

*mentem Platonis*“ zu schreiben. Mit anderen Worten: Der vorliegende Sentenzenkommentar versucht, diese Grundgattung mittelalterlicher Theologie mit humanistischem Geist zu füllen. Er bewegt sich von einem gut ausgebildeten Aristotelismus zu einem deutlichen Platonismus, was sich auch in einzelnen Stücken sehr deutlich zeigt. So übernimmt Aegidius etwa zur Erklärung des Wissenschaftscharakters der Theologie völlig selbstverständlich das Subalternationsmodell des Thomas einschließlich von dessen Vergleich mit dem Verhältnis von Musik und Arithmetik, belässt es aber hierbei nicht, sondern fügt einen Hinweis aus Platos *Epistola 7* an, in dem dieser Grundgedanken der Illuminationstheorie erläutert: Die aristotelische Wissenschaftstheorie wird durch platonische Erkenntnislehre plausibilisiert (41f). Solche Spannungen werden durch die Edition nicht immer ganz deutlich gemacht – so wird etwa an der angeführten Stelle zwar das Platozitat nachgewiesen, nicht aber das offenkundige Thomasreferat. Freilich ist zuzugestehen, dass es für jeden Editor schwierig ist, die Fülle von impliziten Zitaten zu eruieren, mit denen er es unter Umständen zu tun hat. Eine gewisse Hilfe hierzu bieten neben allgemeinen Hinweisen im Text selbst gelegentliche Marginalnotizen, die N. nach dem textkritischen Apparat in einem zweiten Apparat nachweist. Dennoch war die Mühe, die er für die Identifikation von Zitaten aufbringen musste, enorm, und ihm ist zu danken, dass so in der vorliegenden Ausgabe jedenfalls die Einbindung in humanistisches Denken sehr gut nachzuvollziehen ist.

Diese liegt nun allerdings vielfach auf der Hand. Gelehrte Verweise im Text lassen sie ebenso erkennen wie das Vokabular. Wenn Aegidius etwa die Geburt des Sohnes aus dem Vater mit dem Wort der „*theogonia*“ benennt (271,3) und kurz darauf den Sohn als „*proles*“ bezeichnet (271,24), ist überdeutlich, welche neue Geistigkeit hier wirkt. Erst recht gilt dies für die Fülle von Plato-Zitaten, die N. durchweg sehr genau und gründlich belegt: Vielfach referiert Aegidius nur eine allgemein Plato zugewiesene Position, die N. dann in den Anmerkungen exakt nachweist. So wird der vorliegende Sentenzenkommentar zu einer Art Kompendium von „Renaissance Syncretism“ (13), anders gesagt: zu einer Fundgrube humanistischer Deutungen und Umdeutungen scholastischen Denkens. Ein besonders schönes Beispiel hierfür ist auch die Interpretation der *imago*- und *similitudo*-Begriffe für den Menschen mit Hilfe platonischer Vorstellungen in Sent I d. 3q. 55 (155–160) – will man verstehen, was ein dezidiert christlicher Humanismus ist, so kann man das in dieser Quaestio nachlesen.

Insofern passt zu dieser Ausgabe auch besonders gut das gewählte Titelbild: eine Abbildung der „Schule von Athen“ aus den Stanzen Raffaels.

Die Edition weist auf das nach wie vor gewaltige Forschungsdesiderat hin, das noch immer im Blick auf die Erschließung dieses christlichen Humanismus besteht. Die Welt, in der sich Aegidius bewegte, kannte einen Aristoteles wie einen Plato und auch einen Averroes. Aber in ihr befanden sich auch Vergil, Apuleius, Euripides und Aristophanes, wobei die Zitate der griechischen Autoren gelegentlich in Originalsprache erfolgen: Für die weitere Forschung dürfte es eine reizvolle Aufgabe darstellen, zu eruieren, welche Ausgaben und gegebenenfalls Übersetzungen Aegidius benutzt hat. Man wüsste auch gerne mehr über die mögliche Absicht und Verwendung dieser gewaltigen Schrift, von der sich bislang nur sagen lässt, dass Aegidius sie nach seiner Selbstaussage für sich selbst schrieb (3), aber auch diese Selbstverständigung geschieht im Dialog mit den geistigen Herausforderungen seiner Zeit und immerhin im Genre eines Lehrbuches, also wenigstens virtuell im Blick auf eine gewisse Verbreitung.

So wenig man ferneren Absichten des Aegidius auf die Spur kommen mag: Die nun vorliegende Edition ermöglicht es, in der Vielfalt der theologischen Lage um 1500 eine weitere Facette zu entdecken und ihr forschend nachzugehen. Es ist zu hoffen, dass ihre Lektüre dazu beitragen kann, auch dem Humanismus südlich der Alpen einen angemessenen Platz in der Geistesgeschichte des Mittelalters wie der Reformation zu geben.

Tübingen

Volker Leppin

Heyder, Regina: *Auctoritas scripturae*. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „*Expositio in Hexaemeron*“, Münster: Aschendorff 2010 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. 74), 712 S., ISBN 978-3-402-10283-1

Galt Abaelard – freilich nicht ohne die ihm eignende Selbststilisierung – der Anfang der Genesis als einer der drei schwierigsten Texte des Alten Testaments, galt dem Abaelardforscher lange die unveröffentlichte – 1981 im Rahmen einer Dissertation – erstellte kritische Edition der *Expositio in Hexaemeron* (EH) als eine der am schwierigsten aufzufindenden Editionen. Dies mag mit dazu beigetragen haben, dass die EH in der Forschung eher ein Schattendasein gefristet hat. Seit einigen Jahren ist die kritische Neuedition endlich erschienen,



erfreulicherweise noch rechtzeitig, dass Regina Heyder (H.) ihre – in langjähriger Arbeit entstandene und von P. Hünermann (Tübingen) betreute – gewichtige und prämierte Dissertation auf deren Grundlage fertigstellen konnte.

H. zielt mit ihrer Untersuchung auf eine „theologiegeschichtliche Lektüre von Abaelards *EH* im Kontext des Abaelardschen Oeuvres und zeitgenössischen Diskussionen“ (25). Sie geht dabei in vier dem Umfang nach unterschiedlich gewichteten Schritten vor: Zunächst wird nach dem Zusammenhang von Liturgie und Exegese im vom Abaelard betreuten und von Heloise geleiteten Frauenkonvent im Parakleten gefragt (30–195). Deutlich kürzer ist der Abaelards Schriftthermeneutik in den Theologien gewidmete Abschnitt (196–247). Die beiden letzten Hauptkapitel – dem Umfang nach fast 2/3 der Arbeit – sind der *EH* im speziellen gewidmet, einerseits den Herausforderungen, denen Abaelard sich mit der *ad litteram*-Exegese und der Naturphilosophie gegenüber sah (248–351), andererseits Abaelards Auslegung der Schöpfungsberichte im Besonderen (352–653). Innerhalb dieser Oberpunkte ermöglicht die übersichtliche und differenzierte Gliederung eine schnelle Orientierung; als weiteres heuristisches Hilfsmoment ist ein Personenregister beigegeben, dessen Extension von biblischen Personen bis zu zeitgenössischen Forschern reicht.

Der erste Hauptteil zielt auf den „Beitrag der Parakletschriften zu Exegese und biblischer Hermeneutik“ (31). Entsprechend werden Abaelards *Hymnarius Paraclitensis*, seine *Vaterunserauslegungen*, der auf die Vaterunserproblematik eingehende Brief an Bernhard (*Ep.* 10), die „Klosterregel“ (*Ep.* 8), die *Problemata Heloissae* und v. a. die *Ep.* 9 herangezogen; dieser Abfolge korrespondiere ein zunehmendes Interesse am Bibelstudium (195). Im Rahmen dieses breiten Zugangs setzt H. insbesondere hinsichtlich der *Ep.* 9 eigene Akzente: Z. B. wenn sie die Brüche zum vorangehenden Briefwechsel (*Ep.* 1–8) betont (127) und damit einhergehend eine veränderte Selbststilisierung Abaelards als Hieronymus aufzeigt (148 ff.) oder die *Ep.* 9 als Fortsetzung von *Sic et Non* bezeichnen kann (170 f.; s. a. 243 f.). Bei ihren Analysen liegt gleichsam als Subtext ein weiterer Fokus auf einer stärkeren Konturierung Heloises: Diese werde in der *Ep.* 9 selbst zum „exemplum“ (134), es gehe um die Legitimation wissenschaftlicher Exegese in einem Frauenkonvent und zugleich eine Stärkung der Autorität der dieses Anliegen vertretenden Heloise (159), deren Kenntnisse der alten Sprache zudem ausführlich problematisiert werden (189 ff.). Damit vertieft H. Ansätze von C. Mews' *Abelard and Heloise* und es ist

wohl kein Zufall, wenn am Ende des Kapitels von „Heloises und Abaelards Interesse an der Exegese“ die Rede ist, während zu Beginn in Bezug auf die *Ep.* 8 auf den „[...] liturgische[n] Biblizismus‘ Abaelards und Heloises“ verwiesen wurde, der „kein singuläres Moment [sei], sondern in einen umfassenderen ethischen und theologischen ‚Bibilizismus‘ Abaelards einzuordnen [wäre]“ (83). In der Vielfalt der Themen bis hin zu exkursartigen Abhandlungen über Griechisch- und Hebräischkenntnisse im 12. Jahrhundert, bietet H. anregende Impulse, es drängt sich aber auch die Frage auf, ob nicht der „Subtext“ zum Teil zu dominant wird. Zu klären wäre zudem, warum, wenn Abaelard und Heloise gemeinsam für einen „liturgischen Biblizismus“ eintreten, weder die „Klosterregel“ (*Ep.* VIII) noch die *Hymnen* im Paraklet tatsächlich Geltung erlangt haben (C. Waddell; D. Luscombe).

Im nächsten Schritt wendet H. sich Abaelards sog. *Theologien* zu. Konzis werden zentrale Momente benannt, die in der Forschung bisher zu wenig Beachtung gefunden haben, vermutlich auch, weil sie sperrig gegenüber vorherrschenden Abaelard-Bildern sind, z. B. dass die Offenbarung Ausgangspunkt seiner trinitätstheologischen Äußerungen ist (197 f.), dass bei ihm das Theologumenon der Inspiration der Texte bzw. der biblischen Autoren äußerst wichtig ist (199, 233, 244, s. a. 369–371), dass die Bibel einen hohen Stellenwert genießt, was H. z. B. in ihren Überlegungen zum – ebenfalls unter der Hauptüberschrift „Theologien“ thematisierten – berühmten Prolog von *Sic et Non* (229–244) aufzeigt; sie kann hier von einem theologischen „Bibilizismus“ (243) sprechen. Zu Recht rekurriert H. auf die von Abaelard vorgenommene Klassifizierung der *Theologia ‚Scholarium‘* als „Einführung in die Heilige Schrift verfasste Summe der heiligen Unterweisung“ (224 u. ö.). Nach m. E. müsste dieser Punkt, d. h. die veränderte Gattung gegenüber den Vorgängerfassungen (den in Soissons verurteilten *Tractatus*, die *Theologia ‚Summi boni‘* sowie *Theologia christiana*), sogar noch deutlicher hervorgehoben werden. Berücksichtigt man zudem den jeweiligen Entstehungskontext, erweisen sich z. B. die unterschiedlichen Äußerungen zu den Artes über das von H. hinaus zu Recht Betonte (205–213) als kontextuelle Aktualisierungen, Ähnliches gilt für ihre Ausführungen über Abaelards Beitrag zur Filioque-Kontroverse (217–221). Insbesondere die bisher in der Forschung zu wenig wahrgenommene *Theologia christiana* in der Abaelard u. a. in Auseinandersetzung mit philosophischem bzw. paganem Schrifttum das Ideal einer asketisch-monastisch geprägten Gemeinschaft und damit einhergehend im Rahmen einer



Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Vernunft und Autorität eine Art „pneumatologisches Erkenntnisprogramm“ sowie ein auf Schrift und Vätern gründendes christlichen Lehrprogramms formuliert, setzt bezüglich der Frage nach Abaelards Schrifthermeneutik einen ganz eigenen Akzent – in der *Theologia Scholarium*. d. h. nach dem Scheitern dieses „Reform-Projektes“, steht demgegenüber das „Rationale“, strikter „Methodisch-Wissenschaftliche“ deutlich im Vordergrund – eine Entwicklung, die H. zu Recht betont (211f. 246).

Mit dem dritten Hauptkapitel wendet H. sich der *EH* im Besonderen zu, zunächst deren historischem Kontext. In wohlthuender Weise werden Abaelards Selbststilisierung, er habe als erster nach Augustin, das Schöpfungswerk *ad litteram* exegetisiert, kritisch hinterfragt mittels exkursartiger Untersuchung der theologischen Methodik Hugo von St. Viktors (263–306), der mit seinen *Notulae in Genesim* vor Abaelard eben dieses Unterfangen angegangen hat. Eine weitere Kontextualisierung von Abaelards Werk erfolgt unter dem berühmten Verdikt D. Chenu, d. h. der „Entdeckung der Natur“ im 12. Jahrhundert respektive durch die Rezeption von Platons *Timaeus* in der sog. „Schule von Chartres“ und deren Einfluss auf Abaelard (306–351). Dabei setzt H. insofern einen besonderen Akzent, als sie über (Bernhard und) Wilhelm von Chartres hinaus ihr Augenmerk besonders auf Wilhelm von Conches (322–350) richtet; dessen *Philosophia* weist gar „die meisten Berührungspunkte [auf]“ (351).

Am Anfang des vierten Hauptteils positioniert sich H. innerhalb aktueller, klassische Einleitungsfragen betreffender Forschungspositionen: Bezüglich der Adressaten stelle die *EH* insofern einen Sonderfall im Schrifttum Abaelards dar, als sie „die Exegese im Kontext von Kloster und Schule [spiegelt]“ (355). Das in dieser These liegende Potential scheint mir nur bedingt ausgelotet, wenn in der Studie trotzdem davon ausgegangen wird, dass das Werk „ursprünglich für Heloise und den Konvent des Paraklet verfasst wurde“ (365); die Originalfassung sei nicht überliefert. Diese Anfrage gilt insbesondere dann, wenn man Abaelards Methode des sukzessiven Über- und Umarbeitens von Texten sowie die Diskrepanz zwischen *Praefatio* und *Prolog* stärker in Betracht zieht. Von den in den unterschiedlichen Handschriften greifbaren Zusätzen hält H. den Exkurs zur *materia elementorum* für authentisch (366). Zu datieren wäre das Werk „eher in der Mitte der 1130er Jahre“ (368). Den *Prolog* nimmt H. nicht nur zum Anlass, um erste Schneisen ihres theologischen Zugangs zu schlagen (z. B. „*propter hominem* [als ...]

Schlüsselkategorie von Abaelards Hexaemeron-Exegese“ (373), Verständnis der Schöpfung als „Selbstoffenbarung Gottes“ (374), sondern auch um exkursartig der Frage nachzugehen, inwiefern von einem Antijudaismus Abaelards die Rede sein könne (374–385). In ihren Ausführungen zu den beiden Schöpfungsberichten folgt H. dem Aufbau der *EH*: Abaelards Kommentar zum ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4) wird nach Schöpfungstagen unterteilt thematisiert (385–586), dann wendet sich H. Abaelards moralischer und allegorischer Interpretation der Schöpfungstage zu und vergleicht dabei den kurzen Abschnitt der *EH* mit Abaelards Hymnen und Augustins Weltzeitalterlehre (586–612), abschließend wird der unvollständige Kommentar zum zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4ff.) untersucht (613–653). Insgesamt werden in den Ausführungen zu den beiden Schöpfungsberichten mittels eines bunten Straußes von Themen fundiert und materialreich wichtige Aspekte der Abaelardschen Schriftauslegung erhellt, u. a. wie im vorangehenden Kapitel grundgelegt in Auseinandersetzung mit der Schule von Chartres, respektive Wilhelm von Conches (z. B. die Deutung der *hyle* (411) bzw. des *Chaos* (415–418) oder die Priorität der *voluntas Dei* (460–463, 475–478)) oder in Bezug auf Abaelards Rekurs auf jüdische Exegese (z. B. 419–428, 444f.) sowie im Aufzeigen von Konvergenzen und Differenzen mit anderen Werken Abaelards, erneut insbesondere den sog. *Theologien* (naheliegenderweise bei den Ausführungen zu Gen 1,1–3 sowie Gen 1,26f., aber z. B. auch bezüglich der Rede von „Göttern“ und „Dämonen“ (495–501) – dass im selben Kapitel die *futura contingencia* dann auf Grundlage der *Dialectica* und dem *Sermo 4* aber ohne Rekurs auf entsprechende Passagen der *Theologie christiana* bzw. *Theologie Scholarium* erfolgt (527–535), verwundert dann etwas). Deutlich wird der Unterschied zwischen Abaelards Behandlung der beiden Schöpfungsberichte. Der zweite Bericht gelte ihm als „Ergänzung“ und „Nachtrag einzelner Vorgänge (356), er sei gekennzeichnet durch fehlende „systematische Kohärenz“, „kursorische“ Exegese, eine „stärker (heils)geschichtliche Sicht des Textes“ statt Orientierung an naturphilosophischen Fragestellungen (648), einen veränderten Umgang mit Autoritäten (650f.); entsprechend habe Abaelard keine moralische oder allegorische Auslegung geplant bzw. durchgeführt (356, 612).

Mit H.s fundierter und breit angelegter Untersuchung ist eine weitere Lücke der Abaelardforschung überzeugend geschlossen worden. Mit ihrem dezidiert theologiegeschichtlichen Zugang tritt sie neben weitere Werke der jüngeren Forschung, die auf eine konsequente



theologische Relektüre Abaelards zielen (z. B. Tobias Georges, Ingo Klitzsch) und bereichert dabei die Forschung durch neue Akzente. Spannend wäre es, die gewonnenen Einsichten an Abaelards *Predigten* und den in Schülermitschriften erhaltenen Kommentaren zum Corpus Paulinum (*Commentarius Cantabrigiensis*) weiter zu vertiefen. Zu fragen wäre auch, ob Abaelards Theologieverständnis nicht deutlicher von der Trinität her zu entfalten wäre, auch auf Grundlage der *EH*, was H. selbst immer wieder andeutet (z. B. 552–564). Im Zusammendenken der sog. *Theologien* und der *EH* scheint mir insgesamt ein nicht geringes Potential zu liegen. Z. B. muss bezüglich der Einordnung der *Abbreviatio* das letzte Wort noch nicht gesprochen sein: Was wäre, wenn diese im Kontext von Abaelards – in der *Tchr* greifbaren – Lebens- und Lehrgemeinschaft des Parakleten anzusiedeln wäre? Denn wie sagt Abaelard im Prolog von *Sic et Non*: „Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus“. Dass Abaelard im Anschluss an das Zitierte auf Mt 7,7 zurückgreift sowie auf den zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2, 41–52) als exemplum verweist ist kein Zufall, sondern ebenso Beleg für die zentrale Rolle der Schrift für sein Verständnis von Theologie – dies insbesondere auf Grundlage einer historisch und werkimmanent kontextualisierten *EH* weiter erhellt und zugleich vielfältige Anregungen für weitere Forschungen geboten zu haben, ist H.s großes Verdienst!

Neuendettelsau

Ingo Klitzsch

Stephan Ernst: *Anselm von Canterbury*, Münster: Aschendorff, 2011 (Zugänge zum Denken des Mittelalters 6), 175 S., ISBN 978-3-402-15672-8.

Vor knapp 950 Jahren übernahm Anselm aus Aosta, der spätere Erzbischof von Canterbury, als Prior die Leitung der renommierten Klosterschule von Bec. Mit Stephan Ernsts „Anselm von Canterbury“ aus der Reihe „Zugänge zum Denken des Mittelalters“ steht denjenigen, die sich heute für das Studium der Schriften Anselms interessieren, eine didaktisch wohldurchdachte deutschsprachige Einleitung zur Verfügung. Sie bietet einen „schulmäßigen“ Zugriff auf das Werk Anselms, indem sie es konsequent als Vorform der scholastischen Summen präsentiert. E. geht hier aus von der Beobachtung, die erstmals Karl-Friedrich Ubbelohde in seiner Dissertationsschrift von 1969 (Glaube und Vernunft bei Anselm von Canterbury. Eine Studie zur Genese systematischer Theologie und zum Verständnis von „Theologia“ und „Philosophia“ zwischen Patristik und Frühscholastik,

Göttingen) veröffentlicht hat, dass das Corpus Anselmi in der Chronologie seiner Entstehung der systematischen Abfolge scholastischer Summen nahe kommt. So spiegelt E.s Einleitung bereits in ihrem Aufbau, der sich am heilsökonomischen Dreischritt Theologie – Anthropologie – Soteriologie orientiert, die Würdigung von Anselms Schriften als derart „Weg bereitende[n] Vorarbeiten der scholastischen Theologie“ (S. 32).

Das erste Kapitel bietet zunächst den historischen Rahmen, in dem Anselms Werk verortet werden soll. Entscheidend ist hier die Zuordnung des anselmischen Denkens zur Schullinie der *artes* und der *ratio*, die in klarer Abgrenzung zur „meditativen“ und auf „existentielle Aneignung“ ausgerichteten Methode der „traditionellen Klosterschulen“ (S. 13) definiert wird. Hier schließt sich ein Abschnitt zur Frage des Vernunftbegriffs bei Anselm und zur Gesamtkonzeption seines Werkes an. Das zweite Kapitel stellt die „Hauptschriften“ Anselms vor – worunter E. alle lehrmäßigen Schriften fasst; keine Berücksichtigung finden demgegenüber die *Orationes sive Meditationes* wie auch das umfangreiche Briefkorpus. Eine klar gegliederte knappe Zusammenfassung verdeutlicht den Argumentationsgang der einzelnen Schriften und weist auf intertextuelle Bezüge hin. Dies geschieht dem Grundkonzept der vorliegenden Einleitung gemäß nicht in primär chronologischer Reihenfolge, sondern in systematischer Gruppierung: Als eine Art Prolegomena erscheint Anselms erste Schrift *De Grammatico* (1.), die das sprachanalytische Vorgehen vorgibt, das Anselms weiteres Werk maßgeblich prägt. Der Abschnitt über die „Schriften zur Gotteslehre“ (2.) thematisiert neben den beiden bekannten Schriften *Monologion* und *Proslogion* aus der Prioratszeit auch *De processione Spiritus sancti* aus den Jahren des ersten erzbischöflichen Exils. Unter den „[a]nthropologisch-ethischen Schriften“ (3.) finden sich die drei Dialoge des Abtes, die dieser selbst als Einheit verstanden wissen wollte (*De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*), wie auch die Schriften *De conceptu virginali et de originali peccato* aus dem ersten Exil und *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* aus den letzten Lebensjahren des Erzbischofs. Die „Schriften zur Erlösungslehre“ (4.) werden angeführt von *Cur Deus homo* aus der ersten Phase des Archepiskopats, erst danach folgt die zeitlich früher entstandene *Epistola de incarnatione Verbi*. Im anschließenden dritten Kapitel zur Wirkungsgeschichte greift E. aus jedem der drei systematischen Abschnitte einen zentralen Gedanken heraus: Das *unum argumentum* des seit Kant sogenannten „ontologischen Gottesbeweises“ aus dem Prolo-