

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Ein Punkt, auf den sich die Pariser Magister verständigen mussten, waren Stellenwert und Ordnung der Wissenschaften an den im Umbruch befindlichen Schulen und auch noch an der sich entwickelnden Institution der Universität. Wie oben bereits gezeigt wurde, war die Pariser Theologie bezüglich ihrer Zugriffe und Themengebiete weit vielfältiger, als es die ältere Forschung aufgrund ihrer Fokussierung auf die stärker mit dialektischen Methoden arbeitenden Theologierichtungen bisher dargestellt hat. Das bedeutet nicht nur, dass einzelne Magister mit ihren jeweiligen Ansätzen diese Vielfalt in der Summe schufen, sondern auch, dass einzelne Gelehrte in ihrem Schaffen eine Vielzahl an Methoden und Genres pflegten. Während dieser Methodenpluralismus für Alain von Lille bereits festgestellt wurde, arbeitet sie die Forschung bei Petrus Lombardus und Stephen Langton derzeit heraus¹. Der Gegensatz von Philosophie und Theologie ist hier vielfach nur ein vermeintlicher, die Abgrenzbarkeit der Disziplinen für das 12. Jahrhundert immer noch schwierig². In Wissenschaftsklassifikationen versuchten Autoren wie Hugo von Saint-Victor oder Gilbert von Poitiers, das bestehende Wissen in ein Ordnungsschema zu überführen oder, wie Alain von Lille, speziell Naturphilosophie und Theologie methodisch voneinander abzugrenzen³.

Je mehr die artistischen Fächer durch neu verfügbare Texte ihr Spektrum erweiterten, desto weniger entsprachen sie einem propädeutischen, fremdreferentiellen Programm, das auf die höheren Fächer ausgerichtet war. Neben das Konzept der sieben freien Künste trat das der (Natur-)Philosophie, um diese

1 Vgl. [Kap. 2.1.2](#) und [2.2.2](#). Zur hervorgehobenen Rolle Alains siehe COLISH, *Scholastic Theology*, S. 36.

2 Die Arbeitsweise der Theologen des 12. Jahrhunderts wurde von OTTEN, *From Paradise to Paradigm*, S. 1, deswegen auch als »theologisieren« bezeichnet.

3 Zum »Didascalicon« Hugos siehe [Kap. 2.1.3](#), zu Gilbert vgl. HAAS, *Die Wissenschaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers*. Zu Alains diesbezüglichen Aussagen vgl. [Kap. 5.2](#) und [5.3](#).

Ausdehnung erfassen zu können⁴. Vor diesem Hintergrund interpretiert Frank Rexroth die Pariser Statuten von 1215. Sie seien im Kern der Versuch der Theologen, den propädeutischen Charakter der *artes* bzw. Philosophie zu bewahren und die dienende Rolle für die Theologie festzuschreiben. Zugleich sollten über die Festlegung von Inhalten und Studienzeiten ursprüngliche Hierarchien konserviert werden⁵.

Um diesen mit der Institutionsbildung verbundenen Aushandlungsprozess bezüglich der Inhalte, Methoden und Bedeutung der Wissenschaften geht es im folgenden Kapitel. Zwei Begriffe von Wissenschaft sind für die folgenden Ausführungen relevant. Zum einen kann Wissenschaft praxisorientiert als der Umgang mit Wissen verstanden werden, der an den Schulen institutionell angesiedelt ist und ein bestimmtes Maß an Reflexion über Quellen des Wissens und Methoden pflegt⁶. Damit erfasst der Begriff die Tätigkeit, das Betreiben der Wissenschaft. Wie sich diese Tätigkeit in moralischer und sozialer Hinsicht gestalten soll, ist vorrangig Thema des sechsten Kapitels, doch da diese Aspekte von Alain von Lille auch mit dem Themenfeld der Erkenntnis verknüpft werden, bleibt es nicht aus, dass auch hier schon wissenschaftspraktische Belange behandelt werden.

Die zweite Begriffsdimension umfasst die Frage, was überhaupt eine Wissenschaft sein kann. Was Wissenschaft im philosophischen Sinne ausmacht, wird von Aristoteles in den »Zweiten Analytiken« beschrieben: Zum einen handelt Wissenschaft nicht von den Einzeldingen, da diese stetigem Wandel unterworfen sind. Nur die Gattung, zu der sie gehören, ist stabil und kann damit Gegenstand von Wissenschaft sein. Will man Aussagen über eine einzelne Gattung treffen, muss man von solchen Prinzipien ausgehen, die nicht selbst noch eines Beweises bedürfen. Jeder Wissenszweig besitzt solche Prinzipien, aus denen dann eine syllogistische Argumentation entwickelt werden kann⁷.

Wie oben erwähnt, wurden die »Zweiten Analytiken« im 12. Jahrhundert vorrangig über die Kommentare dazu rezipiert, so auch von Alain von Lille⁸; erst im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts bildete sich laut Philosophiehistorikern wie John Marenbon und Stephen F. Brown ein besseres Verständnis für den Text selbst heraus. Das führte zu der im 13. Jahrhundert etwa von Thomas von Aquin oder Heinrich von Gent diskutierten Frage, ob die Theologie eigent-

⁴ REXROTH, Reformen, S. 23–35.

⁵ Ibid., S. 43–47.

⁶ Vgl. KLUXEN, Der Begriff der Wissenschaft.

⁷ MAREN BON, Later Medieval Philosophy, S. 47–49.

⁸ Vgl. Kap. 2.1.2.

lich eine Wissenschaft sei. So kam Thomas zu dem Ergebnis, dass die Theologie u. a. deswegen eine Wissenschaft darstelle, weil sie ihre Prämissen bzw. Prinzipien indirekt aus anderen Wissenschaften erhalte. Strenger war der Theologe Gottfried von Fontaines, der der Theologie den Wissenschaftsstatus absprach, weil ihre Prämissen Offenbarungswahrheiten seien, die eben gerade nicht für alle evident seien⁹. Diese Frage ist zentral für die folgenden Unterkapitel, da es auch Alain von Lille im Gefolge anderer Denker des 12. Jahrhunderts darum ging, sich über den Wissenschaftscharakter der Theologie Klarheit zu verschaffen und die Disziplinen voneinander abzugrenzen.

Im Zusammenhang mit den wissenschaftstheoretischen Ausführungen wird das Themenfeld der Erkenntnis behandelt, da Alain von Lille diesen Zusammenhang selbst herstellt. Daraus erwächst wiederum ein wissenschaftsethischer Komplex, in dem die Modalitäten des Erkenntnisstrebens verhandelt werden. Wenn im Folgenden von »Erkenntnistheorie« die Rede ist, so ist damit durchaus auch eine Erkenntnistheorie im engeren Sinne gemeint, die Kazimierz Rynkiewicz in Abgrenzung zu einer »irgendwie« gearteten Analyse von Wissen und Erkenntnis wie folgt definiert:

Wenn dagegen streng systematisch und methodisch verfahren wird, um die die Erkenntnis fundierenden Bedingungen herauszufinden und eine vorgegebene epistemologische Vollziehungsordnung genauer zu bestimmen, dann können wir von einer »Erkenntnistheorie im engeren Sinne« (EES) sprechen, der unser Augenmerk prinzipiell gilt. Die EES ist bestrebt, nicht nur die einzelnen Komponenten wie etwa Erkennen, Wissen, Subjekt, Objekt u. a. kritisch zu erforschen, sondern auch die spekulative Methode, mit der diese Komponenten angegangen werden¹⁰.

Die Frage, was als »streng systematisch« zu gelten hat, kann unterschiedlich beantwortet werden, doch muss in einer geschichtswissenschaftlichen Arbeit von den Zielen und den jeweiligen wissensbedingten Möglichkeiten der Zeitgenossen ausgegangen werden, die sich mit Fragen von Wissen und Erkenntnis befassten¹¹. Insofern sind die Systematisierungsversuche des 12. Jahrhunderts,

9 MARENBN, *Later Medieval Philosophy*, S. 47, 80–82; BROWN, *Late Thirteenth Century Theology*.

10 RYNKIEWICZ, *Der Umgang mit Wissen*, S. 14.

11 Zur historischen Analyse mittelalterlicher Philosophie siehe MARENBN, *Later Medieval Philosophy*, S. 89f. Auch wenn Rynkiewicz einen kurzen historischen Abriss der Erkenntnistheorien von den Vorsokratikern bis zur Moderne bietet und die im Kontext anderer Disziplinen unternommenen Versuche der Philosophen und Theologen würdigt (es sei gesagt, dass er von Augustinus direkt zu Thomas von Aquin springt), scheint für ihn als Philosophen der idealisierte Fluchtpunkt doch die Entstehung einer

die die genannten Komponenten vor allem mittels der Frage nach den Erkenntnisvermögen integrieren, als Erkenntnistheorie im engeren Sinne zu werten.

Im folgenden Kapitel werden die wissenschaftsgeschichtlichen Grundlagen der Wissenschaftsklassifikationen grob umrissen, indem in chronologischer Abfolge die für das 12. Jahrhundert wichtigsten Bezugspunkte kurz vorgestellt werden. Wo die Wissenschaftseinteilungen mit erkenntnistheoretischen Fragen verknüpft sind, werden auch diese erläutert, um die diesbezüglichen Aussagen Alains von Lille einordnen zu können. Diese sind Gegenstand der beiden darauffolgenden Kapitel, in denen auch das Theologiekonzept Alains neu diskutiert werden muss. Das letzte Kapitel befasst sich speziell mit den Predigtaussagen, die Auskunft über Alains Ansichten zum Erkenntnisstreben und ihren erkenntnistheoretischen Konsequenzen geben. Auch hier ist eine Passage vorgeschaltet, die die entsprechenden ideengeschichtlichen Grundlagen umreißt.

5.1 Wissenschaftsklassifikationen und Erkenntnistheorien im 12. Jahrhundert

Wissenschaftsklassifikationen, die anstreben, das vorhandene Wissen einer Gesellschaft zu ordnen, entstehen nicht in einem intellektuellen Vakuum. Auch die sie inspirierende Lektüre zuvor unbekannter Texte bedarf eines primären Interesses, sich über die Ordnung des Wissens Klarheit verschaffen zu wollen¹². Wenn also im 12. Jahrhundert sowohl in Toledo als auch in Paris Wissen-

eigenständigen Disziplin der Erkenntnistheorie zu sein. Seine Beurteilungsmaßstäbe sind also an modernen Kriterien und Gegebenheiten orientiert. Vgl. RYNKIEWICZ, *Der Umgang mit Wissen*, S. 66f., wo doch recht eindeutig eine säkulare Fortschrittserzählung durchscheint: »Das Betreiben der Philosophie in der Antike wies kein besonderes Interesse an epistemologischen Fragen als getrennten Entitäten auf, welche dem menschlichen Geist im Umgang mit der Welt eine theoretische Grundlage liefern könnten. Sämtliche epistemologische Ansätze erschienen im Kontext der Erforschung der Natur und des praktischen tugendhaften Lebens und waren dieser Erforschung untergeordnet. Nicht zu übersehen ist auch die Beeinflussung durch verschiedene Mythen, insbes. in der vorsokratischen Periode. Auch das mittelalterliche Denken hat es nicht geschafft, über die kontextbedingten Grenzen hinauszugehen und die Epistemologie als selbständige Disziplin zu betrachten. Trotz einiger relevanter epistemologischer Hinweise, die vor allem Thomas von Aquin zu verdanken sind, blieb die Erkenntnistheorie als autonome Disziplin aus, weil man noch mit den antiken Systemen gearbeitet hat. Diese Konstellation wurde zudem durch religiöse und politische Faktoren verdunkelt. Der neue epistemologische Schwung ist erst in der Neuzeit zu verzeichnen, wo es zu einem klaren Bruch mit der mittelalterlichen Tradition kam«.

¹² So auch mit Blick auf das intrinsische Interesse an der Naturphilosophie im 12. Jahrhundert SPEER, »Das Erwachen der Metaphysik«, S. 19f. Zur Offenheit der intellektuellen Konstellationen BEZNER, *Vela veritatis*, S. 472f.

schaftseinteilungen verfasst werden, verweist dies auf entsprechende Bedürfnisse. Es geht mit dieser Feststellung darum, die Kontingenz der Entwicklung zu betonen und die Rezeption neuer Texte nicht als Automatismus zu begreifen, dessen Annahme ein mehr oder minder bewusstes Rationalisierungsparadigma zugrunde liegt. Keinesfalls soll damit eine Affirmation der zu Recht stark kritisierten Thesen Gouguenheims betrieben werden, wonach der Einfluss arabisch-muslimischer Texte auf die Entwicklung Europas begrenzt und die europäische Kultur quasi aus sich selbst heraus entstanden sei¹³.

Die Wissenschaftsklassifikationen sind die Reaktion darauf, dass sich das Spektrum der *artes liberales* ausdifferenzierte und ihr Schema nicht mehr alle neu angewachsenen Wissensbestandteile, etwa Wissen aus dem Bereich der Optik oder der Mechanik, der Ethik und der Politik, erfassen konnte¹⁴. Gleichzeitig geht es einigen der Autoren auch darum, die Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften schärfer zu konturieren, insbesondere zwischen Philosophie und einer Theologie, die sich als *theologia* in hohem Maße der Instrumente der Dialektik und Grammatik bedient¹⁵. Einige Denker, so auch Alain von Lille, boten dafür Lösungsansätze, die auf Theorien der Erkenntnisvermögen rekurrierten. Ein weiteres Problem für die Wissenschaftstheoretiker des 12. Jahrhunderts war der theoretische Unterschied zwischen dieser dialektisch geprägten *theologia* und dem Bibelstudium, wengleich bereits betont wurde, dass dies für die Praxis der Theologen ein Sowohl-als-auch, keinen Gegensatz darstellte und sich keine Antithese zwischen spekulativer Theologie und einer angeblichen »biblisch-moralischen Schule« im 12. Jahrhundert konstruieren lässt¹⁶. Diese Bedürfnisse blieben auch im 13. Jahrhundert bestehen und stimu-

¹³ Zur Polemik Gouguenheims und den wichtigsten Einwänden dagegen siehe GOUGUENHEIM, Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel.

¹⁴ REXROTH, Die Einheit der Wissenschaft, S. 29–33; DERS., Wahr oder nützlich, S. 97 f.; NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit, S. 187 f.; WEIJERS, A Scholar's Paradise, S. 50. Die von Weijers als Grund für das Anwachsen der Divisionsschriften im 13. Jahrhundert genannte »general tendency towards classification in this period« (ibid.) überzeugt weniger, denn auch eine solche Tendenz antwortet ja auf praktische Bedürfnisse, insbes. eine wahrgenommene Unübersichtlichkeit.

¹⁵ Siehe zu den Entwicklungen der Theologie im 12. Jahrhundert Kap. 2.1.2 und 2.2.2. Zum Thema der Grenzziehung an neueren Erscheinungen mit einer eher historischen Perspektive STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 888–1095; MONAGLE, Orthodoxy and Controversy, S. 1–40; BEZNER, Vela veritatis, S. 472–475. Stärker theologie- und philosophiegeschichtlich ausgerichtete Literatur wird in den folgenden Ausführungen zitiert.

¹⁶ Als Vertreter der Frage nennt EVANS, The Discussions of the Scientific Status, S. 168 f. Theoderich von Chartres und Clarembald von Arras. Vgl. Kap. 2.1.2 und 2.2.2 sowie CLARK, Peter Lombard, v. a. ab S. 253, der die Diskussion logischer Fragen in der Bibelkommentierung des Petrus Lombardus nachweist.

lierten die Rezeption bisher unbekannter aristotelischer Texte, die wiederum die Auseinandersetzung mit Fragen der Wissenschaftseinteilung und der Disziplingrenzen lebendig hielten¹⁷. Das folgende Kapitel kann angesichts der Komplexität nur einen Problemaufriss mit Blick auf die für Alain von Lille relevanten Elemente leisten. Bezüglich der Erkenntnistheorien werden auch nur solche erfasst, die eine Verbindung zu Reflexionen über wissenschaftliche Disziplinen herstellen¹⁸.

Die im Folgenden kurz vorzustellenden Wissenschaftseinteilungen des 12. Jahrhunderts basieren auf antiken Schemata, teilweise auch auf den ebenfalls von den griechischen Denkern inspirierten arabischen Wissenschaftsklassifikationen. In der stoischen Philosophie, vielleicht auch bereits bei Platon, wurde versucht, das Wissen über die drei Kategorien Ethik, Physik und Logik zu erfassen¹⁹. Dasjenige aristotelische Konzept, das im Mittelalter am einflussreichsten war, unterschied dagegen nach den Gesichtspunkten von Theorie und Praxis, wonach der ersten Physik, Mathematik und Metaphysik, der zweiten Ethik, Wirtschaft und Politik zugeordnet waren²⁰. Aus der griechisch-römischen Tradition stammt das bereits vorgestellte Schema der sieben freien Künste, wobei es bei Varro mit Medizin und Architektur noch neun waren; im

¹⁷ Dieser Debattenstrang kann hier nicht ausgearbeitet werden, verwiesen sei auf den Abriss bei WEISHEIPL, *Classification*, S. 216–237. Zur Abgrenzung von Philosophie und Theologie sei vor allem auf die Einzelstudien von Maria Burger zu Albertus Magnus verwiesen: BURGER, Albertus Magnus; DIES., Die Bedeutung der Aristoteles-Rezeption; DIES., Das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

¹⁸ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 173, hält fest, dass Autoren mit didaktischen Zielen die Theorien von den Erkenntnisvermögen mit Wissenschaftseinteilungen verbänden, während Autoren, denen es bei den Vermögen um die anthropologische Erfassung des Menschen als Mikrokosmos gehe, das Schema der Erkenntnisvermögen mit den Elementen verknüpften. Schließlich werde es von eher »mystisch« orientierten Denkern für die Beschreibung der Kontemplationsstufen verwendet. So trennscharf lässt sich dies jedoch selten feststellen, gerade bei Alain von Lille sind diese Aspekte verbunden, und auch bei dem von d'Alverny vorgestellten Isaak von Stella werden nicht nur Elemente und Seelenkräfte, sondern auch Physik, Mathematik und Theologie in einen Zusammenhang gebracht. Vgl. *ibid.*, S. 177.

¹⁹ Während WEIJERS, *A Scholar's Paradise*, S. 46, schreibt, das Schema stamme von den Platonikern und sei von den Stoikern und später von Augustinus übernommen worden, konstatiert WEISHEIPL, *Classification*, S. 212, dass es ursprünglich von den Stoikern erdacht und nur von Augustinus Platon zugeschrieben worden sei. Zur Rezeption im Frühmittelalter siehe *ibid.*, S. 213. Die Entscheidung über den Ursprung scheint wohl vor allem davon abzuhängen, wie viel Glaubwürdigkeit man Cicero, aber auch Augustinus diesbezüglich zukommen lassen möchte. Siehe hierzu GERSH, *The Medieval Legacy*, S. 13f.

²⁰ Siehe WEIJERS, *A Scholar's Paradise*, S. 45f.

12. Jahrhundert werden sie teilweise als »scientia« oder »philosophia« zusammengefasst²¹.

Für die christlichen Denker stellte sich die Frage, wie sich die aristotelische Metaphysik, die erste oder oberste theoretische Wissenschaft, zur Wissenschaft vom Göttlichen verhalten sollte, also die »philosophische Theologie« zur »auf Offenbarung gestützten Theologie«, womit zugleich die Notwendigkeit einer Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben verbunden war²². Augustinus ging es zunächst um eine »Überbietung der philosophischen Weisheit«²³. Der christliche Glaube ist Weisheit (»sapientia«), der man sich stufenweise annähert und die dem kontemplativen Leben zugeordnet ist. Wissenschaft (»scientia«), die Lehre von den irdischen Dingen und ihrem rechten Gebrauch, ist unter der *sapientia* angesiedelt, auf diese ausgerichtet und Teil des aktiven Lebens²⁴. Für Augustinus dienen die Verstandeskräfte der Einsicht in den Glauben. Seine Argumente und seine Beispiele für die Anwendung der Dialektik auf die theologische Argumentation sollten im 11. Jahrhundert Berengar von Tours und Anselm von Canterbury beeinflussen, deren dialektische Methoden aber von Zeitgenossen und Nachwelt jeweils höchst unterschiedlich beurteilt wurden²⁵.

Für Boethius waren dagegen innerkirchliche Debatten um die Bedeutung der Aussagen der ökumenischen Konzilien der Anlass, über die Rolle des Verstandes in Glaubensfragen und die Wissensbereiche von Vernunft und Glaube zu reflektieren²⁶. Der »letzte Römer«, dessen Transferleistung von antik-philosophischen Kenntnissen und Methoden für das Mittelalter kaum überschätzt werden kann²⁷, versuchte zum einen, die für den Glauben grundlegenden Begriffe zu ergründen. Für die Darlegung seines Gottesbegriffs verwendete er

21 Siehe WEISHEIPL, Classification, S. 203–206, 215, und zu den *artes* auch Kap. 2.1.2.

22 Vgl. LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 2–4, Zitat S. 3.

23 Ibid., S. 7.

24 Ibid., S. 6f. Die Wendung »sapientia christiana« verwendet erst Bonaventura zur Abgrenzung von philosophischer Weisheit. Siehe SPEER, »Das Erwachen der Metaphysik«, S. 18.

25 Siehe HOLOPAINEN, Augustine, Berengar and Anselm. Zu der Berengar-Kontroverse aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive siehe STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 888–937, die auch das konträre Konzept der magistralen Autorität bei Berengar und Lanfrank (Intellektualität vs. Inspiration durch Tugend als Erkenntnisgrundlage) als Konfliktfaktor ausmacht. Zu Anselm von Canterbury, dessen Erfolg Steckel in seinem vorsichtigen Vorgehen und den traditionellen Lehrkonzepten entsprechendem Verhalten sieht, vgl. *ibid.*, S. 963–986.

26 LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 7–9.

27 Vgl. dazu NASH-MARSHALL, Boethius's Influence, sowie die genannten Titel bei LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 1f.

eine der Mathematik entnommene axiomatisch-deduktive Methode und betrieb damit laut Matthias Lutz-Bachmann im aristotelischen Sinne Metaphysik, da er so die logischen Grundlagen für eine wissenschaftliche Theologie bereitstellen konnte²⁸. Die axiomatisch-deduktive Methode wird später von Alain von Lille in seinen »Regulae theologiae« ebenfalls gewählt²⁹.

Zum anderen versuchte Boethius sich an einer Wissenschaftsklassifikation und unterteilte in »De trinitate« (um 520) die theoretische Philosophie aristotelisch beeinflusst in die »scientia naturalis«, »mathematica« und »theologica«, die Physik, Mathematik und Metaphysik entsprachen. Er tat dies einerseits gemäß dem Gegenstand, der je unterschiedliche Grade von »Abstraktheit« – das heißt der Abtrennbarkeit der Form von der Materie – und von Bewegung aufweise. Andererseits differenzierte er hinsichtlich der Methoden, wonach jeweils »rationabiler«, »disciplinaliter« und »intellectualiter« vorzugehen sei. Mathematik und Physik befassen sich demzufolge mit derselben Sache, nämlich mit den Formen der wirklichen, irdischen Einzeldinge, während die Theologie sich mit denjenigen Formen beschäftigt, die tatsächlich ohne Körper und Materie existieren. Dies sind die »wahren« Formen, weswegen die Theologie den anderen beiden Wissenschaften übergeordnet ist, die nur »Abbilder« (»imagines«) dieser Formen untersuchen³⁰. Diese Hierarchie, in Verbindung mit der augustinischen Scheidung von *scientia* und *sapientia*, sollte für das hier im

28 Ibid., S. 9–13.

29 Vgl. Kap. 5.2.

30 Der dogmatisch-historische Hintergrund der Schrift »De trinitate (Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii)« liegt laut Lutz-Bachmann darin, dass Boethius die 381 in Konstantinopel erklärte Nichtverschiedenheit Gottes mit einer genauen philosophischen Definition des *forma*-Begriffs bestätigen möchte. Siehe speziell dazu LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 14, und 14–16 zu den Gegenständen der Disziplinen. Vgl. außerdem D'ALVERNŸ, Alain de Lille. Textes inédits, S. 171–173; FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, S. 37–39, 48f., der auch den Begriff der Abstraktion bei Boethius erklärt und die Auseinandersetzung der Autoren des 12. Jahrhunderts damit beschreibt (S. 40–48). Fidora weist zudem auf die Schwierigkeiten hin, die sich bei der Auslegung des Adverbs »disciplinaliter« ergeben, für Autoren des 12. Jahrhunderts wie grundsätzlich. CATALANI, Modelli di conoscenza, S. 220f., geht davon aus, dass damit eine Zwischenstufe der Erkenntnis der Formen gemeint sein soll; »rationabiler« verarbeitet man demnach die Sinnesdaten, die zweite Stufe entspricht der Erkenntnis der Form durch Abstraktion, in der dritten kann losgelöst von jedem Sinneseindruck die pure Form erkannt werden. WEISHEIPL, Classification, S. 209f., bringt die Begriffe nicht mit den Erkenntnisvermögen in Verbindung, sondern erklärt sie mit entsprechenden Passagen aus Porphyrius, Platon und Aristoteles. Demnach meine »intellectualiter« eine noetische Schau oder direkte Kontemplation, »disciplinaliter« verweise auf Platons Verständnis der Mathematik, dass sie von einigen Axiomen auszugehen habe, und »rationabiler« meine das von Aristoteles beschriebene demonstrative Vorgehen in der Naturwissenschaft.

Fokus stehende 12. Jahrhundert zentral bleiben. Auch diese Erörterungen des Boethius können als Metaphysik verstanden werden, da die »ersten Prinzipien des menschlichen Erkenntnisvermögens« eruiert werden. Zugleich sind sie als Theologie zu betrachten, weil die Erstbegriffe, wie etwa »Form«, von Gott als ihrem Ursprung her gedacht werden müssen³¹.

Die einzelnen Wissenschaften stellen für Boethius jeweils einen spezifischen Zugang zur Realität dar, sind aber insofern nicht autonom, als sie alle in Richtung der Weisheit zusammenlaufen, womit ein neuplatonisches Konzept mit der aristotelischen Einteilung verbunden wird. Weitere neuplatonisch inspirierte Elemente finden sich in der Wissensschematisierung des Boethius, etwa, wenn er die Gegenstände der theoretischen Philosophie als »naturalia« (irdische Wesen), »intelligibilia« (z. B. die menschliche Seele) und »intellectibilia« (das göttliche Wesen) begreift³². Diese Unterscheidung nach Erkenntnisobjekten wird auch bei Alain von Lille eine Rolle spielen, ebenso wie die von Boethius in seinem Prosimetrum »Trost der Philosophie« vorgestellten Erkenntnisvermögen, die für die jeweilige Erkenntnisform zuständig sind. In dieser von den Vermögen ausgehenden Perspektive wird das Erkannte nicht gemäß seinem Wesen erkannt, sondern subjektiv, gemäß der Möglichkeit des Erkennenden mit seinen verschiedenen Erkenntnisvermögen. Diese lauten bei Boethius in aufsteigender Reihenfolge »sensus«, »imaginatio«, »ratio« und »intelligentia«. Im Erkenntnisakt sind alle Vermögen aktiv: Der *sensus* erfasst das Objekt in seiner Materie, die *imaginatio* ist für einen ersten Schritt der Abstraktion von der Materie zuständig, die *ratio* kann auf dieser Basis eine umfassende Reflexion vornehmen, während die höchste Kraft der *intelligentia* für die Erkenntnis der reinen Form des Seins zuständig ist. Gleichwohl besitzen nicht alle Wesen alle Vermögen: Lebende, nicht bewegungsfähige Wesen haben nur den *sensus*, etwas höher entwickelte Lebewesen besitzen zusätzlich die *imaginatio*, Menschen sind dazu noch mit der *ratio* ausgestattet, die *intelligentia* eignet nur dem göttlichen Wesen, dessen Erkenntnisfülle der Mensch nur anstreben kann³³.

Von den skizzierten antiken Wissenschaftsklassifikationen und Erkenntnistheorien machten die Autoren des 12. Jahrhunderts auf unterschiedliche Weise Gebrauch, wenn sie sich darum bemühten, die Ausdifferenzierung der

31 Vgl. LUTZ-BACHMANN, *Metaphysik und Theologie*, S. 16. EVANS, *The Discussions of the Scientific Status*, S. 166 f., weist zudem darauf hin, dass in Boethius' Theologiebegriff nicht nur das rationale Nachdenken über die Existenz Gottes, die Trinität usw. enthalten ist, was auch von der Metaphysik abgedeckt werden kann, sondern auch durch göttliche Eingebung erlangte Erkenntnisse im Schriftstudium.

32 LUTZ-BACHMANN, *Metaphysik und Theologie*, S. 13 f.; CATALANI, *Modelli di conoscenza*, S. 218 f.; WEISHEIPL, *Classification*, S. 208 f.

33 CATALANI, *Modelli di conoscenza*, S. 221 f.

Disziplinen zu erfassen. Manche konzentrierten sich vorrangig auf das *artes*-Schema. Adelard von Bath etwa unterteilte um 1150 die *artes* gemäß ihrem Gegenstand in Wissenschaften »circa voces« und »circa res« und fügte extra die Medizin hinzu, die sich dem Schema nicht zuordnen ließ³⁴. Hugo unternahm in seinem »Didascalicon« (vor der Mitte des Jahres 1121) den Versuch einer Wissensklassifikation, die auch Disziplinen wie den mechanischen Künsten einen Platz zuweisen sollte – sieben an der Zahl, um den *artes liberales* zu entsprechen³⁵. So, wie in Hugos Denken das Lernen vom Allgemeinen zum Besonderen vorschreitet, wird in seinem Wissenschaftsschema die Philosophie immer weiter aufgefächert: zunächst in die vier Zweige der theoretischen und praktischen Philosophie sowie der Mechanik und Logik, worauf diese vier wiederum in weiteren Aufgliederungsstufen erschlossen werden. Grammatik und Rhetorik etwa gehen hier schlussendlich aus der Logik hervor³⁶. Ein vergleichbares Schema der immer weiteren Auffächerung erstellte Alain von Lille zwar nicht, doch könnte er laut Dominique Poirel in seiner Auflistung der Wissenschaften in den »Regulae theologiae« von Hugo beeinflusst worden sein³⁷. In seinem Traktat »Über die Einheit von Körper und Geist« greift Hugo auch die von Boethius genannten Erkenntnisvermögen *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia* auf. Demzufolge gibt die göttliche Gnade der menschlichen *intelligentia* die Weisheit ein (*sapientia* im augustinischen Sinne), um Gott kontemplieren zu können. Die *ratio* ist von den durch den *sensus* erfassten und durch die *imaginatio* weiterverarbeiteten Sinnesdaten abhängig und kann nur innerhalb der menschlichen *scientia* wirken³⁸. Die unterschiedlichen Erkenntnisvermögen markieren also die Scheidung von menschlicher und göttlicher Wissenschaft.

Dominicus Gundissalinus dagegen, der in Toledo wirkende Archidiakon von Cuéllar, verarbeitete in seiner Schrift »De divisione philosophiae« (um 1150) nicht nur die Einteilungen des Boethius, sondern auch wissenschaftstheoretische Überlegungen u. a. von Avicenna und Al-Farabi. Er unterzog jede Wissenschaft einer systematischen Reihe von Fragen (z. B. nach dem Gegenstand,

34 Siehe WEIJERS, A Scholar's Paradise, S. 48, und zu Adelard MEWS, The Schools, S. 24, sowie CALAZZO, Teaching the »Quadrivium«, S. 185–199.

35 Datierung nach POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 115; WEISHEIPL, Classification, S. 213f.

36 POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 115–120.

37 Vgl. DERS., Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?, S. 65–67. Gemeint ist der Prolog der »Regulae theologiae«, in denen Alain die Bezeichnungen der »Regeln« von Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Ethik, Physik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie und schließlich Theologie nennt. Siehe ALAIN VON LILLE, Regulae theologiae, S. 48.

38 Dazu zusammenfassend D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 173f.

dem Ziel, den Bestandteilen, angelehnt an die *accessus*-Fragen), um sie möglichst umfassend darstellen zu können. Das führt bei ihm etwa im Falle der Mathematik dazu, die *artes*-Wissenschaften des *Quadriviums* als deren *species* zu erfassen, wozu überdies die nicht der *artes*-Tradition entstammenden Lehren von der Perspektive, von den Gewichten und die Ingenieurskunst gezählt werden³⁹. Im Prolog von »De divisione« unterscheidet Gundissalinus überdies klar menschliche und göttliche Wissenschaft. Erstgenannte ist ein menschengemachtes Theoriegebäude, »Resultat rationaler Begriffsarbeit«, wie die *artes liberales*⁴⁰. Die göttliche Wissenschaft dagegen ist die, von der man erkennt, dass sie von Gott als Urheber den Menschen gegeben wurde, wie das Alte und Neue Testament. Sie enthält damit Offenbarungswissen. An späterer Stelle verwendet Gundissalinus den Begriff der »*scientia divina*« jedoch als Synonym für Erste Philosophie und Metaphysik – einen Begriff, der durch ihn überhaupt erst ins Lateinische eingeführt wurde. Sie sichert die Prinzipien der anderen Wissenschaften und geht dabei von den natürlichen Gegebenheiten aus, doch in der Erforschung der Ursachen gelangt sie zur Ersten Ursache. Es zeigen sich damit zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs der »göttlichen Wissenschaft« bei ihm: die Metaphysik operiert mit einem philosophischen Gottesbegriff und ist eng mit der Naturphilosophie verzahnt, die *scientia divina* der Offenbarung besteht im Bibelstudium⁴¹. Laut Alexander Fidora ist diese klare Unterscheidung der beiden Wissenschaften im 12. Jahrhundert jedoch noch nicht üblich⁴².

Um die wissenschaftstheoretischen Äußerungen des Alain von Lille besser verstehen zu können, ist aber vor allem die boethianische Tradition entscheidend, wie sie teilweise als charakteristisch für die Porretaner betrachtet wurde⁴³. Gilbert von Poitiers knüpfte an Boethius' Unterteilung des theoretischen Wissens in den natürlichen, mathematischen und theologischen Bereich an. Er erörterte die diesen Einheiten zugeteilten Ordnungen des Seins (»*concretio*« im Falle von Physik und Mathematik und »*creatio*« für die Theologie) sowie die daraus resultierenden Bedingungen menschlicher Sprache, was eine auch von Alain von Lille verfolgte Problematik darstellt⁴⁴. Im ersten Bereich

39 Ausführlich dazu FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, zum Beispiel der Mathematik siehe S. 72f. Für eine kurze Würdigung der Schrift siehe auch WEIJERS, A Scholar's Paradise, S. 49f., und WEISHEIPL, Classification, S. 218–220.

40 FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, S. 26.

41 Ibid., S. 26–28.

42 Ibid., S. 29–33.

43 Vgl. Kap. 2.2.2.

44 Vgl. NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit. Die *creatio* ist die Schöpfung durch Gott, die *concretio* die Entstehung von Dingen im Diesseits. Vgl. auch DERS., Zur Begründung philosophischer Metaphysik, S. 51.

bewegt man sich beschreibend auf einer faktischen Ebene. Die zweite Einheit zeichnet sich durch eine analysierende, abstrakte Sprache aus. Für den dritten Bereich gibt es keine genuin eigene Sprache, sondern man kann nur im übertragenen Sinn über die Inhalte der Theologie sprechen. In der Konsequenz hat etwa »Sein« bei Philosophen eine andere Bedeutung als bei Theologen⁴⁵.

Daneben ist hervorzuheben, dass die genannten theoretischen Wissensbereiche *scientia naturalis*, *mathematica* und *theologica* von Gilbert als Bestandteile einer weitergefassten *scientia naturalis* oder auch *philosophia* begriffen werden. Methodisch haben sie gemeinsam, dass in ihnen auftretende Probleme u. a. dadurch gelöst werden, dass man untersucht, ob die disziplinären Beweisgründe richtig angewendet wurden. So darf man etwa der Naturwissenschaft (im engeren Sinne) eigene Beweisgründe nicht auf die Theologie übertragen. Bei Gilbert ist die Theologie Teil der Philosophie und nimmt aufgrund ihres Gegenstandes den höchsten Rang vor Mathematik und Naturwissenschaft ein. Im Unterschied zu den anderen beiden theoretischen Wissenschaften sind zudem die der Theologie ureigenen Beweisgründe von absoluter Notwendigkeit. Trotz des durch rationale Methoden erzielbaren Fortschritts im Verstehen göttlicher Dinge ergibt sich für den Gelehrten keine vollständige Gotteserkenntnis: »Gott ist für Gilbert zwar intelligibel, nicht aber kognoszibel, wie dies die übrigen Erkenntnisgegenstände sind«, bringt es Mechthild Dreyer auf den Punkt. Auch für Gilbert geht in der Theologie der Glaube der rationalen Erkenntnis voraus, während in den anderen Wissenschaften die Reihenfolge umgekehrt ist⁴⁶.

Theoderich von Chartres versuchte, den von Boethius bereits angedeuteten Zusammenhang von Erkenntnisvermögen und Disziplin zu klären, wie es auch Alain von Lille später anging. Theoderich ordnete den Wissensbereichen verschiedene Seelenkräfte (»vires animae«) zu. Der Physik entspricht demnach die *ratio* (von Boethius' Beschreibung eines *rationabiliter* durchgeführten Verfahrens herrührend), der Mathematik der *intellectus* und der göttlichen Wissenschaft die *intellectibilitas* (nach dem boethianischen *intellectualiter*) – ein aus Kohärenzgründen eingesetzter Neologismus, der mit der bei Boethius genannten *intelligentia* identisch ist und der auch von Clarembald von Arras verwendet

⁴⁵ JACOBI, Philosophische und theologische Weisheit. Zu Grundzügen der Gilbert'schen Philosophie siehe Kap. 2.1.2 und 2.2.2. Dieses sprachphilosophische Problembewusstsein ist auch bei Theoderich von Chartres in hohem Maße präsent. Siehe EVANS, The Discussions of the Scientific Status, S. 176 f. Ausführlicher und die beiden Autoren vergleichend VALENTE, Logique et théologie, S. 150–157, die auch Berührungspunkte von dessen Konzepten mit den diesbezüglichen Ausführungen Alains von Lille sieht.

⁴⁶ DREYER, Regularmethode und Axiomatik, S. 151–154, Zitat S. 154.

wird⁴⁷. Für beide gibt es auch eine direkte Art, Theologie zu betreiben, in der die puren Formen, ohne Rekurs auf Bilder, durch die *intelligentia* betrachtet werden⁴⁸.

Der letzte Autor, der zum Verständnis von Alains Wissenschafts- und Erkenntnistheorien noch vorzustellen ist, ist der Zisterzienser Isaak von Stella. Er hatte vermutlich bei Gilbert von Poitiers studiert, war ab 1147 Abt vom Kloster L'Étoile in der Vienne und starb um das Jahr 1169⁴⁹. Neben der »Epistola de anima« (1162), die für die folgende Vorstellung grundlegend ist, verfasste Isaak vermutlich auch den populären Traktat »De spiritu et anima«. Alain von Lille war der erste Autor, der diesen Traktat zitierte, ihn allerdings als augustinisch auffasste, wohl wegen des in den Handschriften häufigen Zusatzes »secundum Augustinum«⁵⁰.

In Isaaks Schema werden die Erkenntnisvermögen, die fünf Elemente und die Wissenschaften verbunden. Die Vermögen der Seele *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia*, die von Boethius bereits als Erkenntnisvermögen genannt wor-

⁴⁷ Vgl. dazu die Erklärung von FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, S. 50: »Während die Methode der Physik (>rationabiliter<) ebenso wie jene der göttlichen Wissenschaft oder Metaphysik (>intellectualiter<) jeweils einem Seelenvermögen entsprechen, nämlich der >ratio< und dem >intellectus<, scheint es, daß sich die Mathematik, die >disciplinaliter< verfährt, nicht auf ein Seelenvermögen, sondern auf den Lernprozeß bezieht. Thierry versucht diese Schwierigkeit zu lösen, indem er der Mathematik das intellektuelle Vermögen und damit den >intellectus< (>intellectu qui est disciplina<) zuordnet, während er das Vermögen der göttlichen Wissenschaft [gemeint ist das menschliche Vermögen bzgl. der göttlichen Wissenschaft] mit einem Neologismus als >intellectibilitas< bestimmt, die er ihrerseits mit der >intelligentia< identifiziert«. Siehe zu Theoderichs Ansatz auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 176f., und für eine Einordnung in das Konzept der Seelenkräfte MICHAUD-QUANTIN, La classification, S. 16f.

⁴⁸ EVANS, The Discussions of the Scientific Status, S. 174–176.

⁴⁹ Zur Ausbildung Isaaks siehe BUCHMÜLLER, Isaak von Étoile, S. 58–64. Bezüglich seiner Biografie bestehen immer noch zahlreiche Unklarheiten, die auch die Habilitationsschrift von Buchmüller nicht ausräumen konnte; insbes. seine Thesen zur Zeit der Predigtstätigkeit und des Todes von Isaak wurden von DIETZ, Rez. zu Buchmüller, Isaak von Étoile, kritisiert. Deswegen wird an dieser Stelle mit Dietz ca. 1169 als ungefähres Todesjahr Isaaks angenommen. Vgl. DERS., When Exile is Home, S. 144f. Zur Forschungsgeschichte über Isaaks Biografie, für die stellenweise ähnliche Überlegungen angestellt wurden wie von Hudry über Alain (Verbindung zu Thomas Beckett, Exil), siehe BUCHMÜLLER, Isaak von Étoile, S. 30–52; DIETZ, When Exile is Home, S. 142f.; ebenso TROTTMANN, Isaac de l'Étoile, S. 652f.

⁵⁰ Siehe dazu BUCHMÜLLER, Isaak von Étoile, S. 98–121. Eine Parallele im Denken Alains und Isaaks ist auch, dass beide in Gott nur die *causa efficiens*, die Wirkursache, der Dinge sehen, während die *causa formalis* (die Formursache, die das Was/»quod est« bestimmt) außerhalb von ihm gesehen wird. Siehe NIEDERBERGER, Naturphilosophische Prinzipienlehre, S. 190f., v. a. Anm. 10. Zu Wirk- und Formursache bei Alain auch DERS., Zur Begründung philosophischer Metaphysik, S. 52f.

den waren, werden von Isaak ebenso wie zuvor von Hugo, Gundissalinus und Theoderich um den *intellectus* ergänzt. Auch hier sind die den Vermögen zugeordneten Erkenntnisobjekte hierarchisch geordnet und reichen von der Materie in Raum und Zeit bis zum »Geist«, der dieser Attribute entkleidet ist. Die Seelenkraft des *intellectus* erkennt dabei das geschaffene Geistige, wozu neben Engeln und der Seele auch Allgemeinbegriffe zählen. Die *intelligentia* betrachtet – so, wie es einem Geschöpf möglich sein kann – Gott, den ungeschaffenen Geist ohne Raum und Zeit⁵¹. So, wie sich die diesseitige Welt in fünf Elementen konstituiert, von der Erde über das Wasser und die Luft zum Äther und schließlich zum Empyreum, so gibt es auch für die Seele fünf Stufen zur Weisheit (*sapientia*), nämlich die fünf Seelenkräfte. Dank der Vermögen gelingt der Seele eine vollständige Erfassung der Wirklichkeit⁵². Mit Blick auf den Zusammenhang von Erkenntnisvermögen und Wissenschaft sind bei Isaak, anders als bei Theoderich, der *sensus* und die *imaginatio* der Naturphilosophie oder »Physik« zugeordnet, die *ratio* dagegen der Mathematik, da ihre Gegenstände nicht real existieren, sondern nur gedanklich durch die Abstraktionsleistung. Die *intelligentia* ist der Theologie zugeordnet, die hier als christliche Theologie, nicht als Metaphysik verstanden wird. Der *intellectus*, der bei Theoderich der Mathematik zugeordnet war, bekommt keine eigenständige Disziplin zugesprochen⁵³.

5.2 Wissenschaften und Erkenntnis im nicht homiletischen Werk des Alain von Lille

»Alanus von Lille, ein Theologe auf der Höhe der Zeit mit sensiblem Sinn für die Relativität disziplinärer Herangehensweisen« – diese schmeichelhafte Charakterisierung Alains als gleichsam modern und gegenwartsorientiert durch Frank Rexroth stützt sich auf die Bewertung der »Regulae theologiae«⁵⁴. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Andreas Niederberger in seiner Untersuchung der *Summa* »Quoniam homines«⁵⁵. Auch der »Anticlaudianus« ist für

51 FIDORA, Erkenntnistheoretische Grundlagen, S. 955–959.

52 Vgl. TROTTMANN, Isaac de l'Étoile, S. 659–662.

53 Das, was der *intellectus* an disziplinärer Erkenntnis leistet, ist jedoch eine Umschreibung metaphysischer Inhalte (den Begriff der Metaphysik hatte Isaak noch nicht kennengelernt). Bei dem, was der Intellekt erkennt, wirken Ergebnisse der mit den Körpern verbundenen Wissenschaften ebenso wie die der »körperlosen« Theologie. Sein Erkenntnisbereich sind die allgemeinen Prinzipien und Begriffe. Siehe FIDORA, Erkenntnistheoretische Grundlagen, S. 961–966.

54 REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 299.

55 NIEDERBERGER, Naturphilosophische Prinzipienlehre, S. 185 f.

seine wissenschaftstheoretischen Reflexionen bekannt⁵⁶. Was Alain in den genannten Werken zur Ordnung der Wissenschaften in Verbindung mit erkenntnistheoretischen Positionen zu sagen hat, soll im Folgenden kurz umrissen werden, um einerseits die entsprechenden Versatzstücke in Alains Predigten verständlich und andererseits die eminente Bedeutung dieser Fragen in seinem Werk anschaulich zu machen, denen er sich mit unterschiedlichen Herangehensweisen nähert⁵⁷. Eine gewisse Schwierigkeit stellt sich bei diesem Vorhaben dadurch ein, dass Alains Theologiebegriff weniger klar ist, als es in der Lektüre – seiner Werke wie auch insbesondere der Forschungsbeiträge dazu – zuweilen erscheint, und sich darin sicher auch die Gedankenevolution des Magisters zeigt⁵⁸. Deswegen wird in der vorliegenden Arbeit versucht, eine eigene These zu den »Theologien« Alains zu umreißen.

Im Epos »Anticlaudianus« beschreibt Alain in über 4000 Versen die Zusammenkunft der Tugenden auf Bitten der Natura, um über die Erschaffung eines *homo perfectus* zu beraten. Prudentia, bzw. später Phronesis genannt, wird zusammen mit ihrer Schwester Ratio, von der der Vorschlag ausging, auf eine Himmelsreise geschickt, um von Gott die dafür nötige vollkommene Seele zu erhalten. Mit einem von den personifizierten *artes* gebauten Wagen, der von den die fünf Sinne repräsentierenden Pferden gezogen wird, gelangt sie mithilfe der »Himmelskönigin« und Fides an ihr Ziel. Nach der Erschaffung des perfekten Menschen kommt es am Ende zum Kampf zwischen Tugenden und Lastern, aus welchem das Gute als Sieger hervorgeht⁵⁹.

56 BEZNER, *Vela veritatis*, S. 472–477. Kaum beachtet wird der »Anticlaudianus« von GILSON, *History of Christian Philosophy*, S. 175, der das Epos als »hardly readable today« und mit »academic commonplaces of the twelfth century« gefüllt sieht.

57 Andere zeitgenössische Prediger teilten dieses Anliegen laut der Einschätzung von LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 396, nicht.

58 Vgl. die Kritik von CHIURCO, *Tra la teoresi*, S. 340–344, an EVANS, *Alan of Lille*, S. 46–63, die sich zur Konstruktion des Alain'schen Theologiekonzeptes teilweise recht weit von der Textgrundlage entfernt und schließt, dass die *artes liberales* durch eine Art *deificatio* durch die Theologie zu *artes theologicae* würden; die mangelnde Auseinandersetzung mit dem Theologiebegriff wird bei ihr besonders deutlich. Kritik an glättenden Übersetzungen bei Evans übt auch NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*, S. 196, Anm. 31. Daneben sorgen Lesefehler und darauf aufbauende Fehlinterpretationen für Missverständnisse u. a. bei Chiurco, wie noch zu zeigen sein wird. Einen guten Überblick über die von Alain in der *Summa* »Quoniam homines« behandelten Themen bietet VASOLI, *La »Theologia apothetica«*. Zur Gedankenevolution BEZNER, *Vela veritatis*, S. 490, und LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 397, der darauf verweist, dass die von ihm untersuchten Pariser Prediger des 12. Jahrhunderts ihre Aussagen zu Philosophie und Theologie durchaus variierten.

59 Für eine Zusammenfassung vgl. SILAGI, Art. »Alanus ab Insulis«, S. 157 f.

Auf der Himmelsreise durchdringt Phronesis verschiedene Himmelsphären. An den äußersten Himmelszonen angelangt, tut sich der Weg auf, »dem da unbekannt sind die Schritte der Menschen / Oder der Vögel Flug, der da frei ist vom Einfluß der Dinge«⁶⁰. Phronesis kann nicht allein das Verborgene des Ortes erkunden, außer es fände sich jemand, der ihr weisend vorausgehe und ihren Schritt lenke (V, vv. 76–82). Mithilfe der Himmelskönigin erreicht Phronesis den »polus empyreus« (V, v. 405); ihre Schwester Ratio bleibt mit dem Wagen zurück. Sie sieht die Engel in ihren verschiedenen Rangstufen (V, vv. 407–441) und schließlich die Schar, die »in terris meruit sibi numen Olimpi«, besonders Jungfrauen und Märtyrer (V, v. 444). Daran schließen sich die »Mariae virginis laudes« an (V, vv. 471–514), die in einen Christuspreis übergehen (V, vv. 515–543). Die gesamte hier referierte Passage fällt innerhalb des Epos besonders auf, da zum ersten Mal christliche Gestalten in einer ansonsten antikisierenden und von klassischen antiken Autoren maßgeblich beeinflussten Erzählung genannt werden⁶¹.

Schließlich kann Phronesis mithilfe des Spiegels der Fides die göttlichen Mysterien *per speculum et in aenigmate* kontemplieren. Die höchste Erkenntnisart ist damit suprarational. Dazu passt, dass der Dichter in einem vorgeschalteten Prolog erklärt, nun als Prophet zu sprechen, und ein Bittgebet an Gott anschließt⁶². So werden die irdischen Wissenschaften von der hier beschriebenen theologischen Erkenntnisweise abgegrenzt. Jene sind auf sie hin ausgerichtet und stellen die intellektuellen Grundlagen bereit. Die theologische Erkenntnisweise wird als direkt der göttlichen Weisheit entsprungen dargestellt⁶³. Zugleich wird deutlich, dass die höchste theologische Erkenntnis immer durch die Kapazitäten des Menschen begrenzt ist⁶⁴.

Aus dem Prolog zum »Anticlaudianus« geht hervor, dass sich das Werk an Grammatikschüler richtete, die vom wörtlichen über den moralischen zum alle-

60 Übersetzung nach ALAIN VON LILLE, *Der Anticlaudianus*, S. 175, V, vv. 48 f.

61 Vgl. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 117–119, sowie die Einleitung in ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, S. 34–40, wobei an erster Stelle Claudian sowie Boethius, Martianus Capella und Bernardus Silvestris als literarische Inspiration genannt werden. Zur Beeinflussung des Vokabulars siehe *ibid.*, S. 49 f.

62 *Ibid.*, V, vv. 265–269, S. 131: »Hactenus insonuit tenui mea Musa susurro, / Hactenus in fragili lusit mea pagina uersu, / Phebea resonante cheli; sed parua resignans, / Maiorem nunc tendo liram totum que poetam / Deponens, usurpo michi noua uerba prophete«, sowie die folgenden Verse bis v. 305, S. 132. Zum »Zwischenprolog« auch URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 55 f.

63 Vgl. D'ALVERNÏ, *Alain de Lille et la »Theologia«*, S. 120–122; BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, S. 255 f., und BEZNER, *Vela veritatis*, S. 518–520.

64 Zu diesem Unterschied in Bezug auf die Vollkommenheit der Erkenntnis EVANS, *The Discussions of the Scientific Status*, S. 180.

gorischen Sinn des Epos vorschreiten sollten. Schon den *artes*-Studenten sollte damit die Suprematie theologischen Wissens vermittelt werden. Wie schon Gilbert von Poitiers versucht Alain die Rezeption zu steuern, indem er diejenigen ausschließt, die die Erkenntnis des höheren Sinnes nicht anstreben und von der Ebene des Sinnlichen nicht zu Höherem abstrahieren können. Eine befürchtete übelwollende Interpretation soll damit vermieden werden. Den Ausschluss unwürdiger Leser und die Lesesteuerung praktiziert Alain auch in der *Summa* und den »Regulae theologiae«, deren Prologe zahlreiche Übereinstimmungen mit dem des »Anticlaudianus« aufweisen⁶⁵. Auch aus diesen Parallelen ergibt sich die konzeptuell-inhaltliche Nähe des »Anticlaudianus« zu den als primär theologisch verstandenen Werken, deren Aussagen zu Wissenschaften und Erkenntnis im Folgenden skizziert werden⁶⁶. Auffallend ist aber, dass Alain für die Himmelskönigin nicht explizit den Namen »Theologia« verwendet⁶⁷ – möglicherweise ein Ausdruck der Unsicherheit, wie diese Art, Wissen über das Göttliche zu erlangen, an dieser Stelle zu bezeichnen sei⁶⁸. Es ist fraglich, ob damit im engeren Sinne die Theologie als Wissenschaft gemeint ist⁶⁹. Mithilfe der *Summa* »Quoniam homines« und der »Regulae theologiae« lässt sich dies genauer herausarbeiten.

65 Dazu auch Kap. 3.2, Anm. 149.

66 BEZNER, *Vela veritatis*, S. 479–488. Zu den Ausschlussmechanismen Unkundiger bei Boethius und Theoderich siehe EVANS, *The Discussions of the Scientific Status*, S. 169, 180f.

67 Darauf verweist etwa BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, S. 237. Auch nennt Alain, soweit ich sehe, die Königin im »Anticlaudianus« nicht »himmlische Philosophie«. Der Begriff wird jedoch verwendet in der Zusammenfassung von D'ALVERNY, *Alain de Lille et la »Theologia«*, S. 120.

68 Bemerkenswert auch ist die Adaption der »Consolatio Philosophiae« des Boethius, der die personifizierte Philosophie mit königlichen Attributen versieht. Alain spaltet dieses Bild auf: Er beschreibt mit ähnlichen Worten die irdische Philosophie, die von Ratio und Prudentia (auch Sophia genannt) gemeinsam repräsentiert wird, und stellt so direkt den Bezug zu Boethius her, doch lässt Alain Szepter und Krone weg. Diese Philosophie ist die Herrin über die sieben freien Künste. Die Himmelskönigin, auf deren Gewand die Geheimnisse der Trinität abgebildet sind und die mithilfe des göttlichen Nous das Ewige erforscht, wird dagegen mit einem Buch und denjenigen Machtinsignien ausgestattet, die Boethius seiner Philosophie hatte zukommen lassen. Siehe dazu *ibid.*, S. 118–120. Im Prolog der *Summa* »Quoniam homines« stellt Alain explizit eine Verbindung zu Boethius' »Consolatio« her und präsentiert seine Königin Theologia als Schicksalsnachfolgerin von Boethius' Philosophia. Möglicherweise erklärt sich die nun vorgenommene klare Identifizierung der »Königin« dadurch, dass Alain in der *Summa* die Theologie differenzierter darstellen kann als im Epos. Siehe für diese Textstelle Anm. 72.

69 So angenommen bei BEZNER, *Vela veritatis*, und URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 50–57.

Im Prolog zur *Summa* »*Quoniam homines*« formuliert Alain – wie Petrus Lombardus in seinen Sentenzen – das Ziel, den Schöpfer, die Schöpfung sowie die Eschatologie (»*recreatio*«) zu behandeln, und will sich dabei auf Vernunft, kirchliche Autoritäten und nicht christliche Philosophen stützen, wobei er sich für Letzteres auf Augustinus berufen kann⁷⁰. Erhalten sind aber nur die ersten beiden Bücher über Schöpfer und Schöpfung⁷¹. Weiterhin beklagt Alain die Beleidigungen, die die Königin Theologie – hier nun von ihm explizit so benannt – von denjenigen erleiden müsse, die sich nicht darüber im Klaren seien, welchen Bedingungen die theologische Sprache unterworfen sei, und die unreflektiert die *artes* auf die Theologie anwendeten. Die Königin zu verteidigen, sei die Pflicht aller, »*qui theologie profitemur militiam*«⁷². Wie in der oben genannten Palmsonntagspredigt scheint auch hier der niederadlig-ritterliche Hintergrund der Theologiestudenten angesprochen zu werden⁷³.

In der Summe skizziert Alain gleich zu Beginn ein Erkenntnisssystem, dessen Elemente dem entsprechen, was man als einen Seinszustand, ein Seelenvermögen, eine Wissenschaft und einen menschlichen Entwicklungszustand bezeichnen kann; seine eigene Terminologie ist jedoch etwas abweichend, wie in der Analyse noch herausgestellt werden soll. Für diese Kombination scheint es keine exakte Analogie bei anderen Autoren zu geben, denn keiner der bislang vorgestellten Autoren nimmt ein jedes der Elemente in sein jeweiliges Sys-

70 D'ALVERNY, Alain de Lille et la »Theologia«, S. 115. Vgl. auch DIES., Alain de Lille, S. 275, Anm. 12. So, wie die Israeliten die Ägypter berauben dürfen (Ex 12,36–37), dürfen die Christen Nützliches von den »heidnischen« Philosophen entnehmen, wie es Augustinus in »*De doctrina christiana*« ausdrückte. Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, 40, S. 73.

71 GLORIEUX, *La somme »Quoniam homines«*, S. 117 f.

72 ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, S. 120: »*Igitur sicut olim philosophia cum familiari et secretario suo Boetio querimoniale lamentum deposuit, epicureorum vexata vesaniis, stoicorum angariata fallacii aliorumque vulgarium hominum lacescita iniuriis, suarum vestium passa discidium, sic in presenti theologia lacrimabilem querimoniam cum suis familiaribus videtur deponere, eorum loquens iniurias qui falsorum dogmatum commentis eius dignitatem offendunt variisque debacchantes erroribus ipsam in diversa distrahunt, et sic quodammodo eius vestimenta diripiunt. Equum est igitur ut ipsius familiares sui ipsius presidio militantes, ad ipsius defensionem divinarum auctoritatum munimentis armati, necessariarumque rationum armatura muniti, nostre regine hostes iniuriosos debellent, et hostibus debellatis cum errantibus errores exterminent. Nos ergo qui theologie profitemur militiam, ex sanctorum patrum auctoritatibus firmamenta sumentes, cum sancto Moyse circa montes sacre scripture terminos statuamus ultra quos nemini qui civis theologicus est concedatur progressus*«. Siehe zur von Gilbert von Poitiers aufgeworfenen Problematik der theologischen Sprache [Kap. 2.1.2](#) und [2.2.2](#).

73 Vgl. [Kap. 4.1.2](#).

tem auf. Alain postuliert, dass es zwei Arten der Theologie gebe: eine über-himmliche, »apothetische«, sowie eine unterhimmliche »hypothetische«, quasi »unterstellte«⁷⁴. Sie gründen auf unterschiedlichen Seelenvermögen, die Alain sodann näher einordnet. Um transparent zu machen, wie die begrifflich schwierige Darlegung Alains⁷⁵ in der vorliegenden Arbeit verstanden wird, wird im Folgenden eine Übersetzung in voller Länge vorgelegt:

Die Seele hat verschiedene Vermögen: Eine wird »Grund-Position« genannt, nämlich die *ratio*; gemäß diesem Vermögen untersucht sich der Mensch in seinem Normal-Zustand und überschreitet ihn nicht, da er mit seiner Hilfe das Menschliche und das Irdische betrachtet. Ein anderes Vermögen wird »Ekstase« genannt; mit der durch sie ermöglichten Betrachtung wird der Mensch außerhalb seines Normal-Zustandes konstituiert. Es gibt zwei Arten dieser Ekstase: eine untere, mit welcher der Mensch unter sich gelangt, und eine obere, welche ihn über sich entreißt. Von dieser oberen wiederum gibt es zwei Arten: Eine wird *intellectus* genannt und mit ihr untersucht der Mensch das Geistige, also Engel und Seelen. Gemäß ihr wird der Mensch zum Geist und gelangt so über sich. Die andere wird *intelligentia* genannt und mit ihr schaut der Mensch die Trinität. Durch sie wird er Gott, da er durch diese Betrachtungsweise irgendwie vergöttlicht wird. Daher wird sie auch als Apotheose, gleichsam als göttlich erachtet.

Aus der »Grund-Position« aber erwächst die Naturphilosophie, die sich mit dem Irdischen beschäftigt; aus dem Intellekt wiederum die unter-himmliche oder »hypothetische« bzw. »unterstellte« Theologie, die sich auf die spirituellen Geschöpfe richtet. Daher heißt sie auch »hypothetisch« bzw. »unterstellt«, von »hypo«, also »unter«, und von »thesis«, also »Stellung«, denn es geht in ihr um diejenigen Dinge, die der göttlichen Macht unterstellt sind. Aus der *intelligentia* aber entsteht die über-himmliche oder »apothetische«, mit der das Göttliche betrachtet wird, daher heißt sie auch über-himmlich oder »apothetisch«, gleichsam »überstellte« Theologie.

Auch die untere Ekstase hat zwei Arten: eine nennt man *sensualitas*, gemäß welcher der Mensch durch Ausschweifung, Völlerei und andere fleischliche Sünden in unzüchtige Sitten abgeleitet; diese Art heißt auch »Metamorphose«, also »Umwandlung«, von »meta«, also »über«, und »morphos«, also »Veränderung«. Gemäß ihr bezeichneten auch die Philosophen manche Menschen als in Wölfe oder Schweine, andere als in Löwen transformiert. Aus ihr erwächst die Wissenschaft, die »Philosofia«, also Erdenliebe, genannt wird, von »philos«, also Liebe, und »ge«, nämlich »Erde«, welche die fleischlichen Menschen gebrauchen, die sich der Liebe zum Irdischen hingeben.

74 Er beruft sich dabei auf Eriugena, bei dem sich diese Unterscheidung so aber nicht findet. Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 214 f., Anm. 25.

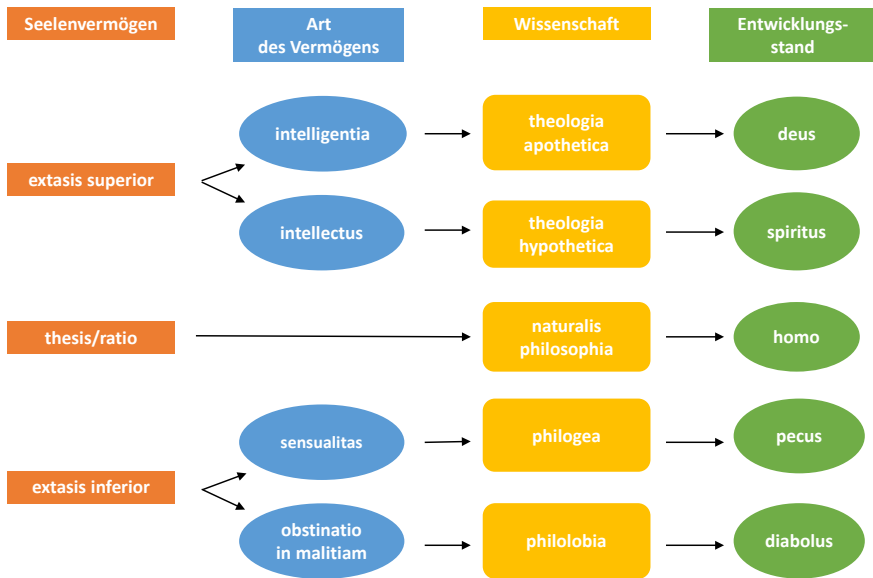
75 Wie andere Autoren des 12. Jahrhunderts hat Alain eine Vorliebe für gräzisierung Wortneuschöpfungen. Vgl. dazu POIREL, Des symboles, S. 243–270; D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 96 f.

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Die andere Art der Ekstase heißt »Verharren im Bösen«, die vor allem aus der Verachtung und dem Hochmut entsteht. Durch die erstgenannte wird der Mensch zum Vieh, da er sich dem Viehischen hingibt. Durch die letztgenannte aber wird er zum Teufel, denn es wird der Teufel am meisten nachgeahmt, wenn man im Bösen verharrt. Aus ihr erwächst die »Philolobia«, was die Liebe zur eigenen angeblichen Großartigkeit meint. Und sie heißt so von »philos«, also »Liebe«, und »lobos«, also »Prahlererei«⁷⁶ (Grafik 1).

76 ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, I, 2, S. 121f.: »Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, nec suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur. Extaseos autem due sunt species: una inferior qua homo infra se est, alia superior qua rapitur supra se. Sed superioris due sunt species: una que dicitur intellectus, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas; secundum quam homo fit spiritus, et ita supra se fit. Alia est que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur; secundum quam homo fit homo deus, quia per hanc speculationem quodammodo deificatur. Unde et illa speculatio apotheosis, quasi divina censetur. / Ex thesi vero nascitur naturalis philosophia que circa terrena vertitur. Ex intellectu, subcelestis sive ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas intenditur; unde ypothetica, ab »ypo« quod est »sub«, et »thesis« quod est »positio«, nuncupatur; quia de his que divine auctoritati subposita sunt, in ea agitur. Ex intelligentia vero, supercelestis sive apothetica oritur qua divina considerantur; unde supercelestis sive apothetica, quasi super posita appellatur. / Inferioris vero extaseos due sunt species: una que dicitur sensualitas, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores; et hec dicitur metamorfosis, quasi transmutatio, a »meta« quod est »trans« et »morfos« quod est mutatio; secundum quam philosophi dixerunt quosdam mutatos in lupos et porcos, alios in leones. Ex hac surgit scientia que dicitur philocea, quasi amatrix terrenorum, a »philos« quod est amor, et »ge« quod est terra, qua utuntur homines carnales indulgentes terrenorum amori. / Alia species extaseos dicitur obstinatio in malitiam, que maxime fit per contemptum et superbiam; per predicta homo fit pecus, quia bestialibus indulget; per reliqua fit homo diabolus; in hoc enim homo maxime imitatur diabolum quia se reddit in malitia obstinatum. Et ex hac surgit philolobia, que est amor proprie excellentie; et dicitur a »philos« quod est »amor«, et »lobos« quod est »iactantia««. Vgl. dazu auch NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*, S. 203f., der allerdings »animus« statt »anima« schreibt und deswegen von »Vermögensbereichen des Geistes« spricht (S. 203). Außerdem EVANS, *Alan of Lille*, S. 48; D'ONOFRIO, *Alano di Lilla*; BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 215–217. Die Passage wird nahezu wörtlich von Raoul von Longchamp in seinem Kommentar zum »Anticlaudianus« wiedergegeben; statt »apotheosis« (Ende des ersten Absatzes) findet sich bei der von Grabmann zitierten Passage aber »apothesis«, was in Verbindung mit dem Begriff *thesis* auch Sinn ergeben kann. Siehe GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 51. Grabmann entdeckte Alains *Summa »Quoniam homines«* erst später (Fund publiziert 1930); das dürfte erklären, warum er hier nicht die Verbindung zu der entsprechenden Stelle herstellte. Vgl. dazu GLORIEUX, *La somme »Quoniam homines«*, S. 113. Weitere Belegstellen für »apothetica« konnten bislang nicht gefunden werden.

5.2 Wissenschaften und Erkenntnis im nicht homiletischen Werk



Grafik 1. Das Erkenntnismodell in der *Summa* »Quoniam homines«.

Es wird deutlich, dass Alain von Lille in diesem Modell mit zwei »Seelenvermögen« (»potentie anime«) arbeitet, die er »thesis« bzw. »ratio« und »extasis« nennt; das, was bisher als Seelenvermögen kennengelernt wurde, wird diesen Potenzen als Art (»species«) untergeordnet. Wie bei Isaak von Stella wird auch bei Alain der Intellekt nicht mehr mit der Mathematik assoziiert; er entwickelt für dessen Wirkungsfeld die »unter-himmlische« Theologie, sodass der *intelligentia* die »über-himmlische« bleibt. Im Unterschied zu anderen Modellen taucht die *imaginatio* gar nicht auf und das als *sensus* bekannte Vermögen wird als *sensualitas* adaptiert⁷⁷. Es wird damit keine die Sinnesdaten erzeugende Kraft bezeichnet, sondern eine Art Haltung, die durch eine Privilegierung der fleischlichen Dinge den Menschen ebenso mit einer Art Wissen ausstattet und ihn transformiert, wie dies durch die höheren Arten von Seelenvermögen geschehen kann. Eine erkenntnistheoretische und eine moralische Aussageebene werden so miteinander verbunden⁷⁸.

⁷⁷ Erst weiter unten in seiner Summe, in der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Materie und Form in den Dingen und deren Erkenntnis, unterscheidet Alain in der bekannten Weise *sensus* und *intellectus* als Erkenntnisvermögen, die jeweils das Objekt als »Materie plus unkörperliche Eigenschaften« bzw. die pure Unkörperlichkeit erkennen. Siehe *ibid.*, S. 122f., und NIEDERBERGER, Naturphilosophische Prinzipienlehre, S. 193f.

⁷⁸ Dagegen geht DERS., Von der Unmöglichkeit, S. 204, Anm. 52, davon aus, dass diese zwei Vermögen »der Vollständigkeit halber« eingeführt werden, was aber nur bedingt überzeugt.

Die Inspiration dazu, die boethianischen und auf Boethius aufbauenden Erkenntnismodelle mit einer moralischen Dimension zu versehen, könnte Alain aus der Lektüre von Wilhelms von Conches Boethius-Glosse bezogen haben⁷⁹. Dieser spricht darin von zwei Ekstasen, die den Menschen entweder zum Gott oder zum Vieh machen können, wobei die Philosophie die Vergöttlichung bewirke. Während Wilhelm einen Hinweis dazu gibt, wie man sich diese Gottwerdung vorzustellen habe – die Menschen, die Weisheit erlangt haben, steigen zu dem Gott Eigenen auf und haben Teil an der Unsterblichkeit –, bestimmt Alain den Status nicht näher: »per hanc speculationem quodammodo deificatur«⁸⁰. Erst in später folgenden Ausführungen kommt Alain, unabhängig von dem vorgestellten Stufenmodell, auf die *deificatio* zurück und spricht unter Berufung auf Johannes Scotus Eriugena davon, dass nach dem Jüngsten Gericht alle Erwählten von der Gottheit erleuchtet und vergöttlicht würden, sodass jedes Geschöpf die göttliche Wesenheit widerspiegele⁸¹. Das zuvor vorgestellte Stufenmodell verortet die Vergöttlichung dagegen schon im Diesseits. Da sie

⁷⁹ Diese Vermutung auch bei CHIURCO, Alano di Lilla, S. 183, Anm. 77.

⁸⁰ WILHELM VON CONCHES, *Glosae super Boetium*, S. 20, in *consolationem* 1, in *prosa* 1: »Bene ergo dictum est a Boetio Philosophiam sibi supra uerticem astitisse, quia in capite sedem suam habere probatur. Vel aliter. Philosophia a Boetio supra uerticem astare uidetur, quia philosophia facit supra naturam hominis hominem ascendere, id est hominem deificari. Sunt enim duae extases, id est excessus naturae humanae; est enim homo rationalis mortalis. In hoc excedit homo, cum per sapientiam et uirtutem fit immortalis, et tunc est rationalis immortalis. Et hoc est quod inuenitur sapientes homines deificari cum ad hoc quod dei est ascendunt, scilicet quod sunt rationales immortales. Est alia extasis, cum per uitium fit irrationalis, et tunc est irrationalis mortalis quemadmodum brutum animal«. Nachdem das Konzept der »Vergöttlichung« in der theologischen Forschung lange als eine Eigenheit der Ostkirche gesehen wurde (pejorativ gemeint bes. bei Adolf von Harnack), häufen sich nun die Publikationen, die dessen Bedeutung in der lateinischen Kirche des Westens nachzuspüren suchen. Das 12. Jahrhundert ist hier aber noch unterrepräsentiert, es liegt ein Fokus auf der Patristik und der Mystik des Spätmittelalters. Siehe ORTIZ (Hg.), *Deification*; ARBLASTER, FAESEN (Hg.), *Mystical Doctrines of Deification*; NELSTROP, *On Deification*. Zum Konzept der Vergöttlichung (gr. *théosis*, lat. *deificatio*), deren Begriff die lateinischen Autoren des 12. Jahrhunderts sowohl bei Augustinus als auch bei Eriugena (auf Pseudo-Dionysius aufbauend) finden konnten. Siehe SPEER, Art. »Vergöttlichung«. Überblicksartig auch POSSET, »Deification«, S. 103–126. Speziell zu Eriugena DIETRICH, DUCLOW, *Virgins in Paradise*, und MAINOLDI, *The Reception of the Greek Patristic Doctrine*; außerdem EVANS, Alan of Lille, S. 53–61, die auf die Schriften des sogenannten Hermes Trismegistos als Quelle Alains (und Theoderichs von Chartres) verweist. Zum Interesse an der neuplatonischen griechischen Theologie im 12. Jahrhundert auch VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 153–156.

⁸¹ ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, I, 1, 15, S. 154: »Johannes etiam Scotus dicit post diem iudicii omnem creaturam, exceptis dampnatis, ita illuminari a deitate et deificari ut in omni creatura resultet per quemdam ineffabilem modum essendi

mit aufsteigender Gotteserkenntnis durch Annäherung an das Objekt verbunden ist, könnte man Alains Verständnis von Vergöttlichung im Anschluss an Louise Nelstrop und Norman Russell als »realistisches« bezeichnen, im Sinne einer Teilhabe, im Gegensatz zu einem rein »ethischen« Verständnis, das sich auf die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen bezieht⁸². In Alains Kombination zeigt sich sein Anspruch, »eine im System des Wissens nicht echt verankerte *moralis instructio* disziplinar zu fassen und dabei zugleich zum Teil einer als universalen Leitwissenschaft gedachten Theologie zu stilisieren«, wie Frank Bezner es für andere Bestandteile von Alains Werk festgehalten hat⁸³.

In den »Regulae theologiae« begegnet einem das oben vorgestellte Schema leicht abgewandelt wieder: Die Regel Nr. 99 und der Kommentar dazu verbinden die vier Seelenvermögen *sensualitas*, *ratio*, *intellectus* und *intellectualitas* mit den Seinszuständen *thesis* und *extasis*, wobei Letztere in eine obere *apothēsis* und eine untere *hypothēsis* geschieden wird, und mit den vier Entwicklungsstufen, vom *homo-pecus* zum *homo-deus*. Die Wissenschaften werden hier jedoch nicht integriert⁸⁴. Im Gegensatz zur *Summa* werden *thesis* und *extasis* nun nicht mehr als Seelenvermögen bzw. deren *species* bezeichnet; dieser

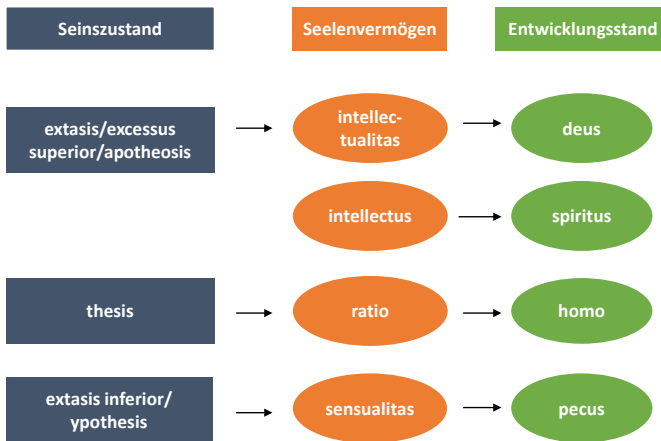
divina essentia«. Eine weitere Zitierung findet sich *ibid.* S. 63. Siehe dazu BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 216f., mit den möglichen Referenzstellen bei Eriugena. Die Vergöttlichung als eschatologisches Konzept findet sich auch kurz erwähnt in der noch zu besprechenden Predigt Nr. 58 (= 50). Siehe Paris, BNF, lat. 3818, fol. 19v: In der etymologisierenden Auslegung von Bethlehem als »domus panis« ist das »vierte Haus« die »eterne beatitudinis domus, [...] in quarta fit homo deus«. Siehe auch fol. 20r, wo Alain auf dieses Thema zurückkommt: »in eterna beatitudine quando sancti ita per gloriam unientur Christo ut uideantur unum esse cum ipso«. Mehr zur Predigt in [Kap. 5.3](#).

⁸² Vgl. zu dieser Unterscheidung der *deificatio* in Hinblick auf die lateinische Theologie und Mystik NELSTROP, *On Deification*, S. 2–5, die damit die von Norman Russell für die griechische Patristik entwickelte Kategorisierung adaptiert. Aber auch das ethische Konzept findet sich bei Alain in einer Predigt an *claustrales*: »Ad quid [tu, homo] factus? Ad ymaginem et similitudinem Dei ut esses homo deus. Et ut ita loquar ymaginarius deus«. Siehe Nr. 86 (= 74) über Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi«, zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75vb.

⁸³ BEZNER, *Vela veritatis*, S. 485 (zum Traktat »De virtutibus et de vitiis«). Die hier bearbeitete Stelle der *Summa* »Quoniam homines« paraphrasiert Bezner auf S. 501, deutet sie aber anthropologisch, um zu zeigen, wie Alain den Menschen als Wesen begreift, dem ein Spektrum von Möglichkeiten des Handelns und des Zustandes offensteht.

⁸⁴ ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 214, Regel XCIX: »Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in ypothesin nostrae miseriae descendens est humanatus. 1. Nota quod aliud est thesis humanae naturae, aliud apotheosis, aliud ypothesis. Thesis dicitur proprius status hominis quem servare dicitur quando ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum. 2. Sed aliquando

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille



Grafik 2. Das Erkenntnismodell in den »Regulae theologiae«.

Begriff kommt nun den auch bei anderen Autoren so genannten Kräften *sensualitas*, *ratio* etc. zu (Grafik 2).

Es fällt auf, dass das oberste Seelenvermögen als *intellectualitas* gelistet wird anstatt als *intelligentia*. Eine ähnliche Umbenennung war bereits bei Theoderich von Chartres beobachtet worden, der die boethianische *intelligentia* in *intellectibilitas* umbenannte, um sie für die ebenfalls bei Boethius genannte Erkenntnisweise *intellectualiter* (neben *rationaliter* und *disciplinaliter*) passfähiger zu machen⁸⁵. Die Wahl des Begriffes *intellectualitas* zeigt, dass auch Alain

excedit homo istum statum vel descendendo in vitia vel ascendendo in caelestium contemplationem. Et talis excessus dicitur exstasis sive metamorphosis quia per huiusmodi excessum excedit statum proprie mentis vel formam. Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio quod fit quando homo ad divinorum contemplationem rapitur. Et hoc fit mediante illa potentia animae quae dicitur intellectualitas qua comprehendimus divina. 3. Secundum quam potentiam homo fit homo-deus sicut mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectus, comprehendit invisibilia per quam comprehensionem homo fit homo-spiritus sicut per speculationem rationis homo fit homo-homo. Inferior vero exstasis est quae et yprothesis, quando homo a statu humanae naturae demittitur degenerando in vitia. Et hoc fit per sensualitatem per quam homo fit homo-pecus«. Beide Schemata knapp referiert bei BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, S. 241. Zur Regel Nr. 99 auch DERS., »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 219–221, der auch auf die sich daran anschließende Deutung des Inkarnationsgeschehens eingeht.

⁸⁵ Siehe Kap. 5.1. Diese Vermutung auch bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 179, Anm. 74. Sie nennt zudem die Verwendung des Begriffes bei Tertullian und Guibert von Nogent (ibid., S. 170). Zu ergänzen wären mit Verweis auf das »Glossaire du latin philosophique« des IRHT u. a. auch Berengar von Tours, <http://ideal.irht.cnrs.fr/items/show/649863>, und Albertus Magnus, <http://ideal.irht.cnrs.fr/document/649872> (6.4.2021).

mit dem Adverb ein eher kontemplatives Begreifen verband⁸⁶ und dieses Verständnis durch einen ähnlichen Namen für die Seelenkraft zum Ausdruck bringen wollte. Seine Beschreibung der Wirkweise der *intellectualitas* zeigt dies deutlich: »Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio quod fit quando homo ad divinorum *contemplationem* rapitur. Et hoc fit mediante illa potentia animae quae dicitur intellectualitas qua comprehendimus divina«⁸⁷.

Bemerkenswert ist auch, dass die Art der unteren *extasis* namens *obstinatio in malitiam* und die entsprechende Wissenschaft *philolobia* (»Liebe der eigenen Großartigkeit«) sowie der Zustand des *homo-diabolus* wegfallen. Neben dem Abgleiten in sinnliche Genüsse ist diese durch Hochmut induzierte Degeneration des Menschen ein nicht nur von Alain oft beklagtes Laster der Magister und Scholaren⁸⁸. Vielleicht lässt sich der Befund so deuten, dass es Alain in der *Summa* »Quoniam homines« noch mehr um die ethische Fundierung der Wissenschaft und des Studiums ging, als dies in den »Regulae theologiae« der Fall ist. Dementsprechend programmatisch wäre es auch zu werten, dass das vorgestellte Schema in der *Summa* gleich am Anfang, nach dem Prolog, erscheint und die Wissenschaften integriert, während es in seiner abgewandelten Version in den »Regulae theologiae« erst als Regel Nr. 99 auftaucht.

Für die Frage nach dem Theologieverständnis und ihren Bereichen ergibt sich eine ähnliche Aussage wie im »Anticlaudianus«. Die unterschiedlichen Seelenvermögen bzw. ihre *species* sind die begrenzenden Faktoren. Gegenstand der Naturphilosophie ist das Irdische und Menschliche, das von der Vernunft behandelt werden kann. Dies geschieht in dem Zustand, der dem Menschen eigentümlich ist (»[homo] humana et terrena considerat; naturalis philosophia que circa terrena vertitur«). Der Mensch bedient sich dafür der *ratio*, die auch, so die »Regulae theologiae«, moralische Fragen beurteilt (»ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum«). In der Erkenntnis theologischer Fragen entfernt sich der Mensch in positiver Weise von diesem Zustand und nutzt andere Seelenvermögen, nämlich *intellectus* und *intelligentia*. Wie bei Isaak von Stella erscheint der *intellectus* als intermediäres Erkenntnisvermögen, doch geht aus ihm bei Alain von Lille nicht die Metaphysik hervor⁸⁹, sondern laut der *Summa* eine untergeordnete Theologie. Der *intellectus* mit seinem Wissensbereich markiert vermutlich eine Übergangsstufe von rationaler zu intuitiver Erkenntnis (»Alia est que intelligentia dicitur,

86 Siehe Kap. 5.1, Anm. 30.

87 Vgl. Anm. 84 (Hervorh. AG).

88 Vgl. Kap. 3.3 und 6.2.

89 Vgl. Kap. 5.1, Anm. 53.

qua homo trinitatem intuetur⁹⁰). Dazu passt, dass in den »Regulae theologiae« nur die höchste Kraft der *intellectualitas* (die der *intelligentia* der *Summa* entsprechen dürfte) als für die obere Ekstase und Vergöttlichung verantwortlich gesehen wird⁹¹. In der Abhandlung »De virtutibus et de vitiis« wird die *intelligentia* ebenfalls im Bereich der kontemplativen Erkenntnisweise verortet, während hier der *intellectus* sogar als mit der *ratio* identisch erscheint⁹²; möglicherweise ist hier aber weniger die *potentia anime* gemeint, sondern allgemein der »Verstand« als Substanz⁹³. Man wird hier teilweise eine etwas freie Begriffsverwendung und unterschiedliche Reflexionsstadien in Rechnung stellen müssen.

Insgesamt aber scheint die Gotteserkenntnis durch die menschlichen Kapazitäten immer unvollständig zu bleiben, sowohl *in via* als auch *in patria*, wengleich die jenseitige Erkenntnis durchaus weiter reicht⁹⁴. Es kann von Gott nur eine glaubensbasierte Wissenschaft, nicht eine erkenntnisbasierte

90 ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, I, S. 121.

91 Vgl. Anm. 84, Absatz 2.

92 ALAIN VON LILLE, *De virtutibus et de vitiis*, III, 1, S. 86: »Sextum est spiritus intelligentie. Est autem differentia inter intelligentiam et intellectum. Intelligentia est donum Spiritus sancti quod dicitur spiritus intelligentie; intellectus uero siue ratio donum est naturale. Illud tamen donum Spiritus sancti appellauit Ysaïas intellectum dicens: spiritus sapientie et intellectus, quia intelligentia est intellectualis mentis oculus; propter hunc oculum qui dicitur ratio uel intellectus dicitur homo ad ymaginem Dei conditus. Iste oculus in homine per peccatum obnubilatur et quibusdam ignorantie nebulis obfuscatur, sed spiritus intelligentie astringit huiusmodi limpiditatem reformando Dei ymaginem in homine. Itaque intelligentia est cognitio diuinorum ad contemplationem eternorum, oculum illuminans rationis«. Die Einlassungen erfolgen im Zusammenhang mit der Erläuterung der sieben Gaben des Heiligen Geistes. Die Stelle bespricht auch CHIURCO, *Alano di Lilla*, S. 132f., der darin aber eine Bestätigung seiner These sieht, dass es Alain mit seinem Potenzenschema um eine Erklärung dessen geht, wie die archetypischen Formen erkannt werden können, und sie damit als Teil einer Metaphysik des Autors begreift.

93 Siehe z. B. auch die Adventspredigt Nr. 19 über Joh 1,14 »Verbum caro factum est«, in der die Bedeutung von »intellectus« wohl ebenfalls »Verstand«, »Verstandesleistung« in diesem Sinne sein dürfte. Zit. nach London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 64v: »Sed quare dicitur uerbum? Duplex est uerbum, uerbum intellectuale, id est intellectus, et uerbum uocale, id est sermo qui aure percipitur. Hoc uerbum dicitur uerbum quia conuenit in quatuor cum uerbo intellectuali, unde a philosopho paternus intellectus uocatur. Intellectus enim de mente procedit, in mente manet, sine mente esse non potest. De secreto mentis ad alterius noticiam non uenit nisi uoce indutus. Ita iste paternus intellectus de patre procedit quia eius filius in patre manet quia eiusdem substantie cum eo sine patre esse non potest, quia unus est cum eo. De secreto patris ad noticiam hominis non uenit nisi carne indutus que quasi uox est«.

94 ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, I, 1, 8e, S. 138f.: »Ad hoc dicimus quod alio modo uidebitur Deus in futuro quam nunc, et positive intelligendo quomodo

geben⁹⁵. Wenn, so Alain, von »Wissen« oder »Verstehen« gesprochen werde, sei damit eigentlich gemeint: »ein Wissen des Glaubens«, nicht das »Wissen einer Gewissheit«⁹⁶. Der Glaube – und, so lässt sich ergänzen, was von ihm gewusst werden kann – steht wie bei Gilbert zwischen der bloßen Meinung und dem sicheren Wissen, das auch die Ursachen kennt⁹⁷.

tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus, et tamen sit ipsa natura; quomodo etiam usia est in opifice et tamen opifex est usia; quomodo etiam una essentia sit trium personarum. Sed tamen quomodo hoc est, modo intelligere non possumus; sed tamen credere debemus. Quamvis enim modo intelligere positive non possumus, quia intellectus noster ita ebes est ut adminiculum forme exposcat ad hoc ut aliquid intelligat, tamen in futuro ita alterabitur intellectus quod non exposcet adminiculum forme, immo comprehendet id quod est prout est. Quamvis ergo angeli, ut dicit Johannes Scotus, per visibilia habeant cognitionem de invisibilibus Dei, tamen cognoscunt eum positive; cognitio enim visibilium non sufficit ad eorum contemplationem, sed quasi immediate et perfecte Deum conspiciunt. Unde sequitur in eadem diffinitione: mentibus ab imaginibus defecatis super essentia et diffinitive originis simpla et reciproca manifestatio. Modo enim sensus et imaginatio impediunt intellectum; cogunt enim eum reverti ad comprehendendum qualitatem rerum dum res considerat. Sed in futuro purgabitur omne fermentum sensus et imaginationis ut sine earum aminiculo ipsum Deum comprehendat. Quod autem Deus dicitur incomprehensibilis, ad tria referendum est: ad statum presentem in quo comprehendi non potest; ad alium modum comprehendendi, quia alio modo comprehenditur quam alie res; et ad naturam ipsius Dei, quia plenarie comprehendi non potest nec in via nec in patria; comprehenditur enim perfecte quantum ad statum rationalis creature sed non quantum ad statum ipsius Dei, quia nulla creatura poterit eum comprehendere sicut est et sicut ipse comprehendit se«. Siehe zu dieser Passage auch VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 177 f.; LICCARO, Conoscenza ed inconoscibilità, S. 11 f., und SWEENEY, Logic, Theology, and Poetry, S. 143. Auch eine Predigt Alains scheint dies widerzuspiegeln. In dieser Predigt zu Lichtmess (Nr. 22) spricht er von zwei Antlitzen des Vaters, die man »in futuro« sehe, nämlich seine Präsenz und sein Antlitz als »deutliches Erkennen« (»manifesta cognitio«). Auf Erden gehe ihm eine »cognitio enigmatica« voraus. Alain spricht also von einem deutlichen, nicht aber perfekten Erkennen Gottes *in patria*. Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 22, Zitate S. 629, Z. 8 f., 15 f., sowie S. 630, Z. 24 f. Laut PARENT, Un nouveau témoin, S. 296, gelingt es Alain von Lille nicht, in der Frage der perfekten Gotteserkenntnis zu einer befriedigenden Antwort zu kommen: »L'auteur annonce qu'il va dirimer la controverse, mais sa solution ne donne pas entière satisfaction: il ne distingue pas suffisamment compréhensibilité et connaissance, connaissance de Dieu ici-bas et dans la patrie; il paraît opposer foi et connaissance certaine, et refuse presque à la foi le caractère d'une connaissance«.

95 NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit, S. 205.

96 ALAIN VON LILLE, Summa »Quoniam homines«, I, 1, 8b, S. 136: »Sed cum sciri vel intelligi dicitur, potius ad scientiam fidei et credulitatis quam ad scientiam certitudinis referendum est«. Zitat auch ausgewertet bei BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 239.

97 So Alain in seinem Tugend- und Lastertraktat. Siehe ALAIN VON LILLE, De virtutibus et de vitiis, I, 2, S. 53: »Fides autem est perceptio veritatis rerum cum assensione sine

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Ein Widerspruch scheint sich allerdings daraus zu ergeben, dass Alain in der *Summa* der *theologia supercelestis* die intuitiv operierende *intelligentia* als Erkenntnisweise zuordnet und abschließend aber bemerkt, dass er genau diese Theologie nun – mit *ratio* und Autoritäten – behandeln wolle, wie Andreas Niederberger bemerkt⁹⁸. Leider kann die Studie von Cesare Vasoli über Alains »apothetische« Theologie zur Klärung dieser Frage nicht beitragen. Bei seiner Analyse der Erkenntnistheorie in der *Summa* »Quoniam homines« vermischt er den Bereich der *thesis* bzw. *ratio* mit der *extasis* und ihren *species* durch einen winzigen, aber entscheidenden Abschreibfehler. Er zitiert:

Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, *vel* suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur⁹⁹.

Der korrekte Editionstext lautet aber:

Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, *nec* suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur¹⁰⁰.

Vasoli folgert aus seinem Zitat, dass auch die *ratio* für die Gotteserkenntnis zuständig wäre:

[...] tra i poteri conoscitivi dei due organi dell'*extasis superior*, l'intellectus e la *ratio*, che conducono rispettivamente la mente umana alla conoscenza delle

causarum cognitione. Ideo dicitur ›ueritatis perceptio‹, quia falsorum fides non est. Sed quia aliquando uerum opinamur, non tamen firme assentimus ut quando aliquid opinamur, sequitur ›cum assensione‹. Sed quia aliquando percipitur ueritas et adhibetur firma credulitas mediantibus naturalibus causis, additur ›sine causarum cognitione‹: ubi enim causarum cognitio preuenit ad aliquid probandum, non est fides sed scientia. Fides est supra opinionem et infra scientiam constituta«. Vgl. auch DERS., *Summa* »Quoniam homines«, I, 1, 8c, S. 137: »Legitur etiam quod fides evacuabitur in futuro et succedet scientia; et ita certa cognitio; et ita alia erit tunc comprehensio ab ista enigmatica; et ita sancti non comprehendent Deum per remotionem sed potius per positionem. Scientia enim est perceptio ueritatis rerum cum assensione et causarum cognitione«.

⁹⁸ Ibid., I, 2, S. 122: »Sed ceteris intermissis, de supercelesti theologia agendum est que circa unitatem trinitatis et trinitatem unitatis versatur. De qua hoc ordine agendum est: primo, probando unitatem essentie rationibus variis; secundo auctoritatibus variis gentium philosophorum; tertio utendo auctoritatibus sanctorum patrum, tam veteris quam novi testamenti, hoc modo«. Dazu NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*, S. 204.

⁹⁹ VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 167, Anm. 11.

¹⁰⁰ Siehe Anm. 76.

creature spirituali, come gli angeli e l'uomo, e alla suprema intuizione dei misteri divini che implica l'unione più assoluta e totale con l'Essere supremo¹⁰¹.

Das ist aber gerade nicht der Fall, wie das »nec« deutlich macht¹⁰². So kann auch er nicht klären, ob Alains Vorgehensweise seinen eigenen Paradigmen widerspricht.

Vielleicht kann das von Niederberger aufgezeigte Dilemma aber damit aufgehoben werden, dass man Alains Texte als Beschreibung zweier verschiedener theologischer Erkenntnisweisen liest: Einerseits kann man sich den Inhalten der hypothetischen und der apothetischen Theologie kontemplativ unter Einfluss der göttlichen Gnade mithilfe von *intellectus* und *intelligentia* annähern. Andererseits kann das glaubensbasierte Wissen der beiden Theologien über eine rationale Theologie als Wissenschaft intersubjektiv einsichtig gemacht werden. In der *Summa* sagt Alain, dass *über* die überhimmlische Theologie zu handeln sei, also die bereits feststehenden, geglaubten Wissensbestandteile, etwa über die Einheit Gottes und die Trinität, durch rationale Überlegungen erklärt würden¹⁰³ – ein Unterfangen, das nicht nur Alain für möglich (und erstrebenswert) hält, wie oben gezeigt wurde. Er betreibt nicht mittels seiner *intelligentia* die überhimmlische Theologie, die ja weder mündlich noch schriftlich zu fassen wäre, sondern er behandelt rational ihre Inhalte. In der »Ars praedicandi« spricht Alain sogar explizit von einer »rationalen Theologie«: »Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuantur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et moralis,

101 VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 167.

102 Alle Hervorh. AG. Zu den Folgen seiner Interpretation siehe [Anm. 113](#).

103 Siehe auch Alains Einleitung zu seinem Kommentar des »nizänischen« Glaubensbekenntnisses: »Omnis scientie integritas in duobus consistit: in eis que expediunt proposito et in illis que impediunt propositum. Verbi causa: logica consistit in scientia locorum differentiarum et locorum maximarum quorum scientia expedit proposito dialecticorum et in scientia sophisticorum locorum quorum scientia impedit propositum. Hoc idem reperitur in aliis facultatibus. Similiter facultas theologica consistit in scientia articularum. Que scientia expedit proposito theologi et in scientia heresum que impedit eiusdem propositum«, in ALAIN VON LILLE, *Expositio super symbolum*, S. 287. Vgl. zur Thematik auch BEZNER, *Vela veritatis*, S. 491–494, bes. seine Feststellung S. 492: »Die Theologie unterscheidet sich von der naturalis philosophia – ohne jeglicher Rationalität bar zu sein oder verlustig zu gehen; sie ist eine scientia auf Basis fest geglaubter Wahrheiten«. Auch bei Bezner bleibt aber unklar, wie sich die Rationalität der Theologie zu den an *intellectus* und *intelligentia* gekoppelten Erkenntnissen verhalten soll. Er löst das Problem mit der Annahme, dass für die Theologie als *scientia* durchaus die Regeln rationaler Reflexion gelten, aber nicht »ungebrochen« (S. 491), weswegen ihre Regeln als dunkel beschrieben werden (im Prolog der »Regulae theologiae«). Diese gebrochene Rationalität werde durch die Sprache markiert.

quae morum instructionem pollicetur«¹⁰⁴. In diesem Sinne ließe sich auch Alains *accessus* zu seiner »Expositio prosae de angelis« verstehen: er behandelt sowohl Inhalte der »hypothetischen« als auch der »apothetischen« Theologie gemäß einer theoretischen, rationalen Durchdringung, nicht als Mitteilung einer durch suprarationale Schau gewonnenen Erkenntnis¹⁰⁵. Die geglaubten Inhalte der beiden Theologien können mithilfe der Vernunft erklärt und besser verstanden werden. Auch bei dieser ist aber ein gewisser Grad an göttlicher Eingebung notwendig, wie ein Satz aus Alains Kommentar zum apostolischen Glaubensbekenntnis nahelegt: »Die Theologen aber, geleitet von den Untersuchungen ihrer höheren Vernunft und unterstützt von göttlicher Eingebung, verstanden das Unsichtbare durch die Schöpfung, indem sie ergründeten, dass die

104 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112. Vgl. auch DERS., *De virtutibus et de vitiis*, S. 45, Prolog: »Theologie due sunt species: una rationalis que celestium scientiam pollicetur; alia moralis que circa mores siue informationes hominum uertitur«.

105 DERS., *Expositio prosae de angelis*, S. 195: »Materiam vero habet spiritum increatum, spiritusque creatos, de quibus sub compendiosa oratione satis commode pertractat; ex qua materia satis eluscescit [sic] hoc opusculum duabus partibus theologie deseruire, apothetice scilicet et ypothetice. Apothetica est illa species theologie que de unitate Trinitatis et trinitate Unitatis speculationem pollicetur. Unde et apothetica quasi superpositiua dicitur, quia in ea de supercelestibus agitur. Ypothetica vero dicitur illa theologie species que celestium spiritu vel ciuium spondet doctrinam. Unde et ypothetica quasi subpositiua dicitur, quia creati spiritus speculationem prosequitur«. In diesem Sinne lässt sich auch eine leicht zu überlesende Bemerkung in Alains Michaelspredigt deuten. Vgl. DERS., *Sermo* Nr. 39, S. 251: »Est alius ordo qui hominibus secreta diuina nuntiat; unde et theologia eum archangelos appellat« (Hervorh. AG). Eine wissenschaftliche Theologie bezeichnet ihre Gegenstände, hier die Engelshierarchien, mit bestimmten Termini (und fasst nicht etwa alle als »Engel« zusammen). In der »Expositio prosae de angelis« findet sich zudem eine Abgrenzung von naturphilosophischer und »mystisch«-theologischer Erkenntnisweise, wie sie in ihrer vollkommenen Form den Engeln eigen ist. Der Philosoph schließt von der (hier potenziell vollständigen) Kenntnis der Ursache auf die Wirkungen; vom Intellekt her erklärt er die Empirie, die sich auf Sinnesdaten stützt. Dagegen verläuft der »mystisch«-theologische Erkenntnisweg (die *theophania*) genau andersherum von den Wirkungen auf die Ursache (etwa, wenn er von der Schönheit der Welt ihre Ursache erschließt und diese – wenn auch unvollständig – erkennt) und geht vom sinnlichen Erfassen zum Erkennen durch den Intellekt über. Vgl. DERS., *Expositio prosae de angelis*, S. 205. Mehr zur Erkenntnisweise der Engel in der Besprechung der *sermones* in Kap. 5.3. Die Stelle bespricht auch CHIURCO, *Alano di Lilla*, S. 122–125, dessen Deutung ich teile, wonach *theophania* (den Begriff entnimmt Alain einer Eriugena zugeschriebenen Stelle) hier als »Theologie« zu verstehen ist, doch anders als Chiurco sehe ich bei Alain zwei theologische Erkenntnisweisen gegeben, die einmal kontemplativ durch Eingebung (die *theophania*) funktioniert, einmal als Wissenschaft rational Glaubensinhalte erläutert (*theologia rationalis*). Bereits vor Chiurco wurde die Stelle von BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 249–260, vor dem Hintergrund der Rezeption der »Zweiten Analytiken« interpretiert.

allerursächlichste Ursache aller Dinge und die formalste Form wahr sind, aus der jede Ursache und jede Form hervorgeht«¹⁰⁶.

Zu dieser Charakterisierung der Theologie passt die Definition, die Alain in seiner »Hierarchia« liefert. Die Theologie ist eine menschliche Wissenschaft, durch welche Gott vom Menschen erkannt wird, wenngleich im Diesseits nur indirekt: »Theologia est humana scientia qua Deus ab homine intelligitur, que temperato vocabulo non theosophia vel theophania sed theologia dicitur, ad insinuandum quod ab homine Deus in presenti per speculum in enigmate videtur«¹⁰⁷.

In demselben Werk beschreibt er auch, wie man mittels der Vernunft zunächst in den Geschöpfen die Form und das Einzelding erkennt und von dort ausgehend zu rationalen Einsichten über Gott kommen kann¹⁰⁸. Alains Verständnis einer rationalen Theologie ähnelt Gilberts Modell, in der diese Theologie Teil der Philosophie ist¹⁰⁹. Dieser rationalen Herangehensweise steht eine kontemplative gegenüber. Wie bei Theoderich und Clarembald scheint die *intellectia* bzw. *intellectualitas* ein Vermögen zu sein, das eine direkte Art der theologischen Erkenntnis durch ein Schauen verursachen kann¹¹⁰. Den gnadenhaften Zustand erreicht der Mensch durch die von ihm ausgehende Liebe¹¹¹. Im »Anticlaudianus« geht es folglich um die suprarationale – Ratio wird explizit zurückgelassen – und schauende theologische Erkenntnis, nicht um die disziplinäre, rational betriebene Theologie. Die Schemata der *Summa* und der »Regu-

106 ALAIN VON LILLE, *Super symbolum apostolorum*, S. 20: »Theologi uero altioris inuestigatione rationis ducti et diuina aspiratione adiuti per ea que facta sunt inuisibilia comprehenderunt considerantes ueram esse causam causalissimam omnium et formam formalissimam a qua omnis causa omnisque forma procedit«.

107 DERS., *Hierarchia*, S. 227. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie*, S. 17, Anm. 28, führt diese Stelle als Beleg dafür an, dass Alain teilweise noch ein älteres Verständnis von *theologia* als reine Gotteslehre zum Ausdruck bringe.

108 ALAIN VON LILLE, *Hierarchia*, S. 227: »Est et alia comprehensio composita qua et Deum intuemur, visio scilicet rationis. Cum enim ratione dirigimus ad comprehendendum Deum, primo naturas creaturarum ratione conspicimus, prout subiectis inherent, et circa compositionem forme et subiecti rationis versatur consideratio; cum ductu rationis consequenter ad Deum considerandum ducimus; et hec theophania quodammodo composita est, quia ei causa composita originem prestat«.

109 Vgl. Kap. 5.1.

110 Vgl. *ibid.*

111 So dürfte die Regel Nr. 99 zu verstehen sein, wenn man sie mit der vorhergehenden liest: ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 214, Regel XCIX: »Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in ypothesin nostrae miseriae descendens est humanatus«, und *ibid.*, S. 212, Regel XCVIII: »Caritas quae ab homine habetur facit aliquid diligere aut quia habet aut ut habeat aut ut habeatur«.

lae theologiae« stellen klar, welche Objekte mit welchem Vermögen erkannt werden können; das der *Summa* ordnet ihnen auch eine Disziplin zu. Diese Kombination von oft als »mystisch« deklarierten Elementen, wie sie durch die pseudo-dionysischen Texte bekannt waren, einerseits, und dem Versuch, sie in durch logische Denkoperationen konzipierte Schemata zu integrieren, andererseits, ist charakteristisch für Alain und Autoren mit ähnlichen Ansätzen¹¹².

Wenngleich die bisherige Forschung zu Alains Theologiekonzeption nicht mit der hier entwickelten Unterscheidung operierte, so lassen sich doch ihre Ergebnisse gut in sie integrieren. So können die Thesen von Carlo Chiurco zu Alains »Regulae theologiae« helfen, die »rationale Theologie« näher zu bestimmen. Er hat gezeigt, dass das Theologiekonzept hier eine Wissenschaft im aristotelischen Sinne verfolgt. Ihre Regeln sind von absoluter Notwendigkeit, da sie sich nicht auf das Vergängliche beziehen¹¹³. Die »Regulae theologiae« stellen eine Methode dar, die rationale Theologie als Wissenschaft zu erfassen. Wie in der Forschung mehrfach betont wurde, geht Alain in seinen »Regeln der Theologie« zwar nicht streng axiomatisch nach Euklid vor – dies ist der Weg von Nikolaus von Amiens –, sondern orientiert sich teilweise an Boethius und des-

112 VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 153–160.

113 Diesen Aspekt des Alain'schen Theologieverständnisses hat CHIURCO, Alano di Lilla, S. 37–84, ausführlich und gründlich anhand des Prologs der »Regulae theologiae« und ihrer grundlegenden Konzeption herausgearbeitet, und es ist ihm zuzustimmen, dass diese Theologie für Alain nicht mystisch ist. Siehe auch zusammengefasst DERS., Tra la teoresi. Allerdings unternimmt er dabei keine ausreichende Klärung dessen, wie sich dieses Theologieverständnis zu den Theologiekonzeptionen in den Erkenntnistheorien verhält (*theologia hypothetica* und *apothetica* der *Summa*; Himmelsreise der Ratio zur Himmelskönigin). Er schreibt nämlich fälschlich, dass den beiden Arten der Theologie in der *Summa* ein eigenes Erkenntnisvermögen zukomme, welche da wären *thesis* und *extasis*. Tatsächlich aber befinden sich ja beide Theologien im Erkenntnisbereich der *extasis*, während die *thesis* für die Naturphilosophie zuständig ist, wie das obige Schaubild zeigt. Nur durch diesen Fehler kann Chiurco schließen, dass für Alain die gesamte Realität die Theologie ausmache: »Questo passaggio della *Summa* è di grande importanza perché mostra un altro significato della teologia, per il quale essa diviene sinonimo dell'intera realtà« (ibid., S. 361–364, Zitat S. 362. Auch in der Monografie findet sich diese Deutung. Siehe DERS., Alano di Lilla, S. 186, wobei er einige Seiten davor das Schema der *Summa* noch korrekt wiedergibt, vgl. ibid., S. 131). Das Missverständnis kommt dadurch zustande, dass er dem Lesefehler und den darauf aufbauenden Fehlinterpretationen von Vasoli folgt. Dieses angebliche Theologiekonzept des Alain sieht Chiurco als passend zu seiner These von der Theologie als aristotelischer Wissenschaft. Um die Regel Nr. 99 der »Regulae theologiae« auch noch in seine Konstruktion zu integrieren, versucht er, die Leistung der in die obere *extasis* involvierten *intellectualitas* (»homo ad diuinorum contemplationem rapitur«) als einen Aspekt praktischen Wissens der Theologie zu interpretieren, obwohl Alain die Theologiebegriffe ja gar nicht in dieses Schema integriert.

sen Werk »De hebdomadibus«. Ausgehend von unmittelbar einsichtigen Aussagen, die keines Beweises mehr bedürfen, stellt Alain einzelne Regeln auf, bei denen sich eine Regel mal aus der vorhergehenden erschließt, mal aus einer anderen, oder die Regel ist selbst Erklärung für eine andere¹¹⁴.

Die rationale Theologie, die das Geglaubte und kontemplativ Erkannte mit Methoden der Vernunft erschließen möchte, muss methodisch von der Philosophie abgegrenzt werden¹¹⁵. Dabei helfen Alain seine sprachphilosophischen Überlegungen¹¹⁶. Wie Gilbert und Theoderich vertritt auch er die These, dass Wörtern eine unterschiedliche Bedeutung zukommt, je nachdem, ob man sie in der Philosophie oder der Theologie verwendet¹¹⁷. Mache man sich diesen Bedeutungswandel nicht klar, bestehe die Gefahr, das Göttliche dem Irdischen anzupassen. Es gilt: Was man von Gott aussagt, sagt man uneigentlich, während es ihm eigentlich zukommt. Was man über die Objekte der Philosophie aussagt, sagt

114 DERS., Tra la teoresi, S. 340–342 (mit Verweis auf die entsprechenden Ergebnisse von G. R. EVANS); NIEDERBERGER, Zwischen »De Hebdomadibus«. Weitere Einschränkungen bzgl. der Orientierung an Boethius auch in DERS., Zur Begründung philosophischer Metaphysik, S. 57. Ausführlich zur Methode DREYER, More mathematicorum, S. 142–197. Siehe auch Kap. 3.2, Anm. 84. Die Schwächen des Verfahrens wurden schon von Wilhelm von Auxerre erkannt. Siehe BURGER, Albertus Magnus, S. 100.

115 Zu diesem Problem auch konzise KÖPF, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie, S. 11–15.

116 Vgl. neben den im Folgenden zitierten Quellenstellen aus der *Summa* auch ALAIN VON LILLE, De virtutibus et de vitiis, S. 45, Prolog: »Theologie due sunt species: una rationalis que celestium scientiam pollicetur; alia moralis que circa mores siue informationes hominum uertitur. Theologia autem rationalis duo habet predicamenta: predicamentum in quid et predicamentum ad aliquid. Omnes autem termini qui de Deo predicant diuinam usiam pertinent ad predicamentum theologicum substantie; omnes illi termini qui de Deo predicant relationem ad theologicum predicamentum relationis. Hec ergo in theologicis constituatur regula, quod omnia nomina tam principalia quam sumpta in naturali facultate ad predicamentum substantie, qualitatis et quantitatis pertinentia, si ad diuina transferantur, diuinam predicant essentiam, et omnia in diuinis constituunt predicamentum in quid, ut hoc nomen Spiritus, et hoc nomen substantia, essentia, usia de Deo predicant essentiam diuinam et pertinent ad predicamentum substantie. A simili ista nomina qualitatis: iustus, pius, bonus, que ad predicamentum qualitatis pertinent, de Deo dicta, continentur in theologico predicamento substantie«. Dagegen deutet LICCARO, Conoscenza ed inconoscibilità, S. 10, die Alain'sche Sprachphilosophie als Ausdruck einer Haltung, die sich gegen eine Rationalisierung der Theologie wendet, da er seine Äußerungen vor dem Hintergrund des Konflikts zwischen Abaelard und Wilhelm von Saint-Thierry deutet: »l'intenzione di Alano di Lilla di opporsi a ogni tentativo di oggettivare razionalmente il contenuto della teologia. Si ravvisa in lui l'influsso del neoplatonismo, mutuato anche da Dionigi l'Areopagita e dai pensatori arabi, ed un'affinità di pensiero con Guglielmo di S. Thierry«. Wie die bisherigen Ausführungen nahelegen, ist diese Interpretation aber eher unwahrscheinlich.

117 LIBERA, Logique et théologie, S. 439–448; VALENTE, Logique et théologie, S. 206–232.

man eigentlich, aber es kommt ihnen nur uneigentlich zu. Das heißt, dass alles, was von Gott gesagt wird, sich auf sein Wesen oder eine der trinitarischen Personen bezieht; Attribute wie Güte oder Allmacht sind im Falle Gottes substanziell, betreffen sein Wesen¹¹⁸. Wenn man nun sagt: »Gott ist gerecht«, so kann es weder Zusammensetzung noch Teilung geben, denn Gott kann nicht von seiner Gerechtigkeit getrennt werden. In einem Satz wie »Peter ist gerecht« dagegen bleiben Subjekt und Prädikat sowie die von ihnen bezeichneten Realitäten getrennt; man fügt sie nur zusammen, sodass die Gerechtigkeit Peter angefügt wird. Wahr und angemessen sind deswegen eigentlich nur verneinende Aussagen über Gott¹¹⁹. Auch im »Anticlaudianus« wird in der Beschreibung des Kleides der Theologie das Phänomen des Bedeutungswandels im *sermo theologicus* zum Ausdruck gebracht. Alain wirkt damit an der Konstruktion einer »theologischen Wissenschaftssprache« mit, die sowohl klar von der Metaphorik biblisch-theologischer Sprache als auch von mystischer Sprechweise zu unterscheiden ist¹²⁰.

Es wird also zu prüfen sein, welche theologische Erkenntnisweise Alain eigentlich meint, wenn er in seinen Predigten Aussagen dazu trifft: Die *theologia rationalis*, die das Gegläubte der Vernunft zugänglich macht, oder diejenige Theologie, die allein durch göttliche Gnade die Kontemplation der *divina* ermöglicht und höhere Seelenvermögen erfasst als die erstgenannte. Diese Unterscheidung wurde aufgrund der Unklarheit über die verschiedenen Theologiebegriffe bei Alain bisher gar nicht thematisiert. Die beiden Zugänge sind auch nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern als komplementär zu verstehen¹²¹. Bereits jetzt zeichnet sich ab, dass man – so die Annahme von

118 EVANS, Alan of Lille, S. 31 f.; NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit, S. 200–206.

119 Siehe ALAIN VON LILLE, Summa »Quoniam homines«, I, 9, S. 140: »Convenienter affirmationes theologice dicuntur inconpacte, id est incomposite, quia non significant compositionem predicati ad subiectum quam tamen videntur significare. Cum enim dicitur Deus est iustus non significatur inherencia iusticie in Deo, sed potius idemptitas. Deus enim ita dicitur iustus quod est ipsa iusticia. Negationes vero vere sunt; nam si attendas negationis proprietatem, vere et proprie removetur iustitia a Deo, ut cum dicitur Deus non est iustus«. Vgl. auch CHÂTILLON, La méthode théologique, S. 54f.; EVANS, Alan of Lille, S. 31–38; VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 178–184; VALENTE, Logique et théologie, S. 207f., sowie ausführlicher zur apophatischen Theologie, die im Wesentlichen auf die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita zurückgeht, *ibid.*, S. 85–95.

120 BEZNER, Vela veritatis, S. 510–513, Zitat S. 511, mit Kritik an Evans' mangelnder Differenzierung von biblischer Metaphorik und *sermo theologicus* bei Alain.

121 So kontrastiert BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 211f., eine mit dem Namen Abaelards verbundene »rationalistische Theologie« mit der apophatischen Theologie der pseudo-dionysischen Tradition; während Baumgartner Alain noch der Ersteren zugeordnet habe, sehe er, Bartòla, den genauen Gegensatz dazu als bei Alain dominanter an.

zwei theologischen Erkenntnisweisen zutreffen sollte – das Konzept Alains als Vereinigung von solchen Elementen deuten kann, die bisher kontrastierend einer scholastischen und einer monastischen Theologie zugeordnet wurden.

5.3 Wissensordnung und Erkenntnismodi in den Predigten des Alain von Lille

Zu den bekanntesten Predigten mit wissenschaftstheoretischen Bezügen Alains gehören der »Sermo de sphaera intelligibili« und der »Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus«, die beide von Marie-Thérèse d'Alverny ediert wurden¹²². Im Falle des erstgenannten *sermo* wurde vor allem aufgrund des Inhalts angezweifelt, dass es sich dabei um eine Predigt handle, und dafür eine irgendwie geartete Ansprache des jungen Magisters, »plein de verve caustique et de fantaisie imaginative«, an seine Studenten angenommen¹²³. In welchem Rahmen eine solche Ansprache stattgefunden haben soll¹²⁴, wird aber nicht klar, sodass es plausibler erscheint, den Text, der den formalen Kriterien einer Predigt durchaus entspricht und moralische Ermahnungen enthält, mit einem Predigtanlass zu verbinden. Für eine Predigt spricht auch, dass der unikal überlieferte Text gemeinsam mit anderen Predigttexten tradiert wurde¹²⁵. Die liturgische Einordnung wird jedoch durch das nicht der Schrift entnommene *thema*,

122 Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 297–306, 274–278, sowie Nr. 60 (= 51) und 89 (= 77) in Anhang 1a. Übersetzungen des »Sermo de sphaera intelligibili« liegen ebenfalls vor: ALAIN VON LILLE, Viaggio della saggezza, S. 322–335, und DERS., Règles de théologie, S. 283–294. Aufgrund der zahlreichen Interpretationsmöglichkeiten des Textes wird hier keine umfassende Analyse unternommen, sondern es werden nur Passagen über die Erkenntnisvermögen mit ihren Bezügen zu disziplinären Fragen behandelt. Vgl. neben den Bemerkungen in den genannten Ausgaben u. a. folgende Studien: DRONKE, Fabula, S. 144–153; LICCARO, Conoscenza ed inconoscibilità, S. 3–7; VASILIU, L'économie de l'image; RODRIGUES, Nature et connaissance; VALENTE, Sfera infinita, und weitere im Folgenden.

123 Zitat aus D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 163; eine ähnliche Einschätzung bei DRONKE, Fabula, S. 144. Vgl. zu dieser Problematik Kap. 4.1.1.

124 Zu später an den Universitäten gehaltenen Reden, u. a. als »sermones«, »orationes« und »collationes« bezeichnet, und dem Problem der Abgrenzbarkeit von Predigten siehe SCHIRRMESTER, Universitätsreden.

125 Vgl. die Beschreibung bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 295–297, und Catalogue général, Bd. 6 (1975), S. 251 f. Bis auf einen Text sind die Predigten nicht identifiziert und auch nicht bei Schneyer erfasst. Alains *sermo* ist ebenfalls anonym überliefert, doch ist D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 163, zuzustimmen, dass die inhaltlichen Überschneidungen mit seinem Œuvre seine Autorschaft überaus wahrscheinlich machen.

auf welches noch genauer einzugehen ist, erschwert; die die Predigt umgebenden *sermones* lassen ebenfalls keine klare liturgische Ordnung erkennen und weisen auch keine Rubriken auf. Denkbar wäre der Sonntag *Trinitatis*, da Alain sich im *sermo* mit den trinitarischen Personen beschäftigt. Françoise Hudry geht davon aus, dass die Predigt in Saint-Martial in Limoges gehalten wurde, und zwar nach 1177, da die überliefernde Handschrift aus diesem Kloster stammt und Bernard Itier erst zum genannten Zeitpunkt eintrat¹²⁶. Wie erwähnt, nennt dieser einen »monachus cluniacensis« namens Alanus, den er im Kapitel habe predigen hören¹²⁷. Die Identifikation mit Alain von Lille kann jedoch angezweifelt werden; des Weiteren ist auch nicht klar, woher die die Predigt enthaltende kodikologische Einheit der zusammengesetzten Handschrift stammt. Über den Pilgerverkehr kann sie auch von Paris nach Limoges gekommen sein. Es scheint also nichts dagegen zu sprechen, dass Alain die Predigt in Paris vor einem schulischen Publikum hielt, das er mit »commilitones karissimi« ansprach – möglicherweise eine weitere Referenz auf den niederadlig-ritterlichen Hintergrund vieler Pariser Studenten, mit der sie auf den gemeinsamen Kampf um die Studien eingeschworen werden sollten¹²⁸. Da Näheres zu den Umständen der Magisterpredigten jener Zeit kaum in Erfahrung zu bringen ist, wird man annehmen dürfen, dass Alain von Lille nicht ausschließlich vor einer Gruppe von Fachstudenten sprach, sondern Studenten aller Fächer anwesend waren. Die grundsätzlichen Aussagen der Predigt richteten sich aber an *artes*- und Theologiestudenten.

Das *thema* »Deus est spera intelligibilis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam« findet sich als Regel Nr. 7 auch in den »Regulae theologiae« Alains wieder, die in den 1180er-Jahren entstanden sein dürften¹²⁹. Mehr als die Feststellung einer groben zeitlichen Nähe kann man aber wohl nicht aus der Beobachtung ziehen, denn genauso, wie es möglich ist, dass Alain einen Gedanken zunächst in einer Predigt entwickelte und dann in einem größeren Werk aufgriff, ist es denkbar, dass am Anfang die Regel stand, die er dann in einer

¹²⁶ ALAIN VON LILLE, Règles de théologie, S. 282.

¹²⁷ Vgl. Kap. 3.2.

¹²⁸ Vgl. auch das Kapitel »ad milites« in ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 40, Sp. 187, vermerkt von D'ALVERNÿ, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 297, Anm. 2. Zur Ansprache des ritterlichen Hintergrundes auch Kap. 4.1.2. Siehe dazu auch die berühmte Passage in der »*Historia calamitatum*« des Rittersohnes Abaelard: »Das Arsenal logischer Begründungen, das ich allen Schriften der Philosophie vorzog, machte ich zu meiner neuen Waffengattung und gab den Gefechten des Streitgesprächs den Vorrang vor den Kriegstrophäen«, zit. nach ABAELARD, *Historia calamitatum*, S. 3. Vgl. dazu LE GOFF, *Quelle conscience*, bes. S. 15–18.

¹²⁹ ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 64f. Vgl. dazu VASILIU, *L'économie de l'image*, S. 259, und Kap. 3.2.

Predigt ausführlicher interpretierte. Die ungewöhnliche Phrase, die Alain zum *thema* der Predigt machte, ist auch Teil des »Liber XXIV philosophorum«, einer Sammlung von Definitionen Gottes, die wohl im 12. Jahrhundert entstand und den Versuchen einer axiomatischen Theologie zuzurechnen ist¹³⁰ – da allerdings mit dem (häufiger rezipierten) Attribut »infinita« anstelle von »intelligibilis«, das sich nur bei Alain findet¹³¹. Er schreibt den Ausspruch über die Kugelartigkeit Gottes Cicero zu, was möglicherweise mit einer oberflächlichen Kenntnis von dessen »De natura deorum« zu begründen ist¹³².

Marie-Thérèse d'Alverny sieht die Wahl des Wortes *intelligibilis* als von Boethius beeinflusst. Zudem entspreche es Alains Gottesbild, wonach die Gottheit die pure »Intelligenz« und Ort des Intelligiblen, »über-sinnlich« Erfahrbaren sei¹³³. Sinnvoll erscheint Luisa Valentés Vorschlag, Alains Wortwahl in Zusammenhang mit seiner Erkenntnistheorie zu betrachten, doch sind einige Anmerkungen zu ihren diesbezüglichen Überlegungen notwendig. Valente vermutet, dass Alain sich mit dem »Sermo de sphaera intelligibili« und dem entsprechenden Kugelattribut in eine Debatte um die Rolle der *imaginatio* eingeschaltet habe, die in der Definition des »Liber XXIV philosophorum« explizit angesprochen werde. Die beiden Seelenvermögen *sensus* und *imaginatio* seien von Alain durch ihre Verbindung mit der Materie als Hemmnisse für den die Gotteseerkenntnis ermöglichenden Intellekt aufgefasst worden. Da sich das Attribut »infinita« für Alain aber auf die Räumlichkeit und damit auf eine mit dem Körper verbundene Größe beziehe, sei es mit den sinnlichen Erkenntnisvermögen und der Materie assoziiert und damit konträr zum göttlichen Wesen. Während Vertreter wie Hugo von Saint-Victor der *imaginatio* eine positive Rolle im Prozess der Gotteseerkenntnis zukommen ließen und die *imagines* als notwendige Mittler sähen (wie es etwa in der Rede von der Welt als Buch zum Ausdruck komme)¹³⁴, stehe Alain von Lille für eine Gruppe, die den ausschließlich intellektuellen Erkenntnisprozess als dem Objekt angemessen sehe. Dazu passe auch, dass Alain die *imaginatio* in seinen Aufzählungen der Vermögen

130 Vgl. zusammenfassend VALENTE, *Sfera infinita*, S. 117–121, auch zur bislang nicht abschließend geklärten Frage, wie sich der »Liber XXIV philosophorum« und Alains Werke zueinander verhalten.

131 Zur Geschichte der Kugelmetapher vgl. LUKÁCS, *Dieu est une sphère*; PRIMAVESI, *Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter*.

132 CICERO, *De natura deorum*, II, 44–48, S. 66 f. Siehe zur Bekanntheit des Werks auch SCHMIDT, Art. »Cicero in Mittelalter und Humanismus. B. Textgeschichte«.

133 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 165.

134 Dazu auch bspw. POIREL, »Alter mundus«.

oftmals gar nicht nenne¹³⁵. Damit habe Alain auch dazu beigetragen, eine »*teologia contemplativo-esegetica*« (wie sie mit Saint-Victor verbunden sei) und eine auf den Werken des Boethius beruhende »*teologia speculativa e scientifica*« methodisch zu scheiden. Beide Ansätze führten zwar zur Gottesvision und Vergöttlichung des Menschen, doch erwiesen sich bei Ersterem die unteren Vermögen als positiv und seien Teil eines graduellen Aufstiegs, während bei Letzterem die unteren Vermögen potenziell gefährlich seien und ein klarer Abstand zu den höheren Fakultäten erkennbar sei¹³⁶.

Im Sinne der oben vorgeschlagenen These zu Alains Theologiekonzept lässt sich aber nun einwenden, dass sich bei ihm beide Ansätze finden lassen und damit eher der Versuch einer Harmonisierung anzunehmen ist. Wieder einmal schlägt sich die strikte Einteilung in Denkschulen, selbst wenn sie von den Autorinnen und Autoren kritisch reflektiert wird¹³⁷, auf die Textinterpretation nieder. So richtig Valentines Beobachtungen sind, insbesondere bezüglich des Misstrauens gegenüber den unteren Vermögen und speziell gegenüber der

135 VALENTE, *Sfera infinita*, S. 122–139. Vgl. zu dieser Beobachtung von Valente aber auch die folgende Stelle in ALAIN VON LILLE, *De fide catholica*, I, 28, Sp. 329 f.: »*Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore; et alius qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori, et hic spiritus est subtilior aere, et etiam igne, quo mediante fit sensus et imaginatio: et ille perit cum corpore. Talis spiritus naturalis est in corpore bruti animantis, et illud vegetat, et perit pereunte corpore. [...] Dicimus quod spiritus bruti animalis corporeus est et penes corporalitatem corruptio; spiritus vero rationalis qui est in homine, incorporeus est, et ideo incorruptibilis, quia penes incorporeitatem incorruptio, sicut in sequentibus ostendetur. Quod autem spiritus bruti animalis sit corporeus, multipliciter probatur; ut naturalis testatur ratio, spiritus bruti animalis originem habet ex secunda digestionem quae sit in hepate, et nihil aliud est quam tenuis fumus qui ex illa digestionem nascitur, qui dicitur naturalis in hepate, vitalis in corde, animalis in capite. Praeterea, eo mediante, anima rationalis unitur corpori hominis. Oportet ergo quod spiritus ille habeat aliquam affinitatem cum anima rationali, quoad subtilitatem scilicet et agilitatem, cum corpore, corporeitatem. Praeterea, ad spiritum incorporeum propter subtilitatem et perspicacitatem, pertinent quinque potentiae, ut, sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia. In spiritu vero bruti, non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia versantur*« (Hervorh. AG). Die Passage dürfte wohl so zu verstehen sein, dass die Vermögen *sensus* und *imaginatio* zwar aus dem »körperlichen« oder »natürlichen« Geist entstehen, sich aber, wie die oberen Vermögen, auf den »unkörperlichen« oder »rationalen« Geist beziehen bzw. zu ihm gehören.

136 VALENTE, *Sfera infinita*, S. 139 f., Zitate S. 139. Zum vermutlich von Alain von Lille stammenden Traktat »*Quinque sunt digressiones cogitationis*«, ed. in D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 313–317, und seinen Bezügen zu Hugo vgl. VALENTE, *Sfera infinita*, S. 139, Anm. 57.

137 Vgl. Kap. 2.2.2, Anm. 268.

*imaginatio*¹³⁸, so sehr muss doch betont werden, dass sich auch Äußerungen im Sinne Hugos bei Alain von Lille finden lassen. Beide teilten, wie viele andere Zeitgenossen, ein Interesse an der als kontemplativ verstandenen pseudo-dionysischen Theologie¹³⁹. Beide nennen zudem Schöpfung, Vernunft, göttliche Inspiration und Schriftstudium als Quellen der Gotteserkenntnis¹⁴⁰. Auch die

138 Speziell VALENTE, *Sfera infinita*, S. 131, Anm 37, mit dem Zitat aus ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 205 f.: »Cum enim contemplamur Deum, ut testatur summus Boetius in libro de trinitate, non oportet nos ad ymaginationes deduci, ut antropomorphonite [sic] deducti sunt, qui Deum corporalibus lineamentis distentum esse crediderunt«. Vgl. dazu auch CHIURCO, *Alano di Lilla*, S. 120–125, der Alains weitere Aussagen zur *visio imaginaria* in der »Expositio prosae de angelis« analysiert; daraus geht hervor, dass die Erkenntnis der Engel perfekt ist, da sie die puren Formen erkennt und nicht, wie jene, indirekt über die Kenntnis der einen Sache die Kenntnis einer anderen bezieht und Gott »vermenschlicht«.

139 Alain von Lille rezipierte über Hugos Kommentar die pseudo-dionysische »Himmliche Hierarchie«, die von Eriugena nur schwer verständlich übersetzt worden war; POIREL, *Alain de Lille*, S. 68–72, zeigt dies anhand von signifikanten wörtlichen Übereinstimmungen und konzeptuellen Übernahmen: Hugo und Alain sprechen von drei Hierarchien, nämlich »supercelestis«, »celestis« und »subcelestis«, während das Original nur die kirchliche und die himmlische Hierarchie kennt und die *thearchie* als Prinzip der Hierarchien sieht. Vgl. auch BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 229–231. Ausführlich zum »réveil dionysien« POIREL, *Des symboles*.

140 DERS., *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, S. 61 f., hält es für wahrscheinlich, dass Alain hier direkt von Hugo abhängt. Vgl. auch die entsprechende Stelle in ALAIN VON LILLE, *Liber poenitentialis*, Bd. 2, 1, S. 22 f.: »In secundo muro, ignorantiae, sunt quatuor fenestrae. Dum per creaturas Creator cognoscitur: per ea enim quae facta sunt, invisibilia Dei conspiciuntur; dum ratio ad intelligenda divina movetur; dum homo divina inspiratione illustratur; dum sacra Scriptura disquiritur. Dum sic quadruplici investigatione homines Deum inquirunt, quasi per quattuor fenestras Deum aspiciunt. Sed haec fenestrae frequenter obturantur: dum in creaturis, Creator non legitur, dum homo a divina visitatione deseritur; dum ratio sensualitati ancillatur; dum sacra Scriptura contemnitur«. Vgl. auch folgende Stelle in DERS., *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 132, S. 271, die mit dem Wagenlenkermotiv zugleich eine Parallele zum »Sermo de sphaera« aufweist: »Homini autem dedit Deus quatuor adminicula ad intelligendum Deum: creaturam, quia per creature pulchritudinem, ordinem et in esse conservationem potuit homo comprehendere invisibilia Dei; et scripturam in qua resultat Dei cognitio; et rationem humanam qua ducitur homo ad divinorum intelligentiam; et inspiratio divina qua revelantur Dei occulta. Duo istorum adminiculorum sunt exteriora, scilicet creatura et scriptura; duo interiora: ratio et inspiratio divina. Hec sunt quatuor rote quibus quadriga celestis conficitur, per quam nobilis celestis philosophiae auriga ad divina deducitur«. Als Beispiel für Predigten mit entsprechender Aussage vgl. Nr. 28, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 63r: »Fratres karissimi, non solum oculi materiales, uerum etiam spirituales ad Dominum sentes dirigendi. Materiales ad creaturas, ut in eis uelut in speculo uideatur Deus. Oculi mentales ad sacram paginam ut per eam intelligatur Deus. [...] Potest enim aliquis uidere uana, et non uane, qui ista uisibilia uidet ut in eis laude-

Trinitätsattribute *potentia*, *sapientia* und *benevolentia* lassen sich laut Alain über die Schöpfung erschließen: »A simili, per ea que facta sunt, inuisibilia Dei conspiciuntur. Per creaturarum enim essentiam, coniectamus Dei potentiam, per ordinem et pulcritudinem earum, eiusdem sapientiam, per hoc quod res in suo esse perseuerant, eiusdem beniuolentiam«¹⁴¹.

Für den »Sermo de sphaera« selbst kann in diesem Sinne hervorgehoben werden, dass darin Passagen enthalten sind, die ebenfalls die Möglichkeit eines graduellen Aufstiegs in der Erkenntnis über die Vermögen nahelegen, wie es Valente eigentlich für die mit Hugo verbundene Strömung herausstellt. Die vier Vermögen *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intellectualitas* werden als die vier Räder des Wagens der menschlichen Seele dargestellt, mit denen der edle Wagenlenker, der »philosophus«, aufsteigt und, bei richtiger Gesinnung (so wahrscheinlich der Sinn von »recte aurigationis ductu«), zum Ewigen fortgetragen wird. Er erkennt damit die vier zuvor präsentierten Sphären, nämlich erstens die den Sinnen zugängliche Welt, zweitens die primordiale Materie mit den Formen, die aber nur Abbilder der wahren Formen sind, drittens den Bereich der durch die Vernunft abstrahierten Formen, in dem die Weltseele regiert, und viertens die göttliche Sphäre, die das Universum bewegt und wo die puren Ideen sind. All diese Erkenntnisobjekte versuch Alain mit kohärenten Namen zu bezeichnen: von den »ychones« über die »ychonie« zu den »ychome« schließlich zu den »ydee«¹⁴².

tur Deus«; Nr. 78 (= 66), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 97: »Christus uero non solum splendor lucis eterne dicitur, sed etiam sol iustitie, sol iustus, sol iustificans, sol iustitita. Sol iustitie (97v) quia omnis iustitie causa. Sol iustus quia in eo summa iustitia, sol iustificans quia ab eo omnis iustitia, sol iustitia quia superessentialis iustitia. Sol in quattuor modis uidetur: in rota, in nubecula, in radio, in speculo. Sic Christus in rota diuinitatis sue uidetur ab angelis, in nubecula sue carnis uisus est ab Apostolis, in radio sapientie homini collate uisus est a Prophetis, in speculo creature uidetur a cunctis«. Siehe überdies das Predigtzitat aus Nr. 96 (= 82) in [Kap. 5.4](#), [Anm. 310](#). Schließlich ist auch noch sein Gedicht über das Elend des irdischen Daseins zu nennen, das wie folgt beginnt: »Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Omnis mundi creatura*, Sp. 579f. Zur Verwendung der Buchmetapher bei Alain von Lille vgl. [Kap. 5.4](#).

¹⁴¹ ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 204. Die biblische Autorität dazu ist das paulinische »Quia quod notum est Dei manifestum est in illis Deus enim illis manifestavit, invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et diuinitas« (Röm 1,19–20), das schon Eriugena in diesem Sinne auslegt. Dazu BARTOLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 235–243.

¹⁴² Dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 166f., sowie S. 300, Anm. 24, insbes. zu den Wortschöpfungen und den möglichen Anleihen bei Gilbert von Poitiers; VALENTE, *Sfera infinita*, S. 141f. Zur boethianischen Grundlage vgl. [Kap. 5.1](#).

Quatuor vero potentie anime ancillantur, quibus quasi quibusdam gradibus <ad> predictarum sperarum contubernia patet accessus, scilicet sensus, ymaginatio, ratio, intellectualitas. Hee sunt quatuor rote, ex quibus quadriga humane anime fabricatur, qua ascendens nobilis auriga philosophus recte aurigationis ductu ad eterna deducitur. Harum rotarum due sunt antecedarie: sensus, ymaginatio, que circa caducorum inferiora umbratilater volitant, nec ad solium eternorum aspirant¹⁴³.

Sensus und *imaginatio* beziehen sich, so die korrekte Darstellung von Valente, auf das Irdische. Der folgende, von ihr nicht zitierte Satz aber sagt zugleich, dass der *sensus* die erste Stufe darstellt und die Seele mit ihm die Welt betritt, das Vergängliche erforscht und damit die erste Reflexionsstufe erklimmt¹⁴⁴. Das Bild des Wagens mit vier Rädern suggeriert darüber hinaus, dass die Erkenntnisse von *sensus* und *imaginatio* mit ihren Erkenntnisbereichen zum Erkenntnisfortschritt beitragen¹⁴⁵. Alain geht es um eine Abgrenzung der Erkenntnisbereiche, bei deren Durchschreiten der Philosoph bis zu seiner Vergöttlichung gelangen kann: »Per sensum et ymaginationem fit anima homo; per rationem fit anima humana spiritus; per intellectu<al>itatem fit anima humana Deus. Per sensum et ymaginationem est circa se; per rationem apud se; per intellectu<al>itatem supra se«¹⁴⁶.

Dem Philosophen wird so die Möglichkeit einer Transformation durch suprarational gewonnene Erkenntnisse vor Augen geführt. Die Präsenzverwendung zeigt zudem an, dass es Alain um den zeitgenössischen Denker geht, nicht um einen Philosophen der Antike¹⁴⁷. Auffällig im Vergleich zu den bisher vorgestellten Passagen ist, dass die *ratio* für die Entwicklungsstufe des *homo-spiritus* steht, nicht der Intellekt¹⁴⁸. Es vollzieht sich damit in der Predigt eine Aufwertung desjenigen Seelenvermögens, das ansonsten für die (Natur-)Philosophie zuständig ist. Ein solches Unterfangen ist bisher nicht mit dem Namen Alains verbunden worden. Der Philosoph und, so kann man vielleicht auch

143 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 60 (= 51), S. 302. Dazu VALENTE, Sfera infinita, S. 142f.

144 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 60 (= 51), S. 302: »Per sensum vero, quasi primum huius scale gradum anima humana mundum ingreditur, in quo, quasi in quodam libro, sensus, inquisitione subiectorum, lituras, id est corruptibilium maculas, quasi quasdam litteras speculatur, et hec est prima scala in qua humana anima exercitatur«.

145 Vgl. *ibid.*, S. 303, auch die folgende Stelle: »His quatuor pretaxatis potentiis humana anima regitur, et nisi per istarum viarum orbitam ab orbita veritatis exorbitauerit, ad superna dirigitur«.

146 *Ibid.*

147 Die antiken Philosophen sind dagegen gemeint *ibid.*, S. 297, wahrscheinlich Aristoteles; ebenso in Nr. 88 (= 76), ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 255.

148 So auch in Predigt Nr. 13, dazu Kap. 6.2, Anm. 192.

sagen: der mithilfe seiner *ratio* die *theologia rationalis* betreibende Gelehrte¹⁴⁹, bekommen sowohl eine metaphysisch begründete Abgrenzung von Erkenntnisweisen als auch ein Ziel für den Erkenntnisfortschritt präsentiert. Ganz deutlich wird in der *exhortatio* zum Ende der Predigt, dass durch das Fortschreiten hin zur Vernunft und dann zur höchsten Erkenntniskraft der *intellectualitas* ein kontemplativer Zustand der Gotteserkenntnis erreicht werden soll: »Nos igitur, [...] tendamus in circumferentie quietem [d. h. zur göttlichen Sphäre]; [...] non per linearem motum sensualitatis, non per retrogradationem ymaginationis, sed per orbicularem motum rationis, ut intellectualitatis ductu, ad diuine circumferentie tranquillitatem perueniamus, quod nobis prestat...«¹⁵⁰.

Ebenso zentral ist, wie es bereits anklang, die richtige Erkenntnisgesinnung. Mit *sensus* und *imaginatio* werden die mit dem Materiellen verbundenen Dinge studiert, um den Schöpfer auch darin zu erkennen – nicht, um sie zu begehren. Auch die Ausübung der *ratio* kann ihre Tücken haben, wenn sie mehr zu wissen begehrt, als ihr in ihrem auf das Weltliche bezogenen Erkenntnisbereich zusteht. Und selbst wenn der Aufstieg zum »Lager der übersinnlichen Erkenntnis« erfolgt, muss darauf geachtet werden, dass man nicht in den Hochmut abrutscht, sondern der Aufstieg im Geiste der Liebe erfolgt. Alle Erkenntnisvermögen bergen die Gefahr eines Abgleitens, wodurch die menschliche Seele zum Vieh (bei der »*deuatiatio*« von *sensus* und *imaginatio*) oder gar zum Teufel (bei der »*alienatio intellectualitatis*«) werden kann. Dadurch wird der schlechte Gebrauch der höchsten Seelenkraft sogar zur größten Gefahr¹⁵¹. Dazu passt, dass Alain den drei positiven Zuständen *homo*, *spiritus* und *deus*

149 An späterer Stelle in der Predigt spricht er nämlich explizit von den »*philosophos naturales*«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 60 (= 51), S. 305.

150 *Ibid.*, S. 306.

151 Nicht ganz klar ist die analog formulierte Phrase »*per exorbitationem rationis fit anima petus*«. Gemeint sein könnte »*paetus*«, doch scheint »verliebt blinzelnd, schiehend« nicht zur Aussageabsicht passend. Vielleicht liegt ein Editionsfehler oder ein Irrtum des Schreibers vor, der versehentlich zweimal »*pecus*« schrieb (ohne *c* und *t* klar zu unterscheiden). Die gesamte Passage *ibid.*, S. 304, lautet: »*Cauendum, fratres karissimi, ne quis vestrum per has, vel in hiis viis deuiauerit. Ingrediamur mundum sensu et ymaginatione, non ad concupiscendum, non ad indulgendum mundanis, sed ad legendum supremum auctorem in rebus caducis; ascendamus curriculum rationis, non ad sapiendum plus quam oportet in mundane sapientie ebrietate, sed ad sapiendum iuxta quod oportet in sobrietate. Ascendamus thorum intellectualitatis, non tumore superbie, sed caritatis ardore. Per deuiationem enim sensus et ymaginationis fit anima pecus; per exorbitationem rationis fit anima petus; per alienationem intellectu-<al>-itatis fit anima humana diabolus. Deuatiatio sensus et ymaginationis animam offendit; anima, rationis exorbitatione, cadit; alienatione intellectualitatis, ruit. Per offensam primarum anima leditur; per casum rationis infirmatur; per ruinam intellectualitatis moritur*«.

auch Tugenden zuschreibt, nämlich »virtutes politice«, »physice« und »noe-tice«, die jeweils ausgeübt werden¹⁵².

Ähnlich wie in der *Summa* »Quoniam homines« wird in der Predigt also neben der wissenschaftstheoretischen Aussageabsicht das moralische Fundament des Erkenntnisstrebens betont. Speziell das Scholarenlaster des Hochmuts wird nicht einfach nur gegeißelt und als Tod der Seele beschrieben, sondern als Perversion eines Seelen- und Erkenntnisvermögens in die Erkenntnistheorie verweben.

Die zweite von d'Alverny edierte Predigt ist der »Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus«. So ist er in dem einzigen Textzeugen, dem Toulouser Ms. 195, überschrieben. Der bereits genannte Codex überliefert neben dem »Liber poenitentialis« und der »Ars praedicandi« mit dem »Liber sermonum« auch siebzehn Predigten der »Sermones varii«. D'Alverny vermutet, dass diese Serie von Alains Schülern oder ihm selbst im Süden Frankreichs erstellt worden sei, da nicht nur die Schrift des Toulouser Codex auf den Süden Frankreichs verweise, sondern auch die fragmentarisch erhaltene Parallelüberlieferung der Serie aus derselben Region stamme. Sie entstanden laut d'Alverny Mitte bzw. Anfang des 13. Jahrhunderts¹⁵³. Detailliertere Informationen liefern die im IRHT Paris vorliegenden maschinenschriftlichen Beschreibungen zu Toulouse, BM, 195 von Élisabeth Pellegrin¹⁵⁴. Demnach handelt es sich dabei um eine aus vier Einheiten zusammengesetzte Handschrift, von denen die ersten beiden (fol. 1–126 und 127–144) aus dem 13., die dritte und vierte (fol. 145–184 und 185–192) aber aus dem 12. Jahrhundert stammen. Die Werke Alains befinden sich im ersten Teil, wobei die siebzehn Predigten die Blätter 93r–122v einnehmen und mit »Incipiunt sermones magistri Alani« überschrieben sind. Die letzten Blätter der Lage wurden freigelassen, sodass davon ausgegangen werden kann, dass die Reihe von dem Kopisten als komplett angesehen wurde. Der Sammelband gehörte einst dem Augustiner-Eremiten-Konvent von Toulouse.

Die siebzehn Predigten können entweder vor den Studenten und Magistern sowie weiteren Gruppen (*sacerdotes, claustrales*) in Montpellier und Umland gehalten worden sein oder aber bereits in Paris; zwingende Hinweise

¹⁵² Ibid., S. 303. Vgl. dazu auch die Erläuterungen der Editorin, S. 303, Anm. 48. Außer dem DIEM, *Virtues and Vices*, S. 201, der herausarbeitet, dass die »politischen« Tugenden bei Alain diejenigen sind, die nicht aus dem christlichen Glauben hervorgehen und somit auch von Nichtchristen besessen werden können.

¹⁵³ Vgl. zum Codex auch Kap. 4.2.1 sowie D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 114, 119.

¹⁵⁴ Zu Élisabeth Pellegrin, einer der vier Mitarbeiterinnen (ab 1938) des IRHT-Gründers Félix Grat, vgl. HOLTZ, *Les premières années*.

auf einen Ort gibt es nicht, zumal einige der Predigten auch in Handschriften aus dem Pariser Raum überliefert sind¹⁵⁵. D'Alverny neigt dazu, für den hier zu besprechenden *sermo* eher Montpellier anzunehmen, da die Warnungen, nicht die lukrativen Wissenschaften des Rechts und der Medizin anzustreben, in Paris zwar auch zu vernehmen gewesen seien, aufgrund der im Süden konzentrierten Medizinstudien hier aber eher nötig gewesen sein könnten¹⁵⁶. Doch eben weil die Rede von den lukrativen Wissenschaften auch in Paris verbreitet war¹⁵⁷ und von der Studierendenzahl kaum auf die Häufigkeit der Toposverwendung geschlossen werden kann, muss die Frage offen bleiben.

D'Alverny gibt darüber hinaus an, dass das *thema* der Predigt, Klgl 1,12 »Ve vobis qui transitis«, Teil der Messe der Karwoche ist¹⁵⁸. Dies ist ein Hinweis darauf, dass es sich um eine Predigt innerhalb der Fastenzeit handelt. Dafür spricht auch das Ende der Predigt, in dem Alain dazu aufruft, das fleischliche Leben hinter sich zu lassen und über die Buße, mit ihrem Dreischritt aus *contritio*, *confessio*, *satisfactio*, zur Gerechtmachung zu gelangen¹⁵⁹. Im 12. Jahrhundert bildete sich nach und nach die Praxis aus, in der *Quadragesima* täglich zu predigen. Die Predigten bestehen in stärkerem Maße aus Ermahnungen sowie Aufrufen zur Selbstreflexion und Umkehr, um die Gläubigen auf die Passion und die Erlösung vorzubereiten¹⁶⁰. Diese Besonderheit von Predigten der Fastenzeit wurde in der Auswertung ihrer Aussagen zu den Schulen nicht immer bedacht oder es wurde die Frage nach dem Predigtanlass gar nicht erst

155 Etwa Nr. 41, Nr. 77 (= 65), Nr. 86 (= 74) in Anhang 1a.

156 Vgl. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 146.

157 Vgl. FERRUOLO, The Origins of the University, S. 243; DERS., »Quid dant artes«. Ein schönes Beispiel für eine Predigt aus dem 13. Jahrhundert (zweites oder drittes Viertel) mit entsprechenden Inhalten präsentiert MORENZONI, Les arts libéraux, bes. S. 54. Die gesamte Aussageabsicht scheint ganz ähnlich zu der hier vorliegenden Predigt von Alain zu sein.

158 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 139.

159 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 89 (= 77), S. 278. Vgl. zum Bußdreischritt auch DERS., Liber poenitentialis, Bd. 2, IV, 3, S. 163: »Ad hoc autem ut vera sit confessio, necessaria tria concurrunt: cordis contritio, oris confessio, non relabendi intentio vel operis satisfactio«. Zu den Entwicklungen der Bußtheologie bis um die Zeit des Vierten Laterankonzils und den Forschungskontroversen dazu (speziell denjenigen um den Zusammenhang von Buße, Interiorität und Individualisierung) vgl. zusammenfassend KRAMER, The Priest. Zu Alains Bußtheologie im Speziellen vgl. LONGÈRE, Alain de Lille, théologien, der auch die Bezüge zu den Sentenzen des Petrus Lombardus sowie zum Dekret des Burchard von Worms herausstellt und den historischen Hintergrund der Ketzerbekämpfung hervorhebt.

160 Vgl. DELCORNO, LOMBARDO, TROMBONI, Introduzione und v. a. für das Spätmittelalter die weiteren Beiträge in DIES., I sermoni quaresimali. Eine Übersicht über das Genre bietet auch LONGÈRE, Art. »Fastenpredigten«.

gestellt¹⁶¹. Dementsprechend »polemisch« wirkte die hier zu besprechende Predigt auf Jean Longère, »harshly critical« auf Stephen Ferruolo, die sie ausführlich zitieren¹⁶². Das Wissen um den wahrscheinlichen Predigtanlass nimmt der Kritik an den Scholaren aber doch ein wenig die Brisanz, da entsprechend harte Worte geradezu erwartet wurden¹⁶³. Alain schließt sich in die Schelte selbst mit ein, wenn er eingangs nach dem *thema* die Predigt eröffnet: »Fratres karissimi, intuendum est quis loquitur, et de quo loquitur. Deus loquitur, ad nos, miseros clericos, loquitur, de nostris inanibus et friuolis studiis loquitur, qui theologiam relinquimus, [...] et currimus ad inanem philosophiam«¹⁶⁴. Dies kann ebenso rhetorisch motiviert sein, um eine Gemeinschaft herzustellen, wie es auch dem Anlass der Selbstprüfung geschuldet sein kann.

Die Anrede zeigt, dass Theologiestudenten angesprochen werden sollten (»qui theologiam relinquimus«). Danach geht es zunächst um die falschen Motive im Studium der Legistik und Medizin sowie der Grammatik und Dialektik – nämlich Geld respektive die *vana gloria* –, welche zu den unerwünschten Nebenwirkungen entweder der Geschwätzigkeit oder der Völlerei führen könnten¹⁶⁵. Ein Großteil der Bußschelte scheint sich dann aber an die Theologiestudenten mit niederen Weihen zu richten. Die Bezeichnungen »clerici«, »litterati« und »ecclesiastici« dürften sich allesamt auf diese Gruppe beziehen; insbesondere der letzte Begriff verweist auf den Klerikerstatus¹⁶⁶. Neben Schmeichelei, Habsucht und Simonie zählen die Unwissenheit und daraus resultierende Verstocktheit zu den Vorwürfen, weiterhin Ausschweifung, eitle

161 Diese Perspektive fehlt bei FERRUOLO, *The Origins of the University*, aber auch bei LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 390–398, Zusammenstellung der Aussagen der Prediger über »Les étudiants et la vie intellectuelle« (S. 390).

162 *Ibid.*, S. 394–396, Zitat S. 395; FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 244.

163 Dagegen sieht D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 147, den »zèle du récent converti« am Werk, habe Alain doch als ehemaliger Student die Versuchungen des Studentenlebens noch vor Augen.

164 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 89 (= 77), S. 274.

165 *Ibid.*, S. 274f.: »Ve in intentione, quia aut intendunt emungere pecuniam, ut legiste et phisici, aut consequi vanam gloriam, ut grammatici et diale<c>tici. [...] Ve in fine, quia finis laboris aut garrulitas, aut gulositas«.

166 Dafür spricht, dass die Vorwürfe teils dieselben sind: »Ubi est adulatio, nisi in clericis? Ubi pruritus aurium, nisi in litteratis? [...] In quibus est concupiscentia, nisi in litteratis? In quibus ipsa auaritia, nisi in ecclesiasticis?« – und nach den Gier-Vorwürfen an die *ecclesiastici* die nächste Tirade an die *clerici* (über ihre Unwissenheit) mit »preterea« eingeleitet wird, sodass der Eindruck entsteht, es werde einer Gruppe eine Vielzahl an Lastern zugeschrieben. Zitate *ibid.*, S. 275 f.

Ruhmsucht und Jähzorn¹⁶⁷. Um zu den Tugenden *iustitia*, *humilitas* und *caritas* zu gelangen, reicht die irdische Philosophie nicht aus, sie täuscht nur über die Gefahren des irdischen Lebens hinweg¹⁶⁸.

Mit Blick auf den Stellenwert von Philosophie und Theologie nimmt die Predigt insgesamt eine vermittelnde, differenzierende Position ein, wie es teilweise auch andere Magisterkollegen in ihren *sermones* versuchten¹⁶⁹. Die *artes liberales* bzw. die Naturphilosophie sind von Gott eingerichtet und wunderbar geordnet¹⁷⁰. Sie sind in jedem Fall weit höher angesiedelt als irdische Freuden, da sie den Geist stärken und von längerer Dauer sind. Was sie gegenüber der Theologie jedoch hierarchisch untergeordnet macht, ist, dass sie nicht auf das Ewige ausgerichtet sind und das Seelenheil nicht in Aussicht stellen. Deswegen ist es entscheidend, nicht zu lange bei ihnen zu verweilen und die Unterord-

167 Vgl. *ibid.* Nicht nur aktives Schmeicheln (»adulatio«) ist gemeint, sondern auch die Lust, Schmeicheleien zu empfangen, falls der Begriff »Ohrengelheit«, »pruritus aurium«, so zu deuten ist.

168 Im Bild der Predigt: Der Fluss des fleischlichen Lebens kann nicht mit Schiffen aus Papyrus überquert werden. *Ibid.*, S. 277: »Unde per Hebreos clerici figurantur, qui transire debent de iniustitia ad iustitiam, de superbia ad humilitatem, de odio ad caritatem. [...] Unde per papirum terrestris philosophia eleganter figuratur. Sicut enim papiri fluminibus supereminet, in eorum cedunt pulchritudinem, sic terrestris philosophia supereminet carnali vita, eamque fallaciter exornat«.

169 Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 243.

170 Eine ähnliche Aussageabsicht dürfte einer Passage aus der Pfingstpredigt Nr. 237 (= 92)* über Weish 1,7 »Spiritus Domini replevit orbem et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis« zukommen, wo es heißt: »Alia est enim scientia de uoce, alia uocis, alia in uoce. Scientia de uoce est illa quam habemus de uocum naturis et proprietatibus, quam scientiam spondet gramatica. Scientia uero in uoce est illa que habetur de uocum multiplici significatione quam spondet dyalectica et rethorica et tota quadruualis scientia. Scientia uero uocis est loqui uariis linguis. Hanc dedit spiritus sanctus Apostolis quam in die pentecostes infusus est eis. Dat autem spiritus sanctus et scientiam homini de uocum uarietate et scientiam de uocum significatione et scientiam loquendi linguarum uarietate et hoc est quod dicitur »et hoc quod continet omnia scientiam habet uocis« (zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 30v). Die Grammatik wird als Wissenschaft über die Eigenschaften der Wörter aufgefasst; die Dialektik und Rhetorik sowie alle Fächer des Quadriviums sind die Wissenschaften über ihre Bedeutung. Alle sind vom Heiligen Geist gegeben. Diese zunächst merkwürdig klingende Beschreibung des Quadriviums dürfte ihre Begründung darin finden, dass *vox* das ausgesprochene Wort meint (im Unterschied zum Wort als solchem, *verbum*). Die Wissenschaft über die Bedeutung der ausgesprochenen, geäußerten Wörter kann also auch eine Wissenschaft des Quadriviums sein, da sie erklärt, wie die Äußerungen, etwa über die Musik, zu verstehen sind. Vgl. zu *vox* und *verbum* in der Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts VALENTE, »Verbum mentis«. Zur Predigt auch Kap. 4.2.2.

nung zu erkennen¹⁷¹. Für die Theologie wählt Alain die Begriffe »theologia«, »celestis philosophia«, »celestis scientia« und, an den »Anticlaudianus« erinnernd, »celestis regina«. Es scheint ihm also um die »rationale« Theologie gegangen zu sein, der die Studenten die Kraft ihrer Jugend widmen sollen, anstatt sie erst im schwachen Alter zu betreiben¹⁷². Anders als im »Sermo de sphaera« wird hier nicht erkenntnistheoretisch argumentiert, sondern die Hierarchie der Wissenschaften wird allein über ihre jeweiligen Objekte und die damit verbundenen moralischen Qualitäten hergestellt. Ein Äquivalent findet die Predigt in einem der Kapitel der »Ars praedicandi«, das auf die Ermahnung von Theologiestudenten und -magistern abzielt¹⁷³. Auch hier geht es darum, sich nicht dauerhaft in der irdischen Philosophie einzurichten und sie zudem mit Blick auf die moralischen Inhalte zu studieren, die mit dem rechten Glauben vereinbar sind. Das Studium philosophischer Inhalte als Selbstzweck ist bei Alain nicht vorgesehen¹⁷⁴.

171 Ähnlich die Einschätzung bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 146, und FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 244; ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 89 (= 77), S. 275: »Non ideo dico quod Deus dampnet naturales scientias, a se institutas, a se ipso mirabiliter ordinatas, pedissecas theologie, ancillas celestis philosophie. Non in eis dampnat naturam artis, sed moram desidis«; sowie S. 277f.: »istis [terrenis] dilectionibus solidior est naturalis philosophia, quia et diutius durat, et mentem magis consolidat« und S. 277: »Eleganter theologia arbori comparatur, quia sicut arbor frondet, floret, et fructum facit, sic theologia viret in mente, frondet in locutione, floret in sententiarum multiplici odore, fructum facit in opere. Terrestris philosophia [...] fructum eterne beatitudinis non prebet«.

172 Im Wortlaut drastischer *ibid.*, S. 275: »Sunt enim quidam in liberalibus scientiis cani, in theologia senes elementarii, qui florem iuuentutis offerunt naturali scientie, fecem vero senectutis theologie«.

173 Entsteht zunächst der Eindruck, es würden nur Studenten angesprochen und ermahnt, wird im Laufe des Kapitels deutlich, dass Alain den konstanten Lernprozess von Studenten und Magistern im Blick hat, die sich immer wieder um die Theologie bemühen müssen. Insbes. die letzten Abschnitte, in denen beide Gruppen gescholten werden, zeigen, dass mit den Aussagen zu Beginn durchaus Lehrer und Schüler gemeint sind. Mehr dazu in [Kap. 6.1](#).

174 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 36, Sp. 180f.: »Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestris philosophiae, transeundo aspicias, utrum illi forte invenias quid, quod mores instruat, quod fidei catholicae competat, ut his quibus spoliantur Aegyptii, ditentur Hebraei: et mutuetur aurum ab Aegyptiis, ad aedificium tabernaculi et ligna ad aedificium templi. Largiatur opes Hiran rex Tyri, et de puteis Amorrhaeorum bibant filii Israel. Et de proprio Goliae gladio ejusdem retundatur hostilitas. Sic tamen transire debemus in aliena castra, ut simus exploratores et peregrini, non incolae«. Siehe zu dieser Stelle auch SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 314–316. Zum Vergleich vom Raub der Israeliten an den Ägyptern mit dem Studium der Philosophie siehe [Kap. 5.2, Anm. 70](#).

Eine vermittelnde Position bezüglich des Verhältnisses von *artes* bzw. Naturphilosophie und »Theologie« sowie eine gewisse Aufwertung der erstgenannten findet sich auch in einer Epiphanius-Predigt, die zu den Modellpredigten des »Liber sermonum« zählt¹⁷⁵. Die heiligen drei Könige werden als »magi, non a magica arte, sed a magnitudine scientie, naturali philosophia edocti, diuina inspiratione moniti« bezeichnet, die Christus mithilfe göttlicher Inspiration fanden: »stella duce, querunt solem Iustitie«¹⁷⁶. Die naturwissenschaftliche Expertise der Sterndeuter wird also explizit hervorgehoben, ebenso wie die Aussage, dass durch die Beobachtung des Sterns in Verbindung mit göttlicher Eingebung der Weg zu Gott erkannt wurde¹⁷⁷. Die Könige symbolisieren drei Seelenkräfte, nämlich *ratio*, *intellectus* und *intelligentia*. Ihre Gaben sind der historische, tropologische und anagogische Schriftsinn; wieder ist es die *intelligentia*, die für die mit der Anagoge verbundene »celestium consideratio« sorgt. Diese nun werden interessanterweise Christus gegeben, damit er von sich selbst Kenntnis habe¹⁷⁸. Erneut zeigt sich eine gewisse Anpassung der Konzepte an den Predigtinhalt: Der *intellectus* wird mit moralischer Erkenntnis assoziiert, während in den »Regulae theologiae« die *ratio* dafür zuständig ist¹⁷⁹; die Zuteilung der *ratio* zur mit dem Irdischen, Vergänglichen verbundenen *historia* passt dagegen zu deren Definitionen¹⁸⁰. Wie im »Sermo de clericis« wird in dieser Modellpredigt der zu erstrebende Übergang von der Naturphilosophie hin zur Gotteserkenntnis propagiert, die aber nicht an die disziplinäre Theologie gekoppelt ist, sondern an die suprarationale Betrachtung des Göttlichen mit der höchsten Seelenkraft.

Interessant sind nun zwei Predigten in Paris, BNF, lat. 3818 zum selben Anlass, mit identischem *thema* (Mt 2,1) und zahlreichen wortgleichen Passagen,

175 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 21, S. 241–245.

176 Ibid., S. 241 f. Zu dieser Predigt auch FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 255, der auf eine ähnliche Auslegung bei Raoul Ardent und Jakob von Vitry verweist.

177 Auch Innozenz III., der bis in die Mitte der 1180er-Jahre in Paris Theologie studierte, nennt die Weisen in einer Predigt »Naturphilosophen«, deutet aber ihre Gaben (nicht sie selbst) als Seelenkräfte: »videlicet animae naturalis vis rationalis, vis irascibilis, vis concupiscibilis. Prima, quae discernit inter bonum, secunda quae respuit malum, tertia quae appetit bonum. Ista namque sunt tria munera quae naturales philosophi Christo moraliter obtulerunt, scilicet aurum, quod propter splendorem rationabilitatem signat; thus, quod propter honorem signat concupiscibilitatem; myrrham, quae propter amaritudinem irascibilitatem figurat. In hoc ergo triclinio quasi architrclinus praesidet pars rationis superior, quae proprie synderesis appellatur«. Siehe INNOCENTIUS III., Sermo 8, Sp. 347. Zur Ausbildung des Papstes siehe PENNINGTON, *The Legal Education*.

178 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 21, S. 242 f.

179 Vgl. Kap. 5.2, Anm. 84.

180 Vgl. z. B. die *Summa* »Quoniam homines«, in Kap. 5.2, Anm. 76.

deren Abfassung der Modellpredigt voraus- oder nachgegangen sein könnte; vermutlich waren auch sie an ein schulisches Publikum gerichtet¹⁸¹. Beide greifen die Deutung der »magi [...] a magnitudine [bzw. »a maioritate«] scientie« auf¹⁸². Die erste (fol. 19r–20r) ergänzt jedoch noch »a maioritate sanctitatis« und »dignitatis«, was die Bedeutung der *scientia* abzuschwächen scheint. Aber auch hier finden die *magi* ihr Ziel dank göttlicher Eingebung *und* dank der *naturalis philosophia*¹⁸³. Die *ratio* führt sie zu Gott, die irdische Weisheit zur göttlichen Weisheit¹⁸⁴. Die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Beobachtung wird explizit hervorgehoben und ausgeschmückt: »Videntes autem magi stellam nouam et a grege aliarum exceptam, nouo splendore rutilantem, noua quantitate eminentem, in alieno loco sitam, nouo motu ferri, lineari inquam non circulari, et hec omnia conferentes prophetie Balaam qui ait »Orietur stella de Iacob« intellexerunt nouum regem natum celi terreque prelatum«¹⁸⁵.

Die Gaben der Könige werden hier zunächst in Bezug auf das Inkarnationsgeschehen ausgelegt¹⁸⁶, dann aber wieder als *ratio*, *intellectus* und *intelligentia*: »Ratio uertitur circa naturalia, intellectus circa spiritualia, intelligentia circa diuina, que eleganter dicuntur reges, quia mentem debent regere, ad bonum dirigere«¹⁸⁷. Auch hier sind sie für die Erkenntnis von *historia*, *tropologia* und *anagogia* zuständig¹⁸⁸. Die Kernaussage bezüglich der Wissenschaftshierarchie ist also wie in der Modellpredigt konzipiert.

Die zweite Predigt, die sich in der Überlieferung gleich anschließt, geht erst etwa in der Mitte auf die *magi* ein: »Isti inquam fuerant [magi] et a scientia naturali et a scientia spirituali, quia periti in astronomia et instructi in spiritum sanctum in theologia«¹⁸⁹. Mithilfe ihres *astronomischen* Wissens erkennen sie, was ihnen durch die *theologische* Kenntnis der Prophetie Bileams (Num 24,17) als Zeichen bekannt war. Dieser Aspekt wird wie bei der vorausgehenden Predigt relativ ausführlich hervorgehoben, indem die Beobachtungen beschrieben

181 Vgl. dazu Kap. 4.2.2. In Anhang 1a sind dies die Nr. 57 (= 49) und 58 (= 50).

182 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 57 (= 49), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 20v, und DERS., Sermo Nr. 58 (= 50), zit. nach *ibid.*, fol. 19r.

183 *Ibid.*

184 *Ibid.*: »illos autem stella ducit ad uerum solem, aurora ad diem, ratio ad Deum, natura ad miraculum, mundana sapientia ad diuinam«.

185 *Ibid.*, fol. 19. Vgl. Num 24,17.

186 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 58 (= 50), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 19v. Die trinitarischen Personen geben dem Menschen Christus *potentia*, *sapientia*, *benevolentia*.

187 *Ibid.*

188 *Ibid.*, fol. 19v–20r.

189 DERS., Sermo Nr. 57 (=49), zit. nach *ibid.*, fol. 20v.

werden¹⁹⁰. Dadurch wird auch hier der naturwissenschaftlich-empirische Anteil der Gotteserkenntnis aufgewertet. Das Gleichgewicht zu den durch göttliche Gnade erlangten Erkenntnisweisen wird aber sogleich wiederhergestellt, wenn betont wird, dass die »Könige«, also die Seelenvermögen *ratio*, *intellectus* und *intelligentia*, die auch die Schriftsinne erschließen, ohne den leuchtenden Stern, also die göttliche Gnade, vom Weg abkommen würden. Das bedeutet: Der Glaube kann rational verstanden werden, aber zum richtigen Verständnis braucht es die Gnade. Analog zu den Gaben der Könige sollen die »fratres karissimi« Gott ihre Enthaltensamkeit, das Gebet und Almosen darbringen¹⁹¹. Wenn dadurch das richtige Funktionieren der Seelenvermögen hergestellt ist, kann, analog zur Epiphanie des Predigtanlasses, eine »spirituelle Epiphanie« erfolgen. Diese Art der Gotteserkenntnis wird in den Epiphantias-Predigten nur hier behandelt, findet sich aber noch ausführlicher in den noch zu besprechenden *sermones* mit angelologischen Inhalten. Wenn der Mensch demnach den Gebrauch der Vernunft auf Gott hin ausrichtet, den Intellekt auf die Betrachtung der himmlischen Dinge fokussiert, und wenn die *intelligentia* zur Kontemplation des Göttlichen aufsteigt – man bemerke, dass hier kein aktives menschliches Handeln formuliert wird –, kann im Geist eine Epiphanie erfolgen. Das Zusammenspiel der Seelenvermögen führt zur »freien, geordneten Widerspiegelung der glühenden Liebe und des Urteils des höheren Intellekts«¹⁹². Dem schulischen Publikum wird in dieser Predigt also sowohl das

190 Ibid.: »Legerant enim in libris Balaam quod stella orietur ex Iacob. Viderunt ergo stellam in aere ab aliis dissonantem, loco dissonante, motu continuo dissonante, quantitate, qualitate, claritate differentie [sic]. Per hoc ergo intellexerunt stellam illam significare solem iusticie«.

191 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 57 (= 49), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 20v–21r: »Isti tres reges nisi stella esset deuiarent a domo regia [...]; per stellam enim significatur diuina gratia que potentias anime regit et deducit, quia ubi gratia Dei regeneratur [sic, vermutlich ein Kopierfehler, von *regreditur* o. Ä.] a domo Dei, id est a mente iusti, ad terrena peregrinantur. [...] offeramus tria munera Deo: aurum, thus et mirram. Per mirram [...] abstinentia figuratur [...]. Per thus figuratur oratio [...]. Per aurum elemosina designatur«.

192 Ibid., fol. 21r: »Sicut ad litteram epiphania, id est apparicio stelle, facta est supra domum in qua puer erat, sic quando tres reges spirituales, id est tres anime uirtutes, offerunt Deo munera, que fit spiritualis epiphania, quia in spirituali domo, id est in anima iusti, quando et usus rationis refertur ad Deum et intellectus speculantium dirigitur in consideratione celestium et intelligentia ascendit in contemplationes diuinorum. Epiphania enim est incalescentis affectionis altiorisque intellectus iudicique libra [sic] resultat distributa. Resultatio dicitur manifestatio que habetur de Deo quia sicut in speculo resultat ymago, ita per creaturam quasi per speculum habetur diuina cognitio. Vnde eleganter cognitio que habetur de Deo per intelligentiam dicitur resultat incalescentis affectionis, quia per intelligentiam incalescat affectio, id est Dei dilectio, et quia

harmonische Zusammenwirken von Naturphilosophie und (disziplinärem) theologischem Wissen vermittelt¹⁹³ als auch die Möglichkeit des noetischen Aufstiegs über die Seelenvermögen hin zur suprarationalen Gotteserkenntnis, die als Grundvoraussetzung die Tugendübung hat.

Der nächste *sermo* mit Aussagen zu Erkenntnis und zur Ordnung des Wissens weist mehr Gemeinsamkeiten zu den Aussagen in der *Summa* »Quoniam homines« und den »Regulae theologiae« auf¹⁹⁴. Aus diesen Parallelen ergeben sich auch die Argumente für die Authentizität der Predigt, die von Warichez auf Basis einer Rubrik einst Simon von Tournai zugeschrieben wurde¹⁹⁵. Das *thema* ist eine der großen O-Antiphonen, die in der Vorweihnachtszeit, genauer vom 17. bis 23. Dezember, zum *Magnificat* der Vesper rezitiert wurden. Da »O Sapientia« die erste darstellt, besteht die Möglichkeit, dass die Predigt an einem 17. Dezember gehalten wurde¹⁹⁶. Auch das Jahr lässt sich zumindest eingrenzen: Die glücklicherweise überlieferte *captatio benevolentiae* der Predigt hebt das Halbwissen und die lebenspraktische Unerfahrenheit des Sprechenden hervor: »Timeo ne quis inter uos apud se murmuret et dicat: qua fronte is tanta presumit, cuius scientia semiplena uita minus probata?«¹⁹⁷ Wenn man annimmt, dass die *Summa* das erste theologische Werk darstellt, das aus den Vorlesungen Alains hervorging, erscheint es durchaus wahrscheinlich, dass die Predigt in diesem Zeitraum entstand, also etwa 1170–1180¹⁹⁸. Darüber hinaus wird Alain erst mit Erlangen der Priesterwürde gepredigt haben, also etwa ab

per usum intellectus similiter habetur dilectio de Deo sequitur altioris intellectus, et quia per rationem per quam libramus inter uerum et falsum, bonum et malum, cognoscimus Deum sequitur iudiciumque libra«. Die Definition der *epiphania* weist die größten Ähnlichkeiten mit *DERS.*, *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283, auf: »Epiphania est incalcescentis affectionis incendio alciorisque intellectus fastigio iudiciumque libera resultatio distributa«.

¹⁹³ Diese Aussage deckt sich mit dem Wissenschaftskonzept, das URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 36 f., für Alains »De planctu naturae« herausgearbeitet hat.

¹⁹⁴ Eine Edition dieser Predigt wird von Francesco Siri (BNF/IRHT) vorbereitet. Ihm ist sehr herzlich für die Bereitstellung des Editionsmanuskripts zu danken, aus dem im Folgenden zitiert wird. Der gesamte Text auf Basis eines Brüsseler Textzeugen findet sich zudem in SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 301–307. Siehe in [Anhang 1a die Nr. 87 \(= 75\)](#) für die Textzeugen. Die Predigt ist nicht zu verwechseln mit Nr. 80 (= 68) zum selben *thema*. Ein erster Interpretationsversuch liegt vor in GREULE, KNOTHE, *Knowledge and Temporal Felicity*.

¹⁹⁵ Vgl. [Kap. 4.2.2.](#)

¹⁹⁶ Vgl. GABRIEL, *The O Antiphons*; SCHMID, Art. »O-Antiphonen«.

¹⁹⁷ Vgl. für den Text auch SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 301.

¹⁹⁸ Vgl. dazu [Kap. 3.2.](#)

1170¹⁹⁹. Somit dürfte ein 17. Dezember in den frühen 1170er-Jahren der Zeitraum für Alains Rede gewesen sein; Ort des Geschehens wäre dann Paris.

Die *sapientia* ist das Hauptthema der Predigt, was vielleicht mit der Liturgieerklärung des Amalar von Metz zusammenhängen könnte, der den O-Antiphonen die sieben Gaben des Heiligen Geistes zuordnete und der ersten naheliegenderweise die *sapientia* zuschrieb²⁰⁰. Ebenso naheliegend ist es, dass Alain bei einer Adventspredigt die *sapientia* auch als Teil der trinitarischen Triade der *potentia* (das Attribut für Gottvater), *sapientia* (das Attribut für den Sohn) und *benignitas* bzw. *benevolentia* oder *bonitas* (für den Heiligen Geist) deutete, die Alain über Hugo von Saint-Victor rezipierte²⁰¹. Als Publikum scheinen dementsprechend auch vor allem Pariser Magister und Studenten in Frage zu kommen.

Gleich zu Beginn werden vier Arten von Weisheit unterschieden, und zwar gemäß einem Schema, das mit seinem Konzept einer Art negativen Weisheit an die Erkenntnistheorie der *Summa* erinnert:

Ex multis articulis scripture multiplicem concepì esse sapientiam: prima est metamorphoseos, secunda est status phiseos, tertia est apotheoseos, quarta uero ipsa est theos. Prima sapiens est homo pecus, secunda uero homo homo, tertia homo spiritus, quarta uero est homo deus. [...] Prima est dicta metamorphoseos. Est autem metamorphoseos species extasis, cum quis a statu naturali recedens et infra descendens transformatur. [...] Quisquis talis est, nonne est homo pecus? Pecus enim sensu trahitur et imaginatione, expertationis²⁰².

Die Abgrenzung zum Tier, das nur über *sensus* und *imaginatio* verfügt, während der Mensch noch weitere Seelenvermögen besitzt, findet sich auch in »De fide catholica«²⁰³. Wie in der *Summa* wird die nach unten führende *species extasis* nach zwei Erscheinungsformen unterschieden. Die erste besteht in der Hybris, sich seine Verdienste um gerechtes Handeln, Wissen und Eloquenz selbst zuzuschreiben, anstatt sie auf Gott als Ursprung zurückzuführen – auch dies ein Hinweis auf das Scholaren- und Magisterpublikum²⁰⁴. Die zweite ergibt sich daraus, die Sinne nicht zu dem ihnen vorgesehenen Gebrauch zu nutzen und

199 Siehe dazu Kap. 4.1.2.

200 Vgl. GABRIEL, The O Antiphons, S. 218.

201 Vgl. dazu POIREL, Alain de Lille, S. 63 f., und siehe Kap. 2.1.2.

202 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75). Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 301 f.

203 Vgl. das Zitat in Anm. 135.

204 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »Prima est dicta metamorphoseos. Est autem metamorphoseos species extasis, cum quis a statu naturali recedens et infra descendens transformatur. Sed transformatio est duplex: una conformationis, alia deformationis.

sich den Trieben hinzugeben²⁰⁵. Die beiden Erscheinungsformen entsprechen der *obstinatio in malitiam* und der *sensualitas* im Schema der *Summa*, werden aber in der Predigt nicht mit Wissenschaften verknüpft. Deutlich wird aber bereits an dieser Stelle der wissensethische Impuls, der die Predigt durchzieht und zu einer Verbindung von erkenntnistheoretischen und moralischen Aussagen führt.

Der richtige Einsatz des *sensus* erfolgt im Zusammenspiel mit der *ratio*, indem Daten sinnlich aufgenommen und rational verarbeitet werden; die Materie wird auf ihre Ursachen hin untersucht. Dies stellt den dem Menschen eigentümlichen Zustand dar und macht ihn zum *homo-homo*. Da der *sensus* die höchsten Dinge nicht erfassen kann, geht aus dieser Tätigkeit nur eine Wissenschaft über die »mittleren Dinge« hervor. Diese Wissenschaft zu betreiben ist deswegen erstrebenswert, weil sie den Menschen von Nichtigkeiten abhält und den Geist für die höherstehende Weisheit namens Apotheose vorbereitet²⁰⁶. Die Rolle des *sensus* für die Initiation des Erkenntnisprozesses war bereits im

Extasi conformationis laborant quicumque nostrum ea que dei sunt sibi et suis uiribus arrogant, ut iustitiam, scientiam, eloquentiam. Eo enim ipso quod se auctores bonorum constituunt, sese deo conformant et sua opinione similes altissimo sese deos, immo uerius ydola, constituunt«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 302.

205 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »In extasim deformationis labuntur qui ratione reiecta sensuum sequuntur illecebras. Sensibus non utuntur ad quod dati sunt. Si enim motus concupiscentie surgunt, non reprimunt – quod malum est –; si non surgunt, prouocant – quod deterius est«. Siehe auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 302.

206 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »Sed est alia sapientia que dicitur status phiseos, idest status naturalis. Duo uero concurrunt ad hanc sapientiam: sensus et ratio. Sensus enim offert materiam, ratio uero discutit oblatam inuestigando causas circa eam. [...] Ea sapiens, est homo homo. [...] Qui ergo sic utitur sensu ut rationem non reiciat, uel sic utitur ratione ut usum sensuum non contempnat, is uere dicitur homo, quia est in uero statu humano. [...] Hec autem scientia uertitur circa media. Sensus enim maxima non apprehendit, ad ea apprehendenda non sufficit, circa minima quoque deficit. Vnde, ut sensus circa media colligitur, sic que ex sensu surgit scientia circa media uertitur. Hec autem scientia instruit et est indulgenda et ad fugam et ad exercitium: ad fugam nam qui talibus occupantur minus in inanes cogitatus elabuntur, ad exercitium nam talium exercitio animus fit paratior ad illam excellentiorem sapientiam que dicta est apotheoseos«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 302f. Als Autorität für die Bedeutung des *sensus* wird auch Aristoteles zitiert: »De qua dicit Aristoteles: »Perempto sensu, perimitur scientia«. Scientia enim surgit ex sensu, quam ratio consummat«. Warichez gibt als Quelle Aristoteles' »De anima« an (ibid., S. 302, Anm. 4). Die weitaus wahrscheinlichere Quelle Alains dürfte aber Boethius' Übersetzung oder/und Kommentar zu den »Kategorien« des Aristoteles sein. Vgl. BOETHIUS, In Categorias Aristotelis Commentaria, II, Sp. 231: »Quod si omnino animal non sit, cum quis scire possit omnino non fuerit, scientia quidem ipsa funditus interibit: nihil tamen prohibet esse ea que permanente animali possit inquirentis animus scientiae ratione complecti. Similiter his sese

»Sermo de sphaera intelligibili« zum Ausdruck gekommen²⁰⁷. Die Beschreibung der »mittleren Dinge« in der *scientia* erinnert an den »Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus«, wo ebenfalls die stärkende, vorbereitende Wirkung der *naturalis philosophia* betont wird²⁰⁸.

Die dritte Art der Weisheit, »Apotheose genannt«²⁰⁹, ist wiederum durch eine Ekstase bedingt, nun aber nach oben – wie es bereits aus der *Summa* »Quoniam homines« bekannt ist. Die Beschreibung der *apotheosis* ähnelt stark jener in *Summa* und »Regulae theologiae«²¹⁰. Doch auch neue, konkretisierende Elemente fallen auf: Sie kann einerseits »kontemplativ« sein und durch einen *raptus* erfolgen, der zu ungekannter Nähe zu Gott und größter Distanz zum Sinnlichen und Irdischen führt. Paulus und Ijob werden als Beispiele für ein solches *raptus*-Erlebnis angeführt²¹¹. Diese Weisheit hat also eine mystische Qualität. Sie macht den Menschen zum *homo-spiritus*. Doch diese Einswerdung mit dem Geistigen, in Hingabe und Liebe, erfolgt »ductu rationis«²¹². Andererseits kann sie anagogisch sein. Hier wird Dionysius als Beispiel angeführt, der

habent et ea quae de sensu sunt, sensibile enim prius quam sensus videtur esse. Sublato enim sensibili simul aufertur sensus: sensus vero sensibile non simul aufert. Sensus enim circa corpus et in corpore sunt, sensibili autem perempto, peremptum est et corpus, sensibile enim est et corpus; cum vero corpus non sit, sublatus est et sensus. Quare simul aufert sensibile sensum, sensus vero sensibile non tollit. Animalis enim perempto, sensus quidem peremptus est, sensibile autem non, est autem sensibile, ut corpus calidum, dulce, amarum et alia omnia quaecumque sensibilia sunt«. Zu Boethius' Kommentaren im Mittelalter vgl. CASEY, Boethius's Works on Logic, S. 203–207.

207 Vgl. v. a. [Anm. 144](#).

208 Vgl. [Anm. 171](#).

209 Vgl. Zitat in [Anm. 206](#).

210 Vgl. v. a. [Kap. 5.2](#), [Anm. 84](#).

211 In der *Summa* »Quoniam homines« heißt es über Paulus' Gotteserkenntnis, dass sie ihm nur im Moment des *raptus* möglich war; sie scheint derjenigen der Engel gleichzukommen. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, I, 1, 8d–8e, S. 138f.: »Item si Paulus fuit raptus usque ad tertium celum, id est ad trinum ordinem angelorum, ut ita intelligeret Deum sicut cherubin vel seraphin, intellexit eum positive. [...] Angelus vero posset homini revelare illam notitiam sed homo eam non posset intelligere propter infirmitatem suam. Paulus etiam quamvis habuerit istam notitiam raptus in tertium celum, tamen postquam rediit ad se illam amisit in partem«.

212 DERS., *Sermo* Nr. 87 (= 75): »Apotheosis est species extasis que recedit a naturali statu sursum ascendens. Hec autem uel contemplatur uel anagogizat. Contemplatur, quando quis pessumdati sensibus immemor terrenorum totus est in deuotione et dilectione deo adherens totus hanelat ad desiderium eternorum. Ad hanc extasim raptus fuit apostolus, cum dicitur usque ad tertium celum, idest tertiam uisionem, raptus fuisse. Sic enim usum sensuum reiecerat ut, cum esset reuersus ad se, dubitaret an in corpore fuisset an extra corpus. De eadem extasi dicit Iob: »Suspendium elegit sibi anima mea«. Et sicut is qui totus deditus est sensibus dictus est homo pecus, sic quoque is qui ductu

im Mittelalter sowohl mit dem Märtyrer des 3. Jahrhunderts als auch mit dem Paulus-Schüler Dionysius Areopagites und mit dem unbekanntem Autor der pseudo-dionysischen Schriften identifiziert wurde. Diese Form der Apotheose ist stärker erkenntnisorientiert. Alain übersetzt »anagogica« explizit mit »sursum ductiva«, »empor führend«, sodass die Begriffsverwendung nicht auf den Bereich des Eschatologischen beschränkt ist, sondern den noetischen Aufstiegsprozess beschreiben kann²¹³. Im Falle der anagogischen Weisheit führt der *raptus* zur Ersten Ursache und lässt die vollkommene Einheit des göttlichen Wesens erkennen. Dadurch folgt auch die Erkenntnis, dass nur eine negative Theologie Gültigkeit beanspruchen kann und Affirmationen über Gottes Wesen immer Zusammensetzung implizieren²¹⁴. Der Mensch soll die »Apotheose« genannte Weisheit anstreben und zum höchsten Seelenvermögen der *intellectualitas* aufsteigen. Doch auch hiermit wird er Gott nicht vollständig erfassen können²¹⁵.

Es zeichnet sich deutlich ab, dass Alain mit dieser Apotheose den Erkenntnis- und Entwicklungszustand skizziert, den er an anderer Stelle mit der Wissenschaft der *theologia apothetica* verbunden hat. Er beschreibt die durch göttliches Einwirken erlangte Erkenntnis von Dingen, die, wie das konkrete Beispiel der sprachtheologischen Einsichten zeigt, grundsätzlich auch rational bearbeitet werden können, hier aber durch den *raptus* mitgeteilt werden. Diese

rationis totus est in deuotione et dilectione spiritui adheret, unus spiritus cum eo efficitur, unde non immerito dicitur homo spiritus«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 303.

213 Siehe Anm. 215.

214 Vgl. dazu Kap. 5.2.

215 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »Est quoque apotheosis quedam anagogica que erigitur ad causam originalem, ad quam raptus est Dionisius in ierarchia. Anagoge enim dicitur sursum ductio. Vnde extasis dicitur anagogica, quasi sursum ductiva que uertitur circa causam gignitiuam et superessentialem, negando per proprietatem, sed affirmando per causam. Concipiens enim simplicitatem diuine essentie Dionisius, et quia est sine compage partium et sine concretionem naturarum, uestigia proprietatis sectando, ab ea remouet proprietatem omnem dicens: ›Non quid, sed quid non sit deus significatur‹. ›Negationes enim in diuinis uere, affirmationes incompacte‹. Non ait false, sed incompacte. Affirmantur enim omnia de deo per causam citra compositionis ueritatem, ut omnium affirmatione de ipso omnium intelligatur causa, cum dicitur deus est bonus, iustus, fortis, idest causa omnis bonitatis, iustitie et fortitudinis. [...] Hec autem sapientia est inuestiganda. De hoc enim anagogizante inquit Augustinus: ›Gaudeo te proficisci, etsi sciam non posse peruenire. Ascendet enim homo ad cor altum, ad superiorem uim anime intellectualitatem, et exaltabitur deus non intelligentia conclusus. Est enim immensus potestate diuina, quare incomprehensibilis‹«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 303f.

Erkenntnis kann einhergehen mit der Einswerdung mit Gott in Liebe²¹⁶. Auf die mit der Stufe des *homo-spiritus* verbundene Erkenntnis können sich die Studenten und Magister vorbereiten, indem sie zuvor ihre Seelenvermögen richtig einsetzen, wobei der *ratio* eine Schlüsselrolle zukommt. Der bereits bekannte *homo-deus* ist in dieser Predigt nun nicht der in der Erkenntnis fortschreitende Mensch, sondern Gottes *sapientia*, der Logos, der Fleisch wurde²¹⁷. So gelingt Alain nun auch die Rückkehr zum *thema* seiner Adventspredigt.

Die folgende, bisher nicht bekannte Predigt über das »Sanctus«²¹⁸ hat mit der vorausgehenden nicht nur den Rückgriff auf die *Summa* »Quoniam homines« gemeinsam, sondern weist auch eine ähnliche *captatio benevolentiae* auf. Diese verweist noch deutlicher auf den schulischen Kontext und zeigt sich überdies gewitzter, nahezu kokett:

»Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott Sabaoth, voll sind die Himmel und die Erde von deiner Herrlichkeit, Hosianna in der Höhe«. Diese Worte verkündet die heilige Schar der Engel im Himmel. Diese Worte verkündet der Chor der Gläubigen in den Kirchen, aber wie hat er die Stirn, ja, mit welcher Dummheit erzählt diese Worte der Sünder in den Schulen, da er doch weiß, dass geschrieben steht, dass »der Herr dem Sünder sagt: Warum erzählst du«, etc. Ich gestehe, und es ist wahr, dass mir dies ähnlich dem Sünder gesagt wurde. Wenn aber irgendjemand mir im Sündigen ähnlich ist, dann aber doch von Gott her. Gott ist in höchstem Maße gut, dass er die Schlechten nicht zulassen würde, wenn es nicht gut wäre, dass es Schlechte gibt, und er lässt zu, dass es auf Erden schlechte Fürsten gibt und schlechte Prälaten in den Kirchen, zur Bewährung der Guten, damit, wie der Prophet bezeugt, »die herausragen, die sich bewährt haben«. Er lässt auch zu, dass die Engel in den Schulen die Menschen lehren, zum Nutzen und zur Unterweisung der Einfältigen, und auch wenn ich nicht die Hoffnung aufgabe, einer von ihnen [den Engeln, »de illis«] zu sein, so tröstet mich doch das höchste Erbarmen Gottes; aus dem Abgrund der Sünder so wie aus einem Kerker und aus den tiefsten Sünden,

²¹⁶ Siehe auch ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 7, Sp. 215: »Per secundum rorem qui gerit similitudinem mellis, divinatorum contemplatio intelligitur, in qua dulcedo dilectionis homini datur, cum homo ad coelestia rapitur. De quo rore legitur: ›Montes Gelboe, nec ros nec pluvia«, etc. (II Reg. I). Obstinati enim peccatores montibus propter superbiam comparabiles, nec recipiunt pluviam internae inspirationis, nec rorem divinae contemplationis«. Hier wird die durch den *raptus* erreichte Kontemplation ausschließlich mit der Liebe assoziiert, Hochmut behindert sie.

²¹⁷ DERS., Sermo Nr. 87 (= 75): »Est uero istis altior sapientia, que et ipsa est theos. [...] Vere igitur, quia in deo nulla est naturarum concretio, sapientia dei est deus, quod est theos, ipsa uero est homo deus. Et ut esset mediator dei et hominis, oportuit ut particeps esset utriusque: homo cum hominibus, deus cum deo«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 304.

²¹⁸ Vgl. zu dieser Predigt und zum Codex [Kap. 4.2.2](#).

an Körper und Geist zitternd, maße ich mir an zu rufen: »Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott Sabaoth«²¹⁹.

Die unikale Überlieferung in der Handschrift Paris, BNF, lat. 18172 könnte zudem vorsichtig als Hinweis auf einen Pariser Kontext gedeutet werden, da der Codex noch aus dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts stammt und Notre-Dame gehörte. Auch der angelologische Inhalt könnte als Anknüpfung an im Pariser Raum ventilerte Ideen gelesen werden. Gemäß Rubrik und Predigttext war die Predigt für den Festtag Allerheiligen gedacht²²⁰. Alain legt zunächst das dreifache »Sanctus« mit Blick auf die trinitarischen Personen aus und verwendet in diesem Zusammenhang das Bild von Feuer, Glanz und Flamme, um ihre Verbindung zu veranschaulichen, wie er es auch in anderen Predigten nutzt²²¹. Die Auslegung des Wortes »Sabaoth« (hebr. »Heere«, »Heerscharen«) führt ihn zunächst zu drei Heeren und schließlich zum einzelnen Kämpfer auf Erden, dem »Athlet Christi«. Die drei Heere sind das auf Erden kämpfende, das im Himmel triumphierende und das im Fegefeuer seinen »Sold« erwartende²²². Wieder einmal mag sich die Kampfesmetapher gut für das studentische Publikum geeignet haben; auch in seinem Kommentar zum Vaterunser nennt Alain den zahlreichen Versuchungen ausgesetzten Christenmenschen einen »Athleten Christi«²²³. Nach ausführlichen moralischen Belehrungen, wogegen dieser zu kämpfen habe – auf welche noch einzugehen ist²²⁴ –, wird dem kämpfenden

219 Siehe den Editionstext in [Anhang 3, § 1](#). Vgl. die gemeinsamen Bibelzitate und dieselbe Überleitungstechnik in der Predigt Nr. 87 (= 75) über »O Sapientia« (Hervorh. AG): »Timeo ne quis inter uos apud se murmuret et dicat: *qua fronte is tanta presumit, cuius scientia semiplena uita minus probata? Nonne legis quoniam ›peccatori dixit deus cur enarras iusticias meas et assumis tibi testamentum meum per os tuum? Fateor quidem et uerum est, quoniam sum tanquam ›es sonans et cimbalum tinniens‹. Intellectum enim non habeo, et si forsan intelligo, intellectus potius est dampnosus quam fructuosus: ›intellectus enim bonus facientibus eum‹, non intelligentibus uel dicentibus. Dumtaxat, tamen, quia miser indiget misericordia, et qui in *carcere est necesse habet liberari, liceat michi e profundo abissi et e carcere uitiorum uobiscum clamare: ›O sapientia que ex ore altissimi prodiisti‹* etc.« Text auch in SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 301.*

220 Paris, BNF, lat. 18172, fol. 29r: »In festo omnium sanctorum sermo« und fol. 30r: »hodierna sollempnitate omnium sanctorum«.

221 Vgl. den Anmerkungsapparat der Edition in [Anhang 3](#).

222 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 3.

223 DERS., Super orationem dominicam, S. 171: »›Et ne nos inducas in temptationem: Legimus in epistola Iacobi: ›beatus uir qui suffert temptationem‹ etc. [...] Nos ergo non petimus non temptari sed tanquam athlete Christi talem uolumus temptationem quam ferre possit humana conditio«.

224 Vgl. [Kap. 6.2](#).

Scholaren seine Apotheose durch einen *raptus* vor Augen geführt, ganz ähnlich wie in der Predigt über »O Sapientia«²²⁵.

Militet ergo miles Christi iocunda milicia coram principe, »ascendens supra se ad cor altum«. Rapiatur ergo ad summam deuotionem et Dei contemplationem in superiorem extasim, apoteosim, ad quam dicitur Paulus raptus <esse>, cum legitur »raptus usque ad tercium celum«, in quem dixit se ascendisse Iob, cum ait »Suspendium elegit sibi anima mea«²²⁶.

Dies ist der Zustand, den sie auf Erden erreichen können. Darüber hinaus sollen sie sich am Tag Allerheiligen mit dem »triumphierenden Heer« im Himmel freuen, dem eine »Theophanie« zuteilwird²²⁷. Alain bezieht sich auf das Empyreum, den Himmel der Engel und der Erwählten, den er auch im »Anticlaudianus« beschreibt²²⁸. Die Theophanie ist die Form der Gottserkenntnis, die Alain zunächst in Verbindung mit seiner Engelslehre ausführt²²⁹. Ausgangspunkt für diese ist zunächst die im weiteren Sinne auf Pseudo-Dionysius zurückgehende Auffassung, dass es drei Hierarchieebenen, vom Einen zum Vielen, gibt, nämlich »Gott«, »Engelswesen« und »Kreatur«, die sich laut Alain jeweils als legitime, rationale, geheiligte Herrschaft verstehen lassen; die Grundbedingungen

225 Vgl. die auffällige Parallele zur Predigt Nr. 87 (= 75) über »O Sapientia«, veranschaulicht in Kap. 4.2.2.

226 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 9, zit. nach Anhang 3.

227 Vgl. *ibid.*, § 10: »Hodierna igitur sollempnitate in summa deuotione et alta Dei contemplatione militans exercitus congaudeat triumphanti et merito totus triumphans exercitus triumphat in theophania, sed triumphantis exercitus tres sunt cunei«. Zur *theophania* auch Kap. 5.2, Anm. 105.

228 Vgl. Kap. 5.2. Eine Übersicht der eschatologischen Vorstellungen der Pariser Prediger des 12. Jahrhunderts (auch zum Fegefeuer) findet sich bei LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 188–201, zu den Engeln S. 201–203. Der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne verurteilte 1241 den Satz, dass die Erwählten *nicht* mit den Engeln im Empyreum seien. Siehe IMBACH, »Empyreum«, S. 27.

229 Die Engelslehre breitet er in den Werken *Summa* »Quoniam homines«, »Hierarchia Alani«, »Expositio prosae de angelis« und auch in einer Predigt zum Michaelstag aus. Zu allen BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«. Das weit verbreitete, meist Alain zugeschriebene Werk »De sex alis Cherubim« ist höchstwahrscheinlich nicht von ihm. Der erste Teil ist eine von einem unbekanntem Autor angefertigte Bearbeitung von Hugos von Saint-Victor »De archa Noe«, während der zweite Teil über die Engelsflügel, der oftmals einzeln überliefert wird, von Clemens von Llanthony stammen dürfte. Siehe dazu D'ALVERNÿ, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 154f., und DIES., Alain de Lille. *Problèmes d'attribution*, S. 27f., sowie die Einleitungen zu den Übersetzungen in CARRUTHERS, ZIOLKOWSKI (Hg.), *The Medieval Craft of Memory*, S. 83–87, und CHASE (Hg.), *Angelic Spirituality*, S. 121–124.

jeder Hierarchie sind Ordnung, Wissen und Handeln²³⁰. Die Engel kontemplieren Gott auf einfache und nicht bildhafte Weise sowie »reziprok«, also ohne Mittler, in einer ihnen eigenen Theophanie (von Bartòla mit »Intuition« bzw. »Schau« übersetzt) – im Gegensatz zu den Menschen *in via*, deren Theophanie mittelbar erfolgt. Die Wahrnehmung der Engel ist bereits von Sinnesdaten gereinigt²³¹.

Die Autorität in Fragen der Angelologie war für das Hochmittelalter, neben den pseudo-dionysischen Quellen, Gregor der Große, der in seiner Homilie Nr. 34 die Engel beschreibt, wobei er sich in geringen Teilen auch an die Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita anlehnt²³². Die Predigt war durch ihre liturgische Verwendung weit bekannt²³³. Mit der noch näher vorzustellenden Beschreibung der Engel und dem jeweiligen menschlichen Pendant zu den Engeln könnte Alain sich ein Stück weit an Gregor dem Großen orientiert haben²³⁴. Er nennt ihn namentlich und übernimmt dessen Abfolge der Engelsklassen²³⁵. Alain platziert wie Gregor die *Virtutes* über den

²³⁰ Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 221–227 (der bereits die Ähnlichkeiten zum »Hierarchien«-Kommentar Hugos von Saint-Victor vermerkt). Siehe auch Anm. 139.

²³¹ Dazu *ibid.*, S. 232–235, 248 f., Übersetzung S. 232. Siehe auch die Zusammenfassung S. 260: »Dio, principio primo superessenziale (= »superessentialis«, »supersubstantialis«), privo di origine temporale e localmente incircoscivibile (= »et diffinitive originis«), si manifesta teofanicamente ai cori angelici secondo le modalità della visione propria delle sostanze spirituali che purificate dai vincoli sensibili (= »mentibus defecatis ab ymaginibus«) sono in condizione di fruire direttamente (= »simpliciter et reciproca manifestatio«) la gioia della semplice ed assoluta *visio Dei*«. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 96 f., übersetzt die entsprechenden Passagen bei Alain wie folgt: »A theophany, as he understands it, is the direct, simple, immediate, rational apperception of the deity, not mediated by any sense data, mental images, or concepts, and not involving a ratiocinative process«. Vgl. auch Kap. 5.2, Anm. 94.

²³² GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, *homilia* 34, 8–10, S. 306–309. Siehe D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 86 f., und COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 86.

²³³ Siehe D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 89; die Homilie wurde in Auszügen bei der Matutin an Sankt Michael (29. Sept.) verwendet.

²³⁴ Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 261 f.

²³⁵ Eine nützliche Abbildung zur Reihenfolge der Engels-*ordines* in den Paulus-Briefen, bei Pseudo-Dionysius und bei Gregor findet sich in POIREL, *Des symboles*, S. 362. Zur Bezeichnung der einzelnen Engelsklassen, von den *Angeli* bis hoch zu den *Seraphin*, verwendet Alain auch den Begriff *hierarchia*, den er mit *ordo* übersetzt; die neun einzelnen Hierarchien werden wiederum in drei Hierarchien unterteilt. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 39, S. 250: »Unde et angeli in IX ierarchias distinguuntur, id est, in IX ordines distribuuntur [...]. Iste tamen IX ierarchie ad tres ierarchias reducuntur propter conuenientiam naturalem, propter similitudinem donorum«.

Erzengeln, während Pseudo-Dionysius sie zwischen *Potestates* und *Dominatio-nes* setzt²³⁶.

Jedoch unternimmt Alain von Lille eine Unterteilung der Engel in drei Triaden. Diese Triadengliederung findet sich bei Pseudo-Dionysius, nicht aber bei Gregor. Alain verbindet die Triadengliederung mit seinen erkenntnistheoretischen Ansichten, indem er das Konzept der »theophania« verfeinert. Demnach unterscheidet sich die Vollkommenheit der Gotteserkenntnis der Engel graduell. Der untersten Triade aus *Angeli*, *Archangeli* und *Virtutes* kommt nur eine »hypophania« zu, eine Art Erleuchtung durch Teilhabe am Göttlichen, die den Naturgesetzen widerspricht²³⁷. Die zweite, aus *Potestates*, *Principatus* und *Dominatio-nes*, erfährt die göttliche Erleuchtung einer »hyperphania«²³⁸. Die höchste Triade aus *Throni*, *Cherubin* und *Seraphin* genießt die »epiphania«, die »super-excellens Dei visio«²³⁹. Die Namen der beiden letztgenannten werden mit der üblichen Etymologie erläutert: die *Cherubin* sind die »plenitudo scientiae«, die *Seraphin* sind »brennend« in Liebe zu Gott²⁴⁰. Schon bei den Denkern der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bestand Einigkeit darüber, dass die *Seraphim* an

236 Siehe DERS., *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 284: »Unde Gregorius ait: ordo angelicus illius rei confertur nomine quam plenius possidet in munere et officio. Hic enim munus officium dicitur«, und S. 285: »Gregorius quoque ait quod unusquisque unum bonum angelum ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitium habet«. Siehe auch D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 87.

237 ALAIN VON LILLE, *Hierarchia*, S. 234: »Ypophania est diuinum participium nature legibus occurrens, archana celestia pro discreta capacitate revelans«. Die Definitionen finden sich in nahezu derselben Form in den anderen angelologischen Werken.

238 *Ibid.*, S. 232: »Yperphania est diuina illuminatio sui participem scalaris reuerentia insigniens, usum edocens, arcensque contrarium«. Arbeitsübersetzung: »Die Hyperphanie ist eine göttliche Erleuchtung und bezeichnet das Anteilhaben am Göttlichen, durch eine gestufte Ehrerbietung; sie lehrt den Gebrauch und wehrt das Gegenteil ab«.

239 DERS., *Hierarchia*, S. 229.

240 DERS., *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 282–284: »Seraphim ordo angelicus huic officio deputatur ut homines ad ardorem Dei et dilectionem inuret; unde et seraphim quasi ardens dicitur, quia seraphim ardens interpretatur. [...] Unde quia cherubin hoc speciale habet officium ut nos ad scientiam Dei invitet cherubim vocatur; cherubim enim interpretatur plenitudo scientie«. In allen drei Werken mit längeren angelologischen Passagen (der *Summa*, der »Hierarchia« und der »Expositio prosae de angelis«) erklärt Alain auch den Unterschied der Schreibweisen Cherubim und Cherubin, wofür er vermutlich aus der »Glossa ordinaria« schöpfte. Vgl. dazu BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 264 f., Anm. 183, und ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283 f.: »Et nota quod hec nomina cherubim et seraphim et consimilia scripta per M sunt masculini generis et pluralis numeri; scripta per N pluralis numeri et neutri generis. Sed hec vero scripta per M notant aliquod de ordine; unde in exodo legitur: fecit duos cherubim productiles. Per N vero scripta notant totum ordinem; unde in missa canitur: cherubin ac beata sera-

der Spitze der Engelshierarchie stehen, um die Erstrangigkeit der *caritas* unter den Tugenden zu symbolisieren²⁴¹.

Für die Definition der *epiphania* als »ministeriis incalescentis affectionis, altioris intuitus, iudicique libra manifestatio distributa« beruft Alain sich in der »Expositio prosae de angelis« auf Eriugena, bei dem sich eine derartige Auslegung aber nicht finden lässt²⁴²; selbiges gilt für seine Unterteilung der Theophanie, die er in den »Distinctiones dictionum theologicalium« demselben Autor attribuiert²⁴³. Die drei Grade der Theophanie besprechen auch Simon von Tournai, Raoul Ardent und Magister Martinus²⁴⁴. Bei Raoul Ardent wird die Urhebererschaft für die Definition der *epiphania* dagegen Johannes Chrysostomos zugeordnet²⁴⁵. D'Alverny will Alain zwar nicht explizit die Autorschaft für das Schema der drei Theophanien zuschreiben, hält

phin, per N non per M. In singulari autem reperitur cherub et seraph, ad significandum unum de ordine«. Wo die Texte von Alain wiedergegeben werden, wird deswegen seine Schreibweise übernommen. Die Namensdeutungen finden sich bereits bei Hieronymus. Siehe CARRUTHERS, ZIOLKOWSKI (Hg.), *The Medieval Craft of Memory*, S. 85. Eine für viele mittelalterliche Autoren wichtige Quelle dürfte aber auch Isidor gewesen sein. Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, 7, 5 (ohne Seitenzahl): »Cherubin autem et ipsi sublimes caelorum potestates et angelica ministeria perhibentur; qui ex Hebraeo in linguam nostram interpretantur scientiae multitudo. Sunt enim sublimiora agmina angelorum, qui pro eo, quod uicinius positi diuina scientia ceteris amplius pleni sunt, Cherubin, id est plenitudo scientiae, appellantur. Ipsa sunt illa duo animalia super propitiatorium arcae ficta ex metallo, propter significandam angelorum praesentiam, in quorum medio ostenditur Deus. Seraphin quoque similiter multitudo est angelorum, qui ex Hebraeo in Latinum ardentis uel incendentes interpretantur. Qui idcirco ardentis uocantur, quia inter eos et Deum nulli angeli consistunt; et ideo quanto uicinius coram eo consistunt, tanto magis luminis claritate diuini inflammantur«.

²⁴¹ COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 85f.

²⁴² Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 260, und ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 207.

²⁴³ DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 780: »Epiphania dicitur illa intelligentia quam habent superiores ordines angelorum, unde Joannes Scotus dividit theophaniam in epiphaniam, hyperphaniam, hypophaniam«.

²⁴⁴ Vgl. zu allen [Kap. 2.2.2](#). Überdies wird die dreifache Theophanie auch von dem Zisterzienserabt Garnerius von Rochefort in zwei Predigten aufgegriffen. D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 94, 99, geht davon aus, dass Garnerius Simon von Tournai als Quelle nutzte. Da Garnerius als erster Alains »Regulae theologiae« zitierte (vgl. [Kap. 3.2](#)) besteht aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass er auch für diese Predigten auf Alain'sche Werke zurückgriff.

²⁴⁵ RADULFUS ARDENS, *Speculum universale*, Bd. 1, 4, 19; S. 261: »Epiphania est, ut ait Iohannes Crisostomus, ministeriis incalescentis affectionis altioris intuitus iudicique libra manifestatio distributa«. Um 420 wurden 38 Homilien des Bischofs von Konstantinopel ins Lateinische übersetzt; diese und weitere (teilweise fälschlich Chrysos-

ihn dessen aber für fähig²⁴⁶. Allen Engelsklassen werden zudem Charakteristiken und Aufgaben in Bezug auf den Menschen zugeschrieben. So sollen etwa die *Cherubin* den Menschen zum Wissen über Gott führen²⁴⁷.

In der »Sanctus«-Predigt eröffnet Alain nun seinen Hörern die Möglichkeiten, wie der Mensch den Engeln gleichkommen kann, und integriert damit die eschatologische Bedeutung des Empyreums. Dies erfolgt nach einer ausführlichen Wiedergabe der angelologischen Positionen aus seinen nicht homiletischen Werken. Mit dieser relativ umfangreichen Behandlung der Engel in seinen Predigten hebt Alain sich von seinen Pariser Magisterkollegen deutlich

tomos zugeschriebene) Predigten zirkulierten im lateinischen Westen. Vgl. dazu BOUHOT, *Les traductions latines*, und WILMART, *La collection des 38 homélies*. Bisher konnte keine entsprechende Stelle ausfindig gemacht werden.

²⁴⁶ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 94–99; S. 97 f.: »Est-ce lui qui a rédigé le schéma [...] ? Nous n'osons l'affirmer, mais il en est capable«. Im 13. Jahrhundert greift u. a. Albertus Magnus das Schema auf, doch seine Quelle war wohl nicht Alain. Albert kritisiert bei dieser die falsche Reihenfolge der *ordines* und die seiner Ansicht nach falsche Deutung, doch Alains Reihenfolge entspricht nicht dem von Albert kritisierten Schema: ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, d. 9, a. 2, S. 192: »Rejicimus autem verba quorundam ficta, et contra sententiam Dionysii inventa, quae in nulla translatione inveniuntur. Dicunt enim quidam, quod dividit hierarchiam in epiphaniam et hyperphaniam et hypophaniam. [...] Tertium propter Potestates: quod est contra Dionysium, qui numquam posuit Principes in secunda hierarchia, sed in tertia: et est contra omnes alios Sanctos, qui licet videantur ponere Principes in secunda hierarchia, tamen non ponunt ante Dominationes«. An anderer Stelle nennt er als Quelle für die drei Theophanie-Arten die »Alten« (!) Prepositinus und Wilhelm von Auxerre: ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae pars secunda*, t. 10, q. 38, m. 2, a. 2, S. 420: »Dicit autem Magister in libro II Sententiarum, dist. IX, cap. Post praedicta, quod sunt tres hierarchiae, et quaelibet habet tres ordines. Et tres superiores sunt Seraphin, Cherubin, Throni. Tres mediae sunt Dominationes, Principatus, et Potestates. Inferiores sunt Virtutes, Archangeli, et Angeli. Propter quod antiqui Praepositivus et Gulielmus Altisiodorensis tres dixerunt hierarchias esse, scilicet epiphaniam, hyperphaniam, et hypophaniam«. Zur Bezeichnung »antiqui« für die Magister der Zeit kurz vor Albert (und Thomas) siehe CHENU, *Notes de lexicographie*. Zur Engelslehre von Prepositinus und Wilhelm vgl. für einen Überblick COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 97–106, laut der Wilhelm die Unterteilung der Theophanie aber gar nicht vornimmt (S. 104).

²⁴⁷ Bspw. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 284: »Cherubin autem est ordo angelicus huic officio deputatus ut homines invitet ad scientiam Dei, ad hoc scilicet ut studeant habere scientiam de Deo, et ita ab hoc officio nomen sortitur. [...] Unde quia cherubin hoc speciale habet officium ut nos ad scientiam Dei invitet cherubim vocatur; cherubim enim interpretatur plenitudo scientie«. Für ein Schaubild zur »Hierarchia Alani« siehe LUSCOMBE, *The Hierarchies*, S. 18 f.

ab²⁴⁸. Jeder Engelsart wird sodann eine Personengruppe gegenübergestellt, die *in patria* den jeweiligen Grad der Gotteserkenntnis der Engel erreichen kann. Dafür beruft er sich stets auf Origenes' »Περὶ ἀρχῶν«, wo eine solche Parallelsierung jedoch nicht gefunden werden konnte²⁴⁹. Nun schreibt Alain von Lille, wie erwähnt, auch Eriugena Aussagen zu, die dieser so nicht trifft. Das eigentlich Besondere ist hier die Namensnennung, denn der Name des wegen »Περὶ ἀρχῶν« postum als Häretiker verurteilten Origenes wurde trotz seiner Beliebtheit im 12. Jahrhundert oftmals verschwiegen²⁵⁰. Alain dagegen beruft sich explizit auf ihn und dies gerade bei der Engelslehre, die Kirchenvätern wie Augustinus als besonders problematisch galt²⁵¹. Vielleicht begünstigte die hohe Stellung der ebenfalls nicht unproblematischen Autoren Pseudo-Dionysius und Eriugena an den Pariser Schulen eine solche Offenheit²⁵². Auch wäre denkbar, dass es für einen jungen Theologen, der am Anfang seiner Predigerkarriere stand, aufmerksamkeitsfördernd war, einen umstrittenen Autor in seine Predigt zu integrieren.

248 So die Einschätzung von LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 201. Zu den etwas späteren Predigten Jakobs von Vitry mit entsprechendem Inhalt vgl. MUESSIG, *Heaven, Earth and the Angels*. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 80f., 91–97, stellt für die theologischen Werke der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ebenfalls ein geringeres Interesse an angelologischen Fragen fest; Alain von Lille sieht sie als Ausnahme, der zudem die bei Petrus Lombardus vorgefundenen Positionen am genauesten wiedergegeben und mit neuplatonischen Elementen angereichert habe.

249 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 236 (= 91)*, § 12–15, in [Anhang 3](#).

250 Dazu MCGINN, *The Spiritual Heritage*; CVETKOVIĆ, *Learning Greek*.

251 Vgl. dazu PLOYD, *Participation and Polemics*, und LEEMANS, Art. »Angels«. Origenes behandelt die Engel vor allem in seinem »Περὶ ἀρχῶν«, in der Übersetzung des Rufinus: »De principiis«. Dort spekuliert er auch über den jeweiligen Engelsarten antagonistisch zugeordnete dämonische Kräfte. Vgl. BRIGHT, *The Combat of the Demons*. Möglicherweise stellte diese Stelle (wie auch immer sie vermittelt wurde) die Inspiration für Alains »Hierarchia« dar, in der er ebenfalls einen solchen Antagonismus konstruiert; vielleicht erwuchs die Idee aber auch einfach aus dem allgemeinen Dämonenglauben. Vgl. zur Veranschaulichung des Schemas LUSCOMBE, *The Hierarchies*, S. 18f. Auch in der Predigt über »O Sapientia« (Nr. 87 [= 75]) nennt Alain Origenes ausdrücklich: »Hec sapientia ut splendor prodiit ex altissimo, immo ex ore, idest ex uultu altissimi ut figura. Ait enim magnus Origenes: ›Splendor et ignis sunt‹«. In Warichez' Textgrundlage ist der Wortlaut allerdings »magnus Oratius: Splendor et ignis sunt coequeva«. Siehe SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 305.

252 Zur Zurückhaltung der Zisterzienser gegenüber Pseudo-Dionysius im 12. Jahrhundert CVETKOVIĆ, *Learning Greek*, S. 299. Im Zusammenhang mit der Pseudo-Dionysius-Rezeption der Pariser Schulen wäre es lohnend, der These von POIREL, *Des symboles*, S. 270, intensiver nachzugehen, wonach die pseudo-dionysischen Schriften das Latein der Schulen und der frühen Universität zu einer Fachsprache formten und die sprachliche Integration der aristotelischen Texte erleichterten.

Im Folgenden assoziiert Alain (wie auch Wilhelm von Conches und Isaak von Stella) die »Homeri catena aurea« aus dem achten Buch der Ilias²⁵³ mit der »scala Iacob«, auf der die Engel auf- und absteigen, um mit dieser Motivik die Verbindung aller Wesen mit Gott darzustellen²⁵⁴. Die auffälligste Parallele der folgenden Stelle besteht jedoch zu den Sentenzen des Simon von Tournai²⁵⁵; wer sich von wem inspirieren ließ, ist aber unklar²⁵⁶.

Attendite ergo auditores, quia hec distributio ordinum angelorum est aurea cathena Homeri, est etiam scala Iacob, quam uidet petra supponita capiti, in qua uidet ascendentes et descendentes exercitus triumphantes. In primo etiam gradu cum sanctis Angelis sunt prophete denunciante minora. In secundo gradu cum Archangelis sunt maiores prophete prophetantes maiora. In tercio gradu cum sanctis Uirtutibus sunt sancti fideles facientes miracula. In quarto gradu cum sanctis <Potestatibus> sancti exorciste expellentes demonia. In quinto gradu cum sanctis Principatibus ueri obediens in seruanda obedientia. In sexto gradu cum sanctis Dominationibus ueri doctores in regulari scientia. In septimo gradu cum sanctis Thronis ueri iudices, qui equa tulere iudicia. In octauo gradu cum sanctis Cherubin ueri sapientes in diuina sapientia. In nono et ultimo gradu cum sanctis Seraphin ueri amantes, qui accenduntur in Dei dilectione toto corde, totis uiribus, tota anima²⁵⁷.

Schon Gregor hatte in seiner 34. Homilie eine Analogie zwischen Engeln und Menschen auf Basis von deren Verhalten etabliert. Die untersten drei Ränge besetzen bei ihm diejenigen, die von den göttlichen Geheimnissen etwas erfassen und es verkünden, sowie die Wundertätigen – ganz ähnlich ist die Deutung bei Alain²⁵⁸. Auch bei Gregor werden die *Potestates* mit den Dämonenaustreibern in Verbindung gebracht, die *Throni* mit den Richtern²⁵⁹. Die auffälligsten Abweichungen betreffen die *Principatus*, *Dominaciones* und *Cherubim*. Während bei Gregor die den *Principatus* entsprechenden Menschen herrschen, zeichnen

253 Rezipiert vermutlich über MACROBIUS, In somnium Scipionis commentarii, 1, 14, 15, S. 58. Vgl. MCGINN, The Golden Chain, S. 86–88. Das Motiv der »goldenen Kette« tritt im 12. Jahrhundert verstärkt auf. Siehe *ibid.*, S. 105–111.

254 Vgl. *ibid.*, S. 81–119.

255 Vgl. die Teiledition der entsprechenden Stelle aus den »Institutiones in sacram paginam« von Simon bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 312. Zu Simons Aussage auch MCGINN, The Golden Chain, S. 116.

256 Zur Frage des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Alain und Simon vgl. Kap. 3.2.

257 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 24. Zit. nach Anhang 3.

258 GREGORIUS MAGNUS, Homiliae in Evangelia, *homilia* 34, 11, S. 309 f.

259 *Ibid.*, S. 310.

sie sich bei Alain durch ihren Gehorsam aus²⁶⁰. Diese Akzentverschiebung kann durchaus dadurch motiviert sein, den mutmaßlich anwesenden Scholaren die Bedeutung dieser Tugend zu vermitteln, indem ihre Ausübung mit dem Erkenntnisgrad der Hyperphanie verbunden wird. Die menschlichen Entsprechungen der *Dominationes* sind bei Gregor diejenigen, die sich selbst beherrschen und nicht den Lastern verfallen, während sowohl *Cherubim* (trotz der Deutung als »Fülle des Wissens«) als auch *Seraphim* mit den Gott und den Nächsten liebenden Menschen verbunden werden²⁶¹.

Bei Alain dagegen werden wissensbezogene Assoziationen hergestellt: Es fällt auf, dass die sechste und achte Hierarchiestufe von den »ueri doctores in regulari scientia« und den »ueri sapientes in diuina sapientia« besetzt werden; Letztere haben nur noch die »amantes« über sich. Wer jene Gruppen genau sein sollen, geht aus der Predigt nicht explizit hervor; lediglich weiter oben werden die »doctores« auch »regularem scientiam docentes«²⁶² genannt. Mit Blick auf das höchstwahrscheinlich schulische Publikum darf man in diesem Kontext wohl davon ausgehen, dass mit »doctores« die an den Pariser Schulen lehrenden Magister gemeint sein sollten²⁶³. Die Bezeichnung »regularem scientiam docentes« (»den Regeln der Kirche entsprechendes Wissen lehrend«) legt zudem nahe, dass es sich um Theologiemagister handelt, möglicherweise diejenigen eingeschlossen, die Kirchenrecht lehrten²⁶⁴. Ihnen wird also *in patria* der Grad der Gotteserkenntnis verheißen, der den *Dominationes* eigen ist, die Hyperphanie. Noch mehr erkennen werden die »in der göttlichen Weisheit

260 Ibid.

261 Ibid., S. 310f.

262 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 19: »Unde, ut ait Origenes, in sanctis Dominationibus triumphant regularem scientiam docentes« und § 24 »In sexto gradu cum sanctis Dominationibus ueri doctores in regulari scientia«. Zit. nach [Anhang 3](#).

263 Zur Begriffsbedeutung vgl. VERGER, Art. »Doctor, doctoratus«, Sp. 1155f.: »Vom 12. Jahrhundert an bezeichnet der Begriff ›d.[octor]‹, wenn auch weniger verbreitet als ›magister‹ oder ›professor‹, erneut zunehmend den Lehrenden, nämlich die Lehrer der verschiedenen Fächer an den städt. Schulen«. Alain verwendet in der *Summa* »Quoniam homines« »magister« als Titel. Vgl. [Kap. 3.2](#). In einer Predigt nennt er den Lehrenden allgemein »doctor«. Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 1, Sp. 199: »Prima autem duo ubera dulciora sunt vino, id est austeritate veteris legis, ubi erat iustitia sine misericordia, sine miseratione miseria; sed tempore Novi Testamenti, iustitiae severitas misericordiae dulcedine temperatur et misericordiae dulcedo, iustitiae severitate asperatur. Haec duo ubera debet habere quilibet praelatus, quibus et episcopus subditum, doctor discipulum, abbas reficiat monachum, ei exhibens ubera matris, nec non verbera Patris, nunc fulgurando correctionibus et minis, nunc compluendo admonitionibus et beneficiis« (Hervorh. AG).

264 Vgl. dazu [Kap. 2.1.2](#). Auch das Lehren durch die Predigt kann im Begriff *doctor* enthalten sein. Siehe [Kap. 2.1.3](#), [Anm. 188](#).

wahrlich Weisen«. Mit dieser offenen Formulierung sind nicht nur Theologiemagister gemeint, sondern alle, denen die den Menschen mögliche höchste Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse zuteilgeworden ist. Die sapientiale, kontemplative Erkenntnis wird somit als auch von den Magistern und Scholaren anzustrebendes Ziel dargestellt. Darüber ist nur noch das völlige Aufgehen in der Liebe zu Gott angesiedelt. Damit ist aber auch gesagt: Diejenigen, die sich *in via* weder um die rechte Lehre verdient machen noch ethisch und spirituell voranschreiten – etwa, weil sie bei den *artes* verharren oder sich eher für Reichtümer interessieren –, können *in patria* nicht auf eine erweiterte, engelsgleiche Gotteserkenntnis hoffen

Eine ganz ähnliche Engel-Mensch-Analogie findet sich in Alains Predigt zum Michaelstag, die Teil des »Liber sermonum« ist²⁶⁵. Zumindest in dieser Publikationsform war die Predigt also als Modellpredigt angelegt, die potentiell auch ein breiteres Publikum ansprechen sollte. Dazu passt, dass der *sermo* deutlich kürzer ist, keine Ausführungen über die Erkenntnismodi der Engel tätigt, geschweige denn die komplizierten Definitionen der Hierarchien und Theophanien wiedergibt. Die moralisierenden Aussagen stehen im Vordergrund: Welche Gruppe wird im Jenseits wie die *Angeli*, *Archangeli* etc. sein? Während die höchste Stufe wieder den allgemein in Kontemplation und Gottesliebe Versunkenen zukommt²⁶⁶, dürfen sich diejenigen mit den *Cherubin* identifizieren, die aus dem richtigen Erkenntnisinteresse heraus die Theologie bzw. die Bibel studieren: »Illi qui, intuitu Dei, in sacra pagina student et plenius in spiritu divina mysteria vident«²⁶⁷. Im Vergleich zum vorausgehenden *sermo* erfahren die Lehrenden (und Predigenden) eine Herabstufung. Sie entsprechen nur noch den Erzengeln und Engeln, je nach Gehalt ihrer Lehre²⁶⁸. Auch diese Streuung der Privilegien könnte dem Charakter der Modellpredigt geschuldet sein. Der Mensch, so die *exhortatio* zum Ende hin, soll sich in den genannten Bereichen bemühen, um den jeweiligen Engelsrang zu erreichen²⁶⁹. So findet zwar eine gewisse Hierarchisierung des Wissens statt, mit der auf das Bibelstudium orientierten Theologie in den obersten Rängen, eine Verbindung zu erkenntnistheoretischen Potentialen wird aber nicht gezogen.

265 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 39, S. 249–252.

266 Ibid., S. 250: »sancti illi qui soli contemplatione dediti vacant amoris solius Dei«.

267 Ibid.. Zur Wortbedeutung von *studere* in diesem Sinne siehe LECLERCQ, Les études, S. 106.

268 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 39, S. 251: »De hoc ordine [archangelorum] erunt qui docent, qui maiora predicant; [...] vel maiora alios docendo inter archangelos computentur«. Ibid.: »De hoc ordine [angelorum] erunt illi doctores per quos minora predicantur. [...] vel minora predicando locum inuenias in angelis«.

269 Ibid.: »Labora ergo, o homo, ut vel feruore caritatis ordini Seraphin ascribaris«.

5.4 Erkenntnisstreben in den Predigten des Alain von Lille

Das Neue, die *novitas*, war für Alain von Lille positiv belegt, wie der Prolog seines »Anticlaudianus« zeigt, in dem er dem Leser Freude an der Verlockung der Neuheit in Aussicht stellt²⁷⁰. Folgt daraus auch, dass er dem Streben nach (neuem) Wissen wohlwollend gegenüberstand? Bemerkenswert ist, dass Alain nicht gegen das *vitium curiositatis* predigte²⁷¹. Andere Akteure, die Stephen Ferruolo mit Alain zu den »Kritikern« der Pariser Schulen zusammenfasste, positionierten sich deutlich gegen eine lasterhafte Art der Neugier. An erster Stelle Bernhard von Clairvaux, aber auch John von Salisbury, Prepositinus von Cremona und Jakob von Vitry kritisierten die *curiositas* als falsches Motiv des Studierens bzw. auch als dessen Konsequenz; Ferruolo spricht sogar davon, dass *curiositas* ein zentraler Kritikpunkt der »moralistischen« Kritiker sei²⁷². Für Alain dagegen gibt es keinen Bereich, der von menschlichem Streben nach Wissen auszunehmen sei, vorausgesetzt, die oben beschriebenen epistemologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen werden berücksichtigt. Wissen, und das impliziert das Streben danach, gilt Alain als etwas Natürliches; ja, es gebe nichts Natürlicheres: »Nichil magis naturale homini quam scientia«, formuliert er in einer Adventspredigt²⁷³.

In den Bereich des Strebens nach Wissen fällt auch das Streben nach Selbsterkenntnis, das die wissensethische Basis von Alains epistemologischen Überlegungen bildet. Die delphische Maxime »Erkenne dich selbst« ist in sei-

²⁷⁰ DERS., *Anticlaudianus*, S. 55: »Quare ad hoc opus non nauseantis animi fastidio ductus, non indignationis tumore percussus, sed delectatione nouitatis illectus, lector accedat«. Zu der Stelle GÖSSMANN, »Antiqui« und »moderni«, S. 53. Siehe auch den metrischen Prolog des »Anticlaudianus«: ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, S. 57, Z. 4: »Scribendi nouitate uetus iuuenescere carta / Gaudet«, sowie zahlreiche weitere Belegstellen für die positive Verwendung des *novitas*-Begriffs in diesem Epos, *ibid.*, VI, S. 141, Z. 1–5: »Postquam uirgo Dei solium sedesque superbas / Ingrediens, uoluit noua prelibare uidendo, / Offendit splendor oculos mentemque stupore / Percussit rerum nouitas, defecit in illis / Visus et interior mens caligauit ad illas«. Zum *homo novus* im »Anticlaudianus« vgl. BEZNER, *Vela veritatis*, S. 502–512; MEIER, *Der ideale Mensch*. Beispiele für ein negatives Verständnis von *novitas*, etwa bei Bernhard von Clairvaux, in GODMAN, *The Silent Masters*, S. 128–141 und 306.

²⁷¹ Ausführlich dazu GREULE, »Curiositas«.

²⁷² FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 47, 66, 139, 231–235; S. 232: »Of the three disapproved motives [curiosity, vanity, simony] for study, curiosity received a disproportionate amount of the moralists' scorn«. Siehe dazu BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 43; PETERS, »Libertas inquirendi«, S. 91 f.; NEWHAUSER, *Towards a History of Human Curiosity*, S. 561, und DERS., *Augustinian »vitium curiositatis«*, S. 100.

²⁷³ ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 61 (= 52)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3rb; mehr zu dieser Predigt in Kap. 6.1.

nen Predigten auffallend präsent. Das γνῶθι σαυτόν kann als die zentrale Formel des »christlichen Sokratismus« gelten, der die sokratische Überzeugung, dass nur Gott wissend sei, der Mensch aber nur sein Unwissen wissen könne, in das christliche Glaubensgebäude integrierte. Von der Antike bis ins Mittelalter, so Étienne Gilson, wird die Selbsterkenntnis als Basis allen wahren Wissens und als der Erkenntnis der Natur bzw. der äußeren Dinge überlegen angesehen. Dies liegt darin begründet, dass die Selbsterkenntnis auf moralische Perfektion abzielt. Eine Ablehnung naturphilosophischer Studien ist damit aber nicht zwingend verbunden²⁷⁴.

Pierre Courcelle hat die Rezeption des Spruchs »Erkenne dich selbst« von Sokrates bis Bernhard von Clairvaux nachverfolgt²⁷⁵. Die Maxime war demnach am Apollotempel zu Delphi angebracht und zunächst als religiös begründete Warnung vor Hybris zu verstehen²⁷⁶. Die Neuplatoniker erweiterten die Interpretation dahingehend, dass der Mensch seine unsterbliche Seele erkennen solle. Der erwiesenermaßen neuplatonisch geprägte Augustinus reflektiert die Maxime über sein ganzes Werk hinweg und ergänzt ihr Verständnis um die Frage nach dem Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis²⁷⁷. Seit der Antike sind also zwei Pole des γνῶθι σαυτόν vorhanden: Zum einen die Einsicht in die eigene Hinfälligkeit, die zu Demut führen soll, christlich ergänzt durch die Anerkennung der Sündenverfasstheit; zum anderen die Ausrichtung der Vernunft auf die Erkenntnis der menschlichen Gottähnlichkeit²⁷⁸. Neben der Augustinuslektüre sorgte vor allem der Cicero-Kommentar des spätantiken Dichters Macrobius (um 400, zum »Somnium Scipionis«) dafür, die Erinnerung an den Spruch präsent zu halten. Maßgeblich durch ihn wird das Juvenalzitat »vom Himmel herab stieg γνῶθι σαυτόν« überliefert, was direkt anschlussfähig war für christliche Himmelsvorstellungen. Auch verknüpfte er den Satz zugleich mit der Forderung, sein Selbst nicht in Äußerlichkeiten zu suchen, sondern den himmlischen Ursprung der Seele zu erkennen²⁷⁹.

Im 12. Jahrhundert kam es zu einer verstärkten Verarbeitung der Maxime samt ihren Implikationen, unter anderem bei Bernhard von Clairvaux. Bei Bernhard ist der Ausgangspunkt aller Philosophie die Demut, da nur sie zur

274 GILSON, *L'esprit*, S. 214–220.

275 COURCELLE, *Connais-toi toi-même*.

276 *Ibid.*, Bd. 1, S. 12f.; TRÄNKLE, »Gnothi seauton«, S. 24. Für die Geschichte des Spruchs in der Antike mit einem kurzen Ausblick auf frühchristliche Literatur auch WILKINS, »Know Thyself«.

277 COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, Bd. 1, S. 125–137; HANKEY, »Knowing as We Are Known«.

278 Vgl. GILSON, *L'esprit*, S. 222f.; HAAS, *Christliche Aspekte*, S. 81.

279 DERS., »Et descendit de caelo ›gnothi seauton‹«.

wahren Selbsterkenntnis führen kann. Um von diesem Punkt aus zur Kontemplation Gottes zu gelangen, ist die *caritas* als Zwischenstufe eingefügt, wobei es sich um eine besondere Deutung des christlichen Sokratismus durch Bernhard handelt. Die Wahrheit muss zunächst in sich selbst, dann im Nächsten, dann an und für sich gesucht und betrachtet werden. Die zweite Besonderheit bei Bernhard liegt darin, dass er dem christlichen Sokratismus eine eschatologische Dimension verleiht, da die notwendige Vollendung der Liebe (in vier Graden) erst nach dem Jüngsten Tag möglich ist, und damit auch die Selbsterkenntnis²⁸⁰.

Entgegen neueren Studien handelt es sich bei dieser zunehmenden Introspektion aber nicht um ein spezifisch monastisches Phänomen. Mirko Breitenstein hat für das 12. Jahrhundert festgestellt, dass monastische, insbesondere zisterziensische Traktate dem Thema der Selbstreflexion verstärkt Aufmerksamkeit schenken, wie etwa der Traktat »Vom inneren Haus«, der das Gewissen als »domus conscientiae« erörtert. Breitenstein zufolge müsse der Mönch des 12. Jahrhunderts nun sich selbst erkennen, prüfen und verbessern, was zu einer neuen Verantwortung des Individuums führe, das nun auf sein Heil selbst Einfluss nehmen könne²⁸¹. Jedoch lässt sich feststellen, dass das beschriebene Phänomen eine auch an den Pariser Schulen aufgegriffene Strömung ist, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Diese Beobachtung relativiert, wie andere jüngere Forschungsergebnisse, zu einem gewissen Grad die Unterscheidung monastischer und scholastischer Theologie und Intellektualität²⁸². Bereits Stephen Ferruolo hat darauf hingewiesen, dass das Thema der Selbsterkenntnis und der damit verbundenen Gotteserkenntnis in einigen der Magisterpredigten präsent ist. Seine These, wonach es den moralistischen Kritikern des Schulwesens in ihrer Verwendung der delphischen Maxime darum ging, den Studenten den begrenzten Wert der weltlichen Wissenschaften aufzuzeigen und sie zum Theologiestudium zu bewegen, ist jedoch etwas zu eindimensional gedacht²⁸³. Wie zu zeigen sein wird, ist gerade bei Alain von Lille eine wissenschaftliche Intention leitend für seine Auslegungen, ähnlich wie bereits bei John

²⁸⁰ TROTTMANN, Bernard de Clairvaux, bes. S. 54–57. Siehe auch Bös, *Curiositas*, S. 152–157.

²⁸¹ BREITENSTEIN, Der Traktat »Vom inneren Haus«; DERS., Die Verfügbarkeit der Transzendenz; DERS., Das »Haus des Gewissens«.

²⁸² Zu diesem Thema MEWS, *Rethinking Scholastic Communities*; VERGER, *The World of Cloisters*; STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 15–61.

²⁸³ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 241f. Zu der von Ferruolo genannten Predigt von Peter von Poitiers, in der das *nosse se ipsum* als höchste *scientia* beschrieben wird, siehe auch LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 393, und Bd. 2, S. 296. Zur Frage nach den Möglichkeiten philosophischer Selbst- und Welterkenntnis im 13. Jahrhundert vgl. KÖHLER, *Philosophische Selbsterkenntnis*.

von Salisbury²⁸⁴. Auch Ian Weis Einschränkung, dass die Magister dem Thema nur theoretisch, nicht mit lebenspraktischen Bezügen nachgingen, wird von Alains Predigten widerlegt²⁸⁵.

Bei Alain von Lille ist die Forderung, nach Selbsterkenntnis zu streben, in unterschiedlicher Ausführlichkeit sowohl in seinem Predigthandbuch als auch in mindestens zehn Predigten (und damit etwas mehr als 10 % der Gesamtzahl) präsent²⁸⁶. In der »Predigtkunst« wird das Thema der Selbsterkenntnis in Kapitel 3 abgehandelt, wobei es nach einer kunstvollen Darstellung des *contemptus-*

284 Dazu GRELLARD, Le socratisme de Jean de Salisbury.

285 WEI, Intellectual Culture, S. 72: »Monastic learning was thus very different from that of the schools, and the differences became more marked. It was not that the masters failed to recognize the importance of each individual aspect of monastic learning: they did not, for example, reject self-knowledge or virtue as such. But the masters of the schools were willing to conceive of and treat these matters separately; when they brought them together, they did so in books. The monks brought them all together in the life of each individual, and it was the process of bringing them all together that mattered to them«.

286 Neben den fünf im Folgenden zu besprechenden sind dies: Nr. 19 über Joh 1,14 »Verbum caro factum est«, vermutlich an ein schulisches Publikum gerichtet, zit. nach London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 64v: »Attende quoque tuam infirmitatem qua leuiter ex te cadere potes sed ex te redire non potes. Tu es enim spiritus uadens et non rediens. Si hec attenderis audiens apostolum dicentem: ›qui stat uideat ne cadat‹, te ipsum cognosces et casum tuum cauebis«. Mehr dazu in Kap. 6.2. Daneben Nr. 66 (= 55) über »Facilis descensus Auerni, sed revocare gradum« (Vergil, Aen. 6, 126), vermutlich ebenso an ein schulisches Publikum, ed. in D'ALVERNY, Variations, S. 1525: »Infernus etiam ignorantie suum habet sinum Abrahe, illum scilicet ignorantie defectum qui prouenit non ex culpa actuali, sed ex reatu originali, in quo quiescunt fideles adhuc peregrinantes in via, quia in certitudine spei quodam modo fruuntur scientia; ibi dolor ex culpabili ignorantia proueniens fletum parit, [...]; ibi non conscientie, sed ignorantie vermibus peccatoris animum demollitur et ut se cognoscat non patitur. Itaque in infernum mundialem descendit primus homo per peccatum [...]; in infernum ignorantie, per contemptum«. Darüber hinaus Nr. 77 (= 65), vermutlich an ein schulisches Publikum. Siehe Toulouse, BM, 195, fol. 94r: »cupiditas, inquam, arctat pedes, id est, affectus mentales, ne se excedant ad bonum, ne dirigantur ad Deum, ne declinentur in proximum, ne homo cognoscat se ipsum«. In der Predigt Nr. 92 (= 78) über Joh 1,14, wohl ebenfalls an Magister und Scholaren gerichtet (siehe auch Kap. 6.2), wird in einer längeren Passage der mit dem *contemptus-sui*-Motiv verbundene Aspekt der Selbsterkenntnis behandelt, teilweise wortgleich zum dritten Kapitel der »Ars praedicandi«. Siehe Paris, BNF, lat. 3818, fol. 11r: »Audi, homo, que ignominie dicantur de tua ciuitate: ›Homo natus de muliere breui uiuens tempore‹ etc. Audi quid tibi dicat gentilis populus [sic, Abbrueuiatur »ppls«, vermutl. urspr. »philosophus«]: ›O homo, quid fuisti? Sperma fluidum. Quid es? Vas stercorum. Quid eris? Esca uermium‹. Audi quid de te asserit propheta: ›Homo cum in honore esset non intellexit‹ etc. Unde superbis homo, cuius conceptio culpa, nasci postea [sic], labor uita, necesse mori« und für das Kapitel der »Ars« in Anhang 2, bes. Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r: »Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita,

sui-Motivs auf abstraktere Weise behandelt wird²⁸⁷. Hierbei bedient sich Alain der Buchmetaphorik, die im 12. Jahrhundert, so Jean Leclercq, eine besondere Bedeutung gewinnt. In der Apokalypse findet sich die Rede vom Buch des Lebens, das alle Taten verzeichnet und am Jüngsten Tag verlesen wird. Schon Augustinus und Hieronymus sahen in den geöffneten Büchern die Gewissen der Menschen, in denen alles abzulesen sei. Im 12. Jahrhundert wird die Buchmetapher nicht mehr nur auf das Endgericht bezogen, sondern wird zum Ausdruck einer konstanten Verhaltensreflexion, der sich der Gläubige unterzieht²⁸⁸.

Während die von Jean Leclercq und Mirko Breitenstein angeführten Autoren meist nur vom »*liber conscientiae*«, »*cordis*« oder »*experientiae*« sprechen, bildet Alain die Triade vom Buch des Wissens, der Erfahrung und des Gewissens, um darüber des Menschen holistisches Bewusstsein seiner selbst zu beschreiben: Im Buch des Wissens, das sich als materieller Codex darstellt, liest man sich selbst und erhält den Auftrag »Erkenne dich selbst«. Das Buch der Erfahrung befindet sich im Körper; hier findet sich der Mensch und lernt, wie das Fleisch gegen den Geist ankämpft²⁸⁹. Das dritte Buch, das Buch des Gewissens, liegt im Herzen und muss gelesen werden, um sich selbst zu tadeln; ein

necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercoreum, quomodo eris escha uermium«. Die Phrase »*Unde superbis/-bit*« wurde auch bei WALTHER, *Initia carminum*, S. 1030, Nr. 19639 aufgenommen, allerdings ohne Nennung der »*Ars praedicandi*«. Ganz ähnlich ist die Aussage in Nr. 234 (= 89)* (vgl. dazu Kap. 4.2.2), wo die Selbsterkenntnis gegen den Hochmut wappnen soll. Siehe Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94ra: »*Oris autem diabolici duo sunt labia, scilicet superbia et invidia. [...] Hec est superbia que angelum de celo eiecit, primum hominem in exilio huius mundi detrusit. Hec est pro qua Saul de regno expulsus est [...]. Homo, cur superbis, cum sis pulvis et cinis, qui supra te erigis, infra te ruinosus decidis. Audi illam vocem: Nothis elithos, id est cognosce te ipsum. Recordare novissima tua et non peccabis in eternum!*«

²⁸⁷ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 116–119. Bedeutende Erweiterungen finden sich wieder in Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r und London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v. Siehe dazu Kap. 4.2.1 und Anhang 2. Die Verdammnis von Empfängnis, Geburt, Leben und Tod wird mit Autoritäten wie Ijob und Jesajas bekräftigt, doch auch die (spät-)antike Dichtung wird integriert. So wird die Vergänglichkeit der Schönheit anhand von Ovids »*Ars amatoria*« belegt. Das Dahinschwinden von nobler Abstammung bekräftigt ein Satz aus der »*Consolatio Philosophiae*« des Boethius, während Horaz für die gleichmachende Wirkung des Todes bürgt. Der Gewährsmann für die Eitelkeit allen Reichtums ist schließlich Seneca, der dies in seinen Briefen an Lucilius zum Ausdruck brachte. Alains Gedicht über das Elend des irdischen Daseins liest sich wie eine dichterische Verarbeitung des »*Ars*«-Kapitels. Siehe DERS., *Omnis mundi creatura*, Sp. 579f.

²⁸⁸ LECLERCQ, *Aspects spirituels*, S. 64f.; BREITENSTEIN, *Der Traktat »Vom inneren Haus«*.

²⁸⁹ Vgl. auch die noch zu besprechenden Predigten Nr. 96 (= 82) und 74 (= 62): ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 96 (= 82), S. 525: »*Audi, homo, breue uerbum tue breuis vite, [...]*

Statuszitat umschreibt die quälenden Gewissensplagen²⁹⁰. Der Zusammenhang von *scientia* und Selbsterkenntnis wird auch dadurch nachvollziehbar, dass Alain von einer Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos ausgeht²⁹¹.

Das zweite Bild, das die Selbsterkenntnis in Worten erklärbar machen soll, ist das des dreifachen Spiegels: des Spiegels der Schrift, der Natur und der

audi, ut te cognoscas [...]. Hec enim iusti lob sunt verba, qui totius aduersitatis expertus est verbera; qui in libro experientie omnem legit statum miserie« (hier verweist d'Alverny auch auf die Parallelstellen); DERS., Sermo Nr. 74 (= 62), S. 268: »Liber experientie corpus humanum in quo suam miseriam intelligit«. Speziell zum Motiv des *liber experientiae* KÖPF, Das »Buch der Erfahrung«. Er verweist eingangs auf Curtius und dessen Zitat von Alains »De planctu naturae« und deutet den »liber experientiae« als »Schatz an Lebenserfahrung [...], aus dem man für die Praxis lernen kann«. Siehe *ibid.*, S. 47, und CURTIUS, Europäische Literatur, S. 320: »Aus dem Buch der Erfahrung (>per librum experientiae<) kannst du die Praxis erlernen«. In diesem Sinne interpretiert Köpf auch die zitierte Stelle aus der »Ars praedicandi« und eine Nennung des »liber experientiae« in der Predigt Nr. 12 (*ibid.*, S. 54). Köpfs Erkenntnissen zufolge lässt sich das Motiv erst ab dem 11. Jahrhundert nachweisen. In der Analyse des Gebrauchs bei Bernhard von Clairvaux wendet sich Köpf überzeugend gegen die Auffassung, dass bei Bernhard mit dem »liber experientiae« das Hohelied gemeint sei. Allerdings dürfte seine These, wonach das Buch der Erfahrung die *conscientia* meine (*ibid.*, S. 49), wiederum der Präzisierung bedürfen. Das Gewissen wertet die Erfahrung aus, ist aber nicht mit ihr identisch.

²⁹⁰ Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v bietet den deutlich besseren Text als die Migne-Edition: »Memorare igitur nouissima tui in libro sciencie ut te legas, in libro experientie ut te inuenias, in libro consciencie ut te reprehendas. Est enim liber sciencie in codice scriptus, liber experientie scriptus in carne, liber consciencie scriptus in corde. In libro sciencie legis >nostis cielitos« [sic], cognosce te ipsum. In libro experientie legis: >Caro pugnat aduersus spiritum« [Gal 5,17]. In libro consciencie legis >Assiduis circumuolat alis seua dies animi« [Stat., Thebais, I, 51–52]«. Das Status-Zitat umschreibt die quälenden Gewissensplagen; Ödipus riss nach der Erkenntnis des Vatermords und Inzests seine Augen heraus, aber das »stechende Licht des Geistes« plagt ihn immer noch.

²⁹¹ Siehe dazu SIMPSON, *Sciences and the Self*, S. 125–133, und überdies ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 866: »>Mundus« [...]. Dicitur homo qui in multis similis est mundo: sicut in mundo majori firmamentum movetur ab oriente in occidentem et revertitur in orientem, sic ratio in homine movetur a contemplatione orientalium, id est coelestium, primo considerando Deum et divina, consequenter descendit ad occidentalia, id est ad considerationem terrenorum, ut per visibilia contempletur invisibilia, deinde revertitur ad orientem iterum considerando coelestia. Et sicut planetae moventur contra firmamentum et retardant ejus motum, sic, quinque sensus moventur contra rationem et impediunt ejus motum, ratio tamen eos fert secum et servire cogit. Et sicut in majori mundo Deus imperat in coelestibus; angeli vero, quasi ejus milites, discurrentes per mundum Deo subjecti homines regunt, et eis consulunt, homines vero in terra quasi in suburbio humanae civitatis habitant: sic sapientia in throno capitis locum habet, voluntas in corde, voluptas in renum suburbio«. Ganz ähnlich gestaltet sich die Makrokosmos-Mikrokosmos-Schilderung in seinem »De planctu naturae«. Siehe DERS., *De planctu naturae/Die Klage der Natur*, Prosa 3, S. 92–95.

Schöpfung. Der Blick in diesen führt zur Selbstverachtung und lässt die eigene sündhafte Natur verstehen. Der Ausweg liegt im Gebrauch der eigenen Vernunft, die moralische Urteile möglich macht, und in der Bekämpfung des Triebe²⁹². Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das dritte Kapitel der »Predigtkunst« zunächst ganz konkret das Elend der *conditio humana* schildert, dann abstrakt den Weg der Selbsterkenntnis beschreibt, um schließlich als Ausweg den Gebrauch der Vernunft aufzuzeigen, der zu einem reinen Gewissen, zur Kontemplation und dann zum Ewigen Leben führt. Von Gotteserkenntnis ist im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis noch nicht die Rede.

In drei weiteren Kapiteln der »Ars praedicandi« erscheint das Thema der Selbsterkenntnis wieder, so etwa in der bereits erwähnten »Ermahnung zum Theologiestudium«, in welcher Studenten und Magister angesprochen werden²⁹³. Auch sie sollen im »dreifachen Buch« lesen und im »Buch des Wissens« sich selbst erkennen. In diesem Kapitel der »Predigtkunst« ist die Zielgerichtetheit des Wissensstrebens das Kernthema. Gottes- und Selbsterkenntnis sowie

²⁹² DERS., *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v–4r: »O homo, uide te in triplici speculo et displicebis tibi. Lege te in triplici libro et eris tibi contemptui. Triplex inquam est speculum, in quo te debes uidere: Speculum scripture, speculum nature, speculum creature. [...] In tua autem natura triplex resultat speculum: Speculum rationis, speculum sensualitatis, speculum carnis. Ut dicit philosophus: Quedam est speculi species in qua sinistra sinistra et dextra dextra esse uidentur. Hoc speculum est ratio, que dicat dextra esse appetenda, id est celestia, sini-(4r)stra uero esse fugienda, id est terrena. Aliud uero speculum est, in quo dextre partes sinistre et sinistre dextre esse uidentur. Hoc est sensualitas que dictat terrena esse appetenda et celestia postponenda. Aliud speculum est in quo facies uidetur inuersa. Hoc est caro que totam humanam naturam inuertit. Uide ergo te in speculo rationis ut ei obedias. Uide te in speculo sensualitatis ut eam rationi subicias. Uide te in speculo carnis ut eam castigando deicias et ut possis carnalia debellare«. Zum verbreiteteren Motiv des *liber naturae* siehe MEWS, *The World as Text*.

²⁹³ Vgl. Kap. 5.3 und 6.1. Die Predigtskizze beginnt in der Migne-Edition (ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, Sp. 179) mit »Sic disce, quasi semper victurus; sic vive, quasi cras moriturus. Item Apostolus: Libros lege. Et affer tecum libros (II Tim. IV). Item Seneca: Vita sine litteris mors est, et uivi hominis sepultura«. Auch hier zeigt sich die unzureichende Qualität der Textgrundlage. Weit stimmiger heißt es in Toulouse, BM, 195, fol. 60v und Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 36v: »Item philosophus: ›Libros lege«. Et Seneca: ›Vita sine litteris mors est et uiui hominis sepultura«. Gemeint ist mit dem »philosophus« Cato, dem die sogenannten »Disticha Catonis« zugeschrieben wurden. Vgl. *Poetae latini minores*, Bd. 3, S. 215, Z. 26: »Libros lege«. Bei dem Seneca-Zitat handelt es sich um eine Sentenz aus dem 82. Brief der »Epistulae morales« an Lucilius. Dazu und zu Alains Wertschätzung der *lectio* für den Bildungsprozess anhand dieses Kapitels SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 312f. Die weiteren Kapitel der »Ars praedicandi«, in denen die Selbsterkenntnis des Menschen angesprochen wird, sind die Kap. 8 und 28. Hier geht es darum, sich selbst, d. h. die eigene Sündenverfasstheit, im Nächsten zu erkennen. Siehe ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 8 und 28, Sp. 129 und 148.

Nächstenliebe müssen laut Alain der Horizont des Lernens sein, dann sind dem Streben nach Wissen und Erkenntnis in den verschiedenen Wissenschaften keine Grenzen gesetzt, da diese Zielorientiertheit auch die »richtige« Lektüre der Philosophen garantiert²⁹⁴.

Die erste Predigt zum Themenkreis des γνῶθι σαυτόν war vermutlich für den Beginn der Fastenzeit angedacht²⁹⁵. Wie von Alain selbst in seiner »Ars praedicandi« vorgeschlagen, wählt er hier das *thema* Sir 7,40 »Memorare novissima tua«²⁹⁶. Auch in dieser Predigt spricht er vom Buch des Wissens, der Erfahrung und des Gewissens, doch identifiziert er hier das Buch des Wissens ausdrücklich als »sacra Scriptura«. Die Heilige Schrift und das im Wort ebenfalls enthaltene Studium derselben enthalten hier die Botschaft »Erkenne dich selbst«. Das macht ein Publikum von Theologen im schulischen Umfeld wahrscheinlich. Anders als von Ferruolo behauptet, sagt Alain nicht, dass die Studenten »sich nicht auf die Bücher irdischer Gelehrsamkeit konzentrieren« sollen, sondern es wird, wie es einer Fastenpredigt des 12. Jahrhunderts angemessen ist, die nicht ausreichende Heilswirksamkeit alles Irdischen benannt; stattdessen soll der Mensch durch Selbsterkenntnis zu seinem göttlichen Ursprung zurückgelangen²⁹⁷.

²⁹⁴ Ibid., Sp. 181, 36: »Debet autem quisque in triplici libro legere; in libro creaturarum, ut inveniatur Deum; in libro *conscientiae*, ut cognoscat seipsum; in libro Scripturae, ut diligat proximum«. Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 37v bietet den Zusatz: »In libro creature inueniatur quod timeat. In libro conscientie quod defleat. In libro scripture quod diligat«. Toulouse, BM, 195, fol. 61v liefert dagegen die Triade »liber creature«, »liber *scientie*«, »liber scripture«, die am ehesten kohärent zu Kapitel 3 der »Ars« ist, wo die Selbsterkenntnis mit dem »liber *scientie*« verbunden ist (alle Hervorh. AG). Außerdem *ibid.*, Sp. 180: »Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestris philosophiae, transeundo aspicias, utrum illi forte inuenias quid, quod mores instruat, quod fidei catholicae competat, ut his quibus spoliatur Aegyptii, ditentur Hebraei«. Zu diesem Motiv [Kap. 5.3, Anm. 174](#).

²⁹⁵ So die Vermutung von D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 267, Anm. 1. Der Schwerpunkt auf Selbstprüfung und Korrektur macht diese Annahme sehr wahrscheinlich. Ediert wurde die Predigt unter dem Titel »Sermo in die cinerum« *ibid.*, S. 267–273, Nr. 74 (= 62).

²⁹⁶ Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 116: »Si vero praedicator intendat auditores invitare ad contemptum sui, hanc afferat auctoritatem: Memorare, fili, novissima tua, et in aeternum non peccabis«.

²⁹⁷ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 242: »Varying his treatment of the same theme in another sermon, Memorare novissima tua, Alain exhorts scholars to concentrate not on the books of secular learning but on three more important ›books‹«. Der Predigttext lautet dagegen: »Nothis elitos [...]. Hec est illa vox celestis que nos ad celum reuocat, que nos celestes ad contemptum vite terrestres inuitat. [...] Hic est liber celestis doctrine, qui nos recurrere ad librum conscientie monet«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 74 (= 62), S. 267.

Auch den Studenten und Magistern wird ihre leibliche Nichtigkeit vor Augen geführt, teilweise mit denselben Worten wie in der »Ars praedicandi«²⁹⁸. Der Verlust der Gottebenbildlichkeit wird beklagt, doch die Rückkehr zum himmlischen Ursprung bis zur Vergöttlichung und zum Aufstieg zu Gott wird immer wieder als Möglichkeit evoziert²⁹⁹. Die Suche nach dem inneren Selbst, die intensive Selbstbefragung und -prüfung, bringt den Scholaren in den Zustand eines Mensch-Geistes (»homo spiritus«), während der Hochmut ihn zum Teufel (»diabolus«), die Sünde ihn zum Vieh macht (»homo pecus«)³⁰⁰. Die Formulierungen beziehen sich auf die in der *Summa* »Quoniam homines« sowie im »Sermo de sphaera intelligibili« und in der Predigt über »O Sapient-

298 Ibid., S. 268, 272: »Est enim triplex liber in quo homo suam tenetur intueri naturam: liber scientie, liber experientie, liber conscientie. Liber scientie scriptus est in codice; liber experientie scriptus in corpore; liber conscientie scriptus in corde. [...] Liber scientie est sacra Scriptura, in qua homo suam naturam legit. Liber experientie corpus humanum in quo suam miseriam intelligit. Liber conscientie mens cauteriata in qua homo suam culpam agnoscit. Liber scientie docet humane vite theoreticam; liber experientie practicam; liber conscientie practice abusiuam [sic]. In libro scientie legitur: O homo, in hac voce: Nothis elitos, id est, cognosce teipsum, memorare nouissima [...]. O homo, terra es, et in terram ibis, puluis es, et in puluerem reuerteris«. S. 272: »Adhuc considera, homo, quid in tuo corpore legas: ibi legis quod fuisti sperma fluidum, quod es uas stercorum, quod eris esca vermium; [...] unde superbia, cui esse in momento, vita in naufragio, mundus in exilio, cui natiuitas proponit culpam, vita assumit penam, mors concludit miseriam. Adhuc lege in libro conscientie quid scripsisti, ubi: assiduis circumuolat alis seua dies animi«. Vgl. dazu DERS., *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3: »Memorare nouissima tui considerando quod tua conceptio culpa, tua natiuitas pena, tua uita penalitas, tuum mori necessitas; quia uita tibi abest, aut spondet absentiam. Mors aut instat aut minatur instantiam. Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercorum, quomodo eris escha uermium [...]. Memorare homo, quia terra es et in terram ibis, quia cinis es, et in cinerem reuerteris, quod puluis es, et in puluerem reduceris. [...] Memorare igitur nouissima tui in libro scientie ut te legas, in libro experientie ut te inuenias, in libro conscientie ut te reprehendas. Est enim liber scientie in codice scriptus, liber experientie scriptus in carne, liber conscientie scriptus in corde. In libro scientie legis »nostis cielitos«, cognosce te ipsum. In libro experientie legis: »Caro pugnat aduersus spiritum«. In libro conscientie legis »Assiduis circumuolat alis, seua dies animi«. Siehe auch [Anm. 286](#) und [290](#).

299 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 74 (= 62)*, S. 269 f.: »O homo, considera tue originis initium, recole te ad imaginem et similitudinem Dei factum, attende quod factus es celum, ut in celum ires. [...] homo es, et reuerteris in spiritum, deificatus es, et ascendes ad Deum«.

300 Ibid., S. 271: »Est homo qui querit se intra se, qui suam vitam legit, suam miseriam intelligit, suam culpam agnoscit, preteritum dolet, futurum timet. Qui querit se supra se fit diabolus, qui querit se iuxta se phariseus, qui querit se infra se fit homo pecus; qui querit se intra se fit homo spiritus«.

tia« beschriebenen Zustandsformen des Menschen, denen eine Verbindung von Wissen und Ethik als Konzept zugrunde liegt. Vor diesem Hintergrund lässt sich festhalten: Wer sich selbst zu erkennen sucht, beschreitet einen Aufstiegsprozess, der alle Sinne schärft und, durch den Vergöttlichungsprozess, zu höherer Erkenntnis führt. Die Wiederherstellung von Verstandestugenden wie Vernunft oder Unterscheidungsvermögen muss angestrebt werden³⁰¹. Fasten, Nachtwache, Beten und Almosen sollen der dafür notwendigen Triebkontrolle dienen, die Beichte der Erleichterung des Gewissens³⁰². Die Selbsterkenntnis, die die Einsicht sowohl in die eigene Sündenverfasstheit als auch in die Möglichkeit der Gott-Werdung (gemäß der Ebenbildlichkeit) umfasst, stellt so das Fundament für jede weitere Erkenntnis dar.

Eine weitere Predigt hat das Ijob-Wort 14,1 »Homo natus de muliere brevi vivens tempore« als *thema*³⁰³. Die darin vorgebrachten Ermahnungen, sich nichts auf Jugend, Schönheit, Eloquenz oder Weisheit einzubilden, machen ein studentisches Publikum sehr wahrscheinlich³⁰⁴. Die Thematik des *contemptus mundi* und *sui*, verbunden mit dem Aufruf zur Buße am Schluss, legt zudem nahe, dass die Predigt in der Fastenzeit gehalten wurde. Die sokratische Maxime wird in dieser rhetorisch erstklassigen Predigt zu Beginn und am Ende zitiert, wodurch die damit verbundenen Inhalte quasi eingerahmt werden³⁰⁵. Auch hier wird den Hörern das Elend und die Vergänglichkeit aller menschlicher Bestrebungen vor Augen geführt³⁰⁶. Was jedoch nicht gesagt wird, ist, dass explizit die »weltlichen Künste« zugunsten der Theologie zurückgelassen wer-

301 Ibid.: »O homo, hos duos pulveres excute [des Körpers und der Anmaßung], ad tertium ascende. Est enim pulvis pigmentarius qui fit ex aromaticis speciebus, id est condimentum virtutum, quod oculum interiorem extenebrat, olfactum rationis ex-hilarat, gustum discretionis reparat, stomachum mentis confortat«.

302 Ibid., S. 271 f.

303 Nr. 96 (= 82), ediert als »Sermo de contemptu mundi« in D'ALVERNY, Un sermon d'Alain de Lille, S. 525–535. Zur Rezeption bei Hugo von Miramar vgl. Kap. 4.2.1.

304 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 96 (= 82), S. 530. D'Alverny vermutet dasselbe Publikum, aufgrund der Tatsache, dass es die nur knappen Andeutungen über die natürlichen und gnadenhaften Gaben theologisch einordnen und das Vergil-Zitat erkennen musste, das Alain in die Predigt einbaute. Siehe *ibid.*, S. 523. Das wäre jedoch auch Teilen eines monastischen Publikums zuzutrauen. Siehe dazu auch [Anm. 336](#).

305 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 96 (= 82), S. 525: »Audi, homo, breue verbum tue breuis vite, compendiose dispendiosam complectens miseriam; audi, ut te intelligas; audi, ut te cognoscas; audi, ut ad te redeas; audi, ne pereas«. S. 534: »Sed ad te, homo, reuertere, te cognosce, tuam mentem ingredere, conscientiam discute, mala ab animo excute; quia homo es, te considera«.

306 D'Alverny verweist in ihrer Einleitung auch auf die Parallelen zu Lothars von Segni/Innozenz' III. »De miseria humane conditionis«. Der spätere Papst kannte wohl

den sollen, wie Ferruolo, wohl beeinflusst von seinem Bild der Pariser Schulkritiker, schreibt³⁰⁷. Um die Hierarchien der Wissenschaften geht es in der Predigt nicht, sondern um die moralischen Grundlagen der Erkenntnisfähigkeit.

Wie in der noch zu besprechenden Predigt an die *claustrales*³⁰⁸ wird der Mangel an Erkenntnisfähigkeit beklagt. Der Sündenfall bewirkte die Verschmähung der natürlichen Gaben (*naturalia*), sodass der Mensch weder seinen Schöpfer noch die Ursachen seiner Existenz erkennen, weder die Heilige Schrift angemessen verstehen noch die Vernunft für moralische Urteile gebrauchen kann³⁰⁹. Gott kann durch die Schöpfung, die Schrift, die Vernunft, seine Gnade und Duldsamkeit erkannt werden, doch der Mensch selbst entzieht sich diesen Erkenntnisquellen³¹⁰. Der Zusammenhang von Gottesferne und dadurch einge-

zumindest die »Ars praedicandi« Alains. Siehe *ibid.*, S. 517–521. Ebenfalls bei d’Alverny angezeigt sind die Parallelstellen der Predigt zum dritten Kapitel der »Ars«, etwa S. 525, Anm. 2.

307 FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 241: »By looking into himself, fallen man can discover the nature of his weakness and rediscover the image of God in which he was originally made. By realizing the importance of turning his intellect from the secular arts to the study of Scripture, he will not only learn to differentiate between truth and falsehood, good and evil, [...] but he will also receive the grace necessary to choose the former«.

308 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 86 (= 74)*.

309 DERS., *Sermo Nr. 96 (= 82)*, S. 530f: »O homo, creatus eras ad Dei similitudinem in gratia, ad eius imaginem in natura; sed iam deleta similitudine, pertransis in sola imagine, nec imagine vera, sed imaginis umbra, quia non tantummodo gratuita respuis, verum vite etiam naturalia euacuas et extinguis. O homo, ubi intellectus tuus, quo intelligere debes quis te fecit, de quo fecit, qualem fecit, ad quid fecit? [...] O homo, quomodo amisisti tuum intellectum quo scrutari debes Scripture abyssum, diuidens a spiritu litteram, a nucleo testam, [...]? Ubi rationis ventilabrum, quo diuidatur verum a falso, iustum ab iniusto, caducum ab eterno, ut istud fugias, illud appetas, [...]? Ubi memoria que intellectum thesaurizat, que laudabiliora armario recordationis commendat?« Vgl. dazu auch den Kommentar d’Alvernys über die *gratuita* und *naturalia*, zu denen Alain auch Petrus Lombardus (nicht namentlich) zitiert. Die *naturalia* sind die göttlichen Gaben, die der Mensch als Ebenbild Gottes vor dem Sündenfall hatte (u. a. *ingenium*, *memoria* und *intellectus*) und die nun zwar nicht verloren, aber verdorben sind; die *gratuita*, die die Ähnlichkeit zu Gott ausmachen, beschreiben die Fähigkeit, nach dem Sündenfall diejenige Gnade zu erhalten, die Adam auch bekommen hätte, wenn er nicht gesündigt hätte. Siehe *ibid.*, S. 521f., v. a. die Quellenzitate in Anm. 27; außerdem DIEM, *Virtues and Vices*, S. 201.

310 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 96 (= 82)*, S. 533: »Sic Deus ad te qui eius umbra factus es accedit ut ad eum accedas, sed ei cedis ut recedas; ad te, inquam, accedit per creaturam, ut in ea eius potentiam intuens, omnipotentiam timeas; accedit per Scripturas, ut eum intelligas; accedit per rationem, ut eum inuenias; accedit per gratiam, ut eum diligas; accedit per patientiam, ut de benignitate non diffidas; sed multiplici luci multipli-

schränkter Erkenntnisfähigkeit wurde bereits im Frühmittelalter hergestellt³¹¹. Indem der Mensch, so Alain weiter, aber zu sich selbst zurückkehrt, die Eitelkeit allen Seins anerkennt und Buße tut, gelangt er zurück zum Ebenbild und zur Ähnlichkeit Gottes³¹². Der zuvor beklagte Erkenntnismangel durch Verschmähung der *naturalia* wird überwunden, sodass damit auch die Erkenntnis Gottes als Möglichkeit eröffnet wird. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sind in diesem *sermo* an Studenten also eng verzahnt. Über die damit verbundenen Entwicklungsschritte kann auch die Konsequenz des Sündenfalls abgemildert werden – ein Grundgedanke, der bisher mit den Denkern aus Saint-Victor, nicht aber mit Alain von Lille verbunden wurde³¹³.

Die nächste Predigt stellt das Juvenalzitat »Vom Himmel herab stieg γνῶθι σαυτόν« sogar als *thema* voran³¹⁴. Das Auditorium dürfte aus Prälaten bestanden haben, da die Predigt vertiefend auf die Unwissenheit von Untergebenen einerseits, von Prälaten andererseits eingeht und Letztere den ganzen *sermo*

cem obicis umbram: luci Scripture negligentiam; luci rationis ignauiam; luci gratie culpam; luci patientie obstinationem prauam«. Dazu auch [Kap. 5.3](#).

311 Vgl. STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 118.

312 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 96 (= 82), S. 534: »Sed ad te, homo, reuertere, te cognosce, tuam mentem ingredere, conscientiam discute, mala ab animo excute; quia homo es, te considera; quia natus de muliere, te humilia; quia breui viuens tempore, breuitatem vite longanimitate compensa; [...] et quia egrederis ut flos, fructum redde; et quia aduersitatibus extra contereris, intus animum per penitentiam contere. noli ut umbra illum fugere, quem non potes effugere; sed ad ipsum accede per bonorum naturalium usum, ut eius vera fias imago; per gratuitorum fructum, ut eius sis similitudo; per perseuerantiam bonorum <operum>, ut eius sis signaculum«.

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

314 Siehe Nr. 45 (= 42) mit den dort aufgeführten Editionen; Predigt gelistet bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 130. Die Predigt wird in den Handschriften München, BSB, CLM 4586, fol. 134r–138r und *ibid.*, 4616, fol. 82vb–85ra überliefert. Da die erstgenannte laut HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517, eine Abschrift der Letzteren ist, wird hier nach CLM 4616 zitiert. Zu dieser Handschrift aus Benediktbeuern auch D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 238, die den die Predigt enthaltenden Teil ins ausgehende 12. Jahrhundert datiert. CLM 4586, aus demselben Kloster, wurde nach 1221 geschrieben. Vgl. KLEMM, *Katalog der illuminierten Handschriften*, Bd. 4, S. 173. Den Transkriptionen und Übersetzungen von Sandkühler sollte aufgrund der hohen Fehlerdichte nicht gefolgt werden. Das Incipit lautet korrekt: »De celo descendit Gnotis eliton. Verba hec, fratres dilectissimi, uerba summi ponderis et excellentissime ammonitionis ad consultationem antiquorum quorundam Deluis legitur respondisse«; gemeint ist: »Delphis«, die Delphierin, die weissagende Pythia. Sandkühler schreibt: »de hiis«, Siri liest »Delius«. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Predigten zum Jahreslauf*, S. 134; SIRI, *I classici*, S. 156, Anm. 16. Zur Zuschreibung der Maxime an eine der Pythien oder einen Angehörigen des delphischen Geschlechts siehe TRÄNKLE, »Gnothi seauton«, S. 20. Zur Bedeutung bei Juvenal *ibid.*, S. 24f.

über anprangert³¹⁵. Es handelt sich hier also nicht um ein dezidiert schulisches Publikum, wenngleich nicht auszuschließen ist, dass manche der Anwesenden Theologiemagister waren. Gemeint ist mit der Unwissenheit das mangelnde Wissen dessen, was man eigentlich in sich tragen sollte, sei es über Gott oder über sich selbst³¹⁶. Nach einer ausführlicheren Schelte der mangelnden Kenntnis Gottes bei den Prälaten richtet Alain an sie den Aufruf »Erkenne dich selbst«³¹⁷. Sodann unterscheidet Alain die »ignorantia sui«, also die »Unwissenheit, durch die der Mensch sich nicht kennt«, in zwei Arten: die Unkenntnis seiner selbst, wenn man sich (auch aus Faulheit) zu wenig zutraut, und die Unkenntnis seiner selbst, wenn man sich im Hochmut mehr als das Angemessene zuschreibt³¹⁸. Hochmut und Eitelkeit werden über einige Passagen hinweg gegeißelt, bis den Prälaten schließlich wieder als Ausweg daraus das »Gnotis Eliton, agnosce te ipsum«, vorgehalten wird³¹⁹. Konkret bedeutet dies nun, die eigene Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit einzusehen. Dieser Aspekt des christlichen Sokratismus wird mit Worten beschrieben, die den entsprechenden Ausführungen im dritten Kapitel der »Ars praedicandi« und dem *sermo* über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere« stark ähneln³²⁰. Darüber hinaus borgt Alain sich aber auch immer wieder Teile einer Predigt Bernhards von Clairvaux über

315 SIRI, *I classici*, S. 155, nimmt aufgrund des Stils *scholares* an. Allerdings werden die Vorwürfe und Ermahnungen klar auf die Hörer in ihrer Funktion als Prälaten bezogen, sodass diese Zielgruppe wahrscheinlicher ist. Das entsprechende Bildungsniveau für die Formulierungen und Anspielungen kann angenommen werden.

316 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 83rb: »Est autem ignorantia proprie eius que inesse debuit scientie priuatio. [...] Hec autem ignorantia alia est Dei, alia sui. Ignorantia Dei, id est qua ignoratur Deus, alia in subditis, alia in prelati. In subditis dampnosa est [...]. In prelati hec autem ignorantia dampnabilis est«. Dazu auch SIRI, *I classici*, S. 157.

317 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 83va: »O auris lethardica! Nonne etiam non tacentibus uobis lapides clamant? Nonne obmutescentibus uobis symulacra gentium ingeminant: ›Gnotis eliton‹, quod est ›agnosce te ipsum!‹« Zur Wortform »seliton« statt »seauton«, bei welcher ein Alpha mit l wiedergegeben wird, vgl. FREDBORG, »Promisimus«, S. 85.

318 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 83v: »Ignorantia sui, id est, ignorantia qua se ignorat homo, detestabilis est [...]. Hec duplex est: Prima cum minus debito de se sentit homo, qua ignorantia laborat piger [...]. Secunda hominis ignorantia de se est cum plus debito de se sentit homo. Hec in duobus licet a se inuicem parum dissentientibus, consistit superbia scilicet et uana gloria«; dazu auch SIRI, *I classici*, S. 158.

319 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84ra.

320 Vgl. *ibid.*, fol. 84r: »Ad agnitionem autem tui ex multis unum tunc tibi sufficiat, ut uidelicet cognoscas quia fuga est hominis uita. [...] Vnde Iob: Homo natus de muliere breui uiuens tempore [...]. Et vere nascitur de uili re, dum immundo conceptus semine,

das menschliche Elend, was bisher nicht gesehen wurde und in diesem Ausmaß auch nur hier vorzukommen scheint³²¹. Wenn man Alain, wie hier, in erster Linie als Magister sieht und nicht von seinem vermeintlichen Ende als Zisterzienser her denkt, ist diese Anleihe ein weiterer Beleg für die Berührungspunkte von Kloster und Schule³²². Die Erkenntnis Gottes ist hier nun aber nicht die

de fragili nascitur muliere, statim a ploratu incipiens sue calamitatis propheta efficitur et prophetat in miseriam et laborem se uenturum, ubi breui uiuens tempore multis repletur miseriis«, und DERS., Sermo Nr. 96 (= 82), S. 529: »Et quamuis uita breuis, multis replebis miseriis [...]. Misere, inquam, in uite initio, quia de uili semine conciperis [...]; cum uero nasceris, tuam eiulando miseriam clamas, tuam calamitatem prophetas«. Außerdem Nr. 45 (= 42), nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84v: »Ecce ad quid redactum est quod fuerat labore nutritum, cuius caro in uermes, cerebrum in bufones, spine uertuntur in serpentes. [...] Vnde superbis, homo, cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori?«, und DERS., Ars praedicandi, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r: »Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercorem, quomodo eris escha uermium, quia post mortem nascetur de lingua uermis, ut notetur peccatum lingue, de stomacho [om. serpens/ascarides], ut significetur peccatum gule, de spina scorpio, ut significetur peccatum luxurie, de cerebro bupho, ut significetur peccatum superbie«. Zu der Stelle im *sermo* über »De celo descendit Gnotis eliton« auch SIRI, I classici, S. 158f.

³²¹ Es handelt sich um BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermo Nr. 12, in: DERS., Sermones, Bd. 3, S. 127–130. Vgl. z. B. *ibid.*, S. 129: »Denique, postquam fames depulsa fuerit, uide si non grauius ducis comedere quam esurire. Sic se habent uniuersa sub sole, ut nihil sit in eis uere iucundum, sed ab uno semper transire uelit homo ad aliud, sola que uicissitudine releuetur utcumque, ac si prosiliat ab aqua in ignem, et inde rursus in aquam resiliat, utpote qui neutrum ferre possit«. Auch die in Bernhards Predigt folgenden Sätze werden nur minimal verändert daran angeschlossen. Vgl. *ibid.*: »Nemo in saeculo nequam quod uult habere potest, quandoquidem nec iustus iustitia satiatur, nec uoluptuosus uoluptate, nec curiositate curiosus, nec ambitiosus inani gloria. Ecce unde doleas, si nondum insensibilis factus es; ecce unde doleas, quod in exsilio positus es, in deserto moraris, in tenebris ambulas et in lubrico, in sudore uultus tui uesceris pane tuo. Annon in amaritudine uersatur oculus tuus, quoties ista considerat et deplorat pariter cum Propheta: Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est?« mit Nr. 45 (= 42), nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84rb: »Fames autem postquam depulsus fuerit, nonne grauius ducit comedere quam esurire? Sic se habent uniuersa sub sole, ut nichil sit ei iocundum, sed ab uno semper uelit transire in aliud, solaque uicissitudine releuetur, ac si prosiliat ab aqua in ignem, et inde rursus ad aquam resiliat, utpote qui neutrum ferre possit«. Für einen Textvergleich kann ALAIN VON LILLE, Predigten zum Jahreslauf, S. 144, hinzugezogen werden.

³²² Auch die von Bernhard in Bezug auf die Selbsterkenntnis genutzten Schrift- und Buchmetaphern finden sich bei Alain wieder. Vgl. für Bernhard die Zusammenstellung bei KÖPF, Das »Buch der Erfahrung«, S. 49, und für Alain ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 74 (= 62), S. 272f.: »Adhuc lege in libro conscientie quid scripsisti [...], ubi carta mens conscia mali, ubi calamus libertas arbitrii, ubi incaust(ri)um enormitas peccati [...]. Dele cirographum quod scripsisti diabolo«, und weitere ähnliche Bilder in diesem Absatz.

Folge der Selbsterkenntnis, sondern deren Grundlage. »Erkenne zuerst Gott, dann dich selbst«, heißt es bei Alain. Auch über den Prälaten wird von seinem Schöpfer geurteilt, »mit schrecklichen Argumenten wird er mit dir disputieren«³²³. Der Zweck ist es, den Prälaten beizubringen, dass Gotteserkenntnis Gottesfurcht bedeutet, welche erst zu einer ehrlichen Selbstbefragung führen kann. Dieser Blick auf den Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis dürfte der besonderen Situation einer Predigt vor Prälaten geschuldet sein. Diejenigen, die keinem irdischen Vorgesetzten unterstellt sind, müssen daran gemahnt werden, dass noch ein himmlischer Richter über ihnen steht, um bei ihnen den Prozess der Selbstbefragung anzustoßen³²⁴.

Die Bedeutung des christlichen Sokratismus für Alains wissensethische und erkenntnistheoretische Überzeugungen offenbart sich durch einen Vergleich der drei besprochenen Predigten mit zwei Ansprachen an *claustrales*. Wenngleich diese die Motive der Selbstprüfung und Selbstverachtung eine Spur dominanter behandeln, so muss doch festgehalten werden, dass ihnen im Wesentlichen dieselben Zusammenhänge von Selbst- und Gotteserkenntnis vermittelt werden sollten. Auch hier werden die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen thematisiert. Die erste ist eine bisher unedierte Predigt zum Bibelwort Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi et non factor«³²⁵. In einer Handschrift aus Dijon wird die Predigt als eine »ad claustrales de contemptu mundi«, also an Mönche oder Regularkanoniker, überschrieben; dass es Männer sind, geht aus der Anrede als »fratres karissimi« hervor. Anschließend an die Bibelstelle unterscheidet Alain in dieser Predigt das dreifache Wort: erstens das fleischgewordene Wort, zweitens das Wort der Schöpfung und drittens das Wort der gesprochenen Botschaft Gottes. Der Sohn entspricht dem Buch des Gewissens, da es über die Rechtfertigung spricht. Die Schöpfung wiederum kann im Buch

³²³ DERS., Sermo Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84vb: »Agnosce primo Deum, secundo gnotiseliton. [...] Ubi sicut ouem ad macellum sic adducet te creator tuus in iudicium, ut illic in argumentis horribilibus tecum disputet ille qui est sapiens corde et fortis robore [Ijob 9,4]«. Es folgen weitere Sätze über die Gewalt des göttlichen Urteils, bis der *sermo* schließlich mit folgender Ermahnung abschließt (fol. 85ra): »Igitur, o homo, memento primo et inquire agnitionem tui creatoris antequam ueniat tempus afflictionis; secundo: Gnotis eliton, agnosce te ipsum, sciens quia terra es et in terram ibis«.

³²⁴ Ein entsprechendes Bewusstsein Alains für die beschriebene Situation der Prälaten offenbart sich auch in seinem 44. Kapitel der »Ars praedicandi«, das Predigtbausteine für Ansprachen »ad sacerdotes« bereitstellt. Vgl. DERS., *Ars praedicandi*, 44, Sp. 192: »Tales si sint infatuati errore ignorantiae, quis condiet illos sale sapientiae, cum docere debeant, non doceri? instruere, non instrui? cum supra se majores non habeant qui corrigant, nec prudentiores habere debeant qui eos instruant?«

³²⁵ DERS., Sermo Nr. 86 (= 74).

des Wissens gelesen werden, das auf ein Verständnis des Zusammenhangs von Mikrokosmos und Makrokosmos abzielt – wie unter anderem in der »Predigt-kunst« erwähnt. Das gesprochene Wort liest man im Buch der Erfahrung. Das Buch der Erfahrung wird mit guten Taten assoziiert und stellt so, wie in der »Predigt-kunst«, den Praxisbezug her³²⁶.

Auch der Spiegel wird wieder als Motiv verwendet, wenngleich leicht abgewandelt. Der Spiegel der Schöpfung, der Spiegel der Schrift und – anstelle der Natur – der Spiegel des Grabes dienen der Selbsterkenntnis³²⁷. In der Predigt zu »Si quis auditor« stehen die drei Spiegel für verschiedene Fragen³²⁸, die in scholastischer Manier organisiert werden und ein tieferes Verständnis des menschlichen Wesens behandeln. Indem der Spiegel der Natur durch den Spiegel des Grabes ersetzt wird, wird das Thema der Selbstverachtung als Aspekt der Selbsterkenntnis stärker betont. Die beiden anderen Spiegel dienen dazu, Wissen über den Schöpfer und den Menschen zu erlangen, wobei Letzteres im Vordergrund steht³²⁹. Der Mensch wird als vernunftbegabtes, auf gewisse Weise unsterbliches Wesen beschrieben (»animal rationale quodammodo immor-

326 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75va: »Sermo magistri Alani ad claustrales de contemptu mundi. Si quis auditor est uerbi et non factor. Hic comparabitur uiro consideranti uultum natiuitatis sue in speculo. Considerauit enim se et abiit et statim oblitus est qualis fuerit. [...] Notandum et enim quod triplex est uerbum Dei quo ad nos loquitur: Uerbum generationis, uerbum operationis, uerbum locutionis. Primum uerbum substantiuum, secundum factum, tertium prolatilis sonus. [...] Primum uerbum legitur in libro conscientie, secundum in libro sciencie, tertium in libro experientie. Primum uerbum fuit in nobis per fidem, secundum pro nobis ad imitationem, tertium a nobis per bonam operationem«.

327 Vgl. dazu [Anhang 2](#) und [Kap. 4.2.1](#).

328 Zu dieser Technik der *amplificatio* vgl. [Kap. 4.1.1](#).

329 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75v: »O homo, tibi propositum est triplex speculum a Deo: speculum creature, speculum scripture, speculum sepulture. In speculo creature uidēs a quo factus, in speculo scripture quid factus, in speculo sepulture quid futurus. In speculo creature uidēs quis fecit te. In speculo scripture quid fecit te, in speculo sepulture quid faciet de te. In speculo inquam creature tuum uidēs creatorem: ibi uidēs Dei potentiam per operis magnitudinem, ibi sapientiam per rerum pulcritudinem, ibi beniuolenciam per rerum ordinem et utilitatem. Ibi uidēs timorem quo potentem timeas, ibi caritatem qua sapientem diligas, ibi beniuolentiam quam beniuolo exhibeas. In speculo uero scripture uidēs quid factus, qualiter factus, ad quid factus, propter quid factus. [...] (fol. 75vb) In ultimo uero speculo id est in speculo sepulture uidere potes quod putredo tua mater, uermis frater, quod filius es corruptionum, esca uermium, que terra in quam uadis, (fol. 76ra) cinis in cinerem reuerteris, puluis in puluerem reduceris, ubi uidere potes quod uanitas uanitatū et omnia uanitas, quod nihil sub sole quod non sit labor et afflictio spiritus, quod omnis creatura uanitati subiecta est«.

tale«³³⁰, geschaffen nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes, damit er ein Mensch-Gott (»homo deus«), ein abbildhafter Gott (»ymaginarium deus«) sei³³¹. Dieses Gott-Sein im Hinblick auf Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit sei aber mit dem Sündenfall verloren gegangen, sodass der Mensch nun ein Mensch-Vieh sei, irrational und sterblich³³². Wie in der Predigt über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere« an ein schulisches Publikum wird der Verlust der Erkenntnismöglichkeiten durch den Sündenfall thematisiert. Über die Schöpfung, die Schrift und die Betrachtung der eigenen Vergänglichkeit sollen, wie es auch in den bisher besprochenen Predigten zum Ausdruck kommt, Gott und das eigene Wesen erkannt werden. Alain vermittelt in der Predigt an *claustrales* also sowohl Versatzstücke seiner Ideen zu den Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen (vom *homo-deus* bis hinab zum *homo-pecus*) als auch seiner Auslegungen des christlichen Sokratismus. Das Vergöttlichungskonzept findet sich, wie im *sermo* über Sir 7,4 »Memorare novissima tua« an ein schulisches Publikum, nur in seiner ethischen Variante³³³. Die inhaltlichen und stilistischen Unterschiede zwischen den besprochenen Predigten »ad scholares« und dieser Predigt »ad claustrales« sind also eher marginal.

In einer Predigt über die Trinität stellt Alain seinen Hörern die Selbsterkenntnis als Ausweg aus der elenden *conditio humana* vor Augen³³⁴. Aufgrund

330 Ibid., fol. 75vb: »Quid factus: animal rationale quodammodo immortale. Animal ut uiueres, rationale ut intelligeres, quodammodo immortale ut diligeres. Animal ut uiueres uita nature, rationale ut uiueres uita gratie, immortale ut uiueres uita glorie«.

331 Ibid.: »Ad quid factus? Ad ymaginem et similitudinem Dei ut esses homo deus. Et ut ita loquar ymaginarium deus«. Siehe auch DERS., Summa »Quoniam homines«, I, 1, 10a, S. 146 f.: »Sciendum preterea quod ulla veri nominis similitudo est inter Deum et hominem. Quamvis enim homo dicitur esse creatus ad ymaginem et similitudinem Dei, quia et Deus rationalis et homo rationalis, et Deus iustus et homo iustus, tamen non est ibi veri nominis similitudo secundum rationem vel iusticiam cum Deus ita sit rationalis quod ipsa rationalitas, ita iustus quod ipsa iusticia; homo uero ita rationalis vel iustus quod rationalitas vel iustitia est eius qualitas. Set [sic] notandum quod similitudinum alia naturalis, alia ymaginaria, alia imitatoria, alia nuncupationis. [...] Inmaginaria autem similitudo est ymaginis ad exemplar, secundum quod ymago conformatur suo exemplari«. Zu dieser Stelle VALENTE, Sfera infinita, S. 132.

332 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75vb: »Sed per peccatum uide quid factus es: Animal inquam irrationale mortale. Animal quia pecus irrationale, quia rationis usu priuatus, mortale quia morti necessitate addictus. Et qui fueras homo deus: homo quantum ad nature ueritatem, deus quantum ad ymaginem et similitudinem, factus es homo pecus: homo secundum speciem, pecus secundum imitationem. Pecus inquam quia terrenorum delectaris uiredine, pecus quia computrescis in peccatorum putredine, pecus quia respicis terrena, pecus quia te non erigis ad superna«.

333 Dazu auch Kap. 5.2.

334 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 252–262.

der an *claustrales* gerichteten Ermahnungen geht die Editorin d'Alverny davon aus, dass diese die Adressaten der Predigt waren³³⁵. Die Frage ist, ob mit den ebenfalls darin enthaltenen Mahnwörtern an »litterati« nun noch einmal speziell die Gebildeten unter den Klausurtrierten angesprochen werden sollten oder ob nicht vielleicht auch ein gemischtes Publikum aus Angehörigen der Schule und des Klosters gemeint sein könnte. Gleich nach den »litterati« werden aber auch die »diuites« angesprochen, die sich eigentlich weder unter den Religiösen noch unter den Weltklerikern finden lassen sollten. Der letzte mahnende Absatz der Predigt scheint d'Alverny recht zu geben: die Menschen, ganz besonders die »claustrales«, werden gewarnt, keine Reichtümer anzustreben. Somit zielen die Passagen wohl insgesamt darauf ab, die Religiösen vor Hochmut durch asketische Lebensführung oder Wissen und Bildung sowie vor dem Streben nach Besitz zu warnen³³⁶.

Das Thema der Trinität wird nur zu Beginn der Predigt behandelt. Das Hauptaugenmerk liegt darauf, zu zeigen, dass sich die trinitarischen Spuren in jedem Einzelding finden lassen. Das führt Alain zu einer Beschreibung des menschlichen Potentials, ein Bild Gottes zu sein, das fähig ist, die Erkenntnis von und die Liebe zu Gott zu erreichen. Am detailliertesten ist jedoch die Beschreibung des menschlichen Elends nach dem Sündenfall. Wie im zuvor analysierten *sermo* über Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi« hat der Mensch

335 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 144–146.

336 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 260–262: »Hanc pestem [gule] caueant claustrales, ne in gobione mulum sompnient [...]. Hanc [superbiam] caueant claustrales, ne cum phariseo dicant: Non sum sicut ceteri hominum [...]. Ne in hoc claustralis confidere debet quod vilis est habitus, tenuis victus, quia superbia latet in cinere et cilicio. quamuis celestis sit natiōe. [...] Caueant etiam litterati, ne cum philosophis clament: Labia nostra a nobis sint, quia non doctores legis, sed factores iustificabuntur [...]. Non superbient diuites, sed cogitent quod diues qui erat in purpura et bysso sepultus est in inferno [...]. Caueant ergo homines ne cor apponant si diuitie affluent, ut quamuis sint diuites censu, tamen sint pauperes spiritu. Hoc maxime considerent claustrales, quos oportet esse pauperes vel pauperibus similes«. Der letzte Satz erscheint geradezu milde gegenüber individuellem Besitz von Klausurtrierten. Auch in dieser Predigt zeigt sich, dass Alain klassisch-antikes Bildungsgut ebenfalls für seine Predigten im monastischen Kontext einsetzte. Hier verwendet Alain Phrasen des Hermes Trismegistos, des Vergil und des Boethius, wobei er ihre Namen direkt als Autoritäten anführt (»Virgilius etiam noster«, S. 255); auch Horaz wird wie im dritten Kapitel der »Ars praedicandi« zur Unausweichlichkeit des Todes zitiert, Seneca kommt ebenfalls wieder zu Wort. Siehe [Anm. 287](#) und die Verweise im Apparat von d'Alverny, die aber das Horaz-Zitat nicht angibt: ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 259: »Tertia pars [pene] est necessitas moriendi que ita pulsatur palatia regum sicut tuguria pauperum [...]. Hec est regula a qua nullus excipitur«. Vgl. auch DERS., *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v: »quomodo a regula mortis non excipitur purpura regis, nec toga pauperis, quomodo eque mors pulsatur culmina regum et tuguria pauperum«, und Horaz, *Carmina*, 1, 4, v. 13.

keine Kenntnis seines Ursprungs mehr; in Alains Herangehensweise: er versteht die *causa efficiens*, die *causa formalis* und die *causa finalis* seiner Erschaffung nicht mehr. Hoffnung liegt allein darin, dass der Mensch immer noch zur Selbsterkenntnis gelangen kann. »Erkenne dich selbst«, fordert Alain, sodass die genannten Seinsursachen, das heißt letztlich Gott, verstanden werden und Furcht, Liebe und Ehre gegenüber Gott gezeigt werden können³³⁷.

5.5 Zwischenfazit

Das Nachdenken über die Grundlagen von Wissen, Wissenschaft und ihren erkenntnistheoretischen Bedingungen durchzieht das 12. Jahrhundert und reicht bis weit in das 13. Jahrhundert hinein. Basierend auf griechischen und lateinischen Ordnungsschemata der Antike und Spätantike, aber auch teilweise in Auseinandersetzung mit arabischen Texten entwickelten Hugo von Saint-Victor, Gundissalinus, Gilbert von Poitiers, Alain von Lille und schließlich Albertus Magnus, um nur einige zu nennen, Konzepte, wie das Wissen zu ordnen sei, zu welchem Zweck und aus welchen Gründen. Dieses Nachdenken ist bei Alain von Lille untrennbar mit der Frage verknüpft, was der Mensch idealerweise sein sollte, und durchzieht nahezu sein gesamtes Werk.

Berücksichtigt man diese wissensethische Komponente seines Denkens, leuchtet auch sein erkenntnistheoretisches Modell ein, das er in verschiedenen Spielarten sowohl in seiner *Summa* »*Quoniam homines*« und den »*Regulae theologiae*« als auch in seinen Predigten verarbeitet. Er setzt darin verschiedene Seinszustände, Seelenvermögen, Wissenschaften und menschliche Entwicklungsschritte in ein Verhältnis. Der vollkommene Entwicklungsstand ist mit der größtmöglichen Gotteserkenntnis auf Erden verbunden. Auf diese Überzeugungen lassen sich seine wissenschaftstheoretischen Überlegungen zurückführen. Sie begründen die Abgrenzung von Naturphilosophie und Theologie, betreffen also auch das Curriculum, und den Versuch, die Arten theologischer Erkenntnis zu differenzieren. Nicht immer sind dabei alle Begriffe konsistent verwendet, was auf einen kontinuierlichen Reflexionsprozess schließen lässt.

³³⁷ DERS., Sermo Nr. 88 (= 76), S. 258f.: »Trinitas pene consistit in ignorantia boni et in concupiscentia mali et necessitate moriendi. O homo, maxima pena est ignorantia boni; ignoras enim a quo bono sis factus, et in quo bono sis formatus, et ad quod bonum sis creatus. Creatus enim es ab optimo, et factus es ab optimo, et creatus in statu bono; factus ut factori exhibeas timorem [...]. Expergiscere, o homo, notys elittos, id est nosce teipsum; considera a quo sis factus, ut ei exhibeas timorem; considera in quo statu sis factus, ut exhibeas dilectionem; considera ad quid sis factus, ut ei exhibeas reuerentie honorem«. Vgl. für Nr. 86 (= 74) den Text in [Anm. 325](#).

So wurde in diesem Kapitel herausgearbeitet, dass die rationalen Vermögen des Menschen einerseits den Wissensbereich der *artes* erschließen und vollständig erkennen können. Andererseits ist die Vernunft des Menschen auch in der Lage, theologische Inhalte zu erörtern, wenngleich hier ein gewisser Grad an göttlicher Eingebung vorausgesetzt wird. Diese Art, Theologie zu betreiben, kann als *theologia rationalis* bezeichnet werden und weist Ähnlichkeiten mit Gilberts von Poitiers Konzept einer theologischen Wissenschaft auf. Mittels seiner Sprachphilosophie und deduktiver Methoden grenzt Alain diese von philosophischem Nachdenken ab. Eine andere Art, zu theologischer Erkenntnis zu kommen, ist suprarational und mit der Wirkung der höheren Seelenvermögen verbunden, insbesondere der *intelligentia*. Sie hat kontemplativen Charakter und wird teilweise an ein *raptus*-Erlebnis geknüpft. Im Gegensatz zur rationalen Erkenntnis erfolgt dieser nach Art eines Schauens und führt bis zur Vergöttlichung des Menschen, ist in diesem Sinne auch vollkommener. Es ist auch diese Art theologischer Erkenntnis, die Alain in seinen Predigten auf verschiedenste Weise als das erstrebenswerte Ziel für Scholaren und Magister darstellt. Sein System ist letzten Endes hierarchisch, doch betont er vielfach das harmonische Zusammenwirken von Naturphilosophie und (disziplinärem) theologischem Wissen, wertet gar Erstere auf, sodass er nicht pauschal als Kritiker der *artes* bzw. Philosophie bezeichnet werden kann.

Das zeigt sich auch daran, dass das Streben nach Wissen für Alain nicht verdammenswert, sondern, im Gegenteil, natürlich ist. Es muss aber auf Gott als Ziel ausgerichtet sein und von der eigenen Selbsterkenntnis ausgehen. Diese umfasst sowohl die Einsicht in die eigene Sündenverfasstheit als auch in das Potential, Gottes Ebenbild zu sein, und setzt die intensive Selbstbefragung voraus. Alain sieht einen direkten Zusammenhang von moralischen und intellektuellen Qualitäten im Erkennenden, wie sowohl im Schema der *Summa* sichtbar wird als auch, wenn in den Predigten Erkenntnisgesinnung und Tugendübung als Voraussetzung für richtiges Erkennen genannt werden. Angesichts der hohen Bedeutung der Selbsterkenntnis für Alains erkenntnis- und wissensethische Überzeugungen ist auch die in der Forschung geäußerte These zu relativieren, dass die Pariser Magister sich solchen als »monastisch« deklarierten Themen weniger ganzheitlich widmeten als Mönche. Im Vergleich der Predigten über die mit der delphischen Maxime verbundene Selbsterkenntnis an Scholaren und Magister einerseits, an Klausurierter andererseits, zeigte sich auch, dass dieses Thema von Alain für beide Gruppen inhaltlich und stilistisch ähnlich aufbereitet wird. Insgesamt zeigen sich somit an der Behandlung des Themas exemplarisch die Berührungspunkte klösterlicher und schulischer Welt im Paris des ausgehenden 12. Jahrhunderts. Für die weitere Erforschung des Transformationsprozesses der Pariser Schulen bedeutet dies, die schulischen Debatten zu den relevanten Themen von Wissen und Erkenntnis in einem grö-

ßeren kulturellen Kontext zu betrachten. Auch mit Blick auf die mit dem Komplex der Selbsterkenntnis verbundene Bußtheologie, die sich im 12. Jahrhundert entwickelt, könnte dies ausgearbeitet und mit der Frage nach der Entstehung von universitären Experten verbunden werden.