

# Zum Einteilungsprinzip der fröhscholastischen Literatur

Von Johannes Beumer S. J.

Die verschiedenen Epochen in der langen Geschichte der Theologie haben bislang noch nicht eine ganz gleichmäßige Behandlung erfahren. Das Interesse der wissenschaftlichen Forschung hat sich dabei erst während der letzten Jahrzehnte in stärkerem Ausmaß auch der sogenannten Fröhscholastik zugewandt, die gerade wegen ihres Charakters als Anfang und Übergangerscheinung einen eigenen Anreiz ausübt. Die Fülle und die Mannigfaltigkeit des zu bewältigenden Stoffes sind offensichtlich recht groß, und er wächst noch beständig, so daß die kritischen Ausgaben und die monographischen Darstellungen kaum Schritt halten können. Trotzdem wäre heute schon eine knappe Zusammenfassung der vorliegenden Ergebnisse im Überblick bereits möglich und auch für die Belange der Dogmengeschichte notwendig, aber die in dieser Richtung gemachten Versuche sind relativ selten, und die wenigen, die bestehen, befriedigen nicht unter jeder Hinsicht<sup>1</sup>. Insbesondere fehlt ein praktisches Instrument, nichts anderes als eine Liste sämtlicher Autoren der Fröhscholastik mit ihren authentischen Schriften, möglichst nach der chronologischen Reihenfolge, nebst genauen Angaben der entsprechenden Editionen, die sich oft schwer auffinden lassen<sup>2</sup>.

Ein derartiger Überblick müßte naturgemäß ein bestimmtes Einteilungsprinzip zugrunde legen. Das ist vor allem deswegen unentbehrlich, weil nicht nur die fröhscholastischen Theologen, sondern auch die von ihnen gewählten Themen und nicht zuletzt deren Darstellungsweise ungewöhnlich rasch wechseln. Das bedingt einen außerordentlichen Reichtum, der zwar imponieren kann, indes zugleich eine

<sup>1</sup> Es seien hier nur die bedeutendsten Nachschlagewerke genannt: M. D. Chenu O. P., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957; J. de Ghellinck S. J., *Le mouvement théologique au XII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1948; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909 und 1911; A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Fröhscholastik unter dem Gesichtspunkt der Schulbildung*, Regensburg 1948; F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947. — Die Arbeit von Landgraf hat durch die spanische Übersetzung (*Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956) so etwas wie eine zweite Auflage erhalten, wir zitieren jedoch der Einfachheit halber nach der deutschen Ausgabe.

<sup>2</sup> Wertvolle Informationen, auch über mittelalterliche Theologie, sind in dem „Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S. I. E. P. M.)“ zu erreichen. Bisher erschienen (in Brüssel): 1 (1959), 2 (1960), 3 (1961), 4 (1962), 5 (1963).

abwägende und sichtende Hand erfordert, und hierin unterscheidet sich die Frühscholastik bedeutend von den späteren Perioden der Hoch- und Spätscholastik. Aber wie soll das gesuchte Einteilungsprinzip lauten? Selbstredend muß es aus dem Stoff an sich hervorgehen und darf nicht von außen und erst recht keinesfalls vom modernen Standpunkt aus an diesen herangetragen werden. Weiterhin erscheint die Forderung berechtigt zu sein, daß wirklich die gesamte frühscholastische Literatur davon erfaßt wird und keinerlei unerledigte Reste zurückbleiben. Hier sollen nun die verschiedenen Lösungsversuche mit ihren Vorzügen und auch mit ihren Einseitigkeiten und etwaigen Mängeln dargestellt und überprüft werden. Vielleicht kann ein einziger Versuch, für sich allein genommen, noch nicht vollständig genügen, und dann wäre es durchaus angebracht, mehrere von ihnen zu vereinigen, um auf diesem Wege die zu Recht bestehenden vielfachen Ansprüche zu erfüllen.

### 1. Die chronologische Aufzählung

Eine erste Möglichkeit der Lösung bietet sich von seiten der objektiv vorhandenen Nacheinanderfolge im zeitlichen Ablauf der Geschichte dar. Denn unleugbar ist die Datierung maßgebend daran beteiligt, wenn die Literatur einer begrenzten Epoche eingeteilt und irgendwie klassifiziert werden soll, und ebenso spielt es für die Werke der Frühscholastik eine ganz entscheidende Rolle, ob sie aus dem Anfang oder der Mitte oder dem Ende des 12. Jahrhunderts — dieses kommt praktisch wohl allein in Betracht — stammen. Bevor überhaupt die eigentliche Arbeit recht beginnen und ein begründetes Urteil, das eine Wertschätzung mit sich bringt und u. U. Abhängigkeitsverhältnisse bestimmen will, gefällt werden kann, muß vorerst genau im einzelnen feststehen, nicht nur um welche Autoren es sich handelt<sup>3</sup>, und nicht nur, welche von den ihnen bisher gemeinhin zugewiesenen Schriften echt und welche zweifelhaft oder sogar unecht sind<sup>4</sup>, sondern namentlich auch, welche Zeit für deren Abfassung anzunehmen ist. Das alles gehört zu den unbedingt notwendigen Voraussetzungen. Was Beden-

<sup>3</sup> Leider unterlaufen noch gelegentlich Verwechslungen, meistens bedingt durch die Gleichheit der Namen. So macht z. B. das neue Lexikon für Theologie und Kirche (IV, Freiburg 1960, 1137—1138 und 1140) aus Gottfried von Breteuil († 1194) und Gottfried von St. Viktor eine einzige Persönlichkeit. Siehe darüber: H. Silvestre, Notes sur le recueil épistolaire de Geoffroy de Breteuil (RevBén 74 [1964] 169—170); nach den eingehenden Studien von Ph. Delhaye sei das eine „confusion inexcusable“.

<sup>4</sup> Wie schwer das oft im einzelnen ist, zeigen u. a. die Arbeiten zu dem literarischen Erbe Hugos von St. Viktor: D. van den Eynde O. F. M., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor, Rom 1960; R. Baron, Études sur Hugues de Saint-Victor, Paris 1963.

ken hervorrufen könnte, wäre dabei lediglich das eine, daß in der rein chronologischen Aufzählung ausschließlich oder mindestens hauptsächlich schon ein ordnendes Prinzip, eine Einteilung gesehen wird. Sicher muß zu der zeitlichen Abfolge ein historischer oder ideeller Faktor hinzukommen.

Zunächst ist zu beachten, daß manche Fragen bezüglich der Datierung der fröhscholastischen Schriften noch nicht geklärt, geschweige denn endgültig entschieden sind. Der Forscher hat sich häufig damit zufriedenzugeben, wenn das Todesjahr des betreffenden Theologen exakt aus den Zeugnissen der Geschichte angezeigt wird. Für die chronologische Fixierung der einzelnen Werke ist er dagegen meistens auf innere Kriterien angewiesen, ob sie z. B. schon den Einfluß anderer Schriften erkennen lassen oder nicht, wobei deren Abfassungstermin bekannt sein soll, damit die Gefahr eines Zirkelschlusses vermieden wird. Gewiß ist es besonders der neuesten Forschungsarbeit in vielen Fällen gelungen, die literarischen Rätsel aufzulösen, und einiges darf man auch von der Arbeit der Zukunft erwarten, jedoch wird nicht alles auf diesem Gebiet aufgeheilt werden können, weil eben die zeitgenössischen Quellen zu einem großen Teil schweigen. Und darum sind auch die Grundlagen zu wenig gesichert, um aus der chronologischen Reihenfolge allein eine Einteilung der Fröhscholastik abzuleiten.

Ein zweites Bedenken wiegt zweifellos noch schwerer. Die Aufzählung der Autoren und ihrer Schriften stellt nämlich an und für sich gar keine Gliederung dar, weil so nur das zeitliche Nacheinander im Blickfeld steht. Denn alles wird ohne innere Wertung und Unterscheidung gleichsam auf einer einzigen Fläche aufgetragen, die bloß nach der chronologischen Seite hin differenziert ist und jede andere Dimension offenbar vernachlässigt. Und das ändert sich nicht, es sei denn, daß ein weiterer Gesichtspunkt hinzuträte. Es wäre z. B. ein Theologe namhaft zu machen, etwa der Mitte des 12. Jahrhunderts angehörig, der durch sein theologisches Lebenswerk einen deutlichen Einschnitt bildete und die gesamte Periode in zwei, mehr oder weniger gleiche Hälften aufteilen könnte. Damit würde freilich das chronologische Prinzip in einem wesentlichen Punkt ergänzt, ohne indes Schaden zu leiden. Andererseits entsteht in einer solchen Hypothese eine neue Schwierigkeit, weil kaum einer von den vielen Theologen der Fröhscholastik imstande sein dürfte, den gestellten Anforderungen zu entsprechen.

Anselm von Canterbury, Philipp der Kanzler und Wilhelm von Auxerre müssen von vorneherein völlig ausscheiden; denn der erste behauptet seinen umstrittenen Platz ganz am Anfang der Fröhscholastik, und die beiden letzten beschließen diese oder leiten, richtiger

ausgedrückt, bereits eine neue Epoche der Theologie ein, die der wesentlich anders gearteten Hochscholastik. In die engere Wahl kommen wohl Hugo von St. Viktor († 1141) und Bernhard von Clairvaux († 1153) und vielleicht noch Petrus Lombardus († 1159), allem Anschein nach die drei angesehensten und in sich bedeutendsten Theologen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Gegen Petrus Lombardus spricht aber ziemlich eindeutig der Umstand, daß seine später so bekannte Sentenzensammlung nur eine von den zahlreichen ist, die damals verfaßt wurden und in Umlauf kamen, daß sie zudem äußerst wenig an Eigenständigkeit aufzuweisen hat und erst allmählich durch die ihr angeschlossenen Werke (Glossen oder Kommentare) einen größeren Einfluß auszuüben beginnt<sup>5</sup>. Bernhard von Clairvaux verbleibt mehr innerhalb der eng gezogenen Grenzen einer „monastischen“ Theologie, und die eigentliche Scholastik wird trotz seiner überragenden Persönlichkeit weniger von ihm berührt, wenn man das (übrigens nicht recht glückliche) Eingreifen in dem Kampf um Abaelard außer Betracht läßt. Hugo von St. Viktor ist ohne Zweifel vielseitiger als Bernhard, da er die mystischen und die scholastischen Elemente in seiner Theologie gut zu verbinden weiß, aber die Abhängigkeit von ihm (und seiner Schule) zeigt sich erst stärker bei den Theologen des 13. Jahrhunderts, wobei außerdem auch die ihm fälschlich zugeschriebene Summa sententiarum mitbeteiligt ist. Schließlich könnte man noch an Petrus Abaelardus († 1142) denken, dessen Bedeutung für die Entwicklung der Theologie heute wieder sachgerechter beurteilt wird. Zwar kommt ihm nicht das Verdienst zu, mit der Verwendung der Dialektik in der systematischen Darstellung der Offenbarungslehre begonnen zu haben, und er kann auch keinesfalls von allen Übertreibungen und Irrtümern freigesprochen werden, jedoch hat er zu seiner Zeit und über seine Zeit hinaus auf sehr viele Theologen nachhaltig eingewirkt und so der Glaubenswissenschaft vor dem Einbruch des Aristotelismus gleichsam ein neues, sozusagen „modernes“ Aussehen verliehen. Wenn indes die Aufstellung Abaelards wegen seiner wohl noch immer zwiespältigen Gestalt keinen sonderlichen Anklang finden sollte, bleibt unter den hier gemachten Voraussetzungen nur der eine Ausweg, mehr im allgemeinen die Zeit „ungefähr gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts“ als den geeigneten Einschnitt in der geschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik festzulegen.

Jedenfalls reicht die chronologische Abfolge allein nicht aus für eine auch nur einigermaßen organische Gliederung des Stoffes. Sie

<sup>5</sup> Landgraf (a. a. O. 126) nennt den Sentenzenkommentar des Stephan Langton († 1228) den ersten von allen, den wir kennen. Ein früheres Datum findet sich bei: O. Lottin O. S. B., *Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard* (RechThAncMéd 11 [1939] 64—71).

vermag höchstens eine gewisse Grundlage herzustellen, aber darüber hinaus ist ihr der Erfolg versagt, wenn nicht weitere Gesichtspunkte hinzukommen.

## 2. Die Schulbildung

Wie von selbst ergibt sich ein differenzierteres Bild, sobald die Betrachtung auf die Gruppen von Theologen fällt, die sich einer führenden Persönlichkeit unterordnen, irgendwie zusammengehören und in manchen geistigen Grundhaltungen übereinstimmen. Dafür ist der Ausdruck „Schule“ üblich geworden. Von A. M. Landgraf werden aus dem 12. Jahrhundert als „Schulhäupter“ genannt: Anselm von Canterbury, Bruno der Kartäuser, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, Abaelard, Hugo von St. Viktor, Gilbert de la Porrée, Magister Simon, Petrus Lombardus, Praepositinus, Odo von Ourscamp, Andreas von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre. Einige Namen könnte man wohl streichen, so den Wilhelms von Auxerre, weil er besser zur Hochscholastik gerechnet wird, aber auch den Brunos des Kartäusers, weil er einer früheren Periode beizuzählen ist, und den Anselms von Canterbury, weil er kaum eine Schule gegründet hat<sup>6</sup>. Immerhin besitzt die Liste eine ziemlich große Länge, zumal da noch die Zisterzienserschule mit Bernhard von Clairvaux unbedingt hinzugefügt werden muß, und es dürfte fraglich sein, ob bei der Fülle (in einem verhältnismäßig kleinen Zeitabschnitt) Ordnung und Übersicht gewahrt bleiben.

Wichtiger ist indes eine Klärung des Begriffes „Theologenschule“, wenn er auf die Fröhscholastik angewandt werden soll. Sicher ist sein Sinn erheblich weiter zu fassen, als das für eine spätere Zeit (namentlich für das 14. und 15. Jahrhundert mit den in sich einheitlichen Schulen der Thomisten, Skotisten, Nominalisten und Augustiner) zutrifft. Landgraf umschreibt den in der Fröhscholastik geltenden Begriff folgendermaßen: „Wenn man von Schule spricht, denkt man vor allem an die Gemeinschaft, die aus Lehrern und Schülern beim mündlichen Unterricht wird und eine geistige, auf Geben und Nehmen beruhende Zusammengehörigkeit irgendwelcher Art zur Folge hat. Wir beschränken uns aber hier nicht auf diese Bedeutung, sondern

<sup>6</sup> Er steht als „Vater der Scholastik“ über allen theologischen Richtungen der Fröhscholastik. Selbst Landgraf gibt zu: „Anselm hat zwar in Bec Schüler um sich versammelt, unter denen insbesondere Anselm von Laon hervorrägt. Doch war er nicht imstande, eine starke, in der Literatur fest umzirkelte Schule zu bilden. Es sind lediglich einzelne Lehren, wie sein Begriff der Gerechtigkeit, seine Stellungnahme zum Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Sünden knechtschaft, oder seine fast zum Gemeingut der ganzen Fröhscholastik gewordene Sündenlehre, wo er kräftig nachgewirkt hat“ (a. a. O. 51). Vielleicht noch stärker erweist sich der Einfluß Anselms auf die Hochscholastik.

sprechen überall dort von Schule, wo auf gegenseitiger Abhängigkeit beruhendes Gemeinsames in auffallender Weise bei mehreren Autoren sich findet<sup>7</sup>; und vorher: „Hier darf nun nicht vergessen werden, daß auch die einzelnen Schulen im Laufe der Zeiten sich innerlich gewandelt haben und daß es geschehen konnte, daß die letzten Schüler sich nur noch einige Punkte des ursprünglichen Lehrgutes bewahrt hatten, oder auch daß das, was ursprünglich nur Eigentum einer bestimmten Schule gewesen, schließlich Besitz der Gesamtheologie wurde, in die alles Dauerhafte zusammenmündet, um dort in seinem Bestand bewahrt zu werden. Es kann auch geschehen, daß eine Lehre lediglich im Zusammenhang mit bestimmten Prämissen Eigentum einer Schule war, nach der Abtrennung von diesen Prämissen aber nichts mehr mit dieser Schule zu tun hat . . . Wie bei der wunderbaren Brotvermehrung zum Schluß bedeutend mehr übrigblieb als am Anfang zum Austeilen zur Verfügung gestanden, so wuchs auch der Reichtum der Ideen jeweils mit dem Bemühen, das Vorhandene weiterzugeben und als tägliches Brot der Lehre genießbar zu machen.“<sup>8</sup> Gegen die beigebrachten geschichtlichen Tatsachen ist selbstverständlich nichts einzuwenden; nur das eine wird zum Problem, ob unter den gegebenen Umständen die Schulbildung in der Frühscholastik fruchtbar als Einteilungsprinzip ihrer Literatur herangezogen werden kann. Obschon nämlich so bestimmte theologische Richtungen sichtbar werden, denen sich auch gewisse Eigenwerte zuweisen lassen, ist die damit erreichte Ordnung doch des öfteren leicht gestört, indem Querverbindungen zu anderen Schulen hin auftreten oder auch Inkonssequenzen und Beschränkungen des Einflusses auf dieses oder jenes Teilgebiet der Theologie. Von einer strengen Geschlossenheit der Schulen kann also nicht einmal entfernt die Rede sein. Einer der Gründe hierfür ist wohl auch darin zu erblicken, daß weitaus die meisten frühscholastischen Theologen dem Weltklerus angehörten und nicht einem der kirchlichen Orden<sup>9</sup>, die, wie es darauf in der Spätscholastik offen zutage trat, bedeutend mehr Wert einer einheitlich vorgetragenen und einheitlich angenommenen Doktrin beimessen sollten.

Noch eine weitere Schwierigkeit will ernstlich berücksichtigt werden. Die Gliederung nach Schulen erfaßt nämlich keineswegs die gesamte Anzahl der Theologen aus dem 12. Jahrhundert und die gesamte

<sup>7</sup> A. a. O. 51.

<sup>8</sup> Ebd. 15 f.

<sup>9</sup> Freilich gibt es Ausnahmen. Auch während des 12. Jahrhunderts betätigten sich Benediktiner, regulierte Chorherren, Zisterzienser und Prämonstratenser als Theologen. Jedoch verbleiben sie gegenüber dem Weltklerus in der Minderheit, und die von ihnen gebildeten Schulen verdanken ihr Dasein nicht so sehr der zusammenhaltenden Kraft der Orden, sondern vielmehr der Autorität einer bestimmten Persönlichkeit, die aus deren Mitte hervorgegangen ist (Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux).

damals veröffentlichte theologische Literatur. Es begegnen der Dogmengeschichte nicht gerade selten ausgesprochene Einzelgänger oder auch Theologen mit einem weiteren Einwirkungskreis, die aber offensichtlich weder zu Häuptern einer bestimmten Schule geworden sind noch eine klar feststellbare Abhängigkeit von einer solchen aufweisen. Viele, zum Teil recht berühmte Namen könnten an dieser Stelle genannt werden, so z. B. Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Hugo von Rouen, Anselm von Havelberg, Petrus Venerabilis, Gerhoh von Reichersberg, Johannes von Salisbury, Achardus von St. Viktor, Petrus Cantor, Philipp von Harvengt, Absalom von Springiersbach<sup>10</sup>. Diese und mehrere andere lassen sich weder gewaltsam in eine der bestehenden Schulen einzwängen noch willkürlich aus der Fröhscholastik verdrängen, zumal da von dem letzteren Versuch ganze theologische Richtungen betroffen würden. Denn die „Schulen“ sind beinahe ausschließlich durch Scholastiker im eigentlichen Sinne des Wortes besetzt, und die übrigen blieben mehr oder weniger isoliert. Das gilt nicht allein für die Kanonisten, die schon eine festgefügte Sondergruppe bilden<sup>11</sup>, sondern auch ähnlich für die in großer Stärke vertretenen praktisch (d. i. liturgisch, aszetisch, homiletisch und biblisch) orientierten Theologen, allerdings unter der einen unabdingbaren Voraussetzung, daß man diesen, wie es die geschichtliche Wirklichkeit der Gesamttheologie innerhalb des ganzen 12. Jahrhunderts nun einmal nicht anders verträgt, den ihnen gebührenden Platz mit seiner theologischen Relevanz ungeschmälert belassen will.

Die Schulbildung hat demgemäß als direkt entscheidendes Prinzip der Einteilung für die Fröhscholastik einige unbestreitbare Inkonvenienzen, die nicht so leicht zu beseitigen sind. Es wäre gewiß gut möglich, neben die Schulhäupter auch die mehr auf sich allein gestellten Theologen zu setzen, aber dadurch würde wegen des Anwachsens der ohnehin schon zahlreichen Namen die erwünschte Übersicht nur noch stärker erschwert. Eine zahlenmäßige Verringerung der Theologenschulen, etwa mittels Zusammenfassung vieler zu einer einzigen, und zwar derart, daß der Erfolg wirklich dem Anliegen entspräche,

<sup>10</sup> Die Zahl ist bedeutend größer als die, welche aus der Spätscholastik angeführt werden könnte. In dieser durchbrechen nur wenige die sonst geltende Regel, z. B. der Dominikaner Durandus a S. Porciano, der Franziskaner Petrus Aureoli, der Karmelit Johannes Baconthorpe, die sämtlich schwer in einer Theologenschule unterzubringen sind. Außerdem wird in der Augustinerschule die ursprünglich vom Orden geforderte Bindung an Aegidius Romanus bald von nominalistischen Tendenzen durchsetzt, was nur auf Kosten der geschlossenen Einheitlichkeit geschehen konnte.

<sup>11</sup> Natürlich sind noch nicht alle Verbindungen zur Gesamttheologie unterbrochen; siehe hierüber: *Théologie et droit canon au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siecle* (de Ghellinck, a. a. O. 416—547); Landgraf, a. a. O. 49—50.

kommt wohl von vorneherein nicht in Frage, weil die objektiv vorhandenen Lehrdifferenzen doch zu tief greifen<sup>12</sup>. Wenn hingegen eine von der genannten abweichende Gruppierung nach völlig neuen, größeren Gesichtspunkten versucht werden sollte, so wäre damit offenbar die Schulbildung als Einteilungsprinzip, wenigstens in seiner beherrschenden Position, einfach aufgegeben. Es ist auch kaum zu erwarten, daß die weiteren Forschungsergebnisse an diesen Feststellungen etwas Wesentliches abändern können.

Trotzdem entbehrt die Schulbildung nicht jeglichen Wertes für eine sachlich begründete Wiedergabe der fröhscholastischen Theologie. Die Abhängigkeitsverhältnisse, die Verbindungslinien und die Gegensätzlichkeiten werden deutlicher, und überhaupt gelangt das geschichtliche Werden der gerade in der Fröhscholostik vielseitigen Ideen zum Vorschein. Freilich muß dabei immer die Einschränkung im Bewußtsein bleiben, daß es allein um die Schultheologie geht und daß neben ihr noch eine andere Art von Theologie existiert, die ebenfalls ihre Berechtigung hat, obschon sie weniger in Theologenschulen und in einander gegenüberstehenden Schulmeinungen zum Ausdruck gekommen ist.

### 3. Die Eigenart der Theologen als Unterscheidungsmerkmal

Die vielen Vertreter der Fröhscholastik bilden ihrem Ursprung und ihrer Lebensweise nach keine einheitliche Kategorie; insbesondere ist zu beachten, daß die einen dem Weltklerus angehörten und das Amt der Magistri an den Kathedralschulen ausübten, die anderen hingegen Mönche waren und sich in den Klöstern der alten Orden betätigten. Das muß naturgemäß auf das charakteristische Wesen ihrer Theologie eine Wirkung haben. Man könnte an ein neues Einteilungsprinzip denken, das eine „scholastische Theologie“ von einer „monastischen Theologie“ abhebt. Inwieweit das zu Recht oder zu Unrecht geschieht, soll vorläufig noch dahingestellt bleiben. J. Leclercq O. S. B. hat als

<sup>12</sup> Bei de Ghellinck sind schon weniger Gruppen unterschieden als bei Landgraf: Premiers essais de systématisation, genres divers de „sentences“ et de „flores“, centres scolaires; L'école de Laon; Le mouvement abélardien, les écoles d'Abélard et de Gilbert de la Porrée; Autres écoles de Paris et Hugues de Saint-Victor; L'école juridique de Bologne, Gratien et les Canonistes; Pierre Lombard et son œuvre; Premières luttes et triomphe définitif du „Liber sententiarum“. Jedoch ist anscheinend keine erschöpfende Aufzählung beabsichtigt. — St. Otto bietet, allerdings unter dem begrenzten Aspekt des Bildbegriffes, die folgende Einteilung: Anselm von Canterbury; Die Schule des Anselm von Laon; Peter Abaelard und seine Schule; Der Viktorinerkreis; Gilbert von Poitiers; Petrus Lombardus und sein Kreis (Magister Bandinus, Magister Udo, Gandulph von Bologna, Peter von Poitiers); Die Porretanerschule (Sententiae divinitatis, Alanus von Lille, Radulphus Ardens, Simon von Tournai); Praepositinus und Stephan Langton. Siehe: Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA XL, 1; Münster 1963).

erster den gewiß nicht nebensächlichen Unterschied der beiden Arten herausgearbeitet<sup>13</sup>, und darum seien hier zunächst seine Erklärungen zusammenfassend wiedergegeben, die der Aufhellung des Begriffes und dessen Anwendungsmöglichkeiten dienen sollen<sup>14</sup>.

Innerhalb des Mönchtums gab es Theologen und in deren Werken eine eigene Theologie, die sich zunächst an die Mönche wandte. Erst im 12. Jahrhundert tritt diese monastische Theologie mit allen unterscheidenden Merkmalen hervor. Sie bewahrte trotz der Beziehungen zu anderen Schulen ihr eigenes Gepräge, das sie durch die „kontemplative“ Zielrichtung der klösterlichen Welt und durch die Forderungen des monastischen Lebens erhalten hat. Daher rühren der glühende Stil, der mystische Wortschatz und die Anleitungen zur Preisgabe der eigenen Persönlichkeit. Hinsichtlich der Methode zeigt sich der Unterschied zwischen der monastischen und der scholastischen Theologie auch der gleichen Epoche, wenn man den Blick auf die Ausdrucksweisen und Denkmethode richtet. Die Mönche gebrauchen für ihre Ideen Bilder und Vergleiche, die aus der Bibel oder der Liturgie stammen, während die Scholastiker mehr nach Klarheit streben und abstrakte Begriffe bevorzugen. Jedoch: „Es kann sich dabei um keinen Wesensunterschied handeln.“ Die monastische Theologie ist indes stark der Tradition verpflichtet, und ihre Reflexion zeigt sich meistens von Mißtrauen gegen die Verwendung der Dialektik auf dem Gebiet des Glaubens erfüllt. Sie wehrt sich gegen die intellektuelle Maßlosigkeit, die zum Verbalismus, zu Wortgefechten und zu einem gewissen Hochmut führen konnte, ohne aber dabei das Interesse an den Problemen der Theologie zu verlieren. „Erfahrung über die Wahrheiten des Glaubens, gelebter Glaube also, ist zugleich Bedingung und Ergebnis der monastischen Theologie.“ Ihre Grundzüge bestimmen zugleich den Gegenstand; das ist auf der einen Seite die Heilsgeschichte als solche, auf der anderen das Innewohnen Gottes im Menschen und das Stehen des Menschen vor Gott. Der Unterschied gegenüber der scholastischen Theologie darf aber nicht übertrieben werden; beide Arten ergänzen sich gegenseitig: „Die monastische Theologie ist sozusagen eine geistliche Theologie, welche die spekulative Theologie erfüllt, sie ist deren Vollendung . . . weniger geprägt durch den jeweiligen Zeitgeschmack, sondern bestimmt sich einzig und allein nach den zeitlosen Forderungen des Strebens nach Gott . . . eine Theologie der Bewunderung und insofern mehr als nur Theologie der spekulativen Schau.“

<sup>13</sup> *L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1957; deutsch unter dem Titel: *Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchtheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963. Ebenda weitere Literaturangaben. Wir zitieren hier nach der deutschen Übersetzung.

<sup>14</sup> A. a. O. 213—259.

Das sind ungefähr die wesentlichen Gedanken der von Leclercq vorgetragenen Theorie. Sie können wohl, obschon eine Diskussion von Einzelheiten noch möglich ist, mit ziemlich allgemeiner Zustimmung rechnen<sup>15</sup>. Besonders wenn die Gegensätze zwischen scholastischer und monastischer Theologie nicht unnötig verschärft werden und wenn die Möglichkeit des Bestehens von Übergängen außer Frage bleibt<sup>16</sup>. Für letzteres kommt vor allem die Theologie der Viktoriner in Betracht, es sei denn, daß man diese zu der monastischen zählen will, was allerdings eine Erweiterung des Begriffes zur Folge hat, da die Viktoriner, kirchenrechtlich gesehen, keine Mönche waren. Was aber unsere Belange angeht, ergibt sich eine Schwierigkeit: Die so gewonnene Gliederung umfaßt nur zwei große Gruppen, die doch der Übersicht wegen wiederum untergeteilt werden müßten, was indes nicht so leicht durchzuführen ist, wenn das genannte Ordnungsprinzip auch in seinen Auswirkungen erhalten bleiben soll.

Die *scholastische* Theologie ließe sich allenfalls auf Grund der Schulbildung weiter gliedern, die indes, wie bereits erwähnt, ein eigenes Problem für sich darstellt<sup>17</sup>. Außerdem wäre es nicht ganz konsequent. Unter dieser Rücksicht erscheint es empfehlenswert, die Stellungnahme der Frühscholastik zur rationalen Methode und überhaupt zur Dialektik als Kriterium zu benutzen und dementsprechend zu entscheiden, welche Theologen darin zurückhaltend waren und welche eher eine extreme Haltung zeigten; bei den letzteren würden ohne Zweifel Abaelard und seine engeren Schüler und vielleicht noch die Porretaner einen Platz bekommen. Aber weitere Gruppierungen sind so gut wie ausgeschlossen, weil sich die vielfachen Differenzen gradueller Art, oft sogar in ein und derselben Schule, einer einheitlichen Zusammenfassung widersetzen; es ist ferner nicht zu vergessen, daß

<sup>15</sup> Vgl. die positiven Urteile von A. M. Landgraf und Z. Alszeghy S. J. (bei Leclercq, a. a. O. 302 f.).

<sup>16</sup> Namentlich könnte noch mehr die ausgleichende Haltung Ruperts von Deutz betont werden; siehe dazu vom Verf.: Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie“ (MünchThZ 4 [1953] 255—270).

<sup>17</sup> Vgl. auch die Stellungnahme von St. Otto: „Der Sentenzenmeister findet enge Gefolgschaft vor allem bei Magister Udo, Gandulph von Bologna und Peter von Poitiers. Da aber seine Sentenzen sehr bald zum allgemein verbreiteten Schulbuch werden, diffundiert sich ihr Gedankengut recht schnell und fließt in Kanäle, die überaus verschieden sind. Die Einteilung der frühscholastischen Theologen in Schulen ist deshalb ein Problem für sich. Die von M. Grabmann und A. M. Landgraf vorgenommenen Gruppierungen sind im Grundriß zwar zutreffend; von Frage zu Frage werden an ihm jedoch Korrekturen anzubringen sein, denn in vielen Problemen überschneiden sich die Schulen“ (a. a. O. 9). Landgraf selber hat abschließend erklärt: „Die Hinweise auf diese Namen (unbekannter Gelehrter aus dem 12. Jahrhundert) mögen genügen. Sie zeigen aber, daß das Gebiet der Frühscholastik trotz aller Arbeit, die bisher geleistet wurde, noch lange nicht in allen seinen Teilen erforscht ist. Darum ist denn auch jede Geschichte dieser Periode scholastischen Denkens noch kein Abschluß, sondern etwas Vorläufiges, das lediglich zu weiteren Untersuchungen mahnen kann“ (a. a. O. 137).

die theologische Prinzipienlehre des 12. Jahrhunderts erst in den Anfängen steckt<sup>18</sup>, wodurch selbstverständlich das Urteil der Forschung von heute über die grundsätzliche Haltung der einzelnen Scholastiker zur Dialektik sehr erschwert wird.

Auch bei der *monastischen* Theologie bedeutet der Versuch einer zweckmäßigen Aufteilung keine einfache Angelegenheit. Hier drängt sich nämlich das Gemeinsame so stark in den Vordergrund, daß die Unterschiede belanglos zu sein scheinen. Die Traditionsverbundenheit der Mönche ist ja ein mit Recht hervorgehobenes Kennzeichen ihres Glaubensverständnisses. Man könnte höchstens an die Zugehörigkeit der einzelnen zu diesem oder jenem Orden denken und danach die monastischen Theologen eingliedern wollen. Für die Zisterzienser wäre das einigermaßen möglich, vielleicht zudem noch für die Viktoriner, vorausgesetzt, daß diese tatsächlich den monastischen Theologen beigezählt werden. Aber gegenüber den anderen im 12. Jahrhundert vertretenen Orden kann dieses Klassifizierungsprinzip schwerlich seine Aufgabe erfüllen; denn die Benediktiner, abgesehen von der an Cluny angeschlossenen Reform, die regulierten Chorherren (außerhalb des Viktorinerkreises) und die Prämonstratenser lassen kaum einen inneren Zusammenhang erkennen, wenigstens nicht mit aller Deutlichkeit im Hinblick auf eine jedem Orden eigentümliche Doktrin<sup>19</sup>.

Gibt es aber nur diese Möglichkeit, das Bild der monastischen Theologie übersichtlicher zu gestalten? Von vorneherein wäre es nicht unannehmbar, daß die verschiedenartigen Einflüsse, denen die in den

<sup>18</sup> Vgl. den Überblick bei: A. Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964, 41—105.

<sup>19</sup> Andererseits soll damit der Bedeutung führender Mönchstheologen aus dem 12. Jahrhundert kein Abbruch geschehen, namentlich der eines Anselm von Canterbury und eines Rupert von Deutz. Aber mindestens den ersteren rechnet selbst Leclercq nicht schlechthin zur monastischen Theologie, wenn er behauptet: „Dieser Vergleich (der Gnosis des Clemens von Alexandrien mit dem Prosligion des hl. Anselm) zeigt wohl am besten, was im Werke Anselms intellektuelle Forschung, praktisch angewandte Dialektik und mystische Erhebung ist. Der hl. Anselm gehört, auf Grund vieler Aspekte in seinem Werke, zur Scholastik“ (a. a. O. 243). Vgl. auch das von Leclercq mitgeteilte und approbierte Urteil der Frau S. Vanni Rorighi (katholische Universität Mailand): „Der hl. Anselm überragt alle Vertreter des alten Mönchtums. Es ist tatsächlich schwierig, ihn in eine bestimmte Kategorie einzuordnen . . . Er ist Mönch; mit allen Fasern seines Herzens hält er an der patristischen Tradition, aus der das Mönchtum lebt, fest. Zu gleicher Zeit aber fasziniert ihn die formale Logik. Hin und wieder versucht er, über die Glaubenswahrheiten mehr im Lichte der Vernunft als im Lichte der auctoritas nachzudenken. Auf diese Weise kommt er zu einer Synthese, die zwar vorläufig und unvollkommen ist und ihn enttäuscht, auf der anderen Seite aber kühn ist und beweist, welch großes Vertrauen er in die Kraft der Natur setzt. Sein Einfluß erstreckt sich vor allem auf das 13. Jahrhundert. Doch auch im 12. Jahrhundert wirkt er schon auf einige große Geister, wie etwa Isaak von Stella, Aelred von Rievaulx, Richard von St. Viktor. Gerade weil es sich als Ausnahmefall nicht einordnen läßt, bestätigt er das gewohnte Schema, das die Mönche von den Scholastikern unterscheidet“ (ebd. 304).

Klöstern wirkenden Theologen mit den Scholastikern zusammen unterstanden, ein passendes Gruppierungsmerkmal abgeben könnten. St. Otto behauptet nicht zu Unrecht: „Es ist keineswegs allein Augustinus, auch keineswegs allein die Tradition der lateinischen Kirchenväter der Quell, aus dem die Mönchstheologen des 12. Jahrhunderts schöpfen. Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, nicht zuletzt Cassiodor und Diadochus von Photike sind die Lehrmeister der Theologie vom Aufstieg der Seele zu Gott. Über sie dringt Stoisches und Neuplatonisches in die Mystik des Mittelalters ein.“<sup>20</sup> Außerdem ist es genügend bekannt, wie sehr die Kenntnis der östlichen Glaubenshaltung (repräsentiert vor allem durch Pseudo-Dionysius und in etwa durch Johannes von Damaskus, indirekt auch durch Boethius) die gesamte Theologie der Frühzeit angeregt und befruchtet hat<sup>21</sup>. Alles das bringt feine Differenzierungen mit sich, die gewiß nicht von der Dogmengeschichte vernachlässigt werden dürfen. Indes erscheint es nach den Ergebnissen der bisherigen Forschung als übertrieben, wenn hierin schon ein gesichertes Kennzeichen für die Unterscheidung von Schulen und theologischen Richtungen gefunden sein soll. Insbesondere ist der Gegensatz von „augustinisch“ und „dionysisch-augustinisch“ dafür u. E. zu subtil. Die monastische Theologie behält vielmehr in Augustinus ihre tragende Grundlage, die auch dann nicht verlassen wird, wenn gelegentlich etwas andere Gedanken, namentlich die areopagitischen, in Einzelpunkten eine neue Formulierung und Färbung hinzufügen.

Die von der Eigenart der Theologen her versuchte Lösung, die sich in erster Linie auf die beiden Komponenten des Scholastischen und des Monastischen beruft, kann nach dem Gesagten wohl nicht restlos befriedigen. Die vorgebrachte Unterscheidung ist aber andererseits in sich berechtigt und vielleicht auch wertvoll, um als ein Fingerzeig für die weitere Aufhellung des Sachverhaltes in der fröhscholastischen Literatur zu dienen.

#### 4. Die Eigenart der Schriften als Unterscheidungsmerkmal

Der Einteilungsgrund wird nunmehr nicht bei den Theologen, sondern in den von ihnen verfaßten Werken gesucht. Das ist durch-

<sup>20</sup> A. a. O. 276.

<sup>21</sup> Aus der reichen Literatur seien zitiert: J. M. Déchanet O. S. B., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St.-Thierry*, Bruges 1940; J. Leclercq O. S. B., *S. Bernard et Origène* (RevBén 59 [1949] 183—195); P. Minges O. F. M., *Zum Gebrauch der Schrift „De fide orthodoxa“ des Johannes Damascenus in der Scholastik* (ThQschr 96 [1914] 225—247); B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (Stud. Patr. et Byz. 2) (Ettal 1956) 132 f.; G. Théry, *L'entrée du Ps.-Denys en occident* (Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 23—30); H. Weisweiler S. J., *Die Dionysiuskommentare „In coelestem Hierarchiam“ des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor* (RechThAncMéd 19 [1952] 26—47).

aus nicht dasselbe, wie wir noch sehen werden. In der Fröhscholastik heben sich nämlich unter literarischer Rücksicht zwei Gruppen unverkennbar voneinander ab, die der streng wissenschaftlichen und die der praktischen Theologie. Die erste ist vielfach vertreten durch die Sentenzensammlungen, Quästionen, Monographien systematischer Art zu einzelnen theologischen Themen u. dgl., während die zweite in den Predigten, Meßerklärungen, Kommentaren zur Heiligen Schrift usw. vorliegt. Als Kurzbezeichnungen seien hier von jetzt ab die Ausdrücke „scholastische Literatur“ und „exegetisch-homiletische Literatur“ verwandt. Die Grenzen zwischen beiden sind recht deutlich gezogen, so daß kaum jemals eine Verwechslung zu befürchten wäre, und die Einordnung erfolgt bei den Beispielen zwanglos nach den objektiven Gegebenheiten. Obschon ein solcher Unterschied auch in der Hoch- und Spätscholastik zu beobachten ist, scheint er doch gerade für die Theologie des 12. Jahrhunderts typisch zu sein; außerdem halten sich bei dieser die aufgeführten Gruppen, sowohl was die Zahl der Schriften als auch was ihre innere Bedeutung angeht, einigermaßen das Gleichgewicht, was bestimmt nicht von den späteren Epochen mit ihrem Hervortreten der scholastischen Literatur behauptet werden kann. Schließlich wird durch die beiden Arten eine vollständige Erfassung der gesamten theologischen Literatur des 12. Jahrhunderts gewährleistet.

Aber wie steht es um die notwendigen Unterteilungen? Beginnen wir zuerst mit der scholastischen Literatur. Es ist sicher unmöglich, auf sie die in der modernen Theologie gebräuchlichen Sachgebiete (Dogmatik, Moral, Apologetik usw.) anzuwenden. Nur die Kanonistik, die sich nach dem Decretum Gratiani allmählich eine Sonderstellung erobert, macht eine Ausnahme; selbst die Philosophie, abgesehen von der Logistik, ist im 12. Jahrhundert noch nicht eigenständig. Wohl aber läßt sich eine Einteilung in zwei große Gruppen vornehmen, von denen die eine die gesamttheologischen Darstellungen und die andere die Monographien umfaßt. Die erste Gruppe hat eine größere Anzahl von Schriften aufzuweisen<sup>22</sup>, wobei die verschiedenartigen Bezeichnungen (Sentenzen, Summen, Quästionen, später auch Glossen und Kommentare zu Petrus Lombardus) eine weniger bedeutende Rolle spielen. Das Gemeinsame besteht in der einheitlichen, erschöpfenden Wiedergabe des theologischen Stoffes. Ja man könnte noch eine weitere Unterteilung versuchen, je nachdem dieser mehr positiv an Hand

<sup>22</sup> Vgl. dazu: H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle* (EphThLov 34 [1958] 277—329); A. Grillmeier S. J., *Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum, und die Summa Sententiarum, Eine Studie zum Werden der fröhscholastischen Systematik* (Schol 34 [1959] 526—565); ders., *Vom Symbolum zur Summa*, in: *Kirche und Überlieferung* (Festschrift J. R. Geiselman) (Freiburg - Basel - Wien 1960) 119—169.

der auctoritates Patrum vorgelegt oder schon als quaestio scholastica mit dem Für und Wider der Gründe besprochen wird; das wäre dann zugleich eine chronologische Gliederung (vor und nach Abaelard). Die zweite Gruppe, der die Monographien zugewiesen sind, enthält nicht so viele Werke. Indes gehören mehrere Schriften Anselms von Canterbury (Monologion, Proslogion, Cur Deus homo, De conceptu virginali et de peccato originali, De processione Spiritus Sancti, De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio) und einige aus der Feder Ruperts von Deutz zweifellos hierher. Ferner dürfen wohl auch die Dialoge dazu gerechnet werden, die ebenfalls Anselm von Canterbury (De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli) oder Abaelard (Dialogus inter philosophum, iudaicum et christianum), Hugo von St. Viktor (De sacramentis legis naturalis et scriptae), Anselm von Havelberg (Dialogi) u. a. zum Verfasser haben, sofern darin theologische Einzelfragen systematisch erörtert werden. Dasselbe gilt für die frühscholastische Briefliteratur<sup>23</sup>, die einem ähnlichen Zwecke diene. Ob es sich bei diesen Dialogen und theologischen Briefen um historische Ereignisse oder um literarische Fiktionen handelt (letzteres ist in manchen Fällen nicht unwahrscheinlich), gibt für den hier angestrebten Zweck schwerlich den Ausschlag. Schließlich können aber noch betreffs der gesamten Literatur, die wir die „scholastische“ genannt haben, die Bildung von theologischen Schulen mit Nutzen herangezogen werden, weil diese gerade bei ihr und vielleicht ausschließlich bei ihr deutlicher zu erkennen sind.

Die zweite große Gruppe (mit der exegetisch-homiletischen Literatur) verdient volle Beachtung, wenn die Theologie des 12. Jahrhunderts in ihren wirklichen Grundzügen uneingeschränkt wiedergegeben werden soll. Selbst Landgraf erklärt: „Ein weiteres sehr wichtiges Arsenal theologischen Wissens sind die Predigtsammlungen der Frühscholastik. Nicht zuletzt auch deshalb, weil wir Predigten von Autoren besitzen, von denen wir bisher andere Werke nicht oder fast nicht erfassen konnten. So z. B. von Mauritius von Sully, Walter von St. Viktor oder auch Achardus. Leider sind aber diese Sammlungen noch immer nicht hinreichend inventarisiert, so daß es auch heute nur in beschränktem Maße und zumeist unter allen Mühen, die mit einer ersten Untersuchung eines Gebietes verknüpft sind, möglich wird, die in ihnen enthaltenen Materialien zu verwerten. In diesen Predigten werden nicht bloß die allgemein anerkannten Dogmen vorgetragen, es wird darin gegebenenfalls auch mit aller Unbefangenheit den Schul-

<sup>23</sup> Siehe die genaueren Angaben bei: L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (BeitrGPhThMA 34), Münster 1937.

meinungen Raum zugestanden.“<sup>24</sup> Übrigens ist inzwischen in der Beschaffung und Sichtung des gewaltigen Stoffes schon einiges geschehen<sup>25</sup>, obgleich noch manche Wünsche der Dogmengeschichte unerfüllt bleiben. Die Bedeutung der ganzen Literaturgattung ergibt sich auch daraus, daß durch sie mitunter das bisherige Bild von der Theologie dieses oder jenes Autors nicht mehr bestehen kann, sondern erheblich verändert wird. So ist es z. B. bei Petrus Lombardus, der in seinen Sentenzen kaum etwas über die Kirche zu sagen weiß und sich über deren Charakter als „corpus Christi“ völlig ausschweigt, während er in seinen Kommentaren zu den Paulinen das Thema recht eingehend behandelt<sup>26</sup>. Jedoch führt die Suche nach einem geeigneten Einteilungsprinzip für die exegetisch-homiletische Literatur nicht so schnell zu einem greifbaren Erfolg, der auch allgemein anerkannt würde.

Der Unterschied zwischen Gesamtdarstellungen und Monographien ist hier bestimmt fehl am Platze, weil die exegetisch-homiletischen Schriften fast immer ein Einzelthema zum Gegenstand haben. Dagegen liegt es näher, die exegetischen einfach von den homiletischen zu trennen, indes wären dann die Übergänge derart fließend, daß die gewählte Einteilung jede praktische Bedeutung einbüßen müßte; denn die Homilien bieten beinahe ausnahmslos eine Erklärung und Anpassung des zugrunde gelegten biblischen Textes, und die Schriftkommentare enthalten nicht selten auch Partien, die als homiletische angesprochen werden können. Eher ist es konkret durchführbar, die liturgischen Werke, die trotz vieler Beziehungen zur Dogmatik und zum Kirchenrecht eine ziemlich geschlossene literarische Einheit bilden und deren Zahl im 12. Jahrhundert eine erstaunliche Höhe erreicht<sup>27</sup>, gesondert für sich zu behandeln; aber damit erfährt das Problem in seiner Ganzheit noch keine ausreichende Antwort. Hierfür dürfte sich am besten ein Rückgriff auf die scholastische und die monastische Richtung in der frühmittelalterlichen Theologie empfehlen.

Die Schriftkommentare und die Predigtsammlungen stammen nicht allein aus den Klöstern, sondern ebenso aus den Domschulen, deren

<sup>24</sup> A. a. O. 47.

<sup>25</sup> Die neueste Arbeit ist: J. B. Schneyer, Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik, Ein Hinweis auf die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Theologie (Schol 39 [1964] 1—26); daselbst weitere Literaturangaben.

<sup>26</sup> Vgl. darüber: J. Beumer S. J., Zur Ekklesiologie der Fröhscholastik (Schol 26 [1951] 364—389); A. M. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Fröhscholastik (DivTh [Fr] 24 [1946] 217—248 und ff.).

<sup>27</sup> Siehe die Zusammenstellung bei: L. Eisenhofer, Handbuch der Katholischen Liturgik I, Freiburg 1932. Den Abschluß der langen Reihe bildet das *Mitrale* des Sicardus von Cremona († 1215).

Leiter die „Scholastiker“ waren, und es erweckt den Eindruck, als ob dieser Unterschied sich auch auf den Inhalt und die Form der exegetisch-homiletischen Literatur auswirkte. Der Beweis für diese These ist zwar noch nicht vollständig erbracht, aber als Musterbeispiel könnten die differenzierten Kommentare zum Hohen Lied dienen, wobei jeweils die geistige Heimat des betreffenden Verfassers charakteristisch und die scholastische Eigenart von der monastischen irgendwie abgehoben zu sein erscheint<sup>28</sup>. Bevor indes ein endgültiges Urteil in dieser Frage gefällt werden kann, müßte noch mehr an Vergleichsmaterial zur Untersuchung vorliegen, und zwar sowohl aus der scholastischen als auch aus der monastischen Literatur der genannten Art.

Die auf Grund der literarischen Eigenart der fröhscholastischen Werke vorgenommene Einteilung erstreckt sich zunächst nur auf die Schriften und nicht auf die Autoren; infolgedessen entsteht der Nachteil, daß gegebenenfalls ein und derselbe Theologe zweimal aufgeführt werden muß, das erste Mal bei der scholastischen und das zweite Mal bei der exegetisch-homiletischen Literatur. Zwar sind die im eigentlichen Sinne scholastischen Schriften stets (mit wenigen Ausnahmen, die vielleicht anders erklärt werden können) auch von „scholastischen“

<sup>28</sup> Grundlegend ist hierfür: H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BeitrGPhThMA XXXVIII, 3), Münster 1958. Danach sind zu den „ekkesiologisch-moralisch orientierten Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts“ (außer einigen Anonymi) zu rechnen: Anselmus von Laon, Honorius Augustodunensis, die Glossa, Stephanus Langton. Ihnen stehen gegenüber die „moralisch-mystisch orientierten Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts“: Bernardus von Clairvaux OCist, Guilelmus von St. Thierry OCist, Gilbertus von Hoyland OCist, Gaufridus von Auxerre OCist, Gilbertus von Stanford, Thomas Cisterciensis, Rupertus von Olmütz OCist, Hugo von St. Viktor OSACan, Richardus von St. Viktor OSACan, Godefridus von St. Viktor OSACan, Lukas von Montcornillon OPraem, Wolbero von St. Pantaleon OSB, Gilbertus Foliot OSB; sowie die „mariologisch orientierten Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts“: Rupertus von Deutz OSB, Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor OSACan, Philippus von Harveng OPraem, Guilelmus Parvus von Newburgh OSACan, Alanus von Lille OCist. Obschon hier nicht die Unterscheidungen „scholastisch“ und „monastisch“ auftreten, ist sachlich doch dasselbe gemeint, besonders wenn man die Gruppe der moralisch-mystisch orientierten Kommentatoren mit der der mariologisch orientierten in eine einzige zusammenzieht. Kennzeichnend ist u. a. die Beschreibung des Kommentars aus der Hand Anselms von Laon: „Die charakteristische Eigenart der Hoheliederklärung Meister Anselms rührt denn auch hauptsächlich daher, daß sie wie keine andere zuvor auf die schulische Unterweisung abgezweckt war. Während Beda in seiner stillen Klosterzelle sich öfters dem spielerischen Trieb der Meditation überlassen und staunend in das Reich der heiligen Geheimnisse vordringen konnte, hatte Anselm eine Schar von Schülern vor sich, die von ihm eine möglichst plastische, brauchbare Erklärung erwarteten. Deshalb versuchte der Meister, ohne zu sehr in rein spirituelle Sphären abzuschweifen oder durch glänzende Formulierungen zu blenden, eine schlichte, dem Fassungsvermögen der Schüler angepaßte Unterweisung zu bieten, die zugleich nüchtern und doch von lebendiger Wärme erfüllt war, die zugleich Wissen vermittelte und auch zur Tugend anleitete“ (a. a. O. 113). Auffallend ist sicher auch, daß die Zahl der von Mönchen (und anderen Ordensleuten) geschriebenen Kommentare die der Magistri bei weitem überwog.

Theologen verfaßt, man kann jedoch keineswegs die exegetisch-homiletische Literatur insgesamt oder selbst nur zur Hauptsache den „monastischen“ Theologen zuweisen<sup>29</sup>. Der erwähnte Nachteil würde indes einigermaßen ausgeglichen, wenn sich die von uns vorgeschlagene Unterteilung des exegetisch-homiletischen Schrifttums bewahrheiten und durchsetzen sollte; denn dadurch kommen zwei Gruppen nach der Qualität der Verfasser zustande, je nachdem diese der scholastischen oder der monastischen Richtung angehören, und dementsprechend zwei Unterarten der gesamten exegetisch-homiletischen Literatur, die eine mit einem scholastischen Einschlag und die andere mit einer monastischen Prägung. Gewiß darf die Unterscheidung nicht zu einem unveröhnlichen Gegensatz gesteigert werden, weil sowohl die Scholastiker gelegentlich monastische Züge als auch die Mönchstheologen — und das noch häufiger — scholastische aufweisen<sup>30</sup>. In diesem Zusammenhang sei wiederum an die Mittlerstellung der Viktoriner erinnert, die keine Mönche und doch Ordensleute waren und die in ihrer Theologie das kontemplative oder mystische Moment mit dem scholastischen zu verbinden wußten. Die andere Möglichkeit hingegen, die von Scholastikern verfaßte exegetisch-homiletische Literatur einfach als „scholastische“ zu bezeichnen, würde den sachlichen Gegebenheiten kaum gerecht werden.

<sup>29</sup> Landgraf sagt von den Schriftkommentaren der Fröhscholastik: „Von noch nachhaltiger Bedeutung (als der unter dem Namen des Bruno des Kartäusers gedruckte Paulinenkommentar) war die Glossa ordinaria und interlinearis des Anselm von Laon zu den Paulinen und Psalmen, die lange ganz einfachhin als glossa zitiert und auch die Grundlage für eine Reihe von Kommentaren, diejenigen des Gilbert de la Porrée und des Lombarden mit einbegriffen, wurden. Schule machten auch die Paulinenkommentare Gilberts de la Porrée und des Abaelard, später diejenigen des Petrus Lombardus, des Robert von Melun und des Petrus Cantor; diejenigen des Gilbert und des Lombarden auch dadurch, daß sie selber kommentiert wurden ... Seit Abaelard nahmen in den Kommentaren die scholastischen Quästionen einen stets breiteren Raum ein, bis dieselben seit Stephan Langton auch hier das Hauptinteresse an sich brachten ... In der Fröhzzeit wurde, abgesehen von den Psalmen, das Alte Testament seltener kommentiert, so daß z. B. Hervaeus von Bourg-Dieu darauf hinweisen kann, daß er zum erstenmal wieder Isaias erklärte. Erst mit Andreas von St. Viktor († um 1175) tritt hier eine Wendung ein“ (Einführung in die Geschichte ... 39 f.).

<sup>30</sup> Zumal im „Schreibstil“ (im Gegensatz zum „Sprechstil“) des hl. Bernhard zeigt sich eine gewisse Vorliebe für Einteilungen und Distinktionen, die beinahe „scholastisch“ anmuten. Vgl. dazu: J. Leclercq O. S. B., *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits* (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9 [1953] 5—247). Ferner noch von demselben: „Der monastische Stil steht genau in der Mitte zwischen der klaren, kunstlosen Sprache der scholastischen quaestiones und dem neoklassischen Stil der vorerwähnten Humanisten. Der hl. Bernhard hat auf vollkommene Weise die Synthese aller Elemente aus der kulturellen Überlieferung des Abendlandes zustande gebracht, dabei aber den christlichen Werten den absoluten Vorrang gegeben. Bei einer genauen Stilanalyse des Ordericus Vitalis gelangt man zur gleichen Schlußfolgerung ... Beim Schreiben verlor die literarische Technik alles Schulmäßige: sie ging in Fleisch und Blut über, so daß sie häufig kaum noch gespürt wurde“ (Wissenschaft und Gottverlangen 168).

Weitere, an und für sich denkbare Unterteilungen könnten nur Verwirrung stiften und das immer noch einheitliche Bild von dem früh-scholastischen Schrifttum völlig zerstören. Die Übersicht ist offenbar durch wenige, aber innerlich begründete Gruppen besser gewahrt.

## 5. Die Ergebnisse

Die Schwierigkeiten, unter denen eine sachgerechte und allgemein annehmbare Aufgliederung des fröhscholastischen Schrifttums ohne jeden Zweifel leidet, rühren zum weitaus größten Teile von der Fülle des in ihm enthaltenen Stoffes her. Die Literatur der gesamten Epoche ist trotz deren Kürze ungemein reichhaltig und mannigfaltig, die von den einzelnen Autoren vertretenen Ansichten gehen in verschiedene, oft entgegengesetzte Richtungen auseinander, und nicht wenige, in sich wertvolle Gedanken liegen nur in unentwickelten Ansätzen vor. Das alles verstärkt zwar einerseits die Dringlichkeit der Forderung nach einem ordnenden Prinzip, auf der anderen Seite wird es so aber auch in etwa begreiflich, daß mehreres von dem Ertrag unserer Untersuchung die Eigenschaft des Vorläufigen an sich trägt oder noch nicht in einer ganz entschiedenen und zugleich positiven Fassung vorgebracht werden konnte.

Negativ formuliert erscheint die Ablehnung der unzureichenden Einteilungsprinzipien, des der chronologischen Aufzählung, der Schulbildung und der Unterscheidung zwischen scholastischer und monastischer Theologie. Jedoch hat auch das seinen Sinn und seinen Nutzen. Insbesondere muß das Prinzip der Schulbildung in seine Schranken verwiesen werden, weil die moderne Forschung sich immer wieder von der Gefahr bedroht sieht, den Begriff „Schule“ für das 12. Jahrhundert in der gleichen Bedeutung zu nehmen, wie sie erst einer späteren Zeit geläufig geworden ist<sup>31</sup>. Die positiven Belange

<sup>31</sup> Z. B. ist dieser Gefahr J. Schneider nicht ganz entgangen, der in seiner Untersuchung „Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus“ (Münchener Theologische Studien II. Reihe, 22; München 1961) allzu schnell eine gewisse Abhängigkeit und Beeinflussung in einigen Ideen bereits als Anzeichen für eine einheitliche Schule gewertet hat. Gerade bei Petrus Lombardus hätte das Urteil unbedingt vorsichtiger sein müssen. Es existieren zwar für seine Sentenzen eine Reihe von Abkürzungen (z. B. die des Magister Bandinus), allmählich auch Wiedergaben des Textes mit eingestreuten Glossen (am bekanntesten ist die sog. Pseudo-Poitiers-Glosse), aber damit ist noch keine eigentliche „Schule“ begründet. Ebenso wenig reicht es dazu aus, daß viele der nach Petrus Lombardus entstandenen Sentenzensammlungen (so die des Gandulph von Bologna, des Petrus von Poitiers, des Petrus Manducator u. a. m.) deutliche Spuren seines Einflusses an sich tragen. Dazu kommt noch, daß der Lombarde seinerseits wieder von anderen abhängig ist. Übrigens haben seine eigentlichen Sonderlehren (in der Trinitätserklärung oder in der Christologie) einen ziemlich starken Widerspruch hervorgerufen, nicht allein bei Joachim von Fiore, sondern auch bei Richard von St. Viktor, Gerhoh von Reichersberg, Walter von St. Viktor usw.

kommen aber in dem letzten Kapitel zu ihrem Recht, indem eine neue Einteilung versucht wird, die sich auf die unterschiedlichen Literaturgattungen des fröhscholastischen Schrifttums stützt. Natürlich bleibt abzuwarten, ob dieser Versuch vor der Kritik, die nun einsetzen soll, bestehen und sich allgemeine Anerkennung verschaffen kann. Jedenfalls sind in ihm alle Einseitigkeiten und Übertreibungen vermieden worden, und es dürfte obendrein erreicht sein, daß auch die positiven Werte der anderen Theorien nach Möglichkeit darin zur Geltung kommen. Die chronologische Aufzählung bildet nämlich die notwendige Grundlage für jedwede weitere Klassifizierung, wie immer diese lauten mag, die Schulbildung erhält ihr Recht, sobald es die rein scholastische Literatur einzuordnen gilt, und die Eigenart der monastischen Theologie wird bei der Unterteilung des umfangreichen exegetisch-homiletischen Schrifttums gebührend berücksichtigt. Auf diese und ähnliche Weise ließe sich ein gewisser Ausgleich herstellen.

Die übrigen Vorzüge liegen wohl klar auf der Hand. Die hier vorgenommene Einteilung ist nicht von außen an die fröhscholastische Literatur herangetragen, sondern erfolgt nach den aus ihr selbst sich ergebenden Gesichtspunkten sachlicher Natur; sie vernachlässigt auch nicht irgendein Einzelgebiet, sondern vermag alles, was überhaupt dafür in Betracht kommt, vollständig zu erfassen<sup>32</sup>; endlich wird der

<sup>32</sup> Nicht einbezogen ist die Historiographie, die sich überhaupt nur schwer in die theologische Literatur des 12. Jahrhunderts einordnen läßt. Sie umfaßt sicher eine lange Liste von Namen; siehe im einzelnen: M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III (Handbuch der Altertumswissenschaften IX, II, 3), München 1931, 322—646. Leclercq will die Geschichtsbeschreibung der monastischen Theologie zuteilen: „Ganz besonders haben die Mönche die historische Darstellung geliebt und sie häufiger als andere, streckenweise sogar fast allein betrieben. Kenner der mittelalterlichen Literatur haben diese Tatsache festgestellt, sie ist ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Mönchtum und Scholastik ... In Cluny und in den Klöstern, die unter kluniazensischem Einfluß stehen, wurde die Geschichtsschreibung vom hl. Odo über die Chronisten von Fleury und Flavigny bis zu Radulf Glaber und Ordericus Vitalis ununterbrochen gepflegt. Der Zisterzienserorden bleibt auf diesem Gebiet nicht zurück: Otto von Freising, Helinand von Froidmont, Gunther von Paris, Radulf von Cogeshall, Alberich von Trois-Fontaines wetteifern hier mit vielen unbekanntem Verfassern von Chroniken ... Der erste Grund (für das historische Interesse der Mönche) liegt darin, daß die Geschichtsschreibung bereits seit der klassischen Antike betrieben wurde; von ihr gab es also bereits Musterwerke ... Der zweite Grund für ihre Neigung zur Geschichte liegt in der konservativen Haltung, die dem Mönchtum sozusagen angeboren ist ... Bei aller Verschiedenheit jedoch haben sämtliche Geschichtsschreiber zwei Züge gemeinsam. Den ersten könnte man als die erbauliche Seite dieser Literatur bezeichnen, die sie in die Nähe des pastoralen Schrifttums rückt ... Und dann wollen die Mönche Beispiele bieten, die der Leser nachahmen soll ... Endlich beschäftigt sich die Geschichte, wenn sie auf vorgenannte Weise als religiöse Belehrung verstanden wird, mehr mit dem religiösen Geschehen als mit den Ereignissen aus Politik und Wirtschaft ...“ (a. a. O. 174—179). Den angeführten Tatsachen soll hier nicht widersprochen werden. Sicher gibt es Ausnahmen, die Leclercq selbst zugibt, z. B. Petrus von Blois aus dem Weltklerus und Hugo von St. Viktor (Chronicon, ediert in Monum. Germ. Hist. Script. 24) aus der Gemein-

Blick auf das Ganze nicht durch eine unangebrachte Menge von kleineren Gruppen und Bestimmungen unnötig erschwert. Wenn etwaige Bedenken sich gegen den Versuch gerade wegen dessen Neuheit richten sollten, so ist zu sagen, daß deshalb kein echter Fortschritt unterbunden werden darf und daß die Elemente der neuen Theorie schon längst bereit lagen. Bezüglich der anzuwendenden Nomenklatur braucht kein Streit zu entstehen; allein der Austausch der Bezeichnung „exegetisch-homiletische Literatur“ gegen das Wort „monastische Theologie“ verdient entschiedenen Widerspruch, weil damit der objektive Tatbestand nicht mehr unverkürzt wiedergegeben würde.

Noch eine letzte Frage erwartet wenigstens eine kurze Antwort: Wäre es nicht leichter möglich, aus den nachfolgenden Perioden der Theologie, namentlich aus der unmittelbar nachfolgenden der Hochscholastik, einigermaßen abzulesen, wie man über den Inhalt und die Aufteilung der fröhscholastischen Literatur gedacht hat? Schwerlich, da die Angaben zu spärlich sind. Die Theologen des 13. Jahrhunderts kümmern sich im allgemeinen recht wenig um die Schulen, die ihnen vorangingen; sie zitieren für gewöhnlich nur die vier Großen aus der Fröhscholastik: Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, allerdings dann als „auctoritates“, deren Wert beinahe dem der Kirchenväter gleichgeachtet wird<sup>33</sup>. Petrus Lombardus muß ihnen, selbstredend in dem nötigen Abstand, hinzugefügt werden; jedoch besagt die Tatsache, daß seine Sentenzen-sammlung zum Schulbuch geworden ist, nicht eben sehr viel, weil die Vorlesungen und die Kommentare sich höchst lose an den Text angeschlossen haben. Noch weniger ist mit einem Urteil der Fröhscholastik über sich selber zu rechnen<sup>34</sup>. Vielleicht könnte aber die Hoch-

schaft der Augustiner-Chorherren. Nur die Deutung der Tatsachen, wie sie Leclercq gibt, kann nicht vollkommen überzeugen, obschon sich kaum eine bessere finden läßt. Es müßte noch ein Grund angeführt werden, weshalb die scholastischen Magistri, die doch auch der Tradition verpflichtet waren, nicht mehr Interesse für die Historiographie aufgewandt haben.

<sup>33</sup> Vgl. u. a. den bekannten Ausspruch Bonaventuras: Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec: De reductione artium ad theologiam 5 (ed. Quaracchi V 321b). — In seinem Sentenzenkommentar zitiert er nach Ausweis des Index (ed. Quaracchi X 265—277) neben Anselm, Hugo, Richard und Bernhard aus der Fröhscholastik nur: Abaelardus, Alfredus Anglicus, Algerus, Gilbertus Porretanus, Petrus Blesensis, Petrus Comestor, Praepositinus, und jeden von ihnen nur einige wenige Male. Die Glossa ist dabei nicht mitgezählt.

<sup>34</sup> Nur wenige Angaben gehören entfernt hierher: Rupert von Deutz berichtet über den Einfluß der Magistri Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux (siehe die Texte bei: Beumer, Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie“, 266); der Streit um Abaelard hat seinen literarischen Niederschlag gefunden (vor allem Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux); Walter von St. Viktor polemisiert in seinem Werk „Contra quatuor labyrinthos Franciae“ gegen Abaelard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers; Honorius Au-

scholastik praktisch eine Art von Bestätigung für die hier vorgetragene Theorie abgeben, und zwar dadurch, daß auch in ihr eine scholastische und eine exegetisch-homiletische Literatur nebeneinanderstehen, freilich mit dem Unterschied, daß nunmehr die erstere unverkennbar die Oberhand gewinnt und bei der letzteren der monastische Einschlag, den besonders die Franziskanerschule auf ihre Weise beibehält, gegenüber dem scholastischen zurücktritt<sup>35</sup>.

gustodunensis hat eine Schrift „De luminaribus Ecclesiae“ (PL 172, 198—234) verfaßt, die aber aus der Fröhscholastik bloß Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz und Honorius selber anführt.

<sup>35</sup> Nachträglich sei noch angemerkt, daß neuestens R. Heinzmann die führende Stellung Gilberts de la Porrée in der fröhscholastischen Anthropologie gewürdigt hat: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BeitrGPhThMA 40, 3), Münster 1965. Aber solange nicht erwiesen ist, daß sich der Einfluß Gilberts auch auf die übrigen Teilgebiete der Theologie erstreckt hat, scheint kein Grund vorzuliegen, gerade in ihm den Einschnitt zwischen der älteren und der jüngeren Fröhscholastik erblicken zu müssen.