1998. ISBN 90 04 11097 6
62. Hentschel, F. (Hrsg.). *Musik – und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter.* Fragen zur Wechselwirkung von 'musica' und 'philosophia' im Mittelalter. 1998. ISBN 90 04 11093 3
63. Evans, G.R. *Getting it wrong.* The Medieval Epistemology of Error. 1998. ISBN 90 04 11240 5

64. Enders, M. *Wahrheit und Notwendigkeit.* Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner Antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius). 1999. ISBN 90 04 11264 2
65. Park, S.C. *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin.* Mit besonderer Berücksichtigung der Analogie. 1999. ISBN 90 04 11272 3
66. Tellkamp, J.A. *Sinne, Gegenstände und Sensibilia.* Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin. 1999. ISBN 90 04 11410 6
67. Davenport, A.A. *Measure of a Different Greatness.* The Intensive Infinite, 1250-1650. 1999. ISBN 90 04 11481 5
68. Kaldellis, A. *The Argument of Psellos'* Chronographia. 1999. ISBN 90 04 11494 7
69. Reynolds, P.L. *Food and the Body.* Some Peculiar Questions in High Medieval Theology. 1999. ISBN 90 04 11532 3
70. Lagerlund, H. *Modal Syllogistics in the Middle Ages.* 2000. ISBN 90 04 11626 5
71. Köhler, T.W. *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert.* Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. 2000. ISBN 90 04 11623 0
72. Trifogli, C. *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270).* Motion, Infinity, Place and Time. 2000. ISBN 90 04 11657 5
73. Koyama, C. (Ed.) *Nature in Medieval Thought.* Some Approaches East and West. 2000. ISBN 90 04 11966 3
74. Spruyt, J. (Ed.) *Matthew of Orléans:* Sophistaria sive Summa communium distinctionum circa sophismata accidentium. Edited with an introduction, notes and indices. 2001. ISBN 90 04 11897 7
75. Porro, P. (Ed.) *The Medieval Concept of Time.* The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy. 2001. ISBN 90 04 12207 9
76. Perler, D. (Ed.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality.* 2001. ISBN 90 04 12295 8
77. Pini, G. *Categories and Logic in Duns Scotus.* An Interpretation of Aristotle's *Categories* in the Late Thirteenth Century. 2002. ISBN 90 04 12329 6
78. Senger, H. *Ludus Sapientiae.* Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues. 2002. ISBN 90 04 12081 5
79. Fitzgerald, M.J. *Albert of Saxony's Twenty-five Disputed Questions on Logic.* A Critical Edition of his *Quaestiones circa Logicam.* 2002. ISBN 90 04 125132
80. Darge, R. *Suárez' Transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition.* 2004. ISBN 90 04 13708 4
81. Gelber, H.G. *It Could Have Been Otherwise.* Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350. 2004. ISBN 90 04 13907 9
82. Bos, E.P. *Logica modernorum in Prague about 1400.* The *Sophistria* disputation '*Quoniam quatuor*' (MS Cracow, *Jagiellonian Library* 686, ff. 1ra-79rb), With a Partial Reconstruction of Thomas of Cleve's *Logica.* Edition with an Introduction and Appendices. 2004. ISBN 90 04 14009 3
83. Gottschall, D. Konrad von Megenbergs *Buch von den natürlichen Dingen.* Ein Dokument deutschsprachiger Albertus Magnus-Rezeption im 14. Jahrhundert. 2004. ISBN 90 04 14015 8
84. Perler, D. and Rudolph, U. (Eds.). *Logik und Theologie.* Das *Organon* im arabischen und im lateinischen Mittelalter. 2005. ISBN 90 04 11118 2
85. Bezner, F. *Vela Veritatis.* Hermeneutik, Wissen und Sprache in der *Intellectual History* des 12. Jahrhunderts. 2005. ISBN 90 04 14424 2