

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution: Maria als scholastisches Vorbild bei Alain von Lille

Alain von Lille wusste, was in eine gute Predigt gehört. Im ersten Kapitel seiner »Predigtkunst« rät er zu einem nicht allzu schwer verständlichen *thema*, empfiehlt biblische *auctoritates*, aber auch »dicta gentilia«, um mehr Variation in den Vortrag zu bringen, wobei stets das Ideal der »goldenen Mitte« zu wahren sei<sup>1</sup>. Auch *exempla* dürfe der Prediger gerne einbauen, »um zu bezeugen, was er zu sagen beabsichtigt, da ja die Lehre am Beispiel am vertrautesten ist«<sup>2</sup>; damit meinte Alain vor allem biblische Stoffe<sup>3</sup>. Vertrautheit ließ sich aber auch über exemplarische Figuren herstellen, anhand derer das Gesagte veranschaulicht und empfohlen werden konnte. Besonders augenfällig ist diese Funktion der Figuren etwa in Heiligenviten<sup>4</sup>.

Während in den vorausgehenden beiden Kapiteln jenes Gesagte im Vordergrund stand und rhetorische Mittel vergleichsweise weniger ausführlich behandelt wurden, soll es im Folgenden schlaglichtartig um die Vermittlungstechniken in Alains Predigten gehen. Bisher wurde argumentiert, dass Alain von Lille in seinen *sermones* auf die wissenschaftstheoretischen und strukturellen Veränderungen im Pariser Schulwesen des späten 12. Jahrhunderts reagierte und die heterogene Scholarenschaft auf gemeinsame erkenntnistheoretische Grundüberzeugungen und epistemische Tugenden verpflichten wollte. Die diffusen Gruppierungen der Lehrenden und Lernenden sollten durch das gemeinschaftsstiftende Medium der Predigt verbunden werden. Deswegen erscheint es sinnvoll, in der Untersuchung der Vermittlungstechniken den Fokus auf diejenigen Instrumente zu richten, die in besonders hohem Maße geeignet sind, Ansätze zur Formierung einer scholastischen Identität zu liefern.

1 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112–114, dazu [Kap. 4.1](#).

2 Sinngemäße Übersetzung von *ibid.*, 1, Sp. 114: »In fine vero, debet uti exemplis, ad probandum quod intendit, quia familiaris est doctrina exemplaris«.

3 Vgl. dazu [Kap. 4.1.1](#).

4 Dazu NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita*.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Als solches Instrument wurde in den Predigten Alains von Lille die Figur der Maria identifiziert<sup>5</sup>. Es soll im Folgenden gezeigt werden, wie der Magister sie in seinen *sermones* als Prototyp der idealen scholastischen Lebensweise darstellte, sowohl hinsichtlich der gewünschten intellektuellen Entwicklung als auch bezüglich der geübten Tugenden. Die so gezeigte Gottesmutter Maria hatte das Potential, zur gemeinschaftsstiftenden Identifikationsfigur der Magister- und Scholarenschaft zu werden. Dass Maria eine solche Funktion einnehmen konnte, war jedoch keinesfalls naheliegend, bieten sich doch nach Ausweis der biblischen Grundlage kaum Anknüpfungspunkte für eine intellektualisierende Deutung<sup>6</sup>. Die vielen biografischen Leerstellen der Evangelien konnten aber umso besser genutzt werden, um aktuelle Werte und Bedürfnisse anhand der Marienfigur zu verhandeln<sup>7</sup>. Um Alains Interpretation der Mariengestalt in der Geschichte der Marienfrömmigkeit einordnen zu können, wird deshalb im Folgenden ein kurzer Abriss dazu geboten, dessen Fokus auf der Genese eines bildungsorientierten Marienbildes liegt. Daran schließt die Interpretation der marianischen Predigten Alains in Verbindung mit seinem marianischen Hoheliedkommentar. Abschließend wird die Frage gestellt, welche Rolle die Marienfrömmigkeit für die im Entstehen begriffene Pariser Universität spielte und ob die hier als These vertretene Integrationskraft der Marienfigur auch in den Praktiken der jungen Institution ihren Niederschlag fand.

### 7.1 »Semper prudens«? Maria als gebildete Frau

Die Zeit des 11. bis 12. Jahrhunderts wurde in der traditionellen mariologischen Forschung vielfach als »Glanzzeit der Marienverehrung« oder »das goldene Zeitalter der Mariologie« bezeichnet, das sich durch das Aufkommen neuer Ehrentitel, Antiphonen, Hymnen und Lieder, durch die vermehrte Widmung von Klöstern an Maria sowie neu aufkommende mariologische Diskussionen auszeichne<sup>8</sup>. Zu den prominentesten Vertretern dieser Diskussionen gehörten Fulbert von Chartres, Odilo von Cluny und Petrus Damiani, der zudem eine

5 Erste Überlegungen hierzu in GREULE, Die Mariologie.

6 Vgl. SCHREINER, Marienverehrung, S. 314–317.

7 Siehe auch *ibid.*, S. 318: »Mit der Absicht, Wissens- und Überlieferungslücken zu schließen, verband sich das Verlangen, Bedürfnisse und Wünsche der eigenen Person in Maria und ihrem Verhalten wiederzufinden«. Außerdem DERS., *Nobilitas Mariae*; DERS., *Die lesende und schreibende Maria*, S. 115.

8 DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, S. 156 (erstes Zitat); SCHEFFCZYK, Art. »Maria, Hl. II. Mariologie im lateinischen Mittelalter«, Sp. 246. Zu den marianischen Antiphonen siehe auch GRAEF, *Maria*, S. 210–212. Kritisch zur traditionellen mariologi-

Vielzahl von Marienhymnen schrieb<sup>9</sup>. Auch Anselm von Canterbury ist mit seinem Werk »De conceptu virginali et de originali peccato« zu nennen<sup>10</sup>. Während die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias kaum mehr Diskussionsbedarf erzeugte<sup>11</sup>, waren die erst 1854 bzw. 1950 als Dogmen fixierten Aussagen über ihre »Unbefleckte Empfängnis« (also Annas Empfängnis der Maria) und ihre körperliche Aufnahme in den Himmel durchgehend umstrittene Fragen<sup>12</sup>. Dass die Marienfrömmigkeit der Zisterzienser und insbesondere des Bernhard von Clairvaux von hervorgehobener Bedeutung für die

schen Forschung GÖSSMANN, Reflexionen, und SIGNORI, Maria, S. 13–15. Sie monieren insbes. die Tendenz, die marianische Dogmengeschichte als teleologische Entwicklung zu betrachten und den jeweiligen historischen Kontext auszublenden. Überdies sind die in der älteren mariologischen Forschung oftmals zu beobachtenden ethno-stereotypen Deutungsschablonen zu kritisieren, so etwa die konstante Gegenüberstellung von vermeintlich ekstatischer byzantinischer Marienfrömmigkeit und nüchterner lateinischer Verehrung oder die Kontrastierung der angeblich strengen byzantinischen Himmelskönigin mit der liebevollen germanischen Mutter, z. B. bei GRAEF, Maria, S. 150–161, Zitat S. 161: »Die rauen, jungen, von noch ungebändigter Wildheit und Sinnlichkeit erfüllten Germanenstämme brauchten den Einfluß dieser zarten Mutter, sie zu zähmen und ein christliches Leben führen zu lernen«.

9 Vgl. *ibid.*, S. 189–192. Zu Fulberts Marienfrömmigkeit ausführlich FASSLER, *The Virgin of Chartres*.

10 Vgl. SCHEFFCZYK, Art. »Maria, Hl. II. Mariologie im lateinischen Mittelalter«, Sp. 246, und GRAEF, Maria, S. 194. Zur Marienfrömmigkeit und -lehre Anselms und seines Schülers Eadmers auch CATALANI, *Il modello scolastico*, S. 676–680.

11 Diese war 553 im fünften ökumenischen Konzil von Konstantinopel zum Glaubenssatz erklärt worden; bereits 381 war die *virginitas ante partum* festgelegt worden. Siehe zu dieser Thematik SÖLL, Mariologie, S. 71–78; DERS., Maria, S. 109–112; COURTH, Art. »Maria/Marienfrömmigkeit. III/2: Katholisch«, S. 145, sowie *Enchiridion symbolorum*, § 150 und 422.

12 Bernhard von Clairvaux etwa vertrat die Ansicht, dass Maria schon im Mutterleib von der Erbsünde gereinigt worden sei, wandte sich aber strikt gegen die Meinung, Maria sei nicht in Sünde empfangen worden. Er argumentiert in einem Brief an den Kanoniker von Saint-Étienne-et-Saint-Jean-le-Baptiste in Lyon, die das Fest der *Immaculata Conceptio* 1139 eingeführt hatten, gegen die unbefleckte Empfängnis. Thomas von Aquin war der Meinung, dass die Frau in der Empfängnis eine passive Rolle einnehme und daher auch nichts übertragen könne; Maria hätte also trotz ihrer eigenen befleckten Empfängnis Jesus gebären können, ohne die Erbschuld auf ihn zu übertragen. Infolgedessen wäre eine Reinigung von der Sünde nicht nötig, weswegen Thomas die Vorstellung der unbefleckten Empfängnis ablehnt. Duns Scotus argumentierte dagegen, dass Maria durch ihren Sohn schon bei ihrer eigenen Empfängnis erlöst worden und daher nicht von der Erbsünde betroffen gewesen sei. Dominikaner wurden in der Folge als »Makulisten« bezeichnet, Franziskaner als »Immakulisten«. Siehe GÖSSMANN, Reflexionen, S. 24–27; SÖLL, Maria, S. 96–114; DELIUS, Geschichte der Marienverehrung, S. 173–177. Die Aufnahme Marias in den Himmel mit Seele *und* Leib war ab dem 13. Jahrhundert weitgehend akzeptiert. Gegner der Lehre von der körperlichen Aufnahme konnten

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Geschichte der Marienverehrung gewesen sei, wie es die Ordenstradition suggeriert, wurde in der historischen Forschung wiederum widerlegt<sup>13</sup>.

Das frühe 12. Jahrhundert ist auch die Zeit, aus der die ersten Marienmirakel- bzw. Marienlegendenbücher erhalten sind, so etwa aus Coutances<sup>14</sup>. Der nordfranzösisch-belgische Raum, aus dem Alain stammte, nimmt für die Geschichte der Marienverehrung insofern eine besondere Stellung ein, als hier im 11. und 12. Jahrhundert das Marienpilgertum aufkam. In diesem Zeitraum häuften sich dort Mutterkornepidemien, besonders in den Jahren 1124 bis 1129, die z. B. Paris, Chartres, Soissons oder Cambrai erfassten. Maria wurde zur Hilfe gegen die Vergiftungen angerufen. Für Chartres und Saint-Pierre-sur-Dive lassen sich ab ca. 1150 weitere Besonderheiten feststellen, nämlich die von extremem Bußeifer geprägten Wagenprozessionen im Umfeld der Bauarbeiten an den beiden Marienkirchen, die von Marienwundern begleitet waren. In der Marienkirche Notre-Dame de Chartres befand sich zudem seit 876 die Hemdsreliquie der Maria, die *Sancta Camisia*, um die sich Legenden bildeten und die Pilger anzog<sup>15</sup>. Es ist also festzuhalten, dass Alains Lebenszeit sowohl zeitlich als auch räumlich mit einer Phase intensivierter Marienfrömmigkeit und mariologischer Debatten zusammenfällt.

Neben diesen Entwicklungen im Pilgerwesen und in der mariologischen Lehre sind aber auch die je nach Kontext variierenden Interpretationen der Gottesmutter zu betrachten, das heißt, in welchen Rollen sie gesehen werden konnte und welche Attribute besonders hervorgehoben wurden. Diesen Fragen ist insbesondere der Historiker Klaus Schreiner nachgegangen, der auch die Entwicklung Marias als gebildete Frau rekonstruierte<sup>16</sup>; ähnliche Fragestellungen verfolgten Georgiana Donavin und Laura Saetveit Miles für den Raum des

sich auf Pseudo-Hieronymus (tatsächlich Paschasius Radbertus) berufen, Befürworter auf einen im 11. Jahrhundert unter dem Namen des Augustinus verfassten Traktat. Siehe dazu GÖSSMANN, Reflexionen, S. 30–32; DELIUS, Geschichte der Marienverehrung, S. 150–153; ZIEGENAUS, Maria, S. 313–315.

<sup>13</sup> Siehe SIGNORI, »Totius ordinis nostri patrona et advocata«; GRAEF, Maria, S. 216 f.: »Seine [Bernhards] Lehre und seine persönliche Frömmigkeit konzentrierten sich hauptsächlich auf die Mittlerschaft Marias zwischen ihrem Sohn und seinen Gläubigen, und der ungeheure Einfluß, den er in dieser Hinsicht hatte, beruhte nicht so sehr auf der Originalität seiner Gedanken, die er selbst zurückgewiesen hätte, als auf der Kraft und Schönheit seiner Ausdrucksweise«.

<sup>14</sup> Die Abfassungszeit liegt zwischen 1128 und 1132, wobei die berichteten Geschehnisse sich zum Ende des 11. Jahrhunderts zugetragen haben dürften. Siehe SIGNORI, Maria, S. 77.

<sup>15</sup> Vgl. DIES., La bienheureuse polysémie, sowie DIES., Maria, S. 125–138, 152–182.

<sup>16</sup> Vgl. Kap. 7, Anm. 6, sowie SCHREINER, Konnte Maria lesen?; DERS., Die lesende und schreibende Maria.

mittelalterlichen Englands<sup>17</sup>. Miles zufolge könnte Ambrosius von Mailand der Erste gewesen sein, der Maria u. a. in drei seiner Schwester gewidmeten Predigten als klug und belesen darstellte<sup>18</sup>. Ansätze zu einem die Klugheit Marias betonenden Marienbild finden sich auch im apokryphen »Kindheitsevangelium« des Pseudo-Matthäus, das im 9. Jahrhundert entstand. Demnach habe sie das göttliche Gesetz ununterbrochen studiert und seine Weisheit am besten verstanden<sup>19</sup>.

Besonders aufschlussreich ist, wie sich die Darstellung der Verkündigungsszene entwickelte. Während Maria im Protoevangelium des Pseudo-Jakobus und dem genannten Text von Pseudo-Matthäus noch der Handarbeit nachgeht, als der Engel erscheint, liest sie bei Otfrid von Weisenburg im Psalter (wobei die Handarbeit zusätzlich erwähnt wird). Es handelt sich dabei um die erste bekannte literarische Schilderung der lesenden Maria; aus derselben Zeit – also aus den 860er-Jahren – stammt eine bildliche Darstellung der Lesenden<sup>20</sup>. Die von Miles untersuchten Darstellungen der Szene aus dem 10. Jahrhundert zeigen nur ein Buch ohne Festlegung des von Maria studierten Inhalts. Um die Jahrhundertwende dagegen nannte Odilo von Cluny die von Maria gelesenen Bibelstellen, die ihr das Verständnis des Verkündigungsmysteriums ermöglichten. Auch im Übrigen stellt er sie als eine dem monastischen Geistesleben hingeebene Person dar, als Vorbild klösterlichen Lebens. Bis ins 12. Jahrhundert schließlich hatte sich die Darstellung Marias mit einem Buch durchgesetzt<sup>21</sup>. Spätmittelalterliche Autoren nannten oftmals die Jesajas-Prophetie (Jes 7,14) als Lektüre im Moment der Verkündigung<sup>22</sup>.

Der Abt von Bonne-Espérance in der Diözese Tournai, Philip von Harvengt (gest. 1183), schuf mit seinem Hoheliedkommentar eine besonders interessante Synthese von schulischer Bildung und Bibelexegese. Seine marianische Deutung des Hohelieds ist vor dem Hintergrund der Lektüre von »De nuptiis

17 DONAVIN, *Scribit Mater*; MILES, *The Origins*, und ausführlich DIES., *The Virgin Mary's Book*.

18 DIES., *The Origins*, S. 639–641. Dazu auch SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 324f.

19 Siehe Pseudo-Matthaei Evangelium, in *Evangelia apocrypha*, S. 62f.: »Deinde, cum seniores virgines a dei laudibus vacarent, ipsa nihil vacabat, ita ut in laudibus et in vigiliis dei nulla prior inveniretur, nulla in sapientia legis eruditior, in humilitate humilior, in carminibus elegantior, in omni virtute perfectior. [...] Semper in oratione et perscrutatione legis insistebat«. Dieses Kindheitsevangelium ist in über 130 Handschriften überliefert; es wurde später gekürzt und bearbeitet, vielleicht von Paschasius Radbertus, und ging unter dem Titel »De nativitate Mariae« in die Überlieferung ein. Siehe dazu SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 319f.; RUBIN, *Mother of God*, S. 103f.

20 SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 318–323; MILES, *The Origins*, S. 638–646.

21 *Ibid.*, S. 657.

22 *Ibid.*, S. 648–654; SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 324–327.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Mercurii et Philologiae« aus der Feder des Martianus Capella zu verstehen. Das Lehrgedicht über die sieben freien Künste zeigt Merkur als Gott der Beredsamkeit, der sich die sterbliche Jungfrau Philologia zur Braut erwählt. Er lässt sie zu den Göttern erheben und macht ihr die Künste zum Brautgeschenk<sup>23</sup>. Philip von Harvengt verknüpft nun eine Auslegetradition des Hoheliedes mit dem Werk des Martianus Capella. Bei ihm steht das biblische Liebespaar für Maria und Jesus, die wiederum die Schriftgelehrsamkeit und das Wort repräsentieren. Ihre Heirat ist die Union göttlichen Wissens und göttlicher Rhetorik. Als Geschenk zur Hochzeit erhielt Maria *scientia* und *sapientia*. Eine Intention des Prämonstratensers Philip könnte laut Georgiana Donavin gewesen sein, seine Mitbrüder von der Lektüre der Klassiker hin zur Biblexegese zu bewegen, was aber noch stärker argumentativ zu untermauern wäre. Deutlich wird in jedem Fall das auf theologische Bildung hin orientierte Marienbild Philips<sup>24</sup>. Es gab aber auch Stimmen, die ein solches Marienbild kritisierten; so etwa Petrus Venerabilis, der in einem um 1143/44 geschriebenen Brief mahnte, Maria könne erst nach ihrer Himmelfahrt und Seligwerdung die Weisheit der Engel erlangt haben<sup>25</sup>.

Klaus Schreiner konnte darüber hinaus Buchmalereien aus dem 15. Jahrhundert ausfindig machen, in denen Maria vor und nach der Geburt ihres Sohnes als Lesende dargestellt wird, während Josef das Jesuskind in den Armen wiegt. Auch auf ihrer Flucht übernimmt Josef das Tragen des Kindes, damit Maria auf dem Rücken eines Esels sitzend ein Buch studieren kann<sup>26</sup>. Nicht nur durch bildliche Darstellungen, sondern auch über das Medium der Predigt wurde dieses Marienbild verbreitet. Schreiner verweist in diesem Zusammenhang auf eine Predigt Bernardinos von Siena (1380–1444), in der er junge Frauen zur Lektüre frommer Schriften nach dem Vorbild Marias auffor-

<sup>23</sup> Zum Einfluss des Werks im 12. Jahrhundert, auch auf Alain, siehe [Kap. 2.1.2](#).

<sup>24</sup> DONAVIN, *Scribit Mater*, S. 84–86.

<sup>25</sup> Siehe GRAEF, *Maria*, S. 221 f. Auch Bernhard von Clairvaux nennt Maria zwar »prudētissima«, jedoch rührte ihre Klugheit für ihn aus der Askese und Tugend, nicht aus der Buchlektüre. Siehe SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 327 f.

<sup>26</sup> Siehe die Abbildungen in DERS., *Die lesende und schreibende Maria*, S. 145–147, auf die Schreiner auf S. 119 Bezug nimmt. Er deutet sie als Aufforderung an Frauen, insbes. geistliche, sich der Lektüre zu widmen. Im Falle des Missales, das die Schwangere lesend im Stall zeigt (Abb. 3, S. 145), dürfte das aber aufgrund der liturgischen Funktion unwahrscheinlich sein; der Codex wurde für den Abt des Regensburger Benediktinerklosters St. Emmeram, Ulrich Pettendorfer (1402–1423) gemacht. Siehe WUNDERLE, *Die Handschriften aus St. Emmeram*, S. 98–101. Bei den Abb. 4 und 5, jeweils aus einem Stundenbuch aus Nordfrankreich bzw. Belgien stammend, ist diese Funktion schon eher vorstellbar. Siehe auch die Kurzbeschreibung des belgischen Manuskripts in <https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/17151411> (20.7.2021).

derte<sup>27</sup>. Die Vorstellung von der lesenden Maria wird im Spätmittelalter durch weitere Attribute der Bildung ergänzt, etwa, dass sie auch schreiben konnte oder im brieflichen Austausch mit Ignatius von Antiochien oder italienischen Stadtgemeinschaften stand. Darüber hinaus stellte man sich teilweise vor, sie habe ihre Lesefähigkeit von ihrer Mutter Anna erworben und habe dann wiederum selbst ihren Sohn zur Schule gebracht. Schreiner sieht darin Idealvorstellungen familiärer Erziehungsbemühungen gespiegelt<sup>28</sup>.

Von besonderem Interesse für die hier verfolgte Fragestellung ist jedoch, dass Maria nicht nur mit den elementaren Fähigkeiten des Lesens und Schreibens sowie dem Nachsinnen über die fromme Lektüre in Verbindung gebracht werden konnte, sondern auch mit den *artes liberales*. Michael Stolz verweist darauf, dass zahlreiche ikonografische und literarische Zeugnisse einen Zusammenhang zwischen Maria und den sieben freien Künsten herstellen. Beispielhaft interpretiert er das südliche Westportal der Maria geweihten Kathedrale von Chartres, das Mitte des 12. Jahrhunderts errichtet wurde. Die mit dem Kind thronende Maria wird hier als Thron des fleischgewordenen Logos dargestellt, als *Sedes sapientiae*. Diese Deutung war möglich, weil seit der Patristik der »Thron Salomons« (1 Kön 10,18–20) typologisch für Maria stehen konnte<sup>29</sup>. Die Gottesmutter wird umrahmt von den personifizierten freien Künsten, die von ihren jeweiligen antiken Repräsentanten begleitet werden: die Grammatik von Donat oder Priscian, die Logik bzw. Dialektik von Aristoteles, die Rhetorik von Cicero usw.<sup>30</sup>

Stolz deutet die Motivkombination als Spannungsverhältnis zwischen der »Statik des Inkarnationsgeschehens im Zentrum« und dem »Realismus des mittelalterlichen Lehrbetriebs an der Peripherie«; er sieht in den *artes*-Personifikationen den »alltäglichen Lehrbetrieb einer Kathedralschule, wie sie in Chartres bestand«, widergespiegelt<sup>31</sup>. Diese wohl doch zu realistisch-konkrete Interpretation relativiert er jedoch selbst wieder, indem er anfügt, dass in der Abbildung ein »adäquates zeitgenössisches Wissenschaftsverständnis greifbar wird«, wie es

27 SCHREINER, Die lesende und schreibende Maria, S. 119f. In einem von Thomas von Cantimpré geschilderten *exemplum*, das in der Predigt Verwendung finden konnte, fördert Maria das Bildungsstreben eines Bauernmädchens. Siehe DERS., Marienverehrung, S. 335f.

28 DERS., Die lesende und schreibende Maria, S. 120–128. Wie in Anm. 26 bereits angemerkt, müsste man aber bei allen von Schreiner zusammengetragenen Beispielen nochmals die Rezeptionspotentiale prüfen.

29 Vgl. STOLZ, Maria, S. 95–97. Zum Motiv der *Sedes sapientiae* siehe auch FASSLER, The Virgin of Chartres, S. 207–212.

30 STOLZ, Maria, S. 96.

31 Ibid., S. 97.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

auch von Wilhelm von Conches und Theoderich von Chartres sowie Alain von Lille vertreten worden sei; demnach bildeten die *artes* die Grundlage des Theologiestudiums<sup>32</sup>. Dagegen sieht Margot Fassler in der Portalgestaltung eher die grundlegende Bedeutung des Wissens verarbeitet, wobei das Verhältnis von Weisheit und den einzelnen Wissenschaften, verkörpert durch Christus auf dem Schoße Marias, den Kern dieses Wissens bilde<sup>33</sup>. Mit ziemlicher Gewissheit ist das Bildprogramm nicht auf eine Aussage zu beschränken. Essenziell ist jedenfalls, dass Maria im Tympanon des Portals als *Sedes sapientiae* in Verbindung mit einem aus den *artes* bestehenden idealisierten Wissenschaftsverständnis abgebildet wird. Die Marienfigur, deren intellektuelles Profil sich bisher auf das Lesen beschränkte, erscheint nun in ihrer Rolle als »Sitz der Weisheit« auch im Zusammenhang mit Wissen und Wissenschaften vorstellbar.

Weitere von Stolz und Schreiner angeführte Beispiele zeigen, dass Maria im folgenden Jahrhundert auch ohne ihren Sohn – und damit nicht lediglich als »Sitz« der göttlichen *sapientia* konzipiert – mit den *artes* in Verbindung gebracht werden konnte. In dem einflussreichen, irrtümlich Albertus Magnus zugeschriebenen »Mariale super ›Missus est‹« aus der Mitte des 13. Jahrhunderts wird ausführlich hergeleitet, dass Maria alle sieben freien Künste beherrscht haben muss, da sie andernfalls nicht die Heilige Schrift verstanden hätte. So wird etwa von der Logik behauptet, dass sie überaus nützlich für die Theologie, für die Bekämpfung von Häresien, für die Bestätigung des Glaubens sowie für die rationale Einsicht in das Geglaubte sei. Also sei sie notwendig für die Heiligen und folglich müsse auch Maria sie beherrscht haben<sup>34</sup>. Gut hundert Jahre später entscheidet Maria in Heinrichs von Mügeln »Der Meide Kranz« (1355) einen Wettstreit der Wissenschaften, nämlich der Philosophie, der sieben freien Künste, der Medizin, Alchimie, Metaphysik und Theologie. Ziel ist es, einen Platz als Stern in der Krone Marias zu erlangen, den die Theologie gewinnt. Da die Krone Platz für zwölf Sterne bietet, werden die restlichen Wissenschaften hierarchisch in die Krone eingefügt. Stolz zufolge könnte es sich bei dem Gedicht um ein Auftragswerk der Prager Universität gehandelt haben, die Maria auf dem Rektoratssiegel führte, das wohl zwischen 1348 und 1372

<sup>32</sup> Ibid., S. 98–101, Zitat S. 98. Ein wie auch immer gearteter Einfluss der Chartreser Gelehrten auf die Portalgestaltung lässt sich nicht nachweisen. Siehe FASSLER, *The Virgin of Chartres*, S. 193–197.

<sup>33</sup> Ibid., S. 237.

<sup>34</sup> Das »Mariale« wird genannt bei SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 338f. Siehe auch [Pseudo-]ALBERTUS MAGNUS, *Mariale*, S. 161: »Post haec quaeritur de logica, quam quod sciverit, probatur hoc modo: 1. haec enim perutilissima est ad scientiam sacrae Scripturae, et ad haeresum destructionem, et fidei confirmationem, et rationis redditionem de ea quae est in nobis fide: ergo ista scientia maxime necessaria est sanctis: ergo et beatissimae Virgini«.



entstand; dieses zeigt die thronende Maria als *Sedes sapientiae*<sup>35</sup>. Auch die Universitäten zu Köln, Wien, Leipzig und Ingolstadt führten Maria auf ihrem Siegel, um nur einige zu nennen<sup>36</sup>. Auf die Rolle Marias für die Institution der Universität wird noch ausführlicher einzugehen sein<sup>37</sup>.

## 7.2 Die Marienfigur bei Alain von Lille

Was die Pariser Magister des 12. Jahrhunderts über Maria predigten, wurde von Jean Longère in drei Kategorien erfasst: erstens die marianische typologische Deutung des Alten Testaments, zweitens Maria als Tugendvorbild und drittens die Auseinandersetzung mit dogmatischen Fragen. Für die erste Kategorie verweist Longère etwa auf das in den Predigten gerne verwendete Wortspiel »virga« – »virgo« sowie auf die Eva-Maria-Antithese. So deutet der Stab Aarons (»virga«), der zu blühen begann (Num 17,16–26), auf Marias wundersame Fruchtbarkeit. Auch die »virga Iesse« (Jes 11,1) wird zum Ausgangspunkt einer Gegenüberstellung mit der »virgo«<sup>38</sup>. In der Kontrastierung von Eva und Maria wird Eva als diejenige Frau genannt, die die Erbschuld über die Menschheit brachte, wohingegen Maria die Erlösung des Menschengeschlechts gebar. Der marianische Gruß »Ave«, rückwärts gelesen »Eva«, wurde häufig in die Ausführungen der Antithese mit aufgenommen. Beliebt ist auch die Deutung des Namens Maria als »stella maris«, als leuchtender Fixstern, der den Irrenden den Weg in den Hafen des Heils weist. Die Gegenüberstellung von Jesus und Maria als Sonne und Mond findet sich unter den von Longère untersuchten Magistern nur bei Alain von Lille, worauf unten noch einzugehen sein wird<sup>39</sup>.

Bezüglich der zweiten Kategorie hält Longère fest, dass Maria bei allen Pariser Magistern des 12. Jahrhunderts als Tugendvorbild dargestellt werde. Es wer-

35 STOLZ, Maria, S. 102–106. Eine politische Interpretation des Werkes auch in DERS., *Natura, Artes und Virtutes*, S. 378–388. URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 2, legt sich in der Frage nach dem Auftraggeber und dem anvisierten Adressaten nicht fest. Das Fehlen der Rechtswissenschaften erklärt sie mit der sie substituierenden Einbindung des Kaisers in das Gedicht. Siehe dazu und zu ihrer Analyse des Wettstreits *ibid.*, S. 102f., 106–173, zum Siegel S. 134. Zur Datierung des Prager Rektoratssiegels vgl. ŠMAHEL, *Das Rätsel*, S. 62f.

36 Vgl. STIELDORF, *Heilige Patrone*, S. 336–339.

37 Vgl. Kap. 7.3.

38 Vgl. LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 218f. Auch Alain von Lille predigte über Jes 11,1 »Egredietur virga de radice Iesse«, siehe Nr. 38.

39 *Ibid.*, S. 219. Bei Alain handelt es sich um die Predigt Nr. 67 (= 56).

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

den sowohl die Kardinaltugenden als auch einzelne ihrer Vorzüge genannt. Alain von Lille etwa nutzt das Gleichnis einer Stadt: Wie diese von Mauern und Wällen geschützt werde, verteidige sich Maria durch die Kardinaltugenden<sup>40</sup>. Eine Passage bei Petrus Comestor wird von Longère als Beispiel dafür genannt, wie Maria durch ihr Vorbild lehrte, was Jesus predigte; auch bei dem Kanzler von Notre-Dame scheint sie intellektuellen Bestrebungen zu folgen: »Transiuit igitur visibilia, inuisibilem querens Deum«<sup>41</sup>. Für Petrus von Poitiers war Maria »prudens in interrogatione«<sup>42</sup>. Longère zufolge werden in den Magisterpredigten die Tugenden der Demut und der Jungfräulichkeit besonders häufig mit Maria in Verbindung gebracht<sup>43</sup>.

Innerhalb des dritten Bereichs der dogmatischen Fragen legt Longère besonderes Augenmerk auf die im 12. Jahrhundert umstrittenen Themen der leiblichen Himmelfahrt und der unbefleckten Empfängnis Marias. Bezüglich der ersten Streitfrage konstatiert er jedoch: »Les prédicateurs parisiens du XII<sup>e</sup> siècle semblent n'avoir porté qu'un intérêt limité au mystère de l'Assomption«<sup>44</sup>. Während sich etwa Alain von Lille und Petrus von Poitiers laut Longère nur undeutlich äußerten, trete Petrus Comestor als einziger unter den Pariser Predigern für Marias leibliche Aufnahme in den Himmel ein<sup>45</sup>. In der Frage nach der unbefleckten Empfängnis zeichne sich kein einheitliches Bild ab. Wo einige die Bewahrung Marias von der Erbsünde als Glaubensvorstellung ablehnten, schwiegen andere gänzlich; keiner aber verteidige die unbefleckte Empfängnis. Petrus Lombardus vertrete in seinen Predigten wie in seinen Sentenzen die Meinung von der Reinigung Marias im Moment der Verkündigung, Petrus von Poitiers gehe wie Petrus Comestor von einer ersten Reinigung Marias im Leib Annas und einer späteren, vollständigen aus<sup>46</sup>.

40 Vgl. *ibid.*, S. 221. Außerdem ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 2, S. 403: »In hac civitate, murus fuit constantia, cementum temperantia, fortitudo propugnaculum, prudentia uallum. Orientalis porta fides, per quam Sol iusticie in ea illuxit; meridiana porta caritas, per quam Spiritus sancti ardor in ea incaluit; septentrionalis porta uirginitas, per quam in ea concupiscentia carnalis infriguit; occidentalis porta humilitas, per quam in ea sol mundane temptationis obscubuit« (Hervorh. i. Orig.).

41 Vgl. LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 221, und Bd. 2, S. 172f., Anm. 42 und 44.

42 Siehe LAMY, La doctrine mariale, S. 101.

43 LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 222.

44 *Ibid.*, S. 227. Ähnlich lautet die Einschätzung von LAMY, La doctrine mariale, S. 105.

45 LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 227f. Dazu auch LAMY, La doctrine mariale, S. 105f.

46 Vgl. LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 225f., und LAMY, La doctrine mariale, S. 110. Siehe auch LANDGRAF, Dogmengeschichte, Bd. 2,2, S. 366, für eine ähnlich klare Unterscheidung bei Stephen Langton.

Wie Longères Gesamtschau sind auch die Spezialstudien von Aldo Garzia und Palémon Glorieux zur Mariologie Alains von Lille vorwiegend dogmengeschichtlich orientiert. Garzias Dissertation aus den 1950er-Jahren war der Mariologie des Alain von Lille gewidmet, doch war seiner Arbeit keine weitere Aufmerksamkeit beschieden; lediglich zwei Auszüge daraus fanden eine gewisse Verbreitung<sup>47</sup>. Garzia behandelt zum einen den Themenkomplex der Jungfräulichkeit, zum anderen die Mittlerrolle Mariens im Denken Alains. Zusammengetragen werden Aussagen aus der »Elucidatio in Cantica canticorum«, aus »De fide catholica«, aus den »Distinctiones dictionum theologicalium«, dem »Anticlaudianus« und den zu Garzias Zeit bekannten Predigten in Mignes »Patrologia«<sup>48</sup>. In Anbetracht der Tatsache, dass der Glaubenssatz der immerwährenden Jungfräulichkeit 553 in Konstantinopel festgelegt wurde<sup>49</sup>, erstaunt es nicht, dass Alain in dieser Frage ganz der Tradition folgte<sup>50</sup>. Die vor allem in »De fide catholica« vorgenommene Auseinandersetzung mit der Jungfrauengeburt ist in erster Linie als Widerlegung der mit den Häretikern verbundenen Positionen zu verstehen<sup>51</sup>.

Bei den zu Alains Zeit umstrittenen Lehren von der unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens ist zunächst die Forschungsgeschichte interessant. Palémon Glorieux ging diesen Fragen anhand von Alains marianischem Hoheliedkommentar nach, der »Elucidatio in Cantica canticorum«. Ein Argument für Alains Glauben an die *Immaculata Conceptio* sieht Glorieux in der Passage zu Hld 1,12 »Dum esset rex in accubitu suo nardus mea dedit odorem suum«. Der entscheidende Teil der Erklärung Alains lautet: »Ergo, dum esset rex Christus, videlicet me [Maria] et alios regens, in accubitu suo, id est in me, in qua erat non solum in mente per gratiam, verum etiam in ventre per humanam naturam, nardus mea dedit odorem suum, id est caro mea fragilis [...], adventu Spiritus sancti mundata, fomite peccati extincto, in ea dedit odorem suum«<sup>52</sup>.

47 Siehe GARZIA, »Integritas carnis et virginitas mentis«, S. 125–149, und DERS., La mediazione universale, S. 299, zur Rezeption der Dissertation.

48 Vgl. DERS., »Integritas carnis et virginitas mentis«, S. 127, 130.

49 Siehe Kap. 7.1, Anm. 11.

50 So auch GARZIA, »Integritas carnis et virginitas mentis«, S. 135.

51 Alain widerspricht der den Häretikern zugeschriebenen Ansicht, dass Marias immerwährende Jungfräulichkeit beweise, dass Jesus keine menschliche Natur besessen habe, ebenso wenig Maria. Des Weiteren wendet Alain sich gegen die Ablehnung des Jungfräulichkeitsdogmas im Judentum. Siehe *ibid.*, S. 127–129; BORST, Die Katharer, S. 179–181. Zur Einordnung der apologetischen Schrift vgl. Kap. 2.3.2.

52 ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 61.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Glorieux fasst den letzten Abschnitt mit »par la venue de l'Esprit Saint à l'Annonciation, le foyer même de la concupiscence fut alors totalement éteint en Marie« zusammen<sup>53</sup>. Er lässt jedoch die Übersetzung von »caro [...] mundata« aus und kann so seine These bestätigen, wonach Alain ein Vertreter der Lehre von der unbefleckten Empfängnis gewesen sei<sup>54</sup>. Die Stelle dürfte hingegen so zu verstehen sein, dass Maria im Augenblick der Empfängnis Christi durch den Heiligen Geist gereinigt und von der Begierde befreit wurde<sup>55</sup>. Damit würde Alain nicht als Anhänger der unbefleckten Empfängnis gelten, wie es Glorieux gerne gesehen hätte, sondern vielmehr verträte er die Auffassung der Reinigung Marias im Moment der Empfängnis<sup>56</sup>, wie es etwa auch Petrus Lombardus tat.

Aus der »Elucidatio in Cantica canticorum« ergibt sich für Palémon Glorieux außerdem, dass Alain in der Frage nach Marias Aufnahme in den Himmel die Auffahrt von Seele und Körper befürworte<sup>57</sup>. Ganz eindeutig ist aber auch dieser Befund nicht, da Alain sowohl die befürwortende Autorität des Pseudo-Augustinus als auch die zweifelnde *auctoritas* des Pseudo-Hieronymus anklin-

53 GLORIEUX, Alain de Lille, S. 11.

54 Zuvor deutet er auch Alains Kommentierung von Hld 4,7 »Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te« im Sinne einer Bejahung der unbefleckten Empfängnis. Diese lautet: »Tota pulchra es, id est in corpore et in anima, amica mea per gratiam et per opera; et macula non est in te venialis et criminalis. Quia nullum credimus in Virgine ante et post conceptum fuisse peccatum. Et quia tota pulchra es et macula non est in te, ideo jam digna regniis amplexibus«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 80. Mit »peccatum« muss aber nicht die Erbsünde, das *peccatum originale*, gemeint sein, sondern das Wort kann für jede sündhafte Handlung stehen, die Maria weder vor noch nach der Geburt Jesu beging, weswegen sie makellos war. Siehe dazu auch RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, S. 224; dieser hält es für unwahrscheinlich, dass mit »ante et post conceptum« die Empfängnis Marias in Anna gemeint ist, was aber Glorieux vermutlich so versteht. Ohne Angabe von Gründen deutet GRAEF, *Maria*, S. 235, die Stelle der »Elucidatio« als Beleg dafür, dass Alain kein Anhänger der unbefleckten Empfängnis gewesen sei. An einer anderen Stelle der »Elucidatio« spricht Alain zwar davon, dass in Marias sterblichem Körper niemals die Sünde regiert habe, doch ist hier mit »peccatum« der Geschlechtsverkehr gemeint, wie aus dem Rest des Satzes hervorgeht. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 97: »numquam regnavit peccatum in tuo mortali corpore, sic digna es perfrui eadem spiritus libertate in carne *virginali* qua fruuntur in spirituali scientia angeli« (Hervorh. AG).

55 Vgl. auch DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 895: »Peccatum: [...] Dicitur fomes peccati sive concupiscentia, quia ex ipsa nascitur omne peccatum«.

56 Dieselbe Position beobachtet LONGÈRE, *Un sermon d'Alain de Lille*, S. 399f., in Alains Predigt Nr. 2 zu Mariae Verkündigung über Ps 86(87),3 »Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei«. Vgl. auch Nr. 37\*, § 23: »Fomitis peccati extinctio, ut post aduentum Spiritus Sancti eam nec inmodico moueret luxuria«. Zit. nach [Anhang 4](#).

57 GLORIEUX, Alain de Lille, S. 12.

gen lässt<sup>58</sup>. Alain bedient sich der Argumentationsweise des Pseudo-Augustinus, wonach es wahrscheinlich sei, dass so, wie Jesu Leib nicht der Sterblichkeit überlassen wurde, dies auch für seine Mutter Maria gelte<sup>59</sup>. Es findet sich jedoch auch eine einschränkende Bemerkung zur körperlichen Himmelfahrt Marias in der »Elucidatio«. Die Stelle Hld 3,4–5 wird von Alain dergestalt gedeutet, dass Jesus in das Empyreum aufgefahren sei, wo die *ecclesia triumphans* wohne. Ob und wann aber, so fährt er fort, auch Maria »in carne« in den Himmel gekommen sei, sei unsicher: »Sed si Mater Virgo resurrexerit et in carne in coelum ascenderit, vel quando resurrexerit vel ascenderit, incertum est«. Deswegen ermahne Christus die Einzelkirchen, dass sie über die Auferstehung Marias nichts festlegen mögen, was nicht von den Patriarchen, Propheten oder Aposteln fest bestimmt worden sei. Vielmehr sollten sie darauf warten, dass Maria ihren Verbleib gemäß ihrem eigenen Willen enthülle<sup>60</sup>. Es sind also nicht nur die »Modalitäten« der Himmelfahrt, bezüglich derer Alain Unsicher-

58 Vgl. Kap. 7.1, Anm. 12.

59 Siehe ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 64: »Tigna domorum nostrarum cedrina, laquearia nostra cypressina: Domus haec intelliguntur corpus Christi et corpus Virginis: tigna domorum substantiae corporum, quae dicuntur cedrinae, id est imputribiles: cedrus enim imputribilis est: Sicut enim credimus corpus Christi putredine non esse resolutum; [...] ita probabile est a corruptione putredinis alienum esse corpus Mariae: Unde Aug[ustinus] in sermone De assumptione Virginis: Non solum carnem quam Christus assumpsit, sed etiam carnem de qua assumpsit credimus esse assumptam in coelum«. Vgl. auch MATTER, *The Voice*, S. 166. Weitere Stellen, die sich im Sinne einer befürwortenden Haltung auslegen lassen, sind ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 71, 108 f. Zu beiden GLORIEUX, *Alain de Lille*, S. 12. In der Himmelfahrtspredigt Nr. 37\* heißt es, dass über die Verherrlichung der Seele und die Auszeichnungen der Tugenden Marias allgemein kein Zweifel bestehe, doch auch die Unverweslichkeit ihres Fleisches sei anzunehmen. Maria sei nicht nur der spezielle Fluch der Frau, nämlich der Geburtsschmerz, erspart geblieben, sondern auch der allgemeine Fluch der Verwesung. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 37\*, § 25, in *Anhang 4*. Diese Feststellung erinnert an die Argumentation von Pseudo-Augustinus, wonach aus Marias Bewahrung vom Geburtsschmerz durch Jesu Gnade zu schließen sei, dass sie auch von der Verwesung bewahrt worden sein müsse. Siehe [Pseudo-]AUGUSTINUS, *De assumptione*, Sp. 1145.

60 ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 73 f.: »Non enim statim post ascensionem Christi, assumpta est gloriosa Virgo; [...]. Sed si Mater Virgo resurrexerit et in carne in coelum ascenderit, vel quando resurrexerit vel ascenderit, incertum est. Ideo monet Christus filias Jerusalem, id est Ecclesias, quod de resurrectione gloriosae Virginis nunquam definiant, vel de ejusdem resurrectionis tempore, quod a patriarchis, prophetis et apostolis distinctum non est [...]. O filiae Jerusalem, id est Ecclesiae, adjuro vos per capreas cervosque camporum, id est in hoc imitantes antiquos modernosque doctores, ne suscitatis neque evigilare faciatis dilectam meam, id est non firmiter asseratis tanquam ex auctoritatibus certum Virginem a mortis somno suscitatum vel excitatum; donec ipsa velit. Quasi dicat: Hoc reservatum est voluntati Virginis, quae divinae volun-

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

heit ausdrückt, wie Lamy schreibt, sondern auch die Tatsache selbst ist fraglich<sup>61</sup>. Auch diese Haltung würde sich gut in den Mainstream der Pariser Mariologie fügen. Als Pionier innerhalb einer teleologisch grundierten Geschichte der Mariendogmen taugt Alain jedenfalls nicht.

Während sich die mariologischen Positionen Alains insgesamt im Rahmen des für seine Zeit Erwartbaren bewegen, ist es durchaus bemerkenswert, wie er die Figur der Gottesmutter für den schulischen Kontext adaptierte und Maria zum Prototyp seiner intellektuellen Idealvorstellungen machte. Wie Longère bemerkte, galt Maria im Wesentlichen allen Pariser Magistern als Vorbild in diversen Tugenden<sup>62</sup>. Mit seiner Kombination aus gnoseologischen und moralischen Zuschreibungen an Maria, die erstmals von Giulio d'Onofrio herausgearbeitet wurden, scheint Alain sich von seinen Vorgängern und Kollegen jedoch abzuheben<sup>63</sup>. D'Onofrio konzentrierte sich dabei auf Alains Kommentar zum Hohelied, das dieser zwar nicht erstmals auf Maria hin interpretierte. Allerdings ging er laut Glorieux als Erster mit dieser Stringenz und Ausführlichkeit vor<sup>64</sup>.

tati est consona, ut sciri velit se esse suscitata». GLORIEUX, Alain de Lille, S. 15, bringt diesen Vorbehalt mit einer Mirakelgeschichte aus dem Jahr 1070 in Verbindung, auf die Alain anspiele. Weitaus wahrscheinlicher ist es aber, dass Alain sich auf den Pseudo-Hieronymus-Brief Nr. 9 »Ad Paulam et Eustochium« bezieht, der von Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert abgefasst wurde, siehe [Kap. 7.1, Anm. 12](#). Ob Alain mit dem Offenbarungsvorbehalt auf die Visionen der Elisabeth von Schönau verweist, wie es LAMY, *La doctrine mariale*, S. 107, als Möglichkeit ins Spiel bringt, ist ebenfalls unklar.

61 Ibid.: »Ainsi les restrictions d'Alain semblent porter davantage sur les modalités d'assertion de la croyance en l'assomption corporelle de Marie que sur le fait même de cette assomption«.

62 Zur Marias Modellfunktion bei den Angehörigen von Saint-Victor siehe überdies CATALANI, *Il modello scolastico*, S. 684–692.

63 Catalani referiert in seinem Überblicksartikel über das »scholastische Marien-Modell« anhand der idealtypischen Pariser Schulen diverse Marienbilder, auch das von Alain (als Porretaner); dabei erscheint Alains Bild als singular. Catalani stützt sich dafür maßgeblich auf D'ONOFRIO, *Alano di Lilla*.

64 GLORIEUX, Alain de Lille, S. 8. Vor Alain verfassten Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Hugo von Saint-Victor und Philipp von Harvengt marianische Kommentare zum Hohelied. Siehe DEZZUTO, »Quae est ista«; RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, S. 208–226. Bereits im Frühmittelalter konnte Maria als *typus ecclesiae* begriffen werden, da die Kirche und Maria beide als verheiratete Mütter (als Braut Christi und als Braut Josephs) und zugleich als Jungfrauen gesehen wurden. Das vormals allein auf die *ecclesia* hin verstandene Hohelied konnte so auch als Zwiegespräch zwischen Maria und ihrem Bräutigam Christus gelesen werden. Dazu BARRÉ, *Marie*. Für die große Beliebtheit im 12. Jahrhundert macht Riedlinger den Einfluss des Minnesangs verantwortlich. Während einzelne Hoheliedstellen schon von Ambrosius und Hieronymus auf Maria hin interpretiert, und auch schon in der Karolingerzeit

Maria, so d'Onofrio, ist für Alain das »perfekte Modell« eines »theologischen Geistes« und der Archetyp des »uomo-teologo«, der die Wahrheit erlangt und sich in ihr vergöttlicht<sup>65</sup>. Nachdem Maria akzeptiert habe, Werkzeug des göttlichen Plans zu sein, erlange sie Einsicht in das Zusammenspiel der *visibilia* und *invisibilia* und gehe schließlich in der Verbindung von gläubiger Seele und dem *verbum* oder auch *nous* – das heißt in der Empfängnis Christi – auf. Die »conceptio mente« ging so der »conceptio ventre« voraus<sup>66</sup>. Konkret habe sich der Lernprozess Marias auf zwei Arten vollzogen, wie sie bereits im vorherigen Kapitel vorgestellt wurden: Das wirkliche Erfassen der Göttlichkeit gelingt durch die Lehre Christi, die den weniger begabten Naturen in Form der »manifesta doctrina« mitgeteilt werde, den geistig weiter Fortgeschrittenen als »altior et obscurior doctrina«. Beide Formen habe Maria erfahren<sup>67</sup>. Daher kann ihre Seele die Betrachtungen (»cogitationes«) vornehmen, die sie im Erkenntnisprozess fortschreiten lassen<sup>68</sup>. Die Betrachtungen haben die Bibelinhalte als Gegenstand, denen sie sich schon vor der Empfängnis widmete. Diese Übungen machten ihren Geist empfänglich, die Worte der Verkündigung zu verstehen. Beim Verständnis der göttlichen Mysterien helfen zwar die Bibel und die Autorität der Väter, doch Maria wurde mehr über Christus offenbart als den Vätern, weswegen Maria die

entsprechende Verbindungen hergestellt worden waren, tritt ihm zufolge im 12. Jahrhundert die »minnigliche Marienverehrung« ein. »Unter solchen Umständen lag die marianische Hoheliederklärung sozusagen in der Luft«, so RIEDLINGER, Die Makellosigkeit der Kirche, S. 203. Alain selbst schreibt in seinem Prolog: »Unde cum canticum amoris, scilicet epithalamium Salomonis, specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam refertur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur quod divino nutu (prout poterimus) explicabimus«. Siehe ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 53.

65 D'ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 331 f.

66 Ibid., S. 332.

67 Vgl. *ibid.*, S. 333, und ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 68 f.: »En ipse stat post parietem nostrum, aspiciens per fenestras, prospiciens per cancellos: [...] Per fenestras ergo intelligitur manifesta doctrina, quae minoribus a Christo proposita est. Per cancellos altior et obscurior doctrina, quae majoribus est oblata. [...] Sic ergo Christus per Incarnationem stetit post parietem nostrum, prospiciens per fenestras et cancellos, id est majora et minora revelans discipulis et maxime gloriosae Virgini«. Zu den zwei Arten der Vermittlung der Lehre vgl. Kap. 6.1.

68 Vgl. D'ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 334, und ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 77 f.: »Capilli tui sicut grex caprarum, quae ascenderunt de monte Galaad: Capilli subtiles sunt, et eminentes, et caput ornantes. Haec sunt cogitationes Virginis subtiles per contemplationem, eminentes per divinum amorem«. Die Auslegung der Haare (»capilli«) als »subtile Betrachtungen« findet sich bereits in der »Glossa ordinaria« zum Hohelied. Siehe Glossa ordinaria, S. 329.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Evangelisten lehrte<sup>69</sup>. Maria ist Lernende und Lehrende und strebt nach theologischer Erkenntnis. Es wird hier also bereits ein intellektuell konnotiertes Marienbild deutlich, wie es oben umrissen wurde, doch geht es über die bis zu Alains Zeit entwickelten intellektualisierenden Zuschreibungen deutlich hinaus.

Zum Modell des *homo-theologus*, der die perfekte Erkenntnis erlangt hat, wird Maria, indem Alain sie in sein Erkenntnisssystem integriert. In seinem Kommentar zu Hld 2,4 »Introduxit me rex in cellam vinariam« erklärt er die Bedeutung des Weinkellers wie folgt: »Vel per cellam vinariam intelligitur mentis excessus, qui et extasis dicitur, quo Virgo ad coelestium contemplationem rapietur, quae et apotheosis, id est deificatio vel theophania divina apparitio nuncupatur, in hanc Virgo ab amore terrenorum suspensa rapietur«<sup>70</sup>.

Maria wird in den Zustand der *extasis* entrissen, der ihr die vollkommene Kontemplation des Himmlischen ermöglicht und zu ihrer Vergöttlichung führt<sup>71</sup>. Die Beschreibung erinnert an die Passage der Predigt über »O Sapientia

69 Vgl. D'ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 334 f., sowie ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 78: »Dentes tui sicut greges tonsarum, quae ascenderunt de lavacro: Per dentes significantur exercitia, quae Virgo habuit in sacra Scriptura, per quae ipsa sacra Scriptura quodammodo atteritur, et ita comestibilis, id est intelligibilis redditur, et sic in stomachum mentis trajicitur«; *ibid.*, Sp. 87: »Tulerunt pallium meum mihi custodes murorum. Id est, abstulerunt a me velamen ignorantiae patriarchae et prophetae. Et quia in sacris Scripturis summa intentione studebat Virgo, ut notitiam haberet de Christo, ideo sequitur: Adjuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei, quia amore langueo. Quasi diceret: O sancti Patres, hoc requiro firmiter a vobis, id est a Scripturis vestris, ut intelligam ea quae de Christo dixistis; quia erga eum amore langueo. Ita a sanctis Patribus, id est a Scripturis eorum inquirebat Virgo Christi notitiam; sed quia plura fuerunt ei revelata de Christo quam Patribus, inde dicitur quosdam evangelistas Virginem docuisse plura de Christo«. Vgl. auch die Passage weiter oben im Kommentar, in der es heißt, Maria habe in Fülle aus der Weisheit Gottes geschöpft: *ibid.*, Sp. 66: »Cui dulcior fuit sapientia Christi quam gloriosae Virgini, quae plenius hausit de fonte sapientiae Dei, de qua et ipsa sapientia incarnata est?«

70 *Ibid.* Referiert bei D'ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 333. D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 75, Anm. 26, merkt an, dass Alain hier von Eriugena und möglicherweise von Richard von Saint-Victor beeinflusst worden sein könnte.

71 Die Theophanie ist gemäß Alains anderen Werken, vor allem den angelologischen, eine Form der Gotteserkenntnis; hier nennt er sie synonym zur Vergöttlichung. Wie bereits mehrfach beobachtet, ist Alain in seiner Terminologie nicht immer konsistent. Hier könnte aber auch einfach eine sprachliche Verkürzung vorliegen, in dem Sinne, dass die Theophanie die Art der Gotteserkenntnis im Zustand der Vergöttlichung ist. Ohnehin müsste der Text kritisch ediert werden, um genauere Analysen zu ermöglichen. Siehe zur *theophania* und dem Konzept der Vergöttlichung Kap. 5.2 und 5.3.



tia«, in der die Apotheose von Paulus und Ijob durch einen *raptus* behandelt wird<sup>72</sup>. Die suprarationale Art theologischer Erkenntnis der *theologia apothetica* ist mit diesem Prozess verbunden<sup>73</sup>. Ersichtlich wird, dass Maria in einem Entwicklungsprozess beschrieben wird, der sie, so kann man ergänzen, vom Stand der *thesis* zur *extasis superior* bringt, in der sie ihre Vergöttlichung erlebt. In der Betrachtung der himmlischen Geheimnisse, fährt der Kommentar fort, nimmt die Liebe zum Irdischen ab und die wahre Liebe zu Gott wird immer stärker, sicherer, quasi geordnet<sup>74</sup>. Vor diesem Hintergrund ist auch der Satz »Per umbilicum igitur Virginis, intelligitur vis intelligendi, qua Deum dilexit scilicet charitas« zu verstehen und muss nicht, wie von Garzia vorgeschlagen, emendiert werden<sup>75</sup>: Kraft des Vermögens der Einsicht liebt Maria Gott; die Liebe zu Gott wird damit zu einer Art des Verstehens. Es scheint in diesen Worten die Reziprozität von Liebe und Wissen zum Ausdruck zu kommen, die Alain in seinen Predigten formuliert<sup>76</sup>.

Alain konstituiert in seinem Hoheliedkommentar ein Marienbild, wonach die Protagonistin die intellektuellen Entwicklungsschritte durchläuft, die er in seinen Predigten an Magister und Scholaren empfiehlt: Lernen und Lehren sowie den Geist für die höheren Erkenntnisformen bereit machen, die in der *deificatio* gipfeln. Wenn der Hoheliedkommentar Teil von Alains theologischer Vorlesungstätigkeit gewesen sein sollte<sup>77</sup>, was angesichts seiner Komplexität nicht unwahrscheinlich ist, bekäme Maria hier den Status eines Theoriemodells und scholastischen Vorbilds. Dafür spricht auch, dass die christliche Hoheliedexegese eine spezifische, nämlich praktische Form mittelalterlicher Metaphysik ist, wie Theo Kobusch gezeigt hat. Gemäß dieser muss sich der Mensch von allen Zerstreuungen lossagen und auf das göttliche Eine konzentrieren, wie es Maria in Alains Kommentar auf vorbildliche Weise macht<sup>78</sup>.

72 Vgl. dazu Kap. 5.3, v. a. Anm. 212.

73 Vgl. Kap. 5.2 und 5.3.

74 Siehe ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 66: »In hac contemplatione vera charitas ordinatur. Quanto magis enim animus hominis ab amore terrenorum suspenditur, tanto magis charitas recto tramite ad Deum diligendum dirigitur. Amor enim terrenorum quodammodo ordinem impedit et charitatis curriculum«.

75 *Ibid.*, Sp. 98. GARZIA, *La mediazione universale*, S. 304, Anm. 29, möchte »intelligendi« durch »diligendi« ersetzen.

76 Vgl. dazu Kap. 6.2.

77 Dazu Kap. 3.2.

78 KOBUSCH, *Metaphysik als Lebensform. Zum Einfluss des Origenes im Hinblick auf diese Art der Hoheliedinterpretation* siehe ORIGENES, *Commentarium in Canticum canticorum*, S. 47–68.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Die Marienfigur in Alains Predigten entspricht diesem Bild und wird mit weiteren scholastischen Tugenden ausgestattet, wie sie Alain für sein schulisches Publikum regelmäßig in den Vordergrund rückt. Erkenntnis und moralische Perfektion sind dabei, wie für Alains Denken charakteristisch, eng verzahnt. Die Predigt zu Gen 1,16 »Fecit Deus duo magna luminaria« wurde von Jean Longère ediert und bezieht sich möglicherweise auf das Fest der Geburt Marias am 8. September. Longère schreibt sie aufgrund des Stils eindeutig Alain zu<sup>79</sup>. Der *sermo* könnte ihm zufolge entweder in Paris oder in Südfrankreich entstanden sein und ein klerikales gelehrtes Publikum adressieren. Als Indiz gilt dem Editor der gehobene intellektuelle und sprachliche Anspruch der Predigt<sup>80</sup>.

Der Anfang der Predigt besagt, dass die zwei von Gott geschaffenen Lichter, Sonne und Mond, Christus und Maria symbolisieren. Dies folgt der marianischen Deutung von Hld 6,9 »Quae est ista quae progreditur quasi aurora conurgens, pulchra ut luna electa«, die Alain in seiner »Elucidatio in Cantica canticorum« vornimmt<sup>81</sup>. Maria verkörpert das Ende der Unwissenheit, die Abwehr von Häresie, Dämonen und Glaubenssicherheit. Explizit wird sie als Vorbild genannt: »nobis formam uiuendi prebendo«<sup>82</sup>. Wie in der Hoheliedauslegung werden auch in der Predigt Marias Betrachtungen über das Göttliche erwähnt<sup>83</sup>. Schließlich wird Maria einer Leiter gleichgesetzt, durch die Christus vom Himmel herabsteigen konnte und durch die der Mensch aus der Hölle hinauf bis zum Paradies gelangen kann. Die Stufen der Leiter sind Armut, Demut und Liebe, die Christus als »Deus humanatus«, der Mensch als »homo

79 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 67 (= 56). Den Anlass der *nativitas* nimmt D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 132 an, während LONGÈRE, Un sermon inédit, S. 266, zu bedenken gibt, dass sie den Nachweis schuldig bleibe.

80 Ibid.

81 Vgl. ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 93: »Et sicut luna illuminatur a sole, sic Virgo illustratur veri solis claritate«. Zu dem Vergleich allgemein BARRÉ, Marie, S. 69.

82 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 67 (= 56), S. 272, § 3: »Hec luna multipliciter noctem nostre miserie illuminat, [...] excludendo caliginem ignorantie, nobis formam uiuendi prebendo, pro nobis apud Filium incensanter perorando. Hec est que potestates demonis infirmit. Hec est que hereses necat. Hec est que apud Deum pro nobis allegat«. Als Bekämpferin der Häresien wird Maria vermehrt seit dem oben genannten Traktat über die Himmelfahrt des Paschasius Radbertus (Pseudo-Hieronymus) bezeichnet, der in die Liturgie einging und dementsprechend bekannt war. Siehe dazu GRAEF, Maria, S. 165, sowie Kap. 7.1, Anm. 12, und Anm. 60.

83 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 67 (= 56), S. 273, § 4: »Hec est quasi oliva in amplitudine huius mundi, [...] sanctis cogitationibus uirens«.

deificatus« bestieg<sup>84</sup>. Maria wird dadurch auch ein Anteil am Erlösungsgeschehen zugesprochen<sup>85</sup>. Die Armut, wie Alain sie im Folgenden in seiner Predigt versteht, erscheint eher wie eine Form der Demut, wie er auch schreibt: »pauper sit spiritu, id est humilis«<sup>86</sup>. Insofern reduzieren sich die Voraussetzungen zur *deificatio* auf *humilitas* und *caritas*, Letztere verstanden als die Liebe Gottes, des eigenen Selbst und des Nächsten<sup>87</sup>.

Maria hatte diese Tugenden der Demut und Liebe in sich und war zudem reich an Verstandeskräften: »In beata autem Virgine fuerunt tres predicti gra-

84 Vgl. *ibid.*, § 5: »Hec est scala celestis per quam Christus descendit de superis, homo ascendit ab inferis. Huius scale tres sunt gradus: paupertas, humilitas, caritas. Per hos descendit Deus humanatus, per hos ascendit homo deificatus«. Diese Passage lehnt sich an Alains Bemerkungen zur Inkarnation an, wie er sie in den »Regulae theologiae« äußert: »Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in ypothesim nostrae miseriae descendens est humanatus. [...] Deus autem suam habet apotheosim, [...] se formam servi accipiens se humilians usque in thesim nostrae naturae immo usque in ypothesim nostrae miseriae, non quantum ad culpam sed quantum ad penam«. Vgl. DERS., *Regulae theologiae*, S. 214, Regel XCIX.

85 Zur Problematik der Rolle Marias als *redemptrix* siehe FINKENZELLER, Art. »Miterlöserin. I. Katholische Theologie«. Ob dieses Attribut »ohne tiefere Reflexion« (Sp. 484) von den mittelalterlichen Autorinnen und Autoren vergeben wurde, sei aber in Frage gestellt. Auch im Marienlob des »Anticlaudianus« evoziert Alain ein Marienbild, das einer Erlösergestalt nahekommt: ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, V, vv. 499–507, S. 138: »Hec est que primos casus primeque parentis / Absternit maculas, uincens uirtute reatum, / Diruta restituens, reddens ablata, rependens / Perdita, restaurans amissa, fugata repensans, / Post uespertinos gemitus noua gaudia donans, / Post mortis tenebras uite nouitate relucens; / Cuius ad aduentum redit etas aurea mundo, / Post facinus pietas, post culpam gracia, uirtus / Post uicium, pax post odium, post triste iocundum« (Herzvorh. AG).

86 DERS., *Sermo* Nr. 67 (= 56), S. 274f., § 6: »Sunt diuitie nature que consistunt in dotibus corporis et anime [...]. De his non debet homo superbire sed contra hec paupertatem spiritu retinere. Sunt diuitie que consistunt in uirtutibus et donis Spiritus sancti. De his autem non debet homo superbire [...]. Diuitie glorie consistunt in eterna beatitudine. Nemo autem debet superbire de illa«. Zu Alains Verständnis von »pauper spiritu« vgl. auch [Kap. 4.1.2](#).

87 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 67 (= 56), S. 275, § 8: »Est autem supremus gradus caritatis, secundum quam homo tenetur Deum diligere supra se, infra Deum se, proximum iuxta se, ut sit quasi quedam Trinitas in caritate: dilectio sui ipsius quasi Filius, quia dilectio sui procedit a dilectione Dei tanquam Filius a Patre; dilectio proximi quasi Spiritus sanctus, que ab utraque dilectione procedit«. Diese Formulierung entspricht DERS., *Ars praedicandi*, 20, Sp. 152f.: »Charitas quasi trinitatem parit creatam; in qua trinitate quasi Pater est dilectio Dei, a qua procedit dilectio qua homo ipse diligitur tanquam proles a patre: ab utroque uero procedit dilectio proximi, quasi Spiritus sanctus ab utroque. Item tres distinctiones sunt in una charitatis substantia, sed diversae sunt pro sua propria«.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

dus. Fuit enim pauperima censu sed ditissima sensu, pauper in terris sed diues in celis. Fuit in ipsa summa humilitas: unde se ancillam Domini uocat. Fuit enim in ea summa caritas«<sup>88</sup>.

Die Predigt an ein höchstwahrscheinlich schulisches Publikum konstruiert mithin ein Bild der Maria, wonach diese sich neben ihren kontemplativen und intellektuellen Fähigkeiten durch Demut und Liebe auszeichnet. Es sind exakt diese Eigenschaften, die Alain in seinen Predigten an diese Zielgruppe kontinuierlich hervorhebt<sup>89</sup> und für deren Vermittlung er die Gottesmutter als Vorbild der schulischen Gemeinschaft anführt: »In his, fratres karissimi, tribus gradibus imitemur Virginem gloriosam, ut per horum gradum scalam, ascendamus de terra ad celum, de deserto ad paradysum«<sup>90</sup>.

Eine weitere von Jean Longère edierte Predigt ist eindeutig dem Fest der Verkündigung zugeordnet und durch dessen Zusammenfallen mit dem Palmsonntag recht sicher auf das Jahr 1179 oder 1184 und damit in Alains Pariser Zeit zu datieren. Nach aktuellem Stand ist sie nur in einem Codex aus Saint-Martial (ca. 1200) enthalten<sup>91</sup>. Inhaltlich wie stilistisch würde sie sowohl zu einem schulischen wie auch zu einem klösterlichen Publikum passen, doch deuten die Ermahnungen zum Ende der Predigt hin verstärkt auf ein schulisches Umfeld. Die Kritik an der Verehrung des Geldes (»nummilatria«), derer Alain die Hörer zeihet, dürfte in Verbindung mit den Vorwürfen der *vana gloria* sowie der Verehrung von Völlerei und Wollust (»bacchilatria« und »carnilatria«) auf ein solches abzielen<sup>92</sup>.

Die Predigt setzt unmittelbar mit einem Verweis auf Alains Vorstellungen von den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis ein: Damit in allen Dingen das dreifache Bild der Trinität symbolisiert werde, habe Gott sich eine Stadt geschaffen, welche zum einen die Welt, zum zweiten die Kirche, zum dritten Maria meine<sup>93</sup>. Die Aussage bezieht sich auf die in der *Summa* »Quoniam homines« und anderen Werken formulierte Idee der Erkenntnis der *invisibilia Dei* durch Betrachtung der *visibilia*<sup>94</sup>. Maria, so Alain, wird »civitas« genannt, da in ihr die Vernunft herrscht, die Sinne die Befehle ausführen und die Fleisch-

88 DERS., Sermo Nr. 67 (= 56), S. 276 § 9.

89 Dazu Kap. 6.2.

90 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 67 (= 56), S. 276 § 9. Dazu auch Kap. 6.2.

91 Nr. 2. Vgl. zur Datierung Kap. 4.1.2. Zu den Handschriften aus Saint-Martial in Limoges vgl. Kap. 3.2 und 5.3. Woher das die Predigt enthaltende Heft innerhalb des Codex stammt, ist noch nicht geklärt. Siehe auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 122.

92 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 2, S. 407 f. § 9.

93 Vgl. *ibid.*, S. 402.

94 Vgl. Kap. 5.3.

lichkeit unterworfen ist. Die Verstandeskkräfte sind es, die diese Stadt bevölkern und mit der Fähigkeit zu differenzieren bewaffnet sind, sodass die Stadt vor Dämonen geschützt wird<sup>95</sup>. Es werden also gleich zu Beginn Marias intellektuelle Fähigkeiten hervorgehoben. Darüber hinaus wird die »Stadt« Maria von den Tugenden der Standhaftigkeit, Mäßigung, Kraft und Klugheit geschützt<sup>96</sup>. Ihr Glaube, ihre Liebe, ihre Jungfräulichkeit und ihre Demut waren Voraussetzung für ihre Erwählung und ihr tugendhaftes Verhalten<sup>97</sup>. Der in der Stadt befindliche Garten steht für ihren Geist oder auch ihre Seele (»mens«), in der ihre guten Sitten gute Werke hervorbringen. Ihre Betrachtungen – »cogitationes« – zeugen von innerer Einkehr<sup>98</sup>. Auch in der Verkündigungspredigt wird also deutlich, dass Maria sich bei Alain von Lille durch rationale wie spirituell-kontemplative Fähigkeiten auszeichnet. Darüber hinaus werden nicht nur Demut und Liebe als ihre Tugenden genannt, wie in der vorausgehenden Marienpredigt, sondern auch die Kardinaltugenden. Wie in anderen Predigten an Magister und Scholaren wird schließlich auch hier betont, dass die erwähnten Qualitäten in guten Werken gipfeln müssen<sup>99</sup>.

Die Bedeutung der guten Werke, wie sie Alain als Ziel moralischer und intellektueller Entwicklung propagiert, kommt auch in der Modellpredigt zur Himmelfahrt Marias über Jes 11,1 »Egredietur virga de radice Iesse« zum Ausdruck. Sie wurde von Palémon Glorieux anhand eines Textzeugen ediert<sup>100</sup> und

95 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 2, S. 403 § 3: »Non inconsequenter etiam Virgo virginum civitatis sortitur uocabulum, in qua imperauit rationis auctoritas, operata est sensualitas, seruauit carnalitas. In qua fuerunt ciues motus rationales; a quibus, discretione armatis, seruata est civitas ne in eam demonis grassaretur hostilitas« (Hervorh. i. Orig.).

96 Siehe *ibid.*: »In hac civitate, murus fuit constantia, cementum temperantia, fortitudo propugnaculum, prudentia uallum« (Hervorh. i. Orig.).

97 *Ibid.*: »Orientalis porta fides, per quam Sol iustitiae in ea illuxit; meridiana porta caritas, per quam Spiritus sancti ardor in ea incaluit; septentrionalis porta uirginitas, per quam in ea concupiscentia carnalis infriguit; occidentalis porta humilitas, per quam in ea sol mundane temptationis obcubuit«.

98 *Ibid.*: »In hac civitate est hortus conclusus, hortus signatus, hortus irriguus, hortus arboribus consitus, herbis uenustus, floribus insignitus, id est mens Virginis in qua uelut in horto celesti, mores honesti in similitudine arborum fructus bonorum operum pariunt. Bone cogitationes, in exemplum herbarum, uirorem interne deuotionis emittunt« (Hervorh. i. Orig.).

99 Dazu Kap. 6.2.

100 Es handelt sich um Paris, BNF, NAL 335, der jedoch nicht immer die beste Textqualität liefert; in der Regel ist Vatikan, BAV, Reg. lat. 424 zu bevorzugen, aber auch Toulouse, BM, 195 bietet für diese Predigt sinnvolle Varianten. Während GLORIEUX, Alain de Lille, S. 16, davon überzeugt ist, dass die Predigt für Mariä Himmelfahrt vorgesehen war, spricht HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517, von »dem irrigen Titel ›De

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

ist Teil von Alains »Liber sermonum«<sup>101</sup>. In ihr findet sich das beliebte Wortspiel »virga« – »virgo«, das Alain zu ausführlicheren Betrachtungen über die Eigenschaften Marias einlädt, ebenso die Eva-Maria-Antithese. In dieser Gegenüberstellung ist die Aussage enthalten, dass Maria kraft ihrer guten Werke und der Liebe zum Himmlischen zum Paradies aufstieg<sup>102</sup>. Ansonsten ist die Predigt, ihrer Modellfunktion entsprechend, sehr allgemein und kurz gehalten und enthält keine weiteren Ausführungen zu scholastischen Tugenden<sup>103</sup>.

Eine zweite Himmelfahrtspredigt über Hld 3,6 »Que est ista que ascendit per desertum sicut uirgula fumi ex aromatibus mirre et turis et uniuersi pulueris pigmentarii« ist in den Handschriften London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 90r–

assumptione« in den von ihm untersuchten bayerischen Handschriften; auch Schneyer notiert dafür »in nativitate BMV«. Siehe [Nr. 38 in Anhang 1a](#). Für Mariä Himmelfahrt spricht aber der Schluss der Predigt, vgl. [Anm. 103](#). Nur die Handschriften London, BL, Add. Ms. 19767 und München, BSB, CLM 17458 schreiben die Predigt dem Fest der Geburt Mariä zu, was daran liegen könnte, dass in ihnen zuvor die Predigt über Hld 3,6 »Quae est ista quae ascendit per desertum« als Himmelfahrtspredigt inseriert ist.

[101 Nr. 38 in Anhang 1a](#).

[102](#) Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 38, S. 17f.: »Prima virga, id est mater Eva, per amorem terrenorum incurvata descendit per mundi desertum. Beata virgo Maria ascendit virtute bonorum operum, amore celestium, per desertum mundi ad desertum paradysi, calcatis illecebris huius seculi«.

[103](#) Dass sie einmal an ein scholastisches Publikum gerichtet war, legt zum Beispiel der Schluss nahe, der in seiner Diktion auch einigen Handschriftenschreibern etwas Kopfzerbrechen bereitet haben dürfte. In Glorieux' Edition lautet dieser: »Assumpsit illam ad celestia, de qua assumpserat terrena; assumpsit illam immortalitatem deificando, de qua assumpserat carnem divinitatem humanando«, siehe *ibid.*, S. 18. Der erste Teil lautet relativ wörtlich übersetzt: »Er [Jesus] nahm jene in den Himmel auf, von welcher er das Irdische annahm«. Der folgende Satz dürfte parallel zum vorhergehenden immer noch Jesus als Subjekt haben. Entsprechend würde es heißen (unter Auslassung des von Glorieux gesetzten Kommas): »Er nahm jene durch die Vergöttlichung der Unsterblichkeit auf, von welcher er das Fleisch durch die Vermenschlichung seiner Gottheit erhielt«. Die »Vergöttlichung der Unsterblichkeit« ergibt aber keinen Sinn, vielmehr muss ja die Sterblichkeit des Menschen Maria »vergöttlicht« werden, damit das ewige Leben erlangt werden kann. In Glorieux' Textzeuge, Paris, BNF, NAL 335, fol. 117r, wird »immortalitatem« so notiert: »i« mit Kürzungsstrich, direkt daran anschließend »mortalitate«. Auch Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 73v und Clermont-Ferrand, BM, 49, fol. 103vb behelfen sich damit, das »i« vor »mortalitate« mit einem Kürzungsstrich zu versehen, sodass es auch, deutlich stimmiger, »in mortalitate deificando« heißen kann, »indem er sie in der Sterblichkeit vergöttlichte«. So liest es sich auch in Toulouse, BM, 195, fol. 91v, mit großem Abstand zwischen »i« und »mortalitate«. Die Handschrift München, BSB, CLM 4616, fol. 79vb dagegen bietet: »Assumpsit illam ad celestia, de qua assumpsit terrena. Assumpsit illam in immortalitatem deificando de qua assumpsit deitatem humanando«, also »indem sie hin zur Unsterblichkeit vergöttlicht wurde«, was ebenfalls möglich wäre.

95r, und München, BSB, CLM 17458, fol. 221ra–225ra, innerhalb der Predigten des »Liber sermonum« überliefert, direkt vor der Modellpredigt über Jes 11,1. Beide Handschriften enthalten auch andere authentische Predigten, die in die Abfolge des »Liber sermonum« inseriert wurden<sup>104</sup>. In Leipzig, UB, Ms. 436, fol. 62v–65v, ist sie zusammen mit anonymen Predigten und Predigtmaterialien einzeln überliefert<sup>105</sup>. Außerdem befindet sich ein Exzerpt der Predigt in Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94r–95r. Die Londoner Handschrift stammt aus dem Benediktinerkloster Ottobeuren und wurde um 1240 angefertigt<sup>106</sup>. Die Münchner Papierhandschrift ist aus dem Benediktinerkloster Scheyern (Oberbayern), etwa 130 km nordöstlich von Ottobeuren gelegen, datiert aus dem 15. Jahrhundert. Beide Handschriften könnten eine gemeinsame Vorlage gehabt haben<sup>107</sup>. Die Leipziger Handschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert und enthält einen Besitzvermerk des Chemnitzer Benediktinerklosters St. Marien. Nähere Informationen zu der Lage, die die Predigt enthält, konnten bisher nicht ermittelt werden<sup>108</sup>.

Das neu entdeckte Predigtexzerpt in Paris, BNF, lat. 3813, wurde vermutlich ebenfalls im 13. Jahrhundert erstellt. Die Sammelhandschrift wurde zu einem unbekanntem Zeitpunkt aus Heften unterschiedlicher Provenienz zusammengestellt<sup>109</sup>. Der gesamte Codex scheint als Kompendium für den Ablauf der

<sup>104</sup> Nr. 19, 25 und 41, wobei letztgenannte darüber hinaus in weiteren Handschriften überliefert ist. Siehe Anhang 1.

<sup>105</sup> Eine Beschreibung des Codex liegt vor in HELSSIG, Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 1, S. 689–694.

<sup>106</sup> Dazu auch Kap. 2.2.2, Anm. 321, und Kap. 3.2.

<sup>107</sup> Siehe Anhang 4. Vgl. zu den Parallelen der Predigtüberlieferung in den Codices D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 115. Aus Hödls Bemerkungen über München, BSB, CLM 17458 geht hervor, dass der Codex wie die Londoner Handschrift eine bearbeitete Version des »Verbum abbreviatum« von Petrus Cantor enthält. Siehe HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517. Neben Hödls Anmerkungen existiert nur die Kurzfassung durch HALM, Catalogus codicum, Bd. 2,3, S. 99.

<sup>108</sup> HELSSIG, Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 1, S. 689, bemerkt aber, dass der Codex im Chemnitzer Bibliothekskatalog von 1541 nicht verzeichnet wurde.

<sup>109</sup> Die Handschriftenbeschreiber geben fünf Einheiten für den Codex an. Sie fassen dabei die Blätter 74r–99v zur dritten Einheit zusammen, die aus zwei Quaternionen und einem Quinio besteht und im 13. Jahrhundert geschrieben wurde. Siehe Catalogue général, Bd. 7, S. 321. Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, dass nur das zweite Quaternio (fol. 82r–89v) und das Quinio (fol. 90r–99v) ursprünglich zusammengehörten. Die Blätter 74–81 wurden von einer anderen Hand beschrieben und fol. 81v weist keine Reklamante auf, während solche auf fol. 89v und 99v vorhanden sind. Auch enthalten nur diese beiden Hefte Nota- und Paragrafenzeichen. Die hier interessierende Himmelfahrtspredigt findet sich in der Fünferlage (fol. 94r–95r).

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Messe und die Seelsorge zusammengestellt<sup>110</sup>. Die die Predigt enthaltende Einheit enthält kurze theologische Notizen u. a. zum Seelenfrieden und zur Zerknirschung, knappe Bibelkommentare, kirchenrechtliche Regelungen für die Messe<sup>111</sup> und Predigtskizzen, teils von wenigen Zeilen<sup>112</sup>. Eine davon bricht fol. 86rb mit »etc.« ab und schlägt vor: »Hic fia<t> mentio si placet de matrimonio temporalis«. Dies macht es wahrscheinlich, dass ursprünglich längere Predigten hier nur zur Ideengebung aufgeführt wurden, welche der Prediger dann variieren konnte; die übrigen Inhalte dienten der Anregung für Allegoresen und moralische Unterweisungen. Die Beschreiber konnten auf fol. 88 einen Auszug (mit Varianten) aus Alains »Ars praedicandi« identifizieren<sup>113</sup>. Durch eigene Sichtung wurde zudem eine abgekürzte Version einer Predigt Alains über die Trinität identifiziert<sup>114</sup>. Dies und die beschriebene Anlage des Codex sowie der entscheidenden Lagen machen es wahrscheinlich, dass die auf fol. 94r–95r gebotene Version der Predigt über Hld 3,6 gekürzt ist. Gestützt wird dies noch dadurch, dass der Text nach der die Predigt abschließenden Doxologie mit neuen Betrachtungen zum Thema fortgesetzt wird<sup>115</sup>. Für die vorgelegte Edition ist die hier vorhandene Version also als weniger gewichtiger Textzeuge einzustufen<sup>116</sup>.

Überlieferungstechnisch spricht somit nichts gegen die Authentizität der Predigt, wie auch die inhaltlichen Merkmale auf Alains Autorschaft hindeuten.

<sup>110</sup> So enthält er in den ersten beiden Einheiten wohl als Modelle gedachte »Sermons d'inspiration bernardine« (fol. 1r–16v) und weitere Predigten von Bernhard von Clairvaux, Maurice von Sully, Petrus Comestor und Hugo von Saint-Victor (fol. 17r–73v). Vgl. *ibid.*, S. 312. Es folgen in der ersten Lage des dritten Abschnitts anonyme Predigten, Exzerpte aus dem »Liber exceptionum« Richards von Saint-Victor, ein *exemplum* und Predigten von Geoffroy Babion.

<sup>111</sup> Vermutlich wurde auf fol. 96v–97r eine eigenständige Zusammenfassung von Kapiteln aus dem »Decretum Gratiani« eingefügt, die *cautelae missae* beinhalten (die Handschriftenbeschreiber sprechen nur von »notes de droit canon«. Siehe *ibid.*, S. 321). Vgl. D. II, c. XXVII de cons. und c. XXVIII de cons.

<sup>112</sup> Auf fol. 88va–b etwa befindet sich eine 30-zeilige Skizze für eine Palmsonntagspredigt.

<sup>113</sup> Vgl. *Catalogue général*, Bd. 7, S. 319, und ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 44, Sp. 191–193.

<sup>114</sup> Es handelt sich um Nr. 88 (= 76). In der Handschrift setzt der Text erst mit der Passage auf S. 253, Abs. 2 ein. Siehe D'ALVERNAY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 253.

<sup>115</sup> Der Abschnitt beginnt mit »Item Virgo, Dei genitrix, virgo fuit voto, virgo voce« und greift Elemente der vorausgehenden Predigt auf. Die Beschreiber nehmen diesen Abschnitt als eigene Predigt auf, was aber schon allein deswegen unwahrscheinlich ist, weil der Abschnitt nicht mit einem *thema* (ob nun einer biblischen oder liturgischen Textpassage) beginnt. Siehe *Catalogue général*, Bd. 7, S. 320.

<sup>116</sup> Siehe [Anhang 4](#).



So wurden Überschneidungen mit der *Summa* »Quoniam homines«, der »Elucidatio in Cantica canticorum«, der »Ars praedicandi« und den »Distinctiones dictionum theologicalium« festgestellt. Gerade die Übereinstimmung von den Begriffsdefinitionen des zuletzt genannten Werks mit Begriffsdeutungen in den *divisiones* des Predigttextes wurde von Bartòla und Hödl als starkes Argument für Alains Urheberschaft gewertet<sup>117</sup>. Auch finden sich Anklänge an die Himmelfahrtspredigt des »Liber sermonum«, etwa das Wiederaufgreifen des Motivs von »desertum mundi« und »desertum paradisi« bzw. »celi«, die Maria beide durchschreiten musste<sup>118</sup>. Demgegenüber sind Wortwahl und Satzbau der Predigt eher untypisch für Alain. Zudem fällt die enge Übereinstimmung des Predigtanfangs mit einer Predigt von Gebuin von Troyes auf<sup>119</sup>. Die hier erbrachte Edition soll die weitere Auseinandersetzung mit der Frage der Autorschaft stimulieren. Die folgende Interpretation ist demnach aber nur als unter Vorbehalt zu verstehen.

Dem Gehalt der Predigt nach ist ein gebildetes, vielleicht schulisches Publikum anzunehmen, denn nur ein solches dürfte die Verweise auf Pseudo-Dionysius oder etwa die Einlassungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen verstanden haben<sup>120</sup>. Die Himmelfahrtspredigt ist wie die anderen in London, BL, Add. Ms. 19767 und München, BSB, CLM 17458 inserierten *sermones*<sup>121</sup> auffallend lang und dürfte daher auch nicht in einen monastischen Tagesablauf gepasst haben. Manche Äußerungen, wie diejenigen über die *mortificatio carnis* oder die brüderliche Liebe, lassen zwar zunächst an ein monastisches Publikum denken, doch wurde bereits gezeigt, dass es sich dabei nicht um exklusiv klösterliche Ideale handelt, sondern diese ebenfalls im schulischen Kontext Sinn ergeben.

117 Siehe Kap. 4.1.1.

118 Vgl. Anm. 102 und ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 4, 7 und 16 in Anhang 4.

119 Vgl. *ibid.*, § 1. Siehe dazu den Predigteinstieg von Gebuin von Troyes (vermutlich 1145–1154 Kanzler der Kathedrale von Troyes), zit. nach Paris, BNF, lat. 14925, fol. 178va: »Dominus et saluator noster pater familias numquam ociosus tres nuptias celebrare consuevit. Primas in natiuitatis sue missio. Secundas in baptismatis nostri sacramento. Tertias in his qui beate [sic] moriuntur in Domino. Harum uero terciarum nupciarum prime sunt reconciliationis, per quas in seruos reconciliamur. Secunde adoptionis, per quas in filios adoptamur. Tercie glorificationis, per quas heredes Domini, coheredes Christi glorificamur«. Ab dann weicht der Text deutlich von Sermo Nr. 37\* ab, nur am Ende findet sich eine Phrase über Maria, über deren Aufnahme in den Himmel die Engel sich freuen. Die Predigt reicht nur bis fol. 179ra.

120 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 27 und 10 in Anhang 4. Dazu auch Kap. 5.2.

121 Siehe Anm. 104.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Die Predigt beginnt mit der Beschreibung der drei Bindungen, die Jesus einging: erstens die Verbindung mit der menschlichen Natur in Maria; zweitens das Wirken Jesu in der Welt; drittens seine Auffahrt zu Gott, die auch den Menschen das ewige Leben ermöglichen wird<sup>122</sup>. Über den himmlischen Thron, zu dem Jesus auffuhr, gelingt die Überleitung zu Maria: Auch sie sei in den Himmel aufgefahren<sup>123</sup>. Es folgt die Schilderung eines Aufstiegsprozesses, der bei der Überwindung menschlicher Triebe einsetzt, als zweite Stufe die Kontemplation enthält und in der direkten Gottesschau gipfelt<sup>124</sup>. Letztere ist Alain zufolge nur den Heiligen möglich, allen anderen selbst *in patria* nur auf imperfekte Weise<sup>125</sup>. Vom Grad der Perfektion abgesehen, folgt Maria aber genau dem Weg, den Alain seinen Kollegen und Schülern empfiehlt<sup>126</sup>. Der Mensch könne Marias Vollendungsstufe nicht gänzlich erreichen, da er ihr nur in der Jungfräulichkeit, nicht aber darin, unversehrt Gott geboren zu haben, nacheifern könne. Die Jungfrau solle aber, so die direkte Anrufung, ihren Aufstieg offenbaren, sodass der Mensch ihrer Spur nachfolgen und sich ihr angleichen könne<sup>127</sup>. Maria wird also deutlich als Modell und Vorbild einer Entwicklung dargestellt. Im übertragenen Sinne könne der Mensch ihr folgen: Die Unversehrtheit von Fleisch und Geist erreiche man sinngemäß durch Reinheit, Wahrheit und Liebe. Die Reinheit des Glaubens sei nämlich eine Form der Jungfräulichkeit. Die Wahrheit werde in der Erkenntnis Gottes, die Liebe in der brüderlichen Zuneigung erfahren<sup>128</sup>. Maria kann also auch für die *caritas* als Vorbild dienen, die für die Sozialstruktur der Schulen als fundamentales Element herausgestellt wurde<sup>129</sup>.

Mit der Deutung der »*virgula fumi*« wird das Aufstiegsmotiv fortgeführt: Der Rauch steht für das Sehnen, das aus der Liebe erwächst und zu Gott in die Höhe strebt. Wie der Rauch nimmt das so unbegreifliche Sehnen, Gott zu erforschen, im Aufsteigen ab<sup>130</sup>. Das Motiv der Gotteserforschung wird hier wieder mit dem Aufstiegsmotiv verzahnt. Myrrhe, Weihrauch und Pulver aus dem Pre-

122 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 1–2 in Anhang 4.

123 Vgl. *ibid.*, § 2: »De thalamo terciarum dicitur: Maria Uirgo assumpta est ad ethereum thalamum«.

124 Vgl. *ibid.*, § 4–7.

125 Vgl. *ibid.*, § 12–13, und Kap. 5.2.

126 Vgl. u. a. die Predigten in Kap. 5.3 und 6.2.

127 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 9 in Anhang 4.

128 *Ibid.*, § 11.

129 Vgl. Kap. 6.2.

130 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 19: »Fumus ascendit in altum et desiderium in Deum. Fumus ascendendo deficit et desiderium scrutandi aliquid de Deo eum incomprehensibilem inuenit«. Zit. nach Anhang 4.

dig $t$ -*thema* werden, in enger Übereinstimmung mit den »*Distinctiones dictionum theologicalium*«, als Abtötung des Fleisches, Gebet und Demut entschlüsselt. Die drei Faktoren, die die Gottesforschung ermöglichen, stehen für Fasten, nächtliche Gebete, Enthaltbarkeit; für das reine, hohe und ergebene Gebet; für die Verachtung von Machtstreben, Erdulden der Unterwerfung und der Trübsal<sup>131</sup>. Indem gesagt wird, dass jeder Mensch diese Art von Myrrhe, Weihrauch und Pulver erlangen könne, wird die Aufforderung zur Nachahmung wieder aufgenommen<sup>132</sup>. Auch hier wird die Bedeutung der Enthaltbarkeit für die Erforschung des Göttlichen hervorgehoben. Hinzugefügt wird nun die Demut, die dem Scholarenlaster des Hochmuts entgegengesetzte Tugend, die Leidenstoleranz und Gehorsam miteinschließt<sup>133</sup>.

Den Schluss der Predigt nimmt die Schilderung der Reise Marias durch die Sphären der Engel ein, wofür der Autor sich auf »Dyonisiu[s]« bezieht<sup>134</sup>, also Pseudo-Dionysius Aeropagita. Die Reihenfolge der *ordines* und deren Aufgaben stimmt mit den angelologischen Schriften Alains überein<sup>135</sup>. Der Abschnitt ist somit ein weiteres starkes Indiz für die Authentizität der Predigt. Im Einzelnen wird Marias Ankunft in jeder der drei Engelstriaden geschildert. Die erste Triade der *Angeli*, *Archangeli* und *Virtutes* hat, wie bei Alain beschrieben, die Aufgabe »*minora nunciare ac miracula facere*«, doch da Maria weit größere Wunder vollbrachte als die *Virtutes*, ist es ihrer nicht würdig, dort zu bleiben<sup>136</sup>. Sie gelangt zur nächsten Engelstriade der *Potestates*, *Principatus* und *Dominaciones*, deren Aufgaben da sind: »*dominari, potestates aeras disponere et arcere*«<sup>137</sup>. Aber auch diese überragt Maria mit ihren Fähigkeiten und Qualitäten, sodass sie weiter aufsteigt<sup>138</sup>. So erreicht sie die letzte Triade der *Throni*, *Cherubin* und *Seraphin*. In Übereinstimmung mit Alains weiteren Definitionen wird die Aufgabe der Cherubin mit »*sapere*«, die der Seraphin mit »*diligere*« wiedergege-

131 Vgl. *ibid.*, § 20–22.

132 Vgl. *ibid.*, § 22: »*Hanc mirram et hoc thus et hunc puluerem, uiri fratres, habere potestis et debetis*«.

133 Dazu Kap. 6.2.

134 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 27 in Anhang 4.

135 Vgl. Kap. 5.3.

136 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 27 in Anhang 4.

137 *Ibid.*, § 28. Die umgekehrte Reihung der Aufgaben – »*dominari*« bezieht sich auf die *Dominaciones*, »*disponere*« auf die *Principatus* und »*arcere*« auf die *Potestates* – ist wohl stilistischen Gründen geschuldet, da in der dort verwendeten direkten Rede so die Höchstrangigen der zweiten Triade zuerst angesprochen werden können.

138 *Ibid.*: »*Sed hec mater et sponsa Domini est. Per hanc ydola totius mundi corruerunt. Hec in uniuerso mundo cunctas hereses sola interemit. Ergo hec maior uobis est nec dignum est, ut inter uos ipsa moretur*«.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

ben<sup>139</sup>. Auch ihnen ist Maria übergeordnet, denn sie bereitete Gott einen Thron, wie er nirgends sonst zu finden ist, indem sie die Inkarnation möglich machte<sup>140</sup>. »Ihr, da sie mehr als alle anderen liebte, ist zu gewähren, dass sie über euch erhoben werde«, verkünden die anderen Engel<sup>141</sup>.

Maria wird also als ein Mensch geschildert, dem es gelungen ist, die Entwicklungsstufen der einzelnen Engels-*ordines*, wie sie im Kapitel zur Angelologie beschrieben wurden, nachzuvollziehen und sogar darüber hinauszugelangen. Allerdings stellt Alain in dieser Predigt keine Verbindung zu den drei unterschiedlichen Stadien der Theophanie, nämlich »Hypophanie«, »Hyperphanie« und »Epiphanie«, her. In stärker erkenntnistheoretisch ausgerichteten Predigten wurden auf diese Weise die unterschiedlichen Stadien der Gotteserkenntnis erfasst, die im Jenseits möglich sind<sup>142</sup>. Zwar geht Maria der Aufgabe des Theologen nach – »scrutari de Deo«<sup>143</sup> –, aber insgesamt ist die Hervorhebung der kontemplativen Anteile des Aufstiegsprozesses zu Gott dominanter.

Schließlich steht Maria im Zentrum zweier Predigten, die vermutlich beide als Himmelfahrtspredigten vorgesehen waren und deren Überlieferung ein Hinweis auf den Pariser Raum sein könnte<sup>144</sup>. Mit Verweisen auf Cicero und Ovid lädt die Predigt über Hld 1,1 »Osculetur me osculo oris sui« ihre vermut-

139 Vgl. *ibid.*, § 29, und DERS., Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283f. Zur Schreibweise der *ordines* vgl. Kap. 5.3, Anm. 240.

140 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37\*, § 29 in Anhang 4.

141 *Ibid.*: »Hec potentie, sapientie, dilectionis apicem tenet. Huic, quia pre omnibus dilexit, dandum est, ut super uos sublimetur«.

142 Vgl. Kap. 5.3.

143 Siehe Anm. 130.

144 Vgl. zur Handschrift Kap. 4.2.2 speziell zu dieser Predigt und der nachfolgenden (Nr. 235 [= 90]\*). Nr. 235 (= 90)\* wird auch in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert überliefert, die einst den Augustinern von Bois-Seigneur-Isaac, ca. 20 km südlich von Brüssel, gehörte. Siehe DE CLERCQ, Catalogue des manuscrits, S. 63–71. Die Predigt eröffnet auf fol. 34r eine Sammlung von *praedicabilia*, die neben *exempla* auch zahlreiche Predigten enthält, die Schneyer für Nicolaus de Byard erfasste. Vgl. SCHNEYER, Eine Sermonesliste, S. 3–41. Die erste Predigt, Nr. 233 (= 88)\*, wird in Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r mit »De assumptione« überschrieben. Dafür spricht zum einen der inhaltliche Bezug zu diesem Fest (fol. 39v: »Assumpta est Maria in celum«), zum anderen die Wahl der Bibelstelle (Hld 1,1 »Osculetur me osculo oris sui«), da das Hohelied die textliche Grundlage der (lateinisch-westlichen) Festliturgie geworden war; die ersten bekannten Zeugnisse dafür stammen aus dem 9. Jahrhundert. Der Liturgiker Johannes Belet, ein Zeitgenosse Alains, nennt explizit Hld 1,1 für die Lesungen an Mariä Himmelfahrt. Siehe FULTON, »Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens?« Die zweite Predigt, Nr. 235 (= 90)\*, ist in Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40r als »sermo de sancta Maria« überschrieben, im zweiten Textzeugen aus Löwen aber mit »In assumptione beate Marie semper virginis sermo«. Auch hier geht der Schluss der Predigt auf die Himmelfahrt ein:

lich schulische Hörerschaft ein: »Audite, fratres karissimi, Marie virginis et Christi celeste colloquium. [...] Considerate sponsi et sponse ineffabile epitalamicum. Legite celestem Tullium de vera amicitia. Intelligite librum de vera arte amandi«<sup>145</sup>.

Neben diesen und anderen für Alain charakteristischen Anspielungen auf Klassiker sind es auch textliche Parallelen zu seinem Hoheliedkommentar oder auch den »Distinctiones«, die seine Autorschaft wahrscheinlich machen<sup>146</sup>. Die *dilatatio* der Predigt geht zunächst von der *distinctio* des Wortes *osculum* aus. Den drei schlechten Küssen von Dämon, Fleisch und Welt wird der gute Kuss Gottes gegenübergestellt<sup>147</sup>. Der Kuss des Dämons ist die Bösartigkeit, mit den Lippen der Missgunst und des Hochmuts. *Gula* und *luxuria* sind die Lippen des Mundes, von dem der Kuss des Fleisches ausgeht. Ehrgeiz und Gier gehören

»Hec que fuit uirgula deserti eleuatur supra cedros paradysi. De qua uirgula legitur in cantico amoris: Que est ista que ascendit per desertum sicut uirgula fumi« (zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 41v). Bei beiden Predigten spricht zudem die in der Pariser Handschrift abgebildete liturgische Ordnung für den 15. August.

**145** ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 233 (= 88)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r. Alain spielt auf Ciceros »Laelius – De amicitia« und Ovids »Ars amatoria« an.

**146** Vgl. den Beginn der Predigt *ibid.*: »Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem ut de filia regem nascenturum predicaret. Missus est paranimphus ad nimpham ut ancillam regem perituram nunciaret. Sed Maria tamquam humanitatis filia tamquam simplicitatis alumna ait ad angelum: »Ecce ancilla domini«, und DERS., Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 53: »Osculetur me osculo oris sui. Hoc est quod alibi dicitur: »Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum (Luc. I)«. Audierat ergo coelestem paranympum ad se missum Gabrielem archangelum, qui speciali et inaudita salutatione honorans Virginem«; DERS., Sermo Nr. 233 (= 88)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 39r: »Osculum vero nature Christi incarnatio qua specialiter osculatur beata virgo. [...] Huius osculi duo sunt labia, humana scilicet et diuina natura«, sowie DERS., Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 53: »Petit ergo Virgo triplex osculum. Unum osculum est Incarnatio. Sicut enim in uno osculo duo labia uniuntur; sic per Incarnationem diuina natura humane unitur«, und DERS., Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 886: »Osculum, proprie. Dicitur incarnatio, unde in Cant.: Osculetur me osculo oris sui; quare incarnatio figuretur per osculum, superius expositum est«, und Sp. 885: »Dicitur etiam Filius; quia, sicut aliquis ore loquitur, ita Pater per Filium; unde in Cant. Ecclesiae: »Osculetur me osculo oris sui«. Sensus est: Orat Ecclesia Patrem ut osculetur se, id est visitet, osculo oris sui, id est incarnatione Filii sui. Triplici ratione Filius dicitur os: Ore reficimur, ore osculamur, ore loquimur. Pater autem Filio quasi ore proprio se reficit, quia per eum propriam voluntatem perfecit aut implevit. Similiter eo quasi ore proprio humane nature osculum dedit cum eam Filio univit, similiter locutus est ei ore isto, per ipsum praedicando mundo«.

**147** DERS., Sermo Nr. 233 (= 88)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r: »Osculum demonis est prava suggestio que per prospera arridet ut derideat. Osculum proprie carnis est delectatio que blanditur ut pungat. Osculum mundi est mundialis gloria que allicit ut illiciat. Osculum Dei est caritas que congaudet homini ut gaudeat«.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

zum Kuss der Welt, der »mundialis gloria«<sup>148</sup>. Mit dieser Aufzählung sind bereits diejenigen Laster versammelt, deren Verdammung Alain in seinen Predigten an Magister und Scholaren als besonders geboten ansah. Sie werden kontrastiert mit der nun folgenden Auslegung des göttlichen Kusses, der zu einer dreifachen Distinktion aufgegliedert wird: »Osculum vero Dei triplex est: osculum gratie, osculum nature, osculum glorie«<sup>149</sup>. Die bedingungslose Liebe, *caritas*, und die Barmherzigkeit sind die Lippen des ersten Kusses<sup>150</sup>. Auch die *caritas* ist bereits als wichtige Tugend für das schulische Miteinander herausgearbeitet worden.

Der zweite Teil vereint trinitäts- und inkarnationstheologische Betrachtungen und holt Maria in den Predigtvortrag zurück: »Osculum vero nature Christi incarnatio qua specialiter osculatur beata virgo«<sup>151</sup>. Auserwählt worden war sie durch ihren Glauben, ihre guten Werke und weil sie die Gottheit kontemplierte<sup>152</sup>. Maria vereinigte also nicht nur die Perfektion der Tugenden, nämlich die Umsetzung der ethischen Qualitäten<sup>153</sup>, sondern auch kontempla-

148 DERS., Sermo Nr. 233 (= 88)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38: »Osculum demonis est malicia que universum genus humanum deglutire laborat. [...] Huius oris duo sunt labia: superbia et invidia. [...] Osculum vero carnis est prava delectatio illius meretricis que in sinu tuo dormit, que te adulando decipit, que socios Ulixis in porcos mutavit [...], que ad similitudinem Meduse homines in lapides vertit, que miseros suo cantu dissimulando usque ad naufragium ducit. Hec est Medusa, que cum tibi videtur amica, surgit in hostem, cum videtur uxor, surgit in pelicem, cum creditur proxima, sugit in extraneam, cum credatur mater, surgit in novercam. Huius meretricis osculum est carnalis concupiscentia que totum demolitur hominem, totam depredatur mentem, animum inebriat, statum mentis effeminat. Huius osculum duo sunt labia, gula et luxuria. Gula superius labium, que exquisita querit, delicata deglutit, gustu seducitur, sapore irretitur. Inferius labium est luxuria, que infra in testina serpit, curialitati incubuit, pecudem sapit, hominem exuit. [...] Osculum mundi est mundialis gloria. Hoc osculum, o homo, tibi dat mundus hostis, non amicus, adulator, non proximus, seductor, non socius. [...] O homo, fuge mundum, ut fugiat, recede ut cedat, aspernare ut erubescat, exi ne te teneat [...]. Osculum mundi est cupiditas, cui nil satis est, que non est contenta, nec terminis comprehensa, que est abyssus insatiabilis, insaciata Caripidis. Huius osculi duo sunt labia: ambitus et avaricia«.

149 Ibid., fol. 38v.

150 Ibid., fol. 38v–39r: »In primo [gratie] osculo Dei fuit benignitas, qua Deus uocat impios, sibi incorporat iustos, osculatur electos. Huius osculi duo sunt labia: caritas, misericordia. Caritas superius labium que sine meritis hominem respicit, inimicum diligit, abiectum reuocat [...]. Misericordia est inferius labium que respicit miseros, uisitatur carceratos, depressos subleuat, honeratos alleuiat«.

151 Ibid., fol. 39r.

152 Ibid.: »Osculata est uirgo per fidem, manus per bonam operationem, caput per deitatis contemplationem«.

153 Dazu Kap. 6.2. Siehe auch die Verkündigungspredigt, Anm. 98.

tive Fähigkeiten in sich. Demut und Einfachheit ermöglichten in Verbindung mit der Jungfräulichkeit die Inkarnation<sup>154</sup>. Die Demut als Gegenmittel zu Arroganz und Hochmut predigte, wie gezeigt, nicht nur Alain seinen schulischen Hörern<sup>155</sup>. Indem Alain das eingangs aufgerufene Bild der Hochzeit wieder aufgreift, kann er Maria noch weitere Attribute zukommen lassen: Die zuletzt genannten Tugenden bereiten die Hochzeitstafel, also die »mens virginalis« der Maria, die mit zahlreichen Tugenden und Qualitäten eingedeckt wird. Zu diesen zählen in erster Linie, nach der Reinheit des Herzens (»mundicia cordis«), intellektuelle Vermögen, nämlich »providentia«, »circumspectio«, »intellectus« und »ratio«; auch die »mentis sinceritas« kann noch dazugezählt werden. Erst dann folgen Tugenden, die vor allem die Beständigkeit der Maria hervorheben: »conscientie puritas«, »contemptus mundi«, »amor Dei«, »mansuetudo«, »gratia«, »pietas«, »reuerencia«, »perseruerantia«, »longanimitas«, »constantia«, »patientia«, »fides«, »spes«, »caritas«<sup>156</sup>. Nachdem zuletzt noch der dritte Kuss der Herrlichkeit ausgedeutet und Marias Himmelfahrt verkündet wird, wendet Alain sich mahnend an seine Hörer, indem er kontrastierend zum »himmlischen Kolloquium« von Jesus und Maria die Verhandlung zwischen menschlicher Seele und Teufel schildert und warnt: »O anima, si scires quem amplecteris, te ipsam contempneres! Si scires quem oscularis, in faciem eius conspueres<sup>157</sup>!« Durch diese Gegenüberstellung wird Maria klar als Vorbild bezüglich ihrer intellektuellen und moralischen Qualitäten präsentiert.

Die im Pariser Codex lat. 3818 nachfolgende Marienpredigt hat zum *thema* Sir 24,19 »Quasi oliva speciosa in campis«<sup>158</sup>. Die beliebte allegorische Deutung

154 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 233 (= 88)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 39r: »Tres enim collactaneae sorores, filiae caritatis, inuitauerunt trinitatem ad nuptias uirginis: humilitas inuitauit Patris potentiam, simplicitas filii sapientiam, uirginitas spiritus Sancti gratiam«.

155 Vgl. Kap. 6.2.

156 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 233 (= 88)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 39r.

157 Ibid., fol. 39v–40r: »Ait ergo Maria ad Christum: [...] ›Fili [...], tu quiescis in palatio, mater laborat in exilio, tu in requie, mater in labore«. Respondens ergo sponsus ait: ›Veni soror mea, ueni«. Assumpta est Maria in celum. Primo assumpta est per spiritum, secundo ad Christum, tertio in celum. Primo assumpta de culpa ad gratiam, secundo de inferiori statu ad celestem patriam, tertio de pena ad gloriam. Anima, audisti uirginis et Christi nuptias celestes, intellexisti inter nos caritatis amores. Audi cum quo istis per antitesim respondeas. Audi cum quo commercium habeas. Audi tue miserie exercitium. Audi de te carmen elegiacum. Ad te clamate dyabolus ›Osculetur me osculo oris sui«. Zitat des Haupttexts auf fol. 40r. Vgl. auch die neuplatonisierende, an die Diktion des »Anticlaudianus« erinnernde Formulierung über die Seele auf fol. 40r: »O puella natione celestis, filia summi regis, tot insignibus orta natalibus, tot insignibus dotibus, noli osculari leprosum, noli inimicum amplecti, noli ethyopem tangere«.

158 Nr. 235 (= 90)\*.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

des Ölbaums auf Maria hin findet sich auch in anderen Werken Alains und als Beiwort im Marienlob des »Anticlaudianus«<sup>159</sup>. Weitere textliche und inhaltliche Parallelen weist die Himmelfahrtspredigt zu anderen Predigten Alains und den »Distinctiones« auf<sup>160</sup>. Eindeutige Hinweise auf ein entweder monastisches oder scholastisches Publikum lassen sich hier jedoch nicht ausmachen. Während die *sapientia* Marias in der vorausgehenden Himmelfahrtspredigt gar nicht erwähnt wird, sondern die Betonung auf rational-intellektuellen Fähigkeiten liegt (*providentia, circumspectio, intellectus* und *ratio*), wird nun die Weisheit der Gottesmutter in den Vordergrund gestellt. In der ersten längeren Passage über sie wird nach ihrer Jungfräulichkeit die Weisheit an zweiter Stelle ihrer Qualitäten genannt, noch vor ihrem Glauben. Auch, dass sie die Botschaft des Engels verstand und in die Heilsgeschichte einordnen konnte, wird erwähnt – ein

159 Vgl. SALZER, Die Sinnbilder und Beiworte, S. 26, 178, zu Alain, und ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, V, vv. 490–491, S. 138: »Ortus conclusus, fons consignatus, oliua / Fructiferans, cedrus redolens, paradus amensans«.

160 Vgl. die allegorische Deutung der Jahreszeiten als Ereignisse im Leben Christi in DERS., *Sermo* Nr. 235 (= 90)\*, und in DERS., *Sermo* Nr. 33, Text in DERS., *Predigten zum Jahreslauf*, S. 84. Nr. 235 (= 90)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40: »Et notandum quod sicut iuxta motum solis quatuor tempora considerantur, ita circa statum christi quatuor spiritualia tempora considerari posse uidentur. [...] Eleganter autem Christus dicitur flos. Flos ex humore nascitur, ex flore delectabili odor egreditur, a flore mel ab apibus extrahitur, a flore fructus progreditur, sic Christus quasi flos celestis, humore celestis gratie plenarie fuit irrigatus, et opere spiritus sancti incarnatus. Ab eo delectabilis odor processit, quando odor fame Christi in omnem terram exiit. De quo in cantico amoris legitur: oleum effusum nomen tuum. Ab hoc flore contrahunt spirituales apes mellis dulcedinem, id est spirituales gratiarum dulcorem. Flos fructum facit, et Christus fructum bonorum operum fecit, fructum sibi per bonam operationem, fructum nobis per passionem. De hoc fructu processit oleum id est caritas diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum«, und DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 881: »Oleum, proprie. Dicitur etiam fama vel gloria, in Cant.: Oleum effusum nomen tuum. Dicitur spiritualis gratia, unde David: Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae. Dicitur charitas, unde in Psalmo: Impinguasti in oleo caput meum, id est mentem charitate impinguasti«. Nr. 235 (= 90)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 41r: »Hoc nomen campus multipliciter sumitur: Campus dicitur spaciosa [korr. aus speciosa] uia, que ducit ad mortem, que consistit in appetitu terrenorum, in desiderio mundanorum, Vnde legitur: omnia subiecisti sub pedibus eius etc. Campus etiam dicitur conuentus malorum propter latitudinem uiciorum. vnde legitur: inuenimus eam in campis silue. Campus dicitur ecclesia sanctorum propter latitudinem uirtutum et bonorum operum, quia sicut campus spatio diffusus, uberes facit fructus, sic ecclesia uirtutibus diffusa, bona facit opera. Vnde Christus ait: Ego sum flos campi et lilium conuallium«, und *ibid.*, Sp. 727: »Dicitur etiam Ecclesia Dei, quia sicut in campo varii sunt flores, sic in Ecclesia Dei; est enim ibi rosa martyrii, viola humilitatis, lilium uirginitatis, uua castitatis, unde in Cant.: Ego flos campi et lilium conuallium, etc. Dicitur amplitudo vel latitudo uitiorum, unde in Psalmo: Inuenimus eam in campis siluae, id est vagantem in uitiiis«.



Gedanke, der bereits in früheren Verkündigungsdarstellungen zum Ausdruck kam<sup>161</sup>. Am Ende der Predigt wird Maria ebenso mit der *sapientia* in Verbindung gebracht, wenn es in der allegorischen Auslegung des biblischen »Thomas« heißt, Maria habe sich bei der göttlichen Weisheit befunden, und so zumindest suggeriert wird, dass sie dank ihrer Teilhabe an dieser Weisheit über alle Geschöpfe herausgeragt habe<sup>162</sup>.

Wie in den vorausgehenden Predigten über Maria werden im Hinblick auf ihre Tugenden Beständigkeit, Demut und Liebe sowie ihre guten Werke herausgestellt. Interessant ist hier, dass die gruppenstabilisierende Wirkung der *caritas* ausgesprochen wird, was ein Hinweis auf die Bedeutung sein könnte, die Alain dieser Tugend im Schulbetrieb (und allgemein) zusprach. Des Weiteren werden auch die kontemplativen Errungenschaften der Jungfrau genannt<sup>163</sup>. Maria vereint also auch in dieser Predigt die für die Magister- und Scholarenschaft maßgeblichen Tugenden und erkenntnistheoretischen Qualitäten, wengleich hier stärker die sapientiale Weisheit präsent ist, die durch suprarationale Erkenntniswege entsteht.

161 Dazu vgl. Kap. 7.1. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 235 (= 90)\*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40v: »Predicta ergo oliua [Maria] multipliciter uiruit quia uirgo gloriosa uiruit uiriditate uirginitatis, uirore fecunditatis, uirore sapientie, uirore fidei christiane. Eadem oliua fronduit quia uerba prophetarum in filio suo esse completa intellexit. Unde in euangelio: Maria autem conseruabat omnia uerba hec conferens in corde suo«.

162 Ibid., fol. 41v: »Hec uero platanus, id est uirgo sanctissima, exaltata fuit iuxta hanc aquam, id est diuinam sapientiam, quia preter Dei filium humanatum, qui est diuina sapientia, uirgo excellentior est omni creatura et haec habet ab ipsa sapientia et sic exaltata est iuxta aquam in plateis«.

163 Ibid., fol. 40v–41r: »Predicta uero oliua speciosa, spatiosa, erecta, procera, ramis diffusa, uirens, florens, fructum faciens, speciosa fide, speciosa uirginitate, quia uirgo ante partum, uirgo in partu et post partum [...]. Speciosa fecunditate, quia mater et uirgo, fecunda et integra, mater incorrupta, genitrix intacta. *Spatiosa caritate quia usque ad inimicos dilatata amore*. Spatiosa humilitate quia in omnibus humilior. Spatiosa obedientia quia in omnibus obedientior. [...] Erecta spe superna, erecta constantia, erecta patientia, procera celestium contemplatione, uirtutum sublimitate, diffusa ramis bonorum operum, diffusa ramis celestium donorum et ubi plantata, ubi speciosa in campis« (Hervorh. AG). Schließlich fol. 41: »Sequitur: Et quasi platanus exaltata sum iuxta aquam in plateis. Platanus lata habet folia, planum corticem, robor directum, culmen pulcrius. De hac fit <s>ciphus ligneus, asser complanatus, iuxta aquam plantatur [...]. De hac etiam spirituale platano asser complanatus processit, asser complanatus defacili alii asseri coaptati et coniungitur. Per hunc significatur caritas, que per humilitatem complanata alias uirtutes unit, quia sibi inuicem consonare facit et proximum proximo associat et coniungit. Hec a gloriosa uirgine specialiter processit et in nos specialiter emanauit«.

### 7.3 Maria und die Universität Paris

Es führt kein direkter Weg von den Marienpredigten bzw. dem marianischen Kommentar des Alain von Lille zur Marienverehrung der Universität Paris. Dass er Maria als scholastisches Vorbild mit all den für ihn relevanten epistemischen Tugenden und intellektuellen Fähigkeiten konstruierte, ermöglicht aber ein besseres Verständnis dafür, dass Maria für die einzelnen Magister wie auch für die Organe der Universität eine identitätsstiftende Funktion einnehmen konnte. Es zeigt sich am Beispiel der Maria eine Kontinuitätslinie in der Frömmigkeitspraxis der Pariser Schulen hin zur Universität, die im Folgenden skizziert werden soll.

Die besondere Rolle Marias für die in verschiedenen Teileinheiten organisierte Universität Paris und die sozial und fachlich heterogene Schar ihrer Angehörigen wurde von Jacques Verger und William Courtenay herausgearbeitet. Verger ging im Rahmen eines Beitrags zu einer Tagung über Universitätspatrone der Frage nach, ob man für die Universität Paris einen Patron bzw. eine Patronin ausmachen könne. Von den 95 Heiligen, deren Feste von den Nationen und Fakultäten gefeiert wurden, waren gut die Hälfte »allgemein«, das heißt nicht auf eine universitäre Einheit beschränkt. Teilweise zeichnen sich lokale Vorlieben ab, etwa die Verehrung des Augustinus von Canterbury in der englischen Nation; so konnten auch die Identitäten kleinerer Gruppen gestärkt werden<sup>164</sup>.

Als Patrone werden in den Dokumenten der Nationen zum Teil die Heiligen Nikolaus und Katharina bezeichnet, deren Kulte sich im 11. und 12. bzw. im Falle Katharinas erst im frühen 13. Jahrhundert bis nach Paris ausbreiteten. Während Nikolaus eher den Beschützer von Kindern und Jugendlichen repräsentiert und damit von den jungen *artes*-Studenten als Patron gesehen werden konnte, galt Katharina möglicherweise als das Vorbild einer wahren christlichen Philosophin<sup>165</sup>. Vermutlich, so Verger, seien die beiden zusammen mit Maria auf dem Siegel der Gesamtuniversität aus der Mitte des 13. Jahrhunderts abgebildet; Maria wurde zudem von den Fakultäten der Artisten und der Kanonisten als Siegelfigur gewählt<sup>166</sup>. Dadurch, dass die Verehrung Marias am ehesten mit einer gewissen Konstanz in Abbildungen und Dokumenten der Univer-

<sup>164</sup> VERGER, *Les saints patrons*, S. 3, 7.

<sup>165</sup> *Ibid.*, S. 4–7. Für den Nikolauskult nennt Verger das Jahr 1150 als ungefähren *terminus ad quem*, denn eine Predigt von Petrus Comestor spreche von dem Heiligen als »Patron« (S. 4). Hier ist anzumerken, dass dies der Sache nach richtig ist (vgl. das Zitat aus dieser Predigt in [Kap. 6.2, Anm. 126](#)), wörtlich ist die Bezeichnung »Patron« aber nicht vorhanden.

<sup>166</sup> *Ibid.*, S. 4.

sität nachweisbar ist, schließt Verger: »C'est donc bien la Vierge qui était à mon sens la véritable ›patronne‹ de l'université«<sup>167</sup>.

William Courtenay hat sich in einer sphragistischen Studie der universitären Marienverehrung vertieft angenommen. Er untersuchte sowohl die erhaltenen Siegel einzelner Pariser Magister als auch diejenigen der universitären Teileinheiten. Die Siegel, deren Gebrauch in der Regierungszeit Philipps II. zunahm, dienten zur Authentifizierung und Bezeugung, zeigten aber auch den Status des Magisters in der Gesellschaft und transportierten ein gewünschtes Selbstbild. Die frühesten Beispiele stammen von Magistern, die an der Kathedrale Notre-Dame Ämter innehatten. Diese bilden bis etwa 1190 noch vorrangig einen Gelehrten bzw. seine Attribute ab, wie die Magisterkappe oder ein Buch, und stellen damit den Status des Magisters stolz in den Vordergrund, so etwa bei Petrus Cantor und Petrus von Poitiers. Das Siegel des Pariser Bischofs Petrus Lombardus führt sogar den Magistertitel; dies offenbare Courtenay zufolge ebenfalls den Stolz auf den Status als Lehrer<sup>168</sup>.

Für die ersten Dekaden der Universität ist die Dokumentation der Siegel vergleichsweise schlecht. Die Körperschaft führte spätestens 1220 ein Siegel, dessen Gebrauch ihr aber 1221 von Honorius III. verboten worden war. Aufgrund der Nichtbeachtung des Verbots wurde es 1225 von einem Legaten zerbrochen, woraufhin die Magister teilweise mit ihren persönlichen Siegeln im Namen der Institution siegelten<sup>169</sup>. Ab 1246 führte die Universität wieder ein Siegel, das in Dokumenten des Zeitraums 1253–1292 nur fragmentarisch erhalten ist. Aufgrund der rechtlichen Funktion eines Siegels ist nach Courtenay anzunehmen, dass dessen Ikonografie konstant blieb, weswegen er, auch mithilfe der Fragmente, von dem aus dem Jahr 1292 erhaltenen Siegel auf die vorausgehenden Formen schließt<sup>170</sup>.

167 Ibid., S. 9.

168 COURTENAY, *Magisterial Authority*, S. 63–80. Vgl. auch [Kap. 2.2.1](#) zu Courtenays Beispiel für eine über das Siegel ausgedrückte Identifikation mit einer logischen Strömung.

169 Zu dieser Problematik aus siegelkundlicher Perspektive (und unter Einbeziehung des ähnlich gelagerten Falls Oxford) siehe STIELDORF, *Heilige Patrone*, S. 320–324, die festhält, dass mit der Siegelführung die Anerkennung als Rechtssubjekt verbunden sei und dies beim Papst bzw. im Oxforder Fall beim Bischof für Unmut gesorgt habe. Zudem sei der Körperschaftsgedanke noch vergleichsweise jung gewesen, der sich somit auch nicht ohne weiteres über ein Siegel habe kommunizieren lassen. Bei geistlichen Gemeinschaften habe in dieser Hinsicht die »Fiktion« (S. 324) geholfen, dass der oder die jeweilige Heilige als Rechtsperson für jene habe handeln können.

170 Vgl. COURTENAY, *Magisterial Authority*, S. 85–93. Eine Abbildung des Siegels von 1292 findet sich auf S. 89.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Während William Courtenay und Andrea Stieldorf beide davon ausgehen, dass im oberen Teil dieses Siegels Maria mit dem Jesuskind abgebildet ist, divergieren sie in der Interpretation der sie flankierenden männlichen Person. Für Courtenay ist hier Nikolaus dargestellt, während Stieldorf den heiligen Dionysius ins Gespräch bringt; damit wäre nicht nur eine Bezugnahme auf die *translatio-studii*-Idee gegeben, sondern auch auf das französische Königtum. Die zweite Figur, zur Rechten der Maria, wird übereinstimmend als Katharina von Alexandrien interpretiert. Darunter befinden sich lehrende Magister und Studenten mit Büchern oder in einer Debatte<sup>171</sup>. Andrea Stieldorf sieht in der Kombination dieser Elemente zwei Siegeltypen auf neuartige Weise verschmolzen: Die Heiligen verwiesen auf die Siegel der geistlichen Gemeinschaften (»Kommunitätssiegel«), die den oder die Heilige als »fiktive Rechtsperson« gebrauchten. Daneben entsprächen die Partien mit den Magistern und Scholaren dem Typ der vor allem von Zünften gebrauchten »Handlungssiegel« mit ihren jeweils charakteristischen Tätigkeiten. Mit der Unterrichtsabbildung habe die Universität sowohl ihren Entstehungsgrund als auch ihren spezifischen rechtlichen Status kommunizieren können. Mit dieser Bildkomposition sei aber auch die Zuordnung zu den geistlichen Institutionen einerseits, zu den Zünften andererseits vermieden worden<sup>172</sup>.

Maria wird auf dem Siegel zum einen als Gottesmutter abgebildet, da sie das Jesuskind auf dem Arm hält. Zum anderen wird sie durch das Szepter mit dem *fleur-de-lys*-Symbol und durch die Himmelskörper neben ihr als Himmelskönigin dargestellt<sup>173</sup>. In diesen Rollen, so Courtenay, sei sie aber in erster Linie die Beschützerin der Gelehrten, möglicherweise auch die Patronin der Gelehrsamkeit. Durch die Verbindung der Marienfigur mit den Magistern und Scholaren auf dem Siegelbild könne das Motiv der Maria mit dem Jesuskind auch als *Sedes-sapientiae*-Darstellung interpretiert werden, wie sie etwa im nahe gelegenen Chartres an der Kathedrale verwirklicht worden sei. Damit werde zwar Maria nicht zur Weisheit selbst, sie könne aber als Quell der Weisheit gelesen werden. Dafür spreche die teilweise parallele Anlage der Sophia-Figur auf der Gegenseite des Siegels. Courtenay sieht in dem Siegel »one of the earliest and strongest testimonies to the growth in Marian piety within the larger academic community at Paris«. Auch die vier Nationen der Artistenfakultät dürften auf ihren Siegeln bereits 1254 das Motiv der *virgo* mit dem Kind geführt haben, das

171 STIELDORF, Heilige Patrone, S. 328 f., und COURTENAY, Magisterial Authority, S. 94.

172 STIELDORF, Heilige Patrone, S. 332.

173 Vgl. COURTENAY, Magisterial Authority, S. 97. Zur Verehrung Marias als Himmelskönigin, die über die Engel herrscht und mit Jesus zusammen regiert, siehe SÖLL, Maria, S. 159; SIGNORI, »Regina coeli – regina mundi«. Zu Maria als *consors regni* in der Ottonenzeit siehe DIES., Maria, S. 69–74.

bei ihnen erstmals aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist. Schon in den 1220er-Jahren wird die Mariendarstellung in die individuellen Siegel von ehemaligen Pariser Theologiemagistern aufgenommen, zeitgleich also zur ersten Siegel-schöpfung der Gesamtuniversität<sup>174</sup>.

Für die Ursprünge der universitären Marienverehrung in Paris verweist Courtenay auf die allgemeine Zunahme der Marienfrömmigkeit in der Île-de-France, bereits im 12. Jahrhundert, sowie auf einzelne Magister wie Johannes von Garlandia, der für die marianische Frömmigkeit der Gelehrten-gemeinschaft ein Beispiel abgibt<sup>175</sup>. Er lehrte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zunächst im Pariser Clos de Garlande und dann in Toulouse die *artes*. Er strebte an, mit seinem »Epithalamium beatæ virginis Mariæ« das Lehrbuch des Martianus Capella abzulösen. Indem er Maria zur Protagonistin machte (entsprechend der Philologia), versuchte er, seinem Lehrbuch die nötige Autorität zu verleihen. Maria liefert für ihn die Prinzipien und Beispiele eines vertieften *artes*-Studiums, besonders der Sprachstudien. Die Kenntnis der freien Künste hat sie ihm zufolge durch die Inkarnation erlangt<sup>176</sup>.

Mit Johannes von Garlandia ist aber nicht nur ein Magister als Vertreter universitärer Marienfrömmigkeit genannt, sondern auch ein Bindeglied zu Alain von Lille. Johannes hinterließ die bekannten rühmenden Verse über Alain von Lille und ließ sich vielfach von seinem Werk inspirieren<sup>177</sup>. Teile der Szenen des »Epithalamium« sind etwa aus dem »De planctu naturæ« adaptiert, aber auch der »Anticlaudianus« übte starken Einfluss auf Johannes' Werkkonzeption aus<sup>178</sup>. Nun führt, wie erwähnt, kein direkter Weg von der Marienfigur in Alains Hoheliedkommentar und seinen Predigten zur Marienverehrung der Universität Paris. Man wird nicht ihm allein zuschreiben können, dass er versuchte, mit der Marienfigur ein scholastisches Vorbild und eine Identifikationsfigur für die heterogene Gelehrtschaft der Schulen zu kreieren, und behaupten, sein Erfolg spiegele sich unmittelbar im Siegel der Universität. Während derartige direkte Beeinflussungen ohnehin nur selten zu belegen sein dürften (etwa über eine direkte Werkrezeption durch die relevanten Akteure der Siegelprägung), müsste für eine solche Aussage unstrittig sein, dass Alain die Predigten und die dem Kommentar vermutlich zuzuordnende Vorlesung tatsächlich in

174 COURTENAY, Magisterial Authority, S. 96–100, Zitat S. 98. Zu Chartres siehe Kap. 7.1.

175 COURTENAY, Magisterial Authority, S. 96–99. Zur zunehmenden Marienverehrung vgl. Kap. 7.1.

176 DONAVIN, Scribit Mater, S. 76–82. Zu einer marianischen Interpretation des »De nuptiis Mercurii et Philologiae« von Martianus Capella vgl. Kap. 7.1.

177 Dazu Kap. 3.1, 3.2 und 3.3.

178 DONAVIN, Scribit Mater, S. 87–103.

## 7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Paris hielt, was wahrscheinlich ist, aber letztlich nur angenommen werden kann<sup>179</sup>.

Jedoch erscheint es zulässig, Alain von Lille als eine wichtige Stimme im Formierungsprozess der Universität zu sehen, der mit der Konstruktion seiner Marienfigur dazu beitrug, ein der Institution angemessenes gemeinschafts- und identitätsstiftendes Modell zu entwickeln. Möglicherweise sind ihm Magister wie Petrus Comestor und Petrus von Poitiers an die Seite zu stellen, in deren Predigten vereinzelt Ansätze eines intellektuellen Marienbildes gefunden werden konnten<sup>180</sup>. Bei ihnen war die Bezugnahme auf Maria aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Notre-Dame indes auch naheliegender. Alain war nicht nur ein vielgelesener Autor bei den Studenten und Magistern der *artes* und der Theologie, sondern war durch *exempla* so im Pariser Raum präsent, dass Jean Gerson eine Geschichte über ihn nur andeuten musste<sup>181</sup>. Seine Darlegungen werden also vermutlich nicht nach kurzer Zeit verhallt sein, sondern zumindest teilweise in ein kollektives Wissen über scholastische Tugenden, Fähigkeiten, Ideale und deren bestmögliche Verkörperung – hier in der Figur der Maria – eingegangen sein. Um die Ursprünge der Marienverehrung an der Universität Paris besser verstehen zu können, lohnt es sich also, die Gelehrten generationen zuvor genauer in den Blick zu nehmen. Von Paris aus konnte sich das universitäre Marienbild dann weiterverbreiten: Universitäten des Reichs nahmen Maria ebenfalls zahlreich in ihren Siegeln auf<sup>182</sup>.

<sup>179</sup> Die größte Sicherheit besteht diesbezüglich bei Predigt Nr. 2, dank der angegebenen Feiertagskonstellation. Siehe [Kap. 7.2](#).

<sup>180</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>181</sup> Vgl. [Kap. 3.3](#). Zur unzureichenden Überlieferungssituation von Quellen zur Frage, ob die *memoria* eines Magisters an der Universität Paris oder einer ihrer Einheiten gepflegt wurde, vgl. GOROCHOV, *La mémoire des morts*.

<sup>182</sup> Dazu STIELDORF, *Heilige Patrone*, S. 338f. Angesichts ihrer häufigen Abbildung hält Andrea Stieldorf fest: »Maria war im Bildungssektor, aber auch darüber hinaus die Integrationsfigur schlechthin, was sie zu einer besonders geeigneten Patronin für die rechtlich gebundene Darstellung im Siegelbild machte. Den Erfolg Mariens auf den universitären Siegeln wird man nicht einfach nur mit ihrer Rolle als Wissenschaftspatronin begründen können, sondern mit der allgemein weitverbreiteten Marienverehrung, die für die Akzeptanz der universitären Siegel im außeruniversitären wie im außeruniversitären Bereich garantierte« (S. 39). Zu Prag auch [Kap. 7.1](#).

## 7.4 Zwischenfazit

Verfolgt man die Genese eines bildungsorientierten Marienbildes, so nimmt Alain eine Scharnierstelle ein; »seine« Maria mit ihren intellektuellen, kontemplativen und moralischen Qualitäten steht zwischen der lesenden Maria der Verkündigungsszenen und der schließlich alle Wissenschaften beherrschenden Gottesmutter des »Mariale«. Er war nicht der frühe Verkünder von Marias unbefleckter Empfängnis und körperlicher Himmelfahrt, zu dem ihn dogmengeschichtlich orientierte Historiker machen wollten. Aber er konstruierte ein Marienbild, das die Gottesmutter umfassend mit intellektuellen Fähigkeiten ausstattete. Vernunft, Klugheit, Umsicht, Unterscheidungsfähigkeit und Intellekt zeichnen sie demnach aus. Zugleich sind in ihr spirituell-kontemplative Vermögen vertreten. Diese führen sie zur *extasis* und lassen sie ihre Vergöttlichung erreichen. Schließlich vereinigt sie die Tugenden der Demut und Liebe in sich und vermag ihre Tugendhaftigkeit in guten Werken umzusetzen. Dank dieser Eigenschaften kann Maria *in patria* zur höchsten Form der Gotteserkenntnis gelangen, in der sie die Engels-*ordines* übertrifft.

Dieses Marienbild erfasst all jene Eigenschaften, die Alain von Lille den Pariser Magistern und Studenten als erstrebenswert präsentiert. Es kondensiert seine wissensethischen und epistemologischen Ansichten, die er für die in einem Transformationsprozess befindlichen Schulen entwickelte. Indem Alain die Gottesmutter explizit als Vorbild benennt, fordert er seine Adressaten auf, diesen Anforderungen nachzukommen, und verleiht ihnen eschatologische Relevanz. Zugleich schafft er so eine Identifikationsfigur für die Magister- und Scholarenschaft an den Pariser Schulen. Mit dieser Interpretation der Marienfigur konnte auch eine Kontinuitätslinie in der Frömmigkeitspraxis der Schulen und der Universität Paris herausgearbeitet werden. Die Institution führte Maria als *Sedes sapientiae* auf ihrem Siegel und machte sie damit zu ihrer Patronin. Auch die Fakultäten der Artisten und der Kanonisten wählten sie als Siegelfigur. Nun wird man Alain von Lille nicht als den Urheber eines universitären Leitbilds inklusive *corporate branding* ausmachen können, wie es im modernen Universitätsmarketing zu beobachten ist. Indem hier aber erstmals das Marienbild eines Pariser Magisters mit Blick auf bildungs- und wissenschaftshistorische Fragen ausgewertet wurde, lässt sich besser verstehen, warum die Gottesmutter für die spätere Universität Paris, und in der Folge auch für danach gegründete Universitäten, als Identifikationsfigur der Gelehrten adaptierbar war.