

# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben  
von der  
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien  
32

R. Oldenbourg Verlag München 1996

# Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese

Herausgegeben von  
Robert E. Lerner  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1996

## Schriften des Historischen Kollegs

im Auftrag der

Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft

herausgegeben von

Horst Fuhrmann

in Verbindung mit

Rudolf Cohen, Arnold Esch, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Christian Meier, Horst Niemeyer,

Peter Pulzer, Winfried Schulze, Michael Stolleis und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Robert E. Lerner (Evanston, Ill./USA) war – zusammen mit Professor Dr. Klaus Hildebrand (Bonn), Professor Dr. Wolfgang J. Mommsen (Düsseldorf) und Dr. Andreas Schulz (Frankfurt/Main) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1992/93. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Robert E. Lerner aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese“ vom 6. bis 9. Juni 1993 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen**

**Biblexegese** / hrsg. von Robert E. Lerner unter Mitarb. von

Elisabeth Müller-Luckner. – München : Oldenbourg, 1996

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien ; 32)

ISBN 3-486-56083-2

NE: Lerner, Robert E. [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München):

Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1996 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München

ISBN 3-486-56083-2

*Zur Erinnerung an Beryl Smalley*



# Inhalt

Zur Einführung .....	IX
<i>Robert E. Lerner</i>	
 Verzeichnis der Tagungsteilnehmer .....	 XI
 I. Das Hochmittelalter – Methodische Voraussetzungen und theologische Probleme .....	
	1
<i>Lesley Smith</i>	
What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries? .....	1
<i>John Van Engen</i>	
Studying Scripture in the Early University .....	17
<i>Christel Meier</i>	
Wendepunkt der Allegorie im Mittelalter: Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik .....	39
 II. Das 12. Jahrhundert .....	
	65
<i>Rainer Berndt SJ</i>	
Überlegungen zum Verhältnis von Exegese und Theologie in „De sacramentis christiane fidei“ Hugos von St. Viktor .....	65
<i>David Luscombe</i>	
The Bible in the Work of Peter Abelard and of his „School“ .....	79
<i>Gian Luca Potestà</i>	
„Intelligentia Scripturarum“ und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore .....	95
 III. Das 13. Jahrhundert .....	
	121
<i>Gilbert Dahan</i>	
L'utilisation de l'exégèse juive dans la lecture des livres prophétiques au XIII <sup>e</sup> siècle .....	121
<i>Sabine Schmolinsky</i>	
Merkmale der Exegese bei Alexander Minorita .....	139
<i>David Burr</i>	
Ecclesiastical Condemnation and Exegetical Theory: The Case of Olivi's Apocalypse Commentary .....	149

IV. Das Spätmittelalter .....	163
<i>Alastair J. Minnis</i>	
Fifteenth-Century Versions of Thomistic Literalism: Girolamo Savonarola and Alfonso de Madrigal .....	163
Afterword .....	181
<i>Robert E. Lerner</i>	
Register .....	189

## Zur Einführung

Obwohl jährlich zahlreiche Konferenzen über die verschiedensten mittelalterlichen Themen abgehalten werden, wird der Bereich der mittelalterlichen Exegese nach wie vor sträflich vernachlässigt. Auf den ersten Blick mag dies überraschen. Denn das Bibelstudium war für Gelehrte des Mittelalters eine Angelegenheit von zentraler Bedeutung – es war die Königin der Disziplinen. Außerdem wurde die Bibel von einigen der größten bzw. einflußreichsten Denker studiert und kommentiert: von Abaelard, Joachim von Fiore, Bonaventura und Thomas von Aquin. Man sollte denken, daß es im Bereich der mittelalterlichen Geistes- und Religionsgeschichte ein reges Interesse an mittelalterlicher Exegese geben müßte. Doch strenge institutionelle Grenzen zwischen den Fachbereichen erschweren anscheinend bibleexegetische Forschungen nicht unerheblich. Historiker mögen mittelalterliche Exegese bisweilen zu religiös und zu wenig konkret finden. Zwar könnte derjenige, der ein sozialhistorisches Problem untersucht, „nachschilagen“, was Bernhard oder Bonaventura über eine relevante Bibelstelle zu sagen hatten, aber das hieße nicht, er verstünde, wie Bernhard oder Bonaventura ein ganzes biblisches Buch deuteten. Andererseits könnten Religionswissenschaftler das Studium der Exegese nicht „religiös“ genug finden. Wenn sich jemand für die Analyse eines theologischen Problems oder für die Entwicklung einer Lehrmeinung oder für ein Thema innerhalb der Frömmigkeitsforschung interessiert, gibt es direktere Zugänge, Entwicklungslinien zu fassen, als sich durch viele vergilbte Foliobände von Exegese hindurchzuarbeiten.

Ich organisierte das Münchner Kolloquium in der festen Überzeugung, daß das Studium der Biblexegese unbedingt als Bestandteil des Studiums der mittelalterlichen Kultur angesehen werden muß – das heißt, einer Kulturgeschichte, verstanden als einer Geschichte des Lesens, Denkens und Kommunizierens. Natürlich ist das keine neue Idee. Im Vorwort zur zweiten Ausgabe ihres herausragenden Buches, „*The Study of the Bible in the Middle Ages*“ (1952), schlägt Beryl Smalley vor, daß „the history of interpretation can be used as a mirror for social and cultural changes; a book as central to medieval thought as the Bible was, must necessarily have been read and interpreted rather differently by different generations“ (S. XIII-XIV). Smalley verwendet Exegese kühn als Spiegel, um Wandlungen in der Organisation des Lernens und in Denkmustern ausfindig zu machen. Ihre Darstellung hat eine zentrale These, gemäß der die Bibel allmählich aufhört, als „a divine encyclopedia, written in cipher“ (294), behandelt zu werden. Smalley behauptet, „at some time in the thirteenth century commentators step[ped] back ‚through the looking glass‘, out of their world of reflections into everyday life“ (308). Zugegeben: Sie räumt ein, daß so wenig über die Exegese des 13. Jahrhunderts gearbeitet wurde, daß „this part of my book consists of travellers' tales“, und sie fügt hinzu, daß „a traveller tends to find what he is looking for“ (264).

Weil Smalleys Buch für das Studium der mittelalterlichen Exegese sicherlich wegweisend ist, bat ich die Teilnehmer des Kolloquiums, es als einen Bezugspunkt zu verwenden. (Dies implizierte keine Bedeutungsschmälerung der vierbändigen Untersuchung über mittelalterliche Exegese von Henri de Lubac, die den Schwerpunkt auf eine theologische Interpretation legt.) Ferner schrieb ich in meinem Einladungsschreiben, daß die Vorträge darauf abzielen sollten, „die spezifischen Forschungen des Referenten in einen der folgenden größeren Zusammenhänge zu bringen: 1. Fragestellungen, die Beryl Smalley vernachlässigt hat; 2. Bereiche, in denen Beryl Smalleys Ergebnisse nicht mehr überzeugend scheinen; 3. Bereiche, in denen ihre Ergebnisse jetzt überzeugender scheinen als je zuvor“.

Dasselbe Einladungsschreiben wies auf Probleme und Themen hin, die die Referenten nach eigenem Gutdünken in Betracht ziehen konnten: „Die Beziehungen zwischen ‚monastischer‘ und ‚scholastischer‘ Exegese; Einstellungen zur Autorschaft; der angenommene Triumph buchstabengetreuer Auslegung, Übernahme nicht-christlichen Wissens; Exegese als Literaturkritik; Gattungen innerhalb der Exegese; Exegese als Gattung; die unterschiedlichen Bedeutungen von Ausdrücken wie *literaliter*, *spiritualiter*, *intellectus historicus*, Exegese und Gesellschaft.“ Der untersuchte Zeitraum war 1000–1500 n. Chr. Über das positive Echo auf meine Vorschläge war ich überaus erfreut. Von den zwölf eingeladenen Experten, die Vorträge halten sollten, nahmen elf an. Nach dem Verschicken der Einladungen merkte ich, wie unterschiedlich groß das Interesse am Studium der mittelalterlichen Exegese in den einzelnen Ländern ist. Wäre es mir möglich gewesen, eine unbegrenzte Zahl von Gästen aus den Vereinigten Staaten und Kanada einzuladen, hätte ich problemlos zehn Referenten mehr gewinnen können. Im Gegensatz dazu war der Expertenkreis aus Europa begrenzt. Man kann nur darüber spekulieren, warum dies so ist. Beryl Smalleys direkter und indirekter Einfluß auf die angelsächsische Welt könnte dazu beigetragen haben. Institutionelle Zwänge könnten ein anderer Grund sein. Offensichtlich gibt es in den Vereinigten Staaten mehr Möglichkeiten, die Grenzen zwischen „reiner Geschichte“ und Religion zu durchbrechen, ohne Schaden für die eigene Karriere zu nehmen. Vielleicht ist dies ein Ergebnis von „Medieval Studies Programs“ und „joint appointments“.

Das Kolloquium verlief reibungslos. Keiner der Referenten erteilte mir in der letzten Minute eine Absage. Alle Sprecher ließen im voraus Übersichten oder komplette Versionen ihrer Vorträge verteilen, um eine optimale Kommunikation untereinander trotz Sprachenvielfalt zu gewährleisten. Die Diskussionen waren lebhaft, zumal sich jeder bemühte, langsam zu sprechen, wiederum mit dem Ziel, die Verständigung zu erleichtern. Die Junisonne strahlte während der Dauer des Kolloquiums; entspannende Unterhaltungen im Garten der Kaulbach-Villa trugen zur gelösten Atmosphäre während der Tagung nicht unwesentlich bei.

Wichtiger jedoch als die Sonne war für den Erfolg der Konferenz die großzügige Unterstützung durch den Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und die geschickte Organisation und Gastfreundschaft durch das Historische Kolleg.

München, im Herbst 1993

Robert E. Lerner

## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Klaus Arnold, Hamburg  
Prof. Dr. Rainer Berndt SJ, Frankfurt/Main  
Prof. Dr. David Burr, Blacksburg, Va./USA  
Dr. Gilbert Dahan, Paris/Frankreich  
Prof. Dr. Harald Dickerhoff, Eichstätt  
Prof. Dr. Kaspar Elm, Berlin  
Dr. Theresa Gross-Diaz, Chicago, Ill./USA  
Prof. Dr. Philip Krey, Philadelphia, Pa./USA  
Prof. Dr. Robert E. Lerner, Evanston, Ill./USA  
(Stipendiat des Historischen Kollegs 1992/93)  
Prof. Dr. David Luscombe, Sheffield/England  
Prof. Dr. Christel Meier, Wuppertal  
Prof. Dr. Alastair J. Minnis, York/England  
Dr. Gian Luca Potestà, Mailand/Italien  
Dr. Sabine Schmolinsky, Hamburg  
Prof. Dr. Michael Signer, Notre Dame, Ind./USA  
Dr. Lesley Smith, Oxford/England  
Dr. Herbert Schneider, München  
Prof. Dr. Klaus Schreiner, Bielefeld  
Prof. Dr. Loris Sturlese, Siena/Italien  
Prof. Dr. John Van Engen, Notre Dame, Ind./USA



# I. Das Hochmittelalter – Methodische Voraussetzungen und theologische Probleme

*Lesley Smith*

## What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries?

### Introduction

Since it is the fool not the sinner who says in his heart, 'There is no God', it was natural for God – or texts about God – to find a place in the medieval academy. But the notion presented problems: what exactly constituted this knowledge? what was the status of theology amongst the arts and sciences? what form did such knowledge take: facts, moral instruction, or mystery? what were the texts that could be surely mined for knowledge about God? and finally, by what means could this knowledge be extracted? what, indeed, did it mean to be a 'fool' in this situation? The Psalmist says, 'Such knowledge is too wonderful for me; it is so high that I cannot attain to it.' This is rather my own reply to those questions, and it might be a possible response, surely, of the medieval schoolmen to the greater issues of theological truth. Yet this was not their response: repeatedly and at length (and I use both of those descriptions advisedly) they attempt to find answers to the deepest problems of Creator and Creation, confident of the possibility of being able so to do.

The classic methods of the twelfth and thirteenth centuries for revealing that truth which they believed to be discernible from the gifts of Creation were the scriptural commentary and the scholastic question. These two forms of proceeding and inquiry are often seen as, if not antithetical, then at least successive. There is a tendency, associated perhaps with historians of medieval philosophy, to assume that commentary is the simpler way, springing from contemplative monasticism, and merely a preparatory step to the study of isolated theological issues or practical morality. When the pabulum of commentary had been swallowed, the student could go on to the solid food of question and answer<sup>1</sup>. This picture is too simplistic to be correct. It seems to assume that

<sup>1</sup> Compare Haimo of Auxerre's metaphor for understanding scripture in his commentary on Revelation 10:9–10. Haimo says that scripture is sometimes drink, when it is easily understood and can be quaffed, and sometimes food when it needs chewing and digestion before the meaning

commentary died out, ignoring its continuing central place in the theology syllabus. As well, it implies that there was a dichotomy between biblical commentary and *Sentences* and *questio* literature, rather than that the two were complementary to one another. For both proceed from the study of agreed texts, or questions arising from them; both make exposition by recourse to established authorities; and both are additive in disposition, working via the unwieldy method of accretion.

The text agreed as fundamental, both for authoritative exposition and for support of argument, was clearly the Bible, basing its claim to be the primary record of revelation on its association with Christ, the Word of God. Identifying Christ with the text of scripture explains what makes exegesis fundamentally both worthwhile and possible<sup>2</sup>. All books may be read, meditated upon, and interpreted, but the Bible makes unique claims – claims accepted by medieval interpreters – for the returns available for effort expended: ‘Everywhere in it truth holds sway; everywhere the divine excellence beams forth; everywhere matters of use to mankind are related’: Cassiodorus gives point to the exercise of biblical interpretation<sup>3</sup>.

Although she called her book *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Beryl Smalley’s own usage reflects how rarely the word ‘Bible’ (*biblia*) was used by medieval writers. Instead, they choose to say *sacrae paginae* or *sacra scriptura*, and academic theologians are *magistri sacrae paginae*. This is more than a semantic difference. Firstly, as Jerome and Isidore remind us, the Bible is a *bibliotheca*, a book repository, a library, containing all knowledge necessary and sufficient for salvation<sup>4</sup>. Second, the medieval Bible was rarely a one-volume pandect but a series of volumes of related texts. The single message of the Bible was the redemption of the world, but scholars were used to breaking that down into component books and evaluating those parts individually. The Bible was not an untouchable relic, but a living, changing, usable library.

Jerome and Isidore’s definition was standard and much repeated. We see it again in Hugh of St Victor. Hugh, chief of the Victorine scholars and a man of wide influence with contemporaries and successors, is an excellent guide to the orthodox viewpoint: the Victorines were nothing if not bridge-builders between the poles of the schools and the cloister. It is to Hugh’s exposition of the nature of scripture in the *Didascalicon*, the *De scripturis et scriptoribus sacris* and the *De sacramentis* that I should like to

*Fortsetzung Fußnote von Seite 1*

can be understood. (K. Froehlich, M.T. Gibson [eds.], *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* [Turnhout 1992] at Rev. 10.)

<sup>2</sup> For the question of the book as the object of theology see L. Smith, *The Theology of the Twelfth- and Thirteenth-Century Bible*, in: R. Gameson (ed.), *The Early Medieval Bible* (Cambridge 1993).

<sup>3</sup> Cassiodorus, *Institutiones*, bk 1, c. 16; transl. by L. W. Jones, *Divine and Human Readings* (Columbia 1946) 112.

<sup>4</sup> Isidore, *Etymologiae*, bk. 6, c. 3, PL 82:235–36: ‘Bibliotheca a Graeco nomen accepit, eo quod ibi recondatur libri. Nam ‘βιβλίον librorum θήκη repositio interpretatur’, and, *ibid.*, ‘Bibliothecam Veteris Testamenti Esdras scriba ... divino afflatus Spiritu, reparavit ...’ Isidore is making explicit Jerome’s implicit usage in these passages, cf., *Jerome*, *De viris illustribus*, ‘Eusebius in scripturis divinis studiosissimus et bibliothecae divini cum Pamphilio martyre diligentissimus pervestigat’ and *Epist. ad Marcellam*, no. 34, CSEL 54:259–60: ‘Beatus Pamphilius martyr ... cum Demetrium Phalereum et Pisistratum in sacrae bibliothecae studio vellet aequare ...’.

turn<sup>5</sup>. In the *De scripturis* (which Grover Zinn rightly characterises as Hugh's *accessus* to his exegetical texts<sup>6</sup>), and the *Didascalicon*, Hugh lays out what to study and how to do it. 'Sacred Scriptures are those which were produced by men who cultivated the catholic faith and which the authority of the universal church has taken over to be included among the Sacred Books and preserved to be read for the strengthening of that same faith.'<sup>7</sup> In the *De scripturis*, Hugh divides sacred scriptures into Old Testament and New. Following Jewish practice from Jerome, he further divides the Old Testament into Law, Prophets, and Writings. The New Testament is similarly divided into three: the first group contains the Gospels; the second the Pauline and Catholic epistles, Acts, and the Apocalypse; the third group includes the writings of the Fathers<sup>8</sup>. When he addresses the schema of sacred scripture again in the *Didascalicon*<sup>9</sup> Hugh repeats the division and widens it slightly. The third group now includes the Decrees of the Councils, the writings of the Fathers (mentioning by name, Jerome, Augustine, Gregory, Ambrose, Isidore, Origen and Bede), and finally the writings of 'many other orthodox authors'. Hugh has thought this through: 'In these groups most strikingly appears the likeness between the two Testaments. For just as after the Law come the Prophets, and after the Prophets the Hagiographers, so after the Gospel come the Apostles, and after the Apostles the long line of Doctors. And by a wonderful ordering of the divine dispensation, it has been brought about that although the truth stands full and perfect in each of the books, yet none of them is superfluous. These few things we have condensed concerning the order and number of the Sacred Books, that the student may know what his required reading is'<sup>10</sup>.

Is Hugh stating, then, that for him, and for the Church, the Decrees of the Councils (specifically Nicaea 325, Constantinople 381, Ephesus 431, and Chalcedon 451, i.e., the councils which made canon, during, and slightly later than, Jerome's lifetime), and the writings of certain Doctors are on a par with the Epistles and Gospels? It would seem so. He knows in the *De scripturis* that they are not in the canon but, knowing the differences between the Greek and Hebrew canons, he remarks that this is true of certain Old Testament books too, and yet they are still read and used<sup>11</sup>.

Where did Hugh get this idea from, and why did he hold it? The Fathers could hardly declare their own writings authoritative, could they? In fact this seems to be close to what Jerome does implicitly in his *Catalogue of Catholic Writers* (*Catalogus de*

<sup>5</sup> *Hugh of St Victor, Didascalicon*, transl. J. Taylor (New York 1961); *De scripturis et scriptoribus sacris*, in: *Opera Omnia* (Venice 1588); *De sacramentis*, transl. R. J. Deferrari (Cambridge MA 1951).

<sup>6</sup> 'Hugh of St Victor and the Art of Biblical Exegesis' in a volume of Victorine essays edited by M. Signer, in press at the University of Western Michigan Press, Kalamazoo.

<sup>7</sup> *Didascalicon*, bk 4, c. 1, p. 102.

<sup>8</sup> *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 6: On the order, number, and authority of the books of sacred scripture (Venice ed., fol. 2vb). On the contents of the Law, Prophets and Writings (Hebrew: *Torah, Nevim, Ketubim*) see *Didascalicon*, bk 4, c. 8.

<sup>9</sup> *Didascalicon*, bks 4–6.

<sup>10</sup> *Didascalicon*, bk 4, c. 2, p. 104.

<sup>11</sup> *De scripturis*, bk 6, fol. 2vb: 'Haec tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur, quemadmodum in veteri test. (ut diximus) quidam libri sunt qui non scribuntur in canone, et tamen leguntur, ut sapientia Salomonis etc.'

*catholicis scriptoribus* or *De viris illustris*). Jerome lists 135 Christian writers, giving short biographies and bibliographies of each. The list begins with St Peter, encompasses the New Testament writers, Origen (his entry, no. 54, is very long and careful), Hilary (no. 100: 'he translated *ad sensum* a commentary on Matthew and a treatise on Job from Origen's greek'), and ends with Jerome himself. He lists his own accomplishments, in a long entry, in some detail: 'Novum testamentum grece fidei reddidi. Vetus iuxta hebraicam transtuli.'<sup>12</sup>

Jerome, then, may be a possible source for Hugh's idea of New Testament, but why might he make this unusual division at all? It seems to me that what Hugh is, in fact, describing is a kind of glossed Bible, with a base text followed by patristic and ecclesiastical expositions. What Hugh's distinction does is to give a more theoretical justification for such glossed biblical books. These are all writings, the canon of scripture as well as the Fathers, which have been given the approval of the Church, those books which (as I quoted earlier) 'the authority of the universal church has taken over to be included among the Sacred Books'. Canon law is the product of the Councils and can be justified as being the considered opinion of the Church as a whole. The work of individual theologians (or even specific works of individual writers) is accorded this authoritative status when taken up by the Church and promulgated as useful and true for the building-up of knowledge and faith. What begins as individual opinion becomes the received wisdom of the whole Church. Hugh, then, is taking the doctrine of continuous revelation seriously.

It was at this point that I decided to turn from the theory to the practice and look at the books themselves. Working in Oxford with the resources of the Bodleian Library, I called up all their latin Bibles from the twelfth and thirteenth centuries (and some rather earlier than those dates); I also called up all the glossed Bibles from a small selection of biblical books, chiefly the Epistles, Psalms, Ruth, and the Pentateuch<sup>13</sup>. That this was a relatively unusual thing for me is instructive in itself. Even though I work on scholastic commentary, this rarely leads me into using either plain Bible texts, or – apart from an incunabular edition of the *Glossa* – into biblical texts other than continuous or lemmatised commentaries: even scholars of exegesis, then, may not often work with a simple Bible text. So it seemed useful to discover what the books themselves might tell us.

<sup>12</sup> *De viris illustris*, passim. The "De viris" has been edited by E.C. Richardson (Leipzig 1896); for ease of access I used Oxford, Bodleian Library, MS e Mus. 31, fols 181va-215ra.

<sup>13</sup> Altogether I have examined about seventy manuscripts. More are available in Oxford College collections and I intend to consider these soon.

## Glossed Bibles

It is a commonplace to say that for the medieval schoolman the Bible was the glossed Bible. When he thought of the Bible, what came to mind was not just the simple text but the text with many added layers of interpretation and explanation. But the question of the origin and development of the Gloss, and what appears to be an outpouring of MSS between c. 1140–1170, has long been a puzzle. In beginning with glossed Bibles, I add my own slight observations to the work of the editors of the Gloss project, Karlfried Froehlich, Margaret Gibson, and Ann Matter, who are assembling a team of scholars to make a new edition of the Gloss<sup>14</sup>. From at least Carolingian times, as Christopher de Hamel says, Bibles are found with marginal and interlinear notes and additions. Scholars made their own biblical commonplace books, states de Hamel, by recording the results of their own reading. ‘Masters like Lanfranc and Berengar must have had “teaching copies” crammed with marginal and interlinear notes.’<sup>15</sup> If de Hamel is right, then it was from such cramped and useful teaching copies that the *Glossa* developed. I must say that I have not found any examples of such books. There are of course a few – perhaps two dozen, according to Margaret Gibson – Carolingian glossed Psalters (in which she includes books made from c. 800 to c. 1050), containing a variety of glosses in a systematically planned layout with ruled gloss-space and luxury format; but these are not scholars’ books full of the latest information<sup>16</sup>. There must surely be other glossed texts<sup>17</sup> but they remain to be discovered.

How *did* the Gloss develop? If it grew from the unsystematic general notes of teachers, then I should like to see some of these books surviving. If it was put together, or at least distributed, by Hugh of St Victor or others like him, as Margaret Gibson has plausibly suggested<sup>18</sup>, that might account for the MSS seeming to spring, almost *ex nihilo*, well-formed into life in the early twelfth-century. What did the Gloss do? It presented the received wisdom in easily accessible form. It petrified exegesis to some extent by making a certain group of texts normative. It recorded the patristic past – the greater bulk of truth – and in that sense, by getting it out of the way, the Gloss might be seen as opening the path towards other forms of exposition and questioning. It did not make commentary superfluous, but it assured that what the past had given would not be forgotten. All these may be considered characteristically Victorine aims.

<sup>14</sup> The first fruit of this collaboration is a facsimile edition of the 1480–81 Adolph Rusch editio princeps of the Gloss: *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, ed. K. Froehlich, M. T. Gibson (Turnhout 1992).

<sup>15</sup> C. de Hamel, *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade* (Woodbridge 1984) 1.

<sup>16</sup> See M. Gibson, *Carolingian Glossed Psalters*, in: R. Gameson (ed.), *The Early Medieval Bible* (Cambridge 1993).

<sup>17</sup> For instance, there is a newly-purchased fragment of an Epistles text in the Bodleian library, MS Lat. bib. a. 1/1–2.

<sup>18</sup> See M. Gibson, *The Twelfth-Century Glossed Bible*, in: E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 23 (Leuven 1989), 232–244; *eadem*, *The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis*, in: K. Emery, M. Jordan (eds.), *Ad Litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers* (Notre Dame 1992) 5–27. Both reprinted in M. Gibson, ‘Artes’ and Bible in the Medieval West (Variorum 1993) nos XIV and XV.

The beginnings of the Gloss project have raised several fascinating questions of interpretation. There is, to begin with, the problem of identification. Manuscript catalogues list glossed Bibles fairly indiscriminately. They may be listed as Bibles with exposition or commentary, or they may be listed under a particular biblical book or group of books, as containing book and gloss. Occasionally they are assigned to a particular author or may be identified speculatively, as in the Bodleian Summary Catalogue's usual 'text in Latin surrounded (apparently) by the Glossa Ordinaria (of Walfri-  
 dus Strabo) and the Glossa Interlinearis (of Anselmus Laudunensis)' or some such formula<sup>19</sup>. Sometimes, a cataloguer has his doubts 'that wrongly ascribed to Walafrid Strabo', and so forth. Occasionally, he stumbles over the crucial question: 'the text of the Psalms, with prologue, surrounded by marginal and interlinear glosses, which are in the main the Glossa Ordinaria and Interlinearis of Walaridus Strabo and Anselmus Laudunensis respectively ... all succeeding catalogues have ascribed the commentary to [Johannis de Pagaham]. He may have arranged or added to the Glossae, and the prologue begins "David rex Hebreorum ..." which is not one of the ordinary prologues'<sup>20</sup>. The searcher can never be sure what text she will find. When do such arrangements and additions produce a whole that is not the *Glossa* but something different? Collating four Gloss MSS with the Rusch 1480–81 *editio princeps*, Mark Zier reported four divergent texts, not merely in the order of the glosses included but in their number and variation as well<sup>21</sup>. My trawl through the Bodleian manuscripts produced similar results with a wider sample. The correlation is fairly obvious: the older the book, the fewer the glosses; order depends mostly on space; additions frequently come at the top of a book or chapter, pushing everything else around in the layout. I am not convinced that any two Gloss texts would be exactly alike: each area, each scriptorium, each school and, most clearly, each master, produces its own variants.

Theresa Gross-Diaz, working on the Psalm commentaries of Gilbert of Poitiers and Peter Lombard, has found very little difference in text between Gilbert and Peter and the *parva glosatura*<sup>22</sup>. The *parva* text is smoothed and made continuous, but is otherwise little changed. If, as Margaret Gibson has stated, 'Format and text together make the *Gloss*'<sup>23</sup> where do we draw the line? We cannot say that merely the shape and layout turn a text into the Gloss, since other texts that are very different from the Gloss appear in Gloss layout, such as Alexander Neckham's Commentary on Psalms found in Oxford, Bodleian Library, MS Bodl. 284, or Herbert of Bosham's commentary on the Lombard on Psalms, in Oxford, Bodleian Library, MS Auct. E. inf. 6. But are we right to exclude a text written as continuous commentary that has a virtually identical Gloss text, like that of Gilbert or Peter, or the anonymous text in Paris, BN, MS lat.

<sup>19</sup> E.g., no. 2134 in *F. Madan* (and *H. H. E. Craster*), *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, 5 vols (Oxford 1895–1937).

<sup>20</sup> *Madan*, no. 2730.

<sup>21</sup> Seeing the Forest for the Trees: the Manuscript Tradition of the Glossa Ordinaria, at the 28th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, MI, May 1993.

<sup>22</sup> *T. Gross-Diaz*, From lectio divina to the Lecture Room: The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers in: *N. van Deusen* (ed.), *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages* (Binghampton, forthcoming).

<sup>23</sup> *M. Gibson*, The Twelfth-Century Glossed Bible, in: *eadem*, 'Artes' and Bible, no. XIV, p. 233.

64<sup>24</sup>? We cannot allow the issue to be simply one of anonymity. It is by chance that we know the identity of Gilbert or Peter's texts. Most twelfth and thirteenth century school texts I have seen have no contemporary identification. How, then, can we tell when the Gloss is not the Gloss?

I do not mean to trivialise, since the problem of which Gloss to edit is fundamental, and the solution that the Gloss team come up with will make a considerable difference. The issue is not quite so crucial perhaps, to those who consistently work with manuscripts or with early-medieval exegesis: anyone who knows how manuscripts *look* must be aware of the problems. But if there is "out there" a scholarly audience who, heeding the admonitions of Beryl Smalley and their own common sense, wish to "use" exegesis in their own work, without it being the primary focus, the framing of a single Gloss text as 'the' Bible or the standard reference Bible is a glorious invitation to those who wish to absolutise the relative. We may (almost) no longer hear solemn disquisitions on the importance of interlinear glosses consigned to the margins and vice versa, or inexact word order, but many non-specialists are still confused as to which variations are important in what circumstances. If we are to present codicologists or art historians, for example, who are trying to make sense of their glossed biblical texts, with *the* Gloss, we have to be quite certain what we are doing and why.

Our view of the Gloss is marked, perhaps irreversibly, by the invention of printing, which brought with it the possibility of standard multiple copies. From that moment, the word 'publication' took on a meaning close to what we think of today. In the world of manuscripts, we know little about 'publication'. Too often scholars try to apply anachronistic concepts of post-printing book production. In this manuscript world where each is a handmade individual, nothing, as I come increasingly to appreciate as I look at larger numbers of manuscripts, can be considered impossible or even unusual. Clearly, in the case of school or scriptural texts this individuality was a problem to be guarded against, so that the text maintained its integrity. But even here, I suspect, we are too much influenced by the classical-recensionist method of editing. Medieval writers indeed collated texts against one another, and looked for a sensible compromise; but their editing criteria rarely coincide with our own. Certainly, textual purity was seldom upmost in their minds, nor, always, clarity and sense, as it would seem to us. In a number of places the standard *Glossa* text on Ruth simply makes no sense as it stands, and yet it circulated in many manuscripts and was printed in Rusch and other *Glossa* editions. What does this tell us? That some texts simply circulated in a received version, sense or no? If this is so, what should we do with a text when this seems to be the case? In short, which text should we edit as the Gloss?

I do not mean to deny the usefulness of the Gloss project. Only the work of editing can definitively answer a number of nagging questions. For instance, where does the Gloss turn up? The edition will tell us what we know only by instinct about the massive extent of its dispersal. In what sort of places – monasteries, cathedral schools, universities, private hands or institutional libraries – is the text found? Much of this may be sorted out. Once again, however, the question of what the Gloss exactly was, and

<sup>24</sup> I owe this information to Dr. Mark Zier.

what texts the team choose to include and exclude will affect the answers to these questions.

How was the Gloss used? I was ready to say, with the received wisdom, that *Glossa* texts are usually very little worked over until I encountered Oxford, Bodleian Library, MS Auct. D. 1. 9, a *Glossa* made in Paris c. 1225 – a typical Paris ‘blue and red’ school-book. It reached Exeter cathedral school by 1232. The book has wide margins beyond the marginal gloss and these have been systematically and integrally ruled to copy another sporadic marginal gloss and biblical cross-references to both Bible and *Glossa* text<sup>25</sup>. It is a glossed Gloss. But I would stress that in my experience (limited to books now in England) this is an exception: most *Glossa* texts have very little twelfth or thirteenth century annotation, or any sign of use other than reading. The Exeter book is interesting because the question of whether the Gloss was lectured on in the schools is debated. Margaret Gibson believes that it was not; and yet, when bachelors lectured *cursorie* on a biblical book, which text did they have in front of them to read from? And what exactly did they do? Surely it is not farfetched to see them with a *Glossa* on their knees or on a bookstand, either simply reading the patristic quotations from the margins, or expounding them, or using them as a mnemonic aid for further exposition.

Why do manuscripts of the Gloss seem to disappear after about 1220? The Gloss is useful as a record book – a ready reference of what the main patristic sources say on particular biblical texts. But it is not especially its text but rather its format that made and make it useful. In that it is the precursor of the format innovations or re-discoveries of the St Jacques’ Dominicans of the Paris of the 1230s – their indexes, concordances, distinctiones and so forth. Most obviously, perhaps, it is similar to that other book where format determines the presentation of material: Peter Lombard’s *Sentences*. Here, instead of *seriatim* by biblical text, the patristic material is selected and presented by theme. These sorts of format are only necessary when learning has taken a certain course. Anselm and Ralph of Laon, or Hugh of St Victor, or whoever put the Gloss together, took his patristic material from the originals. Peter Lombard, although not above using the *Summa Sententiarum* and various *florilegia*, did the same (albeit for a limited number of source-references which he could well have gleaned from the *parva glosatura*). Monastic writers, with time and no pressure to publish, could work at leisure; schoolmen – masters at the top of their field – were similarly learned. But when education became slightly more ‘mass market’, more production line, then pupils needed textbooks. They could not or did not read the originals, whether from lack of books, lack of time, or lack of intelligence, and so they needed a crib: the Gloss and the *Sentences* were those beginners’ guides.

Why then do we stop seeing new copies of Gloss manuscripts after about 1220? I suggest that, as study of advanced theology shifted almost entirely to the University of Paris at the end of the twelfth century and the beginning of the thirteenth, so the Masters teaching there began to feel the need for a syllabus. As numbers increased and degrees were granted, it became necessary to make formal arrangements for the sorts of

<sup>25</sup> The ruling of the added lines and the imposition of ink makes me believe that these glosses are being copied and not created *in situ*.

things students had to cover and the levels they were expected to attain. At the beginning of the 1220s Alexander of Hales began to use the *Sentences*, which had been given something of an imprimatur by Lateran IV in 1215, as a basis for his lecture course. Commenting on the *Sentences* became a requirement for any student wishing to become a master, and by 1254 'reading' the book was included in the university regulations, a formal recognition of a long-held practice. By the 1220s, almost everyone – school, university, master, monastery – who wanted a glossed Bible had one: there was simply no need to make more. What use was a Gloss in the University situation? A preacher wanted a pocket Bible with cross-references and marginal headings for sermon topics and penance; a scholar wanted concordances and indexes; for meditation one had mystical works and continuous commentary (the late-twelfth-early-thirteenth century monastic continuous commentaries on biblical books I have seen are nothing like the Gloss, either in layout or content); the laity had psalters and private devotional books; *Glossa* manuscripts were left for the *juniores*. The need for Gloss texts was not pressing amongst university students because, by that time, reading the Bible by book was old hat: the movement *for students* was toward subject and question – dispute over problems rather than long rumination over a single text. The *Sentences* gave them essentially the same material in a better, racier format. And from exactly the time that numbers of new *Glossa* manuscripts decline and disappear we find the immense proliferation of copies of the *Sentences* and its commentaries.

### Plain Bibles

But the need for ordinary Bibles was still there. What do 'plain' unglossed Bibles look like and contain? I have seen a number of types, from large monastic and liturgical Bibles, to smaller monastic reading versions, to handsized and miniature personal Bibles. It goes without saying that the order of the biblical books is not always constant. Similarly, the contents of any volume are not standard, but certainly by the thirteenth century it is clear that the biblical text never stands alone. There are always the Jerome prologues, general and particular, and, almost invariably, the *Liber Nominum Hebraeorum* or some variant on it. Other common additions are a *Correctiones Bibliae*<sup>26</sup>, a gospel harmony or canon tables, a kalendar or lectionary (often to be found in handbook-sized Bibles), a list of subject matter with relevant biblical references for each, and marginal cross-references, whether in the Gospels as the simplest form of harmony, or in other books referring to similar passages elsewhere. (I would add that the Bibles I have seen in Bodley dating from the seventh to the eleventh centuries were unglossed, but often had biblical cross-references in the margins.) Occasionally the genealogies of Peter of Poitiers are present, or lists of chapters in each book (more commonly the number of chapters in each) with incipits and subject matter. I have also seen some thirteenth-century scholars' Bibles with wide margins for glosses which are not supplied.

<sup>26</sup> G. Dahan, La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIII<sup>e</sup> siècle, in: *Revue Théologique de Louvain* 23 (1992) 178–190.

It is rare in these 'plain' Bibles for there to be more than the occasional contemporary note, and so I have thought it reasonable to distinguish not by type of Bible, but by whether or not they are systematically glossed. An odd exception is Oxford, Bodleian Library, MS Auct. D. 3. 3, a thirteenth century scholar's Bible, bigger than pocket-sized. It is a plain text with very few notes, except for the book of Ecclesiasticus (and to a much lesser extent Genesis) which is covered with biblical cross-references – sometimes several to a word. The text has a few simple interlinear annotations, which do not seem to be particularly interesting. The margins, however, are full of scriptural references. References are given by a word or two, in abbreviated form or with their initial letters only; the scriptural reference is in arabic numerals followed by a very short verbal reminiscence. The references are added very neatly and carefully in two narrow, ruled columns added purposely to Ecclesiasticus and not present elsewhere; but they seem to be adventitious in the sense of the scribe not having a model: he fits them in where space permits. The book gives the appearance of a set of *distinctiones*, ordered by text rather than by subject, or of someone preparing to write a commentary by first listing all possible cross-references. If this is so, the annotator's knowledge is impressive: even if he used some sort of concordance to make the references, his recall of them is triggered by only a couple of words. So far as I can tell, the references are biblical, not patristic; and although, like most medieval glosses, they are thickest at the beginning of the book and trail away during it, they do cover the whole text.

Cross-references seem to be the most common 'personal' addition to a plain Bible text. Oxford, Bodleian Library, MS Auct. D. 4. 11, a later-thirteenth century pocket Bible with the Jerome prologues, running titles, etc., but with no gloss to the text or to the notes, supplies cross references for the Synoptic gospels, in the form of tree diagrams in the lower margins. The trees run by chapter and give two or three word summaries of the major events of the chapter, supplying cross-references to all four Gospels, and occasionally other biblical books as well. The references are very specific, by chapter and position on the page although the book itself is not marked-up in this way. This is surely a preacher's Bible.

I admit to surprise at the variety and number of 'plain' Bibles; and I was also surprised at the consistency of the appearance of the additions. By the thirteenth century 'the Bible' was the plain text together with the Jerome prologues and his interpretation of Hebrew names. This is a not inconsiderable addition. The Bible had become Jerome's translation with Jerome's explanation of the proper names, and, crucially, introduced by Jerome's expositions of the basic meanings of the sections and books. Jerome was fundamental to the understanding of the text. His status is underlined when one remembers that Jerome's prologues were included in the Gloss, and were commented on along with the text. Their existence affected the tenor of the Gloss exegesis. The Gloss on Ruth, for example, consists of a fine exposition of details (for example, the interpretation of the names and the nature of a Hebrew contract), or an allegorical exegesis of the text, with Ruth as the Church, Boaz as Christ, Naomi as the early Church, and the second daughter-in-law as the Jews. These are expositions of the text, but they fail to treat the text as narrative – as the simple story it appears to be – and they do not explain why such a tale, which makes no mention of God, is included

in the canon of scripture. How were readers to see the wood for the trees? The answer is in the prologue, which sets out the keys to the book as story, points to Ruth's place in the genealogy of Christ, and reminds us that God moves in mysterious ways and uses unlikely material.

What might the contents of these Bibles tell us? It is a truism of medieval studies that most medieval theology is a footnote to Augustine. This remains true, even after the advent of Aristotle. The *Sentences* of Peter Lombard are massively dependent on Augustine. When the *Sentences* became a core of the Paris theology syllabus, the demands of the scholastic method, involving so much repetition, assured Augustine's central place in high-medieval thought. Augustine has received a great deal of attention from medievalists, rather at the expense of the rest of the Fathers; and so I should like to redress the balance here with a short excursus on Jerome<sup>27</sup>.

Jerome is always the first scholar in Hugh of St Victor's lists of authorities, and that priority is not, I think, a simple matter of chronology, but recognition of his foundational place in Christian scholarship. He may have garnered comparatively little notice because of the nature of much of his work: it is harder to draw statements and positions from commentary and letters than from treatises. But in Jerome we encounter all the later medieval problems with the Bible, and from one who was himself the author – in one sense at least – of the sacred text.

How did Jerome see the Bible? He begins by establishing the text, preferring the Hebrew to the Greek, both in text and in canon. But he cannot simply follow the Hebrew system, since the official opinion of the Church was in favour of the Greek. His scholarly mind may have favoured the Hebrew, but his Churchman's mind continued to prefer the Greek. Even for Jerome, the question of 'what was the Bible' was not as simple as establishing an unpolluted text, or recovering the Hebrew, or making a faithful translation. As in all edition and translation, the problem was one of interpretation – what did the author intend. There are always obscurities in a text, and when the author is the Holy Spirit we have to ask why that is. Augustine put it down to sin: 'Hasty and careless readers are led astray by many and manifold obscurities and ambiguities, substituting one meaning for another; and in some places they cannot hit upon even a fair interpretation. Some of the expressions are so obscure as to shroud the meaning in the thickest darkness. And I do not doubt that all this was divinely arranged for the purpose of subduing pride by toil, and on preventing a feeling of satiety in the intellect, which generally holds in small esteem what is discovered without difficulty.'<sup>28</sup>

The issue here is exactly the same as the concern over the limits of non-literal inter-

<sup>27</sup> Jerome has drawn relatively little attention from modern patristic scholars as well as medievalists. I draw heavily here from *J. Barr, St Jerome's appreciation of Hebrew* (Manchester 1967); *D. Brown, Vir Trilinguis: A Study of the Biblical Exegesis of St Jerome* (Kampen 1992); *J. N. D. Kelly, Jerome, his life, his writings and controversies* (London 1975); *H. F. D. Sparks, Jerome as Biblical Scholar*, in: *P. Ackroyd, C. Evans* (eds.), *Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (Cambridge 1970) 510–41.

<sup>28</sup> De doctrina Christiana, bk II, c. 3, CSEL 80, p. 35; transl. *J. Shaw*, in: *The Works of A. Augustine of Hippo*, ed. *M. Dods*, vol. 9 (Edinburgh 1893) 36.

pretation. The only yardstick of interpretation and meaning can be the consensus of the body of Christ; so that from the earliest councils the fundamental question of where interpretative power lay was settled. The Bible was never the 'simple' word of God, which determined the faith of the Church – it was the Bible as interpreted by the body of the faithful that had the last word. When Hugh of St Victor includes conciliar decrees amongst the sacred scriptures he is only recognising the truth of *tradition* in the Church. Although this must be based on some sort of literal interpretation of scripture, no commentator believed that this could be without sophistication or pitfalls.

Jerome, of anyone, knew that the interpretation of scripture required a little cerebral finesse. With his knowledge of Jewish exegesis, he recognised that even the text in the original language gave rise to problems. In a view of scripture that held every word to be the word of God, how did Jerome see himself as translator? What is the role of the human agent who sets down the *ipsissima verba*? Jerome held two principles of translation, one for literature and one for scripture: literature could be translated sense for sense, but scripture was to be translated word for word<sup>29</sup>. In practice, of course, this in an impossibility, and Jerome knew it. He translates variously for sense, for rhetorical elegance, and sometimes for theological point.

Jerome also faced the question of what to do with Hebrew proper names. Since the names generally have a literal meaning, he could either translate them directly or transliterate them – either would be faithful to the text. Generally he chooses to transliterate, but often with the addition of an interpretative gloss. For example, at Judges 12:6 'Sebboleth', he adds, 'quod interpretatur spica', or at Ruth 1:20 'ne vocetis me Noemi, id est pulchram, sed vocate me mara, id est amarum', the interpolations are Jerome's. He defines the function of commentary as 'to interpret another's words, to put into plain language what he expressed obscurely. Consequently, it [commentary] gives the opinions of many people and says: "Some interpret the passage in this sense, some in that ..." so that the wise reader, after reading these different explanations, and having familiarised himself with many that he can either approve or disapprove, may judge which is best'<sup>30</sup>. This is not, in fact, what Jerome does. Like all exegetes, Jerome has his own views on the meaning of a passage, and he expresses those views forcefully.

Thus I suggest that, just as we might see Jerome's additions of interpretations of the Hebrew names as a kind of gloss on the text, so we might consider his commentaries to be a kind of extended translation – a sense for sense translation in full. This is his response to the paradoxes of the Bible, which is written in time by human authors, but which claims to be the eternal word of God; it is already written and complete, and yet it must be continually subject to exegesis. In this, the Bible embodies these paradoxes for the medieval reader, for it mirrors the paradoxical characteristics of Christ, begotten in time but existing before all worlds.

<sup>29</sup> For example, 'Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sacris, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbo e verbo, sed sensum exprimere de sensu.' Epist. 5, 7 (CSEL, 54, 508). And see *Brown*, *Vir Trilinguis*, 104–110.

<sup>30</sup> *Apologia contra Rufinum*, bk I, c. 16, CCSL 79, pp. 14–15.

## Conclusions

I have spoken about the Fathers, about the Gloss, and about Hugh of St Victor. I hope Beryl Smalley would be pleased! In conclusion, I should like to draw out from these remarks some pointers for the future direction of exegetical study.

In his own day, and in the later Middle Ages, Jerome was acknowledged as biblical scholar, translator and expositor supreme. Augustine himself seems to have recognised that even had he developed the requisite linguistic skills this was not the direction of his own scholarly gifts: 'I have not as great a knowledge of the divine scriptures as you have, nor could I have such knowledge as I see in you'<sup>31</sup>. Very little of Augustine's work is straight commentary; his output is in sermons (largely based on exegesis, of course), treatises on theological subjects, such as *De Trinitate*, responses to specialised topical issues of the day, such as the *Contra Mendacium*: in other words, his work is of direct practical use to and importance for a churchman and bishop with leadership responsibilities. Perhaps because of the 'soundbite' or argumentative quality of Augustine's work he has received the bulk of the attention from modern scholars of medieval exegesis. Jerome has been relatively neglected, and work attempting to redress that imbalance would be fruitful and immensely valuable to historians of exegesis. The medieval Bible was Jerome's Bible even to the extent that the author portrait at the front of many volumes of the Pentateuch was of Jerome writing it. Jerome, and occasionally his lion, are for the Old Testament what the evangelists and their symbols are for the New.

The equation of Jerome with the scriptural text serves to remind us of medieval sophistication about the status of sacred writings. There is undoubtedly an awareness of the canon of scripture and its varieties, but I would like to suggest that canonicity as such is much more of a problem for us than for them. Invigilating for a theology degree paper last week I was forcefully reminded of the topicality of these issues by one of the questions: 'The notion of a fixed canon is a hindrance rather than a help for contemporary Christian theology. Discuss'. Respect for canon existed, but since the object of the learned study of sacred scripture was not simply the exegesis of the text *per se*, but a step on the road to wisdom, the twelfth and thirteenth centuries were prepared to look at any text that allowed them, in Hugh of St Victor's words, 'to recognize the path of truth more perfectly themselves'<sup>32</sup>. As the thirteenth century progressed, these 'texts' came to include more and more observation of and experimentation with the created world.

Medieval theologians took the notion of continuous revelation seriously, and were thus prepared to recognise post-Apostolic writing as authoritative. Indeed they subject texts of Patristic authors to exactly the same sort of treatment as they do the Bible text, whether it be commenting on them, using them to buttress argument, or attempting to resolve discordances between their positions. Hugh of St Victor is right

<sup>31</sup> Augustine, Epist. 28,1, quoted in Brown, *Vir Trilinguis*, 200. See also M. Vessey, Conference and Confession: Literary Pragmatics in Augustine's *Apologia contra Hieronymum*, in: *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993) 175–213.

<sup>32</sup> *Didascalicon*, bk 5, c. 10, p. 134.

in implying that, as soon as one admits to the New Testament canon non-eye witness accounts of Christ – in other words, Paul – on the agreement of the body of the faithful, the door to a wider view of sacred scripture has been firmly wedged open. It then becomes more than reasonable to admit the decisions of the general councils of the Church, along with the writings of Christian authors approved by those councils, amongst the sacred writings.

Readers will have noticed that I have ceased to refer to the Bible, and have moved back to the medieval phrase, sacred scriptures. As I noted earlier, the usage *magister sacrae paginae* was not without meaning; whatever its original context, by the time it is used in Paris to designate doctors of theology, *magister sacrae paginae* referred to those who had successfully completed the course both as biblical Bachelors and as Bachelors of the *Sentences*. It was the confluence of both of these texts that made up the sacred pages of which they were to be masters. I should, therefore, like to use this designation to break down the division between the study of theology and the study of the Bible, in favour of the more medieval arena of the study of 'sacred scriptures'. The apparent division between writers of commentary and writers of treatises on theological questions is said to make its appearance after the work of Abelard or, in theology, with Peter Lombard. Thenceforward, scholars are divided into the speculative or practical theologians and those – purer or simpler – souls, the exegetes who study the Bible. I have argued elsewhere that this is a false dichotomy, not because writers did not have preferences or specialities but precisely because they did<sup>33</sup>. These two facets of the search for knowledge about God are not a creation of the twelfth century; I think we can see it emerge as early as Jerome and Augustine. For them, as for later medieval writers, the sort of work they produced was a question of individual gifts and response to their audiences' needs, rather than merely a chronological shift from one type of approach to another, as it is sometimes portrayed. Rather than narrow our focus of study, then, I would suggest we widen the definition of our field to make it closer to the intent of the Schoolmen, and including all that may be described as sacred scripture. Thinking in these terms also helps us remember that 'the Bible' was not a neat whole in which every part was treated equally. The various books or sections had very different exegetical histories, depending on their content and use. A history of the exegesis of the Song of Songs looks very different from one for the Apocalypse.

The division between scripture and theology was not to be made even with Jerome and Augustine; and if it cannot stand between them, then it cannot stand in the Schools. Although he rarely stops at exposition for its own sake, the foundations of Augustine's thought are a massive knowledge of the Bible, seriously thought through. Augustine is a *user* of the Bible, not a pure scholar of it. The issue of use of texts is at once crucial and yet generally neglected by scholars in all fields. Wider consideration of what medieval people wanted these texts for and how they were used would bring rich rewards.

<sup>33</sup> The Theology Faculty and the Uses of Scripture, in: *E. English* (ed.), *Learning Institutionalized: Teaching in the Medieval University* (Notre Dame, in press).

This brings me to my final suggestion for the future: to ask for a return to study of the *books* of biblical scholarship, in the shape of the objects themselves. We are hugely fortunate in possessing many of the actual tools with which, in which, and on which the people we study worked. They can tell us much about their methods and their intentions, and yet the difficulties of manuscript studies make it a largely neglected field. I end, then, by asking for a study of the Bibles of the Middle Ages.



John Van Engen

## Studying Scripture in the Early University

In the course of the twelfth and thirteenth centuries the teaching of Scripture assumed an institutional form invested with magisterial and judicial power. Fourteenth-century schoolmen took the results for granted. Around 1301 Master James of Viterbo, attempting to define the true character of "Christian government" in the midst of grave conflict between pope and king, confidently wove into his argument two similes: Spiritual power is to temporal, he explained, as the architectual art is to all subservient crafts and as the science of Scripture is to all ancillary and humanly constructed sciences. Just as learning in Holy Scripture (*scientia sacrae scripture*) sits in judgment on learning in the material sciences (*quamlibet scientiam physicam*), so spiritual power judges physical power<sup>1</sup>. Three generations later, Pierre d'Ailly, a more famous Parisian master about to become university chancellor, set out the principles governing judgments rendered in matters of faith. Supreme judicial authority belonged to the pope, as did a lesser and subordinate judicial authority to bishops, each to define matters of the faith as judges (*iudicialiter definire*). Doctors of theology, by comparison, were to define matters of the faith as teachers (*doctrinaliter definire*) because the faith rested on Sacred Scripture and masters of theology had the task of teaching it (*ad doctores theologos pertinet sacram scripturam docere*). This made masters of theology and preachers of Scripture, as it were, the highest order in the Church (*quasi precipuus in ecclesia*). In an ideal world, bishops defining judicially and masters defining doctrinally would coincide in one and the same person<sup>2</sup>. This same outlook informed Jean Gerson's tractate

<sup>1</sup> "Quemadmodum enim scientia sacre scripture iudicat quamlibet scientiam physicam, sic spiritualis potestas iudicat quamlibet temporalem. ...Ita ergo se habet spiritualis potestas ad temporalem, sicut ars architectonica ad subservientem, et sicut scriptura sacra ad scientias humanitus inventas, quibus utitur in sui obsequium ad manifestationem sue veritatis." H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe De regimine christiano (1301-1302) (Étude des sources et édition critique, Paris 1926) 234, 236.*

<sup>2</sup> "Prima ergo conclusio est, quod ad sanctam sedem apostolicam pertinet auctoritate iudiciali suprema circa ea quae sunt fidei iudicialiter definire. ...Secunda conclusio est, quod ad episcopos catholicos pertinet auctoritate inferiori et subordinata circa ea quae sunt fidei iudicialiter definire. Tertia conclusio est, quod ad doctores theologos pertinet determinatione doctrinali et scholastica circa ea quae sunt fidei doctrinaliter definire. Et haec probatur, quia ad eos pertinet ea quae sunt fidei per modum doctrinae determinare et doctrinaliter definire ad quos pertinet sacram scripturam docere ... Constat autem quod officium praedicatoris est maxime praecipuum theologiae, sicut et expositio scripturae, et per consequens patet, quod doctorum theologorum officium est quasi praecipuum in ecclesia. Dicitur autem non simpliciter sed 'quasi praecipuum' propter officium episcoporum, quod maius est. Et ideo licet episcopale et doctorale officium convenienter si-

on the examination of doctrine in the Church, reviewed in the context of heretical groups assailing magisterial authority. The primary issue was whether a teaching conformed to Scripture; of this the *examinator authenticus et finalis iudex* was to be a general council, the *examinator iuridicus* the pope, the *examinator iuridicus et ordinarius* the local prelate, the *examinator partim authenticus, partim doctrinalis* a licensed theologian, and the *examinator per modum doctrinae* anyone sufficiently versed in Holy Scripture<sup>3</sup>.

The minor premise in each of these arguments about judicial authority must be singled out for closer scrutiny in this essay: their assumption that scriptural learning came first in Church and university and that doctors of theology came first in scriptural learning. This assertion, treated as self-evident, sprang from the much deeper claim that Scripture authoritatively revealed and defined ultimate truth, speaking the very words of God authored by God's own Spirit<sup>4</sup>. That conviction, already a thousand years old, generated a new institutional embodiment in the twelfth and thirteenth centuries. A licensed corporation of theologians, first formally recognized as such in extant documents after the year 1200, based its claim to status in Church and university upon its unique expertise in Scripture. For these masters of theology exegesis represented more than a spiritual gift or personal vocation: studying and interpreting Scripture inhered in a formal office endowed with specific powers and responsibilities.

Claims for the preeminence of scriptural study in Church or university turn out to work much like those made for spiritual authorities in medieval politics: the more high-sounding the claim in theory, the less realizable, often, in practice. Theologians, it now appears, were relatively few in number, far out-numbered by graduates from the arts and law faculties, probably as well by graduates from the medical faculty. After the thirteenth century they came almost exclusively from the ranks of professed

*Fortsetzung Fußnote von Seite 17*

mul in una persona concurrant, quia valde conveniens sit, ut eadem persona simul possit iudicialiter et sciat doctrinaliter circa ea quae sunt fidei diffinire..."; *Carolus du Plessis d'Argentré*, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Tomus I (Paris 1726) 76–77.

<sup>3</sup> "Attendendum in examinatione doctrinarum primo et principaliter si doctrina sit conformis Sacrae Scripturae, tam in se quam in modi traditione. ...Examinator authenticus et finalis iudex doctrinarum fidem tangentium concilium est generale; deducitur haec consideratio primitius auctoritate generalis concilii Constantiensis.... Examinator iuridicus doctrinarum fidem tangentium, papa est supremus in terris post generale concilium uel cum ipso; deducitur auctoritate canonum cum ratione morali praesupposita fide. ...Examinator iuridicus et ordinarius doctrinarum huiusmodi est praelatus quilibet in sua iurisdictione, cui communicat inquisitor; deducitur haec consideratio per canonicas monitiones et censuras praelatorum.... Examinator partim authenticus, partim doctrinalis huiusmodi doctrinarum est quilibet in sacra theologiae facultate licentiatius aut doctor; deducitur haec consideratio per formam verborum quibus datur licentia magistralis.... Examinator huiusmodi doctrinarum est per modum doctrinae quilibet in sacris litteris sufficienter eruditus; deducitur haec consideratio per illam maximam a Philosopho positam, quod eorum quae quisque novit est iudex bonus."; *Jean Gerson*, *De examinatione doctrinarum*; ed. *Glorieux*, *Oeuvres complètes* (Paris 1973) 9.465, 459–62.

<sup>4</sup> *Paul de Vooght*, *Les sources de la doctrine chrétienne* (Bruges 1954); *Hermann Schüssler*, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (Wiesbaden 1977).

religious. Lawyers and medical doctors earned more income and thereby lured away many bright young men, a regular source of complaint<sup>5</sup>. Lawyers generally exercised greater influence in the Church, filling many of the major posts and managing most day-to-day affairs. That is to say, the claim to status for masters of Scripture, however seriously intended, was not easily translated into social and institutional reality.

That claim, moreover, was also challenged from within. Roger Bacon, among others, issued a famous protest in the 1260s, just as the faculty of theology reached full strength in Paris:

The fourth sin in the study of theology is that a master's summary (*summa magistralis*), namely, the Book of Sentences, is preferred to the Text set for the faculty of theology. After lecturing on (*legerit*) the Sentences, the man presumes himself a master of theology, although he has not heard lectures (*audiat*) on a thirtieth part of his Text. At Paris and everywhere, a bachelor who reads the Text yields in position (*succumbit*) to the lecturer on the Sentences, who is honored and preferred in all things. For at Paris he who lectures on the Sentences has at will the main hour for lecturing, also a servant, and a room with the religious. But he who lectures on the Bible lacks both, and begs for a lecture hour at the pleasure of the lecturer on the Sentences.<sup>6</sup>

Smalley found Bacon "extremely conservative," even a "reactionary rebel"<sup>7</sup>. But his complaint about the masters' intellectual commitment to the text of the Bible, whatever its occasion or accuracy, sounds a useful warning. The study of Scripture may not have predominated in Church and university exactly as its proponents claimed. And yet Bacon's very objections presumed the larger shift that underlies this paper: What did it mean to make of Scripture a set textbook for lectures and to locate exegetical expertise in a faculty of theology?

This essay, too broad in scope but thereby true perhaps in some larger way to the spirit of Beryl Smalley, will propose that what is represented in her book as a more or less continuously developing story might better be construed as two major cultural shifts. The first, from about 1050 to 1200, involved the search for an adequate form whereby to transform divine truth into a university discipline and Holy Scripture into a university textbook; the second, between 1225 and 1275, worked out forms of interpretation and application after textbook knowledge of Scripture became the norm and theology a recognized "science". Too much of this history has been written backwards, assuming the result and overlooking its novelty. Beryl Smalley, who challenged an English tradition that said only politics made history, a Protestant tradition that berated the medieval study of Scripture, a Catholic tradition that favored philosophical expressions of theology, and a Christian tradition that ignored Jewish interlocutors, nonetheless herself took for granted the place and claims of "divinity," and assumed an identity between these medieval exegetes and the historical-critical exegetes of her day, leaving monastic *lectio* to bear the burden of modern prejudice against the medieval churchman's reading of the Bible.

<sup>5</sup> Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1952) 253 n. 2.

<sup>6</sup> Roger Bacon, *Opus Minus*, ed. Brewer, 328; cited here from Heinrich Denifle and Emile Chate-lain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, vol. 1 (Paris 1889) 473-74 [hereafter CUP].

<sup>7</sup> Smalley, (n. 5 above), 330.

Just a hundred years ago, Denifle created a stir by proving that the Bible remained the basic textbook in the medieval theological curriculum, a point reemphasized recently by William Courtenay<sup>8</sup>. But apart from the circle of Peter the Chanter in the later twelfth century<sup>9</sup>, what we know about a corporate faculty of theology rests primarily on later medieval evidence: an "order of reading" for each Parisian faculty dated about 1335, provisions for a new faculty of theology at Bologna in 1362 based on statutes prevailing at Paris, the same for Toulouse in 1366, an additional collection of statutes (possibly produced by a reform commission) from 1388–89, followed by those of all the new theological faculties formed at the end of the fourteenth century. At Paris in the thirteenth century – so one may extrapolate – a theology student, aged 21 or 22, was to hear lectures for four years on Scripture before advancing to two years on the *Sentences*; at Oxford students first read the *Sentences* and then the Scriptures. Regular clergy (particularly Dominicans) were to hear lectures on the entire Bible; secular clergy on only selected books of the Old and New Testaments. As bachelors they were themselves to give "overview" courses on the Bible (*cursorie*) for two or three years, on the *Sentences* for two years. Theological masters, whatever else they taught or wrote, were to hold their ordinary lectures on the Bible. The Bible, that is to say, remained the set text for theologians, even if the evidence – because it was so obvious? – is sometimes indirect.

Teaching Scripture, scholars have frequently intimated, was nothing new in itself. It built on a long tradition beginning with Augustine's influential *De doctrina christiana* and Cassiodorus' *Institutiones*, carried forward in the Carolingian reform by Rhabanus Maurus' *De institutione clericorum*<sup>10</sup> and come to fruition in the early twelfth-century program outlined in Hugh of St. Victor's *Didascalicon*, with re-statements of such ideals everywhere in the twelfth and thirteenth centuries, both by a Benedictine like Rupert of Deutz and a mendicant schoolman like Bonaventure<sup>11</sup>. But scholars should not glide too easily from ideal programs outlined in late antiquity to institutional practice in the high Middle Ages. Such programs might well serve as a schoolmaster's way of venerating the sacred Book, but before the twelfth century rarely determined in practice the exact approach to teaching its text or even prescribed treating the sacred book

<sup>8</sup> Heinrich Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris?*, in: *Revue Thomiste* 2 (1894) 149–61; William Courtenay, *The Bible in the Fourteenth Century: Some Observations*, in: *Church History* 54 (1985) 176–87.

<sup>9</sup> John W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vols. (Princeton 1970) 63–170.

<sup>10</sup> Thus in the *De clericorum institutione* 3.1.2: PL 107.377, 378: "Nec enim eis aliqua eorum ignorare licet cum quibus vel se vel subiectos instruere debent, idest, scientiam sanctorum scripturarum, puram veritatem historiarum, modos tropicarum locutionum, significationem rerum mysticarum, utilitatem omnium disciplinarum, honestatem vitae in probitate morum, elegantiam in prolatione sermonum, discretionem in exhibitione dogmatum, differentiam medicaminum contra varietatem aegritudinum. ...Fundamentum autem status et perfectio prudentiae scientia est sanctorum scripturarum, quae ab illa incommutabili aeternaque sapientia profluens..."

<sup>11</sup> Hugh of St. Victor, *Didascalicon*, ed. Charles Harry Buttimer (Washington, D.C. 1934); Rupert of Deutz, *De sancta trinitate et operibus eius* 40: CC CM 24.2039–73; Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, ed. A. Sepinski, in: *Bonaventura, Opera Theologica Selecta*, vol. 5 (Quaracchi 1964) 217–28.

as a text. To argue that the arts be directed to the elucidation of the scriptural text takes on new meaning when that text predominates mostly in prayer and preaching rather than in school.

There was another problem too, acknowledged already by Augustine, central for these masters. Scripture was not only the source of all truth and wisdom; it was also, as Rhabanus Maurus further instructed his clerics, difficult, and so obscure in many places that those reading it brashly (*temere legunt*) would get lost (literally, "covered over": *obducunt*) in the densest of fogs<sup>12</sup>. Four hundred years later Bonaventure expressed the very same concern to his young clerics by way of another image, that of a dark and tangled wood (n. 69 below). A book put at some remove from the ordinary classroom by virtue of its sacred character, perceived additionally as confusing for the uninitiated, Scripture hardly seemed the right book for the ordinary classroom. Neither in celebrating Scripture's authority nor in warning about its difficulty had Rhabanus invited clerics to make of it a public textbook. During the Carolingian era, in Riché's view, the higher faculties barely developed in any systematic fashion<sup>13</sup>. Monks carefully copied the text of Scripture, assembled the relevant teachings of the fathers in running commentaries, sometimes inserted *questiones* taken over from Augustine, and occasionally reflected independently. But the teaching of Scripture, beyond the most fundamental forms, remained a protected enterprise pursued within the privileged confines of abbey and cathedral, exceptionally, perhaps, at the royal court.

Consider, then, the dimensions of the cultural shift suggested by this letter from the 1080s. A German student wrote home urging a friend to re-join him, presumably in France, where their teacher had just completed a course of lectures on the Psalms and was about to take up the Epistles, on which he was reputed to be abler than all others. The friend that had left, the addressee, planned to take up arms in Saxony<sup>14</sup>. Imagine this choice: join the army or hear lectures on Scripture. This passage, from a letter preserved in the Hildesheim collection, should impress us more than it has. Cathedral schools in the Empire had produced a number of distinguished teachers, their attainments rendered public in prose *epistolae* and in poems. Imperial monasteries inherited from the Carolingian era and themselves produced, as Margaret Gibson has shown, early forms of glossed Bibles with the sayings of the fathers recorded in carefully ruled margins<sup>15</sup>. Why should a German student, probably associated with a cathedral school, boast about what he had discovered elsewhere, presumably in a French cathedral town? Had he found better teachers, new texts, an entirely new culture of education – or all three, with books of Scripture counting as new texts?

<sup>12</sup> Rhabanus Maurus, *De institutione clericorum* 3.3: PL 107.380.

<sup>13</sup> Pierre Riché, *Écoles et enseignement dans le haut moyen âge* (Paris 1989) 280–84.

<sup>14</sup> Briefe, Hildesheim no. 48, ed. Carl Erdmann and Norbert Fickermann (MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 5, 1950) 95. In the next letter (no. 49, p. 96), this same "H" invites another friend to join him: "possis venire et nobiscum de divinis legere, legendo proficere, hec differri tibi non videtur utile."

<sup>15</sup> Margaret Gibson, *The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis*, in: Mark Jordan and Kent Emery Jr. (ed.), *Ad litteram: Authoritative Texts and Their Medieval Readers* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 3, Notre Dame 1992) 5–27.

For monks to meditate on Scripture and sing the psalms; for canons to read daily an office comprised largely of scriptural passages; for priests to read the prescribed gospel and epistle texts; for deacons to carry the holy book in procession, to kiss and incense it at the altar – all this was essential to worship and strengthened conviction that the Bible was indeed God's own book. Hugh of St Victor, moreover, taught the Bible in a setting as cloistered – or uncloistered – as that of Rupert of Deutz in Liège, one professed religious explaining Holy Scripture to others. Even a figure like Anselm of Laon is traditional enough if he taught future churchmen within the cathedral precinct – as Smalley also recognized. But to carry that Book out into a dusty street, to explain it word by word and argue over its difficult passages in the same way teachers of the liberal arts handled books written by pagan authors – this was new. For someone to choose between arms in Saxony or biblical lectures in France signaled a new era, perhaps in personal choice and social mobility, certainly in the culture of teaching the Bible.

In Abelard's account, casualness increased the shock. On a dare and partly as a joke (*nos scholares invicem iocaremur*), he took up lecturing on a difficult book of the Bible, last treated authoritatively by Gregory the Great, as if that text were no less accessible, that act no less thinkable, than taking up some rare and abstruse logical tractate by Aristotle, even though he had no training in Scripture as such himself<sup>16</sup>. Elsewhere students appear to have followed lectures in the arts or in Scripture with little sense of crossing important boundaries. John of Salisbury followed Gilbert of Poitiers in logic and in "divinity"; he had two other teachers only in "theology," and these he listed last<sup>17</sup> – by way of suggesting some ordered progression to his studies, out of deference to theology's claims, or simply by accident? William of Tyre also began with teachers in the liberal arts, but listed his teachers in theology amidst others, including teachers of civil law<sup>18</sup>. Students could apparently choose to hear lectures on Boethius' *Arithmetica* or St. John's Gospel according to inclination, all given within a few paces of each other on the Isle de Paris.

Was it a matter of opening wide the doors of abbey or cathedral, or was the Bible itself carried out into the noisy streets, taught in a public stall to those who paid? One essential pre-condition may have been the overwhelmingly clerical cast of learning in the north. These were nearly all people preparing to enter the Church, and their lectures in the early days often took place in or near churches or on properties connected to churches. This allowed for real ambiguity in what was taught in the language which was, after all, the sacred tongue. Yet this remained an unusual act, a profaning of the divine Word according to some conservatives, and for another two hundred years only at Paris – and Oxford by derivation – did a group of teachers form a separate faculty dedicated to the sacred page. It was the exception, even if it later became the rule or at least the model.

The new masters of Scripture presented the Holy Book as a text on which they read lectures (*legere, lectura*) meant for students to hear (*audire*). Their explanation of the text they called "glossing". The word appears everywhere in twelfth-century descrip-

<sup>16</sup> Abelard, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin (Paris 1959) 68–69.

<sup>17</sup> John of Salisbury, *Metalogicon* 2.10: ed. J. B. Hall, CC CM 98.70–73.

<sup>18</sup> William of Tyre, *Chronicon* 19.12: ed. R. B. C. Huygens, CC CM 63A.879–82.

tions of the new scriptural teaching, including Abelard's treatment of Ezekiel. Abelard described his own "reading" as "glossing" (*secundum hunc nostre lectionis tenorem ad glosandum*) and referred to students copying down his glosses (*de transcribendis glossis*)<sup>19</sup>. A method commonly applied to school texts at least since Carolingian times, glossing had as its chief point to explain a text word by word. As the canonist Huguccio put it in the later twelfth century, the gloss is "an exposition that attends not only to the meaning of a statement but also to its words"<sup>20</sup>. Some Carolingian scholars, working privately or in monastic circles, had begun to treat selected passages of Scripture this way<sup>21</sup>. As heirs to those Carolingians, German monks and clerics prepared Bibles with glosses usefully arranged in marginal columns. Between about 1050 and 1150, however, lecturing on Scripture, or as they said, "glossing" it, became a public affair in northern French schools, attracting auditors with no more difficulty than lectures on logic and rhetoric.

Scholars since Smalley have inevitably focused upon the remarkable material evidence: texts of the Bible, or rather of books of the Bible, with explanatory words affixed between the lines or in the margins<sup>22</sup>. This was the written digest of an exchange between master and student that contemporaries found intellectually stimulating: to learn Scripture as a text with words, sentences, and paragraphs requiring detailed explanation. Their perception of this text must have been quite different from that of the Scripture they had experienced as sung prayer or as church readings or as a repository of hidden meanings. The Sacred Page was for these young clerics at once too familiar and too unfamiliar. They would have heard parts of the Bible read or sung every day of their lives from earliest childhood; its language would have fundamentally shaped their Latin tongues. Yet they would never have read all the Bible through, or possibly even one book from beginning to end, and probably could not have listed books in some accepted order. What was all too familiar in the form of prayer, story, moral admonition, and sacred language remained all too unfamiliar as a text with a beginning and end, as words and sentences with specific meanings. It is striking that the Latin term for this systematic reading became *in serie*. Robert of Melun, writing in the 1150s, gives us an angry and exaggerated, but altogether amusing, picture of masters lecturing away day and night, running through the text (*paginam transcurrunt*) of both testaments, much preferring to know everything and where everything is rather than truly to know anything in its place<sup>23</sup>. He calls this new form of teaching, which has

<sup>19</sup> See n. 16 above.

<sup>20</sup> Guy Lobrichon, Une nouveauté: Les gloses de la Bible, in: Pierre Riché and Guy Lobrichon, *Le Moyen Age et la Bible* (Paris 1984) 95–114, see 97 n.4.

<sup>21</sup> John Contreni, The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena, in: *Speculum* 51 (1976) 411–34.

<sup>22</sup> See now the introduction by Margaret Gibson and Karlfried Froeblich to the facsimile edition, *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* (1992), together with Gibson's "The Twelfth-Century Glossed Bible", in: *Studia Patristica* 23 (1989) 232–44.

<sup>23</sup> "Sed quomodo eos arguere aliquis audebit qui die ac nocte absque ulla intermissione lectioni instant atque utriusque testamenti paginam transcurrunt, earumque expositores a principio usque ad finem crebro revolvunt, a minimis inchoantes sine mora ad summos utpote nullum obstaculum invenientes conscendunt? Malunt quippe omnia scire quam aliquid et ubique esse quam

gained great popular favor, the stuff of boys, mere reciting (*est novum docendi genus nuper exortum, immo puerile recitandi studium, populari favore ... immoderate elevatum*). They prefer to read away publicly rather to gain meaning (*sententia*) from the text<sup>24</sup>. Challenged on a point of detail such as whether Moses or Ezra came first, they forget and can barely recite the number, order, and names of their texts<sup>25</sup>.

Robert engaged in hyperbole, but he made an important observation. For all their fame and popularity these new masters did not truly get at the biblical text as such, which for him meant its theological meaning. These first masters of Scripture were rather masters of manipulating glosses and expositors. Called such in his day ("masters of the glosses"), they gained their doctoral chairs and their fame by sorting out glosses, affixing each in its right order to its correct text, thereby overturning the proper order, putting first (the gloss) what should be secondary, and second what should be first (the text)<sup>26</sup>. These stubborn and impudent patrons of glosses (*obstinati patroni et propugnatores protervi*), ready to defend them with blood, even insisted upon reading and interpreting glosses when they made no sense, or opposed the text in sense, or were more difficult to understand than the text itself<sup>27</sup>. They treated as the very "holy of holies" (*sancte sanctorum*) the glosses on the Psalter and the Epistles<sup>28</sup>.

This massive attack on the glossators, those masters on whom Smalley spent so much of her labor, reveals much about the true character of biblical teaching roughly three generations after its beginning. Teaching the Bible publicly was novel in form, and perhaps in intellectual intent; yet in practice it was more tradition-bound than historians since Smalley often maintain. For the taught Bible, as distinguished from the sung Psalter or the read Gospel or the meditated text, was a glossed Bible, and remained so to the end of the Middle Ages, the distinguishing mark of the learned master. When masters taught the text, they taught it by way of glosses that directed its meaning; when students memorized the text, they memorized it with the gloss, as any

*Fortsetzung Fußnote von Seite 23*

alicubi...". Raymond M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun* (Spicilegium sacrum Lovaniense 21, Louvain 1947) vol. 3, 7.

<sup>24</sup> "Nam non student, sed studiosi haberi appetunt, neque legunt ut intelligant, quia malunt non intellexisse quam non legisse. Non enim vitio ducunt legere et non intelligere...": Ibid. 6.

<sup>25</sup> "...qui spatiosa volumina veteris et novi testamenti in brevi transcurrunt...neque enim in eis hospitari sciunt aut volunt, sed continua transcursum velocitate omnia pretereire. ...Quomodo enim quicquam eos intellexisse credendum est, qui librorum quorum se non solum auditores sed etiam diligentissimos expositores esse iactitant, ordinis, numeri, nominumque sunt ignari?" Ibid. 8.

<sup>26</sup> "...a textu et serie ad docendum susceptis ad glosas convertunt, que recto docendi ordine observato textui subservierent et non inquisitionem cognitionis precederent. ...Nec hec sufficit ratio ad asserendum aliquem aut Psalterium scire aut Apostolum intelligere vel ad eorum doctrinam sufficere, quia glosas legit aut ubi legende sint distinguit; quoniam quos nunc famam in talibus usque ad astra extollit, eosdem in caliginosissimis ignorantie tenebris publica voce immergit. ...At quisquis solum glosulas scit recitare, easque per puncta dividere, et que quem textum legat assignare, quamquam nec textum construendi scientiam habeat, nec facultatem glosas ad intelligentiam [textus] exponendi, huic mirabili et super omnia laudabili venerabilis doctoris honor deferitur. Hic alter Augustinus vocatur, secundus Ieronimus habetur...". Ibid. 10-12.

<sup>27</sup> Ibid. 16-18.

<sup>28</sup> Ibid. 23.

reader of later medieval *summae* and sermons fully knows. For masters of the Sacred Page the biblical page became nearly unimaginable, even unthinkable, apart from its interlinear and marginal glosses. It was the glossed Bible, the prerogative of masters and students, that supposedly unqualified lay men and women were forbidden to read and translate in the later Middle Ages, not texts which the councils called simple devout books.

The masters presumed what they did, and rarely described it. In *Parens scientiarum*, 1231, Gregory IX admonished students and masters of theology at Paris to busy themselves worthily in the faculty they had professed, that is, not to make vain display in philosophical matters, not to take up questions that could not be resolved by way of theological books (*libri theologici*) and the tractates of the fathers. Pope Gregory probably meant in fact "biblical books" and "received authorities", even if his expression was not so clear as Clement VI's, who in 1346 admonished masters and students unambiguously not to abandon the *textus Bibliae* and the fathers for intricate and vain philosophical questions<sup>29</sup>. For twenty years later (February 1252) the Parisian secular theologians declared that no bachelor could be promoted to a chair unless he had first proved himself by diligently lecturing on more than one book of "Theology glossed" (*aliquos libros Theologie glosatos*) and on the Sentences (*et Sententias*) in the classroom of a ruling master<sup>30</sup> – an attempt at guild control over the right to lecture on the Bible and the Sentences. "Theology" meant the Bible, and the text taught was a glossed Bible. This is confirmed by the statutes of 1366 (which may well retain older features). There a biblical cursor is called a *cursor Theologie*, and he is instructed to lecture (read) in an orderly fashion, expounding the text and setting out the noteworthy glosses as had always (*antiquitus*) been done in this faculty<sup>31</sup>. That exact same description – probably a phrase older than 1366 – became the first item in the oath required of bachelors, and it appeared again in a later set of statutes where it was aimed against those skipping ahead (*per saltum*) without having completed this program<sup>32</sup>. Canon lawyers at Paris, it might be noted by way of parallels, also taught from a glossed text; their ordinary lectures on the Decretals (their basic text) were to treat in orderly fashion text, gloss, and other pertinent material<sup>33</sup>.

In sum, in keeping with inherited practice, that of the twelfth-century schools Robert of Melun described, teaching "theology" at Paris meant in the strictest sense teaching the Bible together with its noteworthy glosses. A rotulus from 1349, bearing the names of theology graduates for whom the University sought promotions and positions by way of the papal court, described a certain man as teaching Scripture at

<sup>29</sup> CUP 1.138, 2.588.

<sup>30</sup> "...et concorditer inhibitum, ne aliquis bachellarius in theologica facultate promoveatur ad cathedram, nisi prius seipsum examinaverit, saltem aliquos libros Theologie glosatos et Sententias in scolis alicuius magistri actu regentis diligenter legendo...". CUP 1.226. The editors, notably, also misunderstood, capitalizing "Sententias" but not "Theologie".

<sup>31</sup> "...statuimus quod cursores Theologie suos cursus legant ordinate, textum exponendo et glosas notabiles declarando, secundum modum antiquitus in dicto studio approbatum." CUP 3.143.

<sup>32</sup> CUP 2.705, 3.698.

<sup>33</sup> "...bene temperate et decenter, et complere cum textibus, glosis, et materia recte occurrenti sine verborum superfluitate...". CUP 3.646.

Amiens in the manner of the Parisian university, lecturing on the Bible and its glosses (*legendo bibliam cum glosis secundum morem studii parisiensis*)<sup>34</sup>. This affects what sort of book students would have brought to class, as Dominican statutes from the thirteenth century required. Theologians in 1366 stipulated that students bring or have brought the Bible<sup>35</sup>. But to follow lectures these beginners would need a glossed Bible, and so it was not just laziness or privilege that allowed such a great folio volume to "be carried" for them. Miethke doubts that students actually bothered with bringing the books<sup>36</sup>. However that may be, its pedagogical purpose is clear.

The teaching of the Bible, then, in its routine form, as distinguished from the work of exceptional persons, meant not so much arranging glosses, as Robert charged, but glossing glosses, interpreting or re-interpreting the interpretation provided by "saints" or "expounders" in order to wring better meaning from the text itself. This is exactly the way Peter Abelard, with all his bragging and claims to novelty, had already described his own teaching of Ezechiel. He had egged his fellow students on by marveling that the writings or glosses of the saints (*scripta vel glose sanctorum*) did not suffice in reading the Bible themselves, that they still needed a teacher. So they dared him to try. Abelard took up the *expositor* at once, which is to say, a text of Ezechiel glossed probably with excerpts from Jerome, and invited them to hear him lecture. They counseled him to take more time solidifying his sense of the inherited exposition (*in expositione rimanda et firmanda*). But Abelard stubbornly began glossing in their way (*me secundum hunc nostre lectionis tenorem ad glosandum compellerent*), trusting, as he said, more to genius (*ingenium*) than to custom (*usum*); by the third lecture students were so impressed that they hastened to transcribe his glosses<sup>37</sup>. This same pattern fits exactly Herbert of Bosham's description of the copy he had prepared of Peter Lombard's gloss on the Psalter and the Epistles, the very texts Robert of Melun mocked. Herbert distinguished between the slight words of Peter himself (*glosatoris verbula*), said to be expanded from the older gloss of Anselm of Laon, and the authentic sayings of the fathers which he explained or elaborated upon. Herbert additionally made these distinctions visible on the page because even famous masters frequently confused the one with the other, the glossator with the expositor – precisely Robert of Melun's charge as well<sup>38</sup>. Robert himself – this disappointed Smalley – never argued for teach-

<sup>34</sup> CUP 2.624.

<sup>35</sup> "...quod scholares qui noviter incipiunt audire Theologiam, primis quatuor annis portent vel portari faciant ad scholas biblici Bibliam, in qua lectiones Biblie audiant diligenter." CUP 3.143, 1.385.

<sup>36</sup> See the skeptical review by Jürgen Miethke, *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort* (Schriften des Historischen Kollegs 25, Munich 1990) 19 n. 38.

<sup>37</sup> See n. 16 above.

<sup>38</sup> "Preterea glosatoris verbula que frequenter autenticis doctorum dictis interserit, exponendo ea vel addendo, et presertim que exponendo interserit, notavi attente et a serie seposita et vel inter lineas seu extra signavi in margine, ne lector, ut sepe fit, errore expositorum alicui glosatoris verba ascribat. Unde etiam et linea mineo colore ducta, quantum potui diligentius solito verba expositorum inter se et etiam a verbis glosatoris dixtinxi, ne cassiodorum pro augustino sive ieronimo vel glosatorem inducas pro expositore, in quo interdum non simplices sed eruditiores etiam risimus lectores errasse. ...Nam cum hec opera scriberet, nequaquam, sicut ipsomet referente didici,

ing Scripture as a bare text, as only *textus* or *series*. His point was that the gloss should aid the understanding of this text, not be an end in itself or an obstacle to the text, not an impenetrable mass of materials like a "commentary". Text and gloss together should yield a common meaning, the *sententia* of the text, the term used as well by Hugh of St. Victor<sup>39</sup>. In sum, teaching Scripture publicly, though a novel act religiously and culturally, represented no absolute break with inherited tradition. On the contrary, tradition initially became more firmly attached to Scripture, on the handwritten page, in schoolroom teaching, in the memory. Glossing tradition was the approved means for teaching the text.

All this glossing and lecturing, so the story has usually been told since Smalley, culminated first in the production at Laon of that gloss which medieval masters came to treat as "standard" (*Ordinary Gloss*), then its elaboration and standardization at Paris in the following generation with the most manuscript copies produced apparently between the years 1175 and 1225. Margaret Gibson has tried to transfer much of the early work to Paris, possibly the circles influenced by Hugh of St. Victor<sup>40</sup>. If Gibson and Froehlich are correct in viewing the 1480 printed edition as a relatively accurate reproduction of the first standard gloss, in that gloss the fathers (the *sancti* or *doctores* or *expositores*) predominated and the masters, rarely or never identified, had only to nuance or clarify. (The same pattern described by Herbert of Bosham regarding the larger gloss.) That is to say, some kind of purge thinned or eliminated glosses from many modern masters like Lanfranc, and placed a seal of approval – in the face of complaints from people like Robert of Melun – on the patristic and Carolingian inheritance.

Gibson has further argued that this glossed Bible "was always a library text, rather than in any sense classroom notes perpetually revised by masters and pupils alike"<sup>41</sup>. Whatever she means by a library text in the Middle Ages, this cannot be taken to mean it was not an aid to teaching, even the text for teaching. "Setting forth the main glosses" (*glossas notabiles declarando*) was exactly what bachelors swore to do, and teaching glossed books of the Bible was what seculars demanded of mendicants<sup>42</sup>. Whether every medieval scholar used exactly the same glossed text (hardly likely or possible) is another matter. The manuscript evidence, not yet fully sifted, suggests variety. But henceforward familiarization with Text cum gloss became the work of biblical bachelors, *cursores* who could "run over the Text" with beginning students, what came to be called reading "*textualiter*" or "*biblice*". Whether in giving or hearing a lecture, in personal reading or formal study, students learned the glossed Bible. Even if this was now the stuff of beginners – manipulating glosses would no longer make you

Fortsetzung Fußnote von Seite 26

ipsi venit in mentem quod in scholis publicis legerentur; solum ob id facta ut antiquioris glosatoris, magistri videlicet anselmi laudunensis, brevitatem elucidarent obscuram." H. H. Glunz, *History of the Vulgate in England from Alcuin to Robert Bacon* (Cambridge 1933) 343.

<sup>39</sup> De scripturis; PL 175.16–17.

<sup>40</sup> Gibson, (n. 15 above).

<sup>41</sup> Gibson and Froehlich, (n. 22 above), vii.

<sup>42</sup> See nn. 30–31 above.

a doctor – arranging the gloss was still important work. Hugh of St. Cher and his Dominican brothers prepared an enhanced gloss in the 1230s, what came to be called a “postill,” apparently incorporating material from the 1180s and 1190s (such as the commentaries by Stephen Langton), and then Nicholas of Lyra prepared another in the 1320s incorporating, among other materials, sections from Thomas Aquinas’ *summa*. They sought to keep the taught text up to date in its glosses, reference materials, and framing interpretations.

Yet another issue complicates our picture of what teaching the Bible truly meant, what the cultural realities were. It may be expressed in an even more obvious question: what was *sacra scriptura*? At first glance the answer is obvious, and usually set out in discussions of Scripture and its authority. In his widely influential *De sacramentis fidei christianae* Hugh of St. Victor listed the books of the Bible at the very beginning. This was not a *pro forma* chapter, a mere concession to elementary education. The term *sacra scriptura* was far more ambiguous than the English ‘Holy Scripture’; it could also mean holy writing. That is, it could encompass the writings of the fathers together with the decrees of councils and popes. Hugh himself made reference to this meaning in his *Didascalicon*<sup>43</sup>. Strictly speaking, he explained at the beginning of his *De scripturis et scriptoribus sacris*, the term applied only to works inspired by the Holy Spirit in which all is true and good and sanctifies. However, within both the Old and New Testament canons he distinguished first-order and second-order books, that is, the Law from the prophets, the Gospels from the Epistles, and then listed as third-order the decretals of popes (which he equated with canons of councils), followed by the writings of the fathers. That is, he created both an absolute and a graded distinction<sup>44</sup>. Twelfth-century scholars knew this way of thinking from Gelasius’ *De libris recipiendis*, which Peter Abelard reproduced at the beginning of his *Sic et non*. Abelard reinforced it when he intermixed different kinds of authorities in his questions, from scriptural texts to sayings of the fathers and conciliar decrees.

Despite all the high-sounding sayings about the authority of Scripture and this new effort to teach the text itself, there was in practice a prioritized list of holy texts that began with various books of the Old and New Testaments. This inevitably raised questions about ranking. In his *Concord of Discordant Canons*, Gratian reviewed the sources of church law in an innovative opening treatise (DD. 1–20), and concluded with a practical question: which has superior authority, the rulings of popes and councils or

<sup>43</sup> “Sunt praeterea alia quam plurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta, quae licet universalis ecclesiae probata non sint, tamen quia a fide catholica non discrepant, et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia.” *Didascalion* 4.1; ed. *Buttimer* (Washington, D.C. 1939) 71.

<sup>44</sup> “In tertio ordine primum locum habent decretalia, quos canonicos, idest regulares appellamus. Deinde sanctorum patrum scripta, idest Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Origenis, Bedae et aliorum doctorum quae infinita sunt. Haec tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur.... In his autem ordinibus, maxime utriusque testamenti, apparet convenientia, quia sicut post legem prophetae et post prophetas agiographi, ita post evangelium apostoli et post apostolos doctores ordine successerunt.” *De scripturis* 6: PL 175.15–16. Compare *Rainer Berndt*, *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988) 191–99.

the scriptural expositions of Church fathers? A practical theologian, Gratian argued that expositors might well surpass popes in learning (*scientia*) but popes and bishops surpassed expositors in the jurisdictional power to settle cases (*causis diffiniendis*); so rulings outranked commentaries in settling church matters<sup>45</sup>. Scripture itself, however, identical for Gratian with divine law, stood above both: He cited it nearly 500 times to resolve conflicting authorities, but always within his own sayings (*dicta*) to help resolve a case, never as itself a disputed authority, quite unlike Abelard. Once Gratian's book became the set text for canon law, every trained church lawyer worked through D.20 c.3, and memorized the pat lines of its Ordinary Gloss (as given in the 1584 edition) summarizing the canonist Huguccio. A certain order was to be followed: Scripture, the canons of the apostles and the councils, the decrees of popes, the writings of the Greeks, the writings of the Latin fathers, then the *exempla* of the fathers – and finally the views of seniors or superiors.

Teachers of Scripture surely knew the difference, instantly and visually, between the text of the Bible in large letters in the center of the page and all the explanatory texts scribbled around it. Yet in cultural practice the opening chapters of Genesis were nearly inseparable in their memories from Augustine's or Bede's rendering of those texts. This was another of Robert of Melun's complaints, that in affirming or opposing some dogma glosses were cited as equal in authority or greater than Gospels or Epistles<sup>46</sup>. Given the culture of teaching, of glossing the glosses, given the physical reality of glossed bibles as the required classroom text and basic reference manual, it took conscious effort to separate out the text itself, to go after textual meaning in its own right, to yield to its distinctive authority. There are two famous incidents involving Rupert of Deutz about 1116–17 in dispute with clerics in Liège, some probably trained at Laon. First on the question of Judas' presence at the Last Supper, then on the question of interpreting the meaning of "light" in Gen. 1:3, Rupert departed from the teachings of Augustine, which these clerics held up against him. Frustrated, Rupert declared that Augustine was not in the canon of Scripture and deserved no such authority. This, these student-clerics proclaimed in horror, was an unheard-of heresy. Rupert held that heresy was to contradict the canonical Scriptures. But in the end he was saved only by uncovering a countervailing authority<sup>47</sup>. At least in the case of the text on the creation of light, the masters almost certainly knew Augustine's teaching more from glossed Bibles than from a careful reading of Augustine.

To see the Bible as singular in its authority, and as a text in its own right, was not an instantaneous achievement. It was only after 1200 that Parisian masters, with perhaps Stephen Langton leading the way, first decided to divide the text itself into units and

<sup>45</sup> Gratianus, Decretum D.20 d.a.c. 1: ed. Emil Friedberg, Corpus iuris canonici (Leipzig 1879–81) 1.65. See Brian Tierney, Sola Scriptura and the Canonists, in: Collectanea Stephan Kuttner I = Studia Gratiana 11 (1967) 347–66.

<sup>46</sup> Martin, (n. 23 above), 19.

<sup>47</sup> "At illi me ex hoc diffamare coeperunt tanquam haereticum, qui dixissem non esse in canone beatum Augustinum." "Haeresis, inquam, est contradicere sanctae et canonicae scripturae." PL 170.492, 496.

to number them consecutively for ease of reference<sup>48</sup>. It was a generation later that the Paris stationers began to produce one-volume, hand-held (sometimes duodecimo size) texts of Scripture – a visual or physical testament, if you will, to this effort to recover the text alone and to put all its books and pericopes together as one text. Precisely because it was the authoritative source of Christian culture, it came to these masters weighed down, or if you like over-written, with centuries of tradition, which masters could gloss, amplify or nuance, but could hardly reject outright. The monk in his cell, meditating upon some massive codex of the biblical text, was in some sense freer.

The work of the twelfth century was to put in place the text itself as a taught text together with the glosses which, literally, framed its meaning. Scripture was not just a great repository of hidden meanings, the basis for preaching, the source of chants and prayers; it was a set text for lectures, its words and meanings disputed *seriatim* by university masters. But this only set the stage for the question of how licensed masters, as distinguished from contemplative monks or relatively unlearned preachers, were to derive meaning from this text. Masters both faced and finessed this interpretive question in the course of the thirteenth century. In keeping with the theme of institutionalization and its cultural impact, this essay will next – and briefly – suggest the implications for the taught Bible in deriving the literal, allegorical, and tropological senses.

A glossed or taught Bible, sometimes with the literal and the spiritual explanations intermixed, did not in itself yield a vision of Scripture as a historical text with a literal meaning, though achieving that as foundational was plainly a part of the masters' glossing intent. The principle was not new: Hugh of St. Victor took it over from Augustine and re-emphasized it, as did commentators outside the schools such as Rupert of Deutz. The first real attempt, however, to pull together what the letter of Scripture taught, its plain historical meaning, came with the work of Peter Comestor in the second half of the twelfth century. His fellow lecturers on Scripture urged him to construct an intelligible historical account from amidst the diffuse mass of Text and glosses they were lecturing on<sup>49</sup>. Students found in his book, culled from available glosses and commentaries, including Victorine materials, the best opportunity yet to grasp the whole of Scripture presented manageably as a historical narrative. The original exegetical activity was hidden from sight in a relatively smooth narrative that did not visibly record the interweaving of text, gloss, and exposition – the exact opposite of what Herbert of Bosham had wanted to achieve. This re-arranged gloss of glosses itself became a taught text in the later twelfth and thirteenth centuries and sometimes acquired glosses. Its very name (*historia scholastica*) suggests how contemporaries and posterity construed it: This was the schoolmen's reconstruction of scriptural "*historia*".

The shift to the literal sense as foundational arose in part from a self-conscious exegetical program, a repudiation of endless "unscientific" spiritual interpretations, and in

<sup>48</sup> Laura Light, Versions et révisions du texte biblique, in: La Moyen Age et la Bible, 85.

<sup>49</sup> See David Luscombe, Peter Comestor, in: The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley (Oxford 1985) 109–29; and for its enormous impact in vernacular translation, James H. Morey, Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible, in: Speculum 68 (1993) 6–35.

part from the cultural shift that made of Scripture, hence its words and sentences, a classroom textbook. Genuinely original work, such as that by Andrew of St Victor, went on outside the school as such in commentary form. But the pedagogical point that lectures should rest on the primary sense of the words, that this was the text to be taught, gained general acceptance, even if later masters like Nicholas of Lyra complained that more still needed doing to achieve real comprehension of the letter. Peter the Chanter and Stephen Langton, who presumably had as yet no biblical bachelors working under them, still glossed the whole biblical text literally and spiritually. In the thirteenth century, however, or more accurately, under the aegis of the corporate guild of theological masters, bachelors usually assumed the task of taking students seriatim through the biblical "letter". Masters commonly taught individual books<sup>30</sup> at a more leisurely pace, but such a "reading" (*lectura*), focused on the literal or plain meaning, allowed relatively little space for detailed theological investigation. Many apparently glossed the Text cum gloss and thought little more of it, never bothering to perfect or publish such lectures – much as professors today teaching basic courses.

For those who took seriously their responsibilities as doctors of the Sacred Page, deeper hermeneutical questions arose concerning what could be ascribed to the literal sense. This question proved crucial theologically, and Minnis has traced out the major teachings<sup>31</sup>. Hugh of St. Victor had pleaded for a better and more extensive reading of the literal sense as foundational: do not despise the humble things which God has placed there for the carnal senses as a kind of image of things spiritual<sup>32</sup>. But close reading of the biblical text by several generations of masters yielded many puzzles, even embarrassments – Albert the Great listed thirteen exemplarily near the beginning of his *Summa*. So the notion of what was entailed by the literal sense, by this first level of explication, had to be refined. After responding to various objections, Albert defined it as what an author intended (*intentio dicentis expressa in littera est litteralis sensus*)<sup>33</sup>, and Thomas Aquinas declared the literal sense of Scripture to be what God the author intended, though this could well include multiple significations since God himself grasped all things at once<sup>34</sup>. To make Scripture true and theology a science, the master had to overcome all the confusions and distractions thrown up by its variety and its literal meanings to discern what the author intended; this counted as scientific exegesis. Since, for instance, God had authored the laws of the Old Testament, there could be nothing absurd or useless or irrational about them, William of

<sup>30</sup> Whether Masters "read" a single book or the whole Bible, depended apparently on custom, which seems to have varied generationally; see now *Courtenay*, (n. 6 above).

<sup>31</sup> *A.J. Minnis, Medieval Theory of Authorship* (Philadelphia 1988).

<sup>32</sup> "Ne forte haec prima doctrinae rudimenta despiciat. Neque contemnendam putet harum rerum notitiam, quas nobis sacra scriptura per primam litterae significationem proponit, quia ipsae sunt quas Spiritus sanctus carnalibus sensibus...quasi quaedam simulacra mysticorum intellectuum depinxit." *De scripturis* PL 175.14.

<sup>33</sup> *Albertus Magnus, Summa, Tractatus 1, q.5 c.4 ad 3*: ed. *Dionysius Siedler, Opera Omnia* (Münster 1978) 34/1. 21.

<sup>34</sup> "Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae scripturae Deus est qui omnia simul suo intellectu comprehendit...si etiam secundum litteralem sensum in una littera scripturae plures sint sensus." *Thomas, Summa theologiae* 1 q.1 a.10.

Auvergne argued. But in explaining and defending the literal sense, he derived from it what he called a *sermo universalis*, meaning, its abiding intent, that is, the timeless teaching intended, say, when God prescribed circumcision or forbade idol-worship<sup>55</sup>.

Bonaventure told the masters at Paris in 1273 to study the text and know it virtually by heart, to understand what its "*nomen*" imparts. But this, he added, meant more than just the literal sense of the Jew, for Scripture is like a lute which makes melodious harmonies only when more than one note (more than one text) is sounded at once<sup>56</sup>. The spiritual intelligence or timeless meaning of the text (beyond the plain letter), he added, would come only with the aide of the saints' exposition (*originalia sanctorum*), in effect the glosses; and since these too often proved difficult, the *summae* of masters were needed for further elucidation; and since they in turn made use of philosophical terminology, the philosophical arts were required, if dangerous and distracting. That is to say, to render truly the text of Scripture in a master's ordinary *lectura* and to make sense of the glosses or expositions of the saints, the full theological and philosophical program of the corporate faculty was demanded. Much the same message governed Bonaventure's *principium* or inaugural lecture. The study of the Bible, he declaimed, is the ultimate *scientia* owing to its depth, authority, certitude, and so on, with Christ the *medium* of all the sciences, containing all their truths as the New Testament is already contained in the Old, that is, implicitly in the letter<sup>57</sup>.

Lecture courses in the early university could therefore concentrate on literal exposition, meaning, all that God the author intended to convey by way of his text both at the time of writing and at the time of interpreting. This was not to forego many subtle distinctions, rendered in the language of multiple causalities, between the primary and secondary authors, the divine and the human, as Minnis has rightly emphasized. Yet, as Henry of Ghent put it in the introduction to his lectures on Scripture, the two testaments were "different parts of the same science" (*Distinctio diversarum partium unius scientiae*), though he too followed that declaration with a much more differentiated and complicated overview of the two covenants<sup>58</sup>. Since the masters' God was Triune, this bore upon what could be conceded to the Jews as the primary intent of the text, even of the God of Abraham, Isaac, and Jacob when, say, he gave the law or prophesied about a young woman with child. These masters were capable of historical differentiation and of honest respect for others, but they could not give up the meaning of the text they were licensed to teach, nor the exegeted truths which made their

<sup>55</sup> "Apparet igitur ex omnibus his legem Moysi Deo autore et conditore editam esse, quare nihil in ea inutile, nihil supervacuum, nihil absurdum, nihil igitur in ea vel praeceptum vel prohibitum est, nihil vel statutum vel narratum, quod non habeat causam rationalem." *William of Auvergne*, *De legibus: Opera Omnia* (1674; rpt 1963) 25, 47, 45.

<sup>56</sup> "Similiter in sacra scriptura saepe, primo quis debet studere in textu et ipsum habere in promptu et intelligere quod dicitur per nomen, non solum sicut Iudaeus qui semper tendit ad literalem sensum. Tota scriptura est quasi una cithara, et sicut chorda per se non facit harmoniam sed cum aliis, similiter unus locus scripturae dependet ab alio." *Collationes* 19. in: *Opera Omnia*, ed. A. C. Peltier (Paris 1867) 9.122-23.

<sup>57</sup> *Bonaventure*, *Principium sacrae scripturae*, *ibid* 9.1-16.

<sup>58</sup> *Henry of Ghent*, *Introductio generalis ad sacram scripturam*, in: *R. Macken* (ed.), *Lectura ordinaria super sacram scripturam* (*Opera omnia* 36, Louvain 1980) 13.

science preeminent in the university. This understanding of the literal sense had potentially the same hard edge over against heretics as well, those who read the text on their own and won from it a different meaning. Gerson, coming at the end of this development, made it explicit in a tractate directed against contemporary heretics. The "literal sense of Scripture", he argued, was clear in matters of salvation and rationally taught at universities or elsewhere with the help of trained theologians<sup>59</sup>.

What implicitly worried these theologians, once they had acquired this overwhelming knowledge of the words and *gesta* in their Text, was their ability to make universal truth claims out of such a mass of particulars, a worry reinforced, it seems to me, by a sense of disjunction between the authority claimed for this book and the familiarity borne of routinely reading its text letter by letter. Masters and students were further confounded by the impact of an Aristotelian model of *scientia*, generating in most thirteenth-century *summae* the first question, whether *theologia*, meaning the study of Holy Scripture, could qualify as a science. How could science, Albert the Great wondered, be based upon *gesta singularia* which could not count either as *intelligibilia* or as *universalia*<sup>60</sup>? Since the intent of theology (= Scripture) was to inform piety, he answered, it dealt more persuasively in particulars. These were potentially universal in nature, each historical particular, like one eclipse, teaching a more universal truth<sup>61</sup>. The *summa* ascribed to Alexander of Hales had been even more specific: Other texts recounting historical deeds intended to relate only particular deeds, but the *gesta* recounted in Scripture "signified universal acts and conditions instructing human beings in the contemplation of the divine by way of signifying the mysteries"; thus the suffering of Abel pointed to the suffering of Christ and the just, the malice of Cain to the perversity of the unjust, and so on. That is to say, the story line of Scripture (*historia sacrae scripturae*) – what the schools taught and Peter Comestor summarized – introduced singular deeds to signify universals, the basis of the science<sup>62</sup>. These particulars understood as universals could yield the nodal points of theology as a science.

All masters agreed that Scripture was to be read at more than one level. Guy of Bazoches, in his famous description of Paris in the later twelfth century, celebrated the

<sup>59</sup> "Sensus litteralis sacrae scripturae rationabiliter explicatur apud studia generalia et in ceteris dioecesisibus nedum per totam ecclesiam, sed per dioecesanorum sententiam cum consilio doctorum theologorum in eisdem studiis degentium." It was, moreover, "satis expressus in libris sacrae scripturae vel ex illis evidenter consequatur apud eruditos in eisdem libris". *Jean Gerson, De sensu litterali sacrae scripturae*, in: *Opera omnia*, ed. *Glorieux* 4.336.

<sup>60</sup> "Primus accipitur ex eo de quo est; est enim de gestis singularibus dei et sanctorum veteris et novi testamenti, quae gesta historialiter describuntur. ... Sed de his quae numquam intelliguntur, non potest esse scientia; omnis enim scientia ex intelligibilibus accipitur. ... scientia omnis ex universalibus est; gesta autem historica particularia sunt per hic et nunc determinata." *Albertus Magnus, Summa theologiae* tr.1 q.1: ed. *D. Siedler, Opera omnia* (Münster 1978) Vol.34, p. 5.

<sup>61</sup> "Propter quod particularia sacrae scripturae potentia universalis sunt, et ex ipsis ut universalibus arguitur. Si enim semel interpositio terrae recta diametro semel facit eclipsim lunae, sequitur quod semper facit. Sic igitur et hac de causa theologia in particularibus proponitur, cum tamen verissime sit scientia universalis." *Ibid.* p. 7.

<sup>62</sup> "Introducitur ergo in historia sacrae scripturae factum singulare ad significandum universale, et inde est quod eius est intellectus et scientia." *Alexander of Hales, Summa* q. 1L (Quaracchi 1924) 2–3.

masters of the Sacred Page as teaching three senses<sup>63</sup>. At the beginning of the *Glossa Ordinaria* and of nearly all systematic *summae* or sentence collections after the mid-twelfth century, some question was posed about the "modes" of reading Scripture, distinguishing the letter from the mystery and dividing the mystery, in effect, into faith (allegorical), charity (tropological), and hope (anagogical). Even so sober a source as Henry of Ghent's introduction to the reading of Scripture linked the three "mystical" senses to the three Christian virtues<sup>64</sup>. But thirteenth-century masters brought to their study of the spiritual senses of Scripture more than a theological rationale. They also devised a division of labor which has received too little notice.

If Scripture were construed as universal truths rather than as textual particulars, it would yield "theology," meaning now not the Book but the discipline that treated matters to be believed. Nearly all the summaries of theology written between the early twelfth and mid-thirteenth centuries explicitly identified this with the "allegorical" sense of Scripture, as would Henry of Ghent. Hugh of St. Victor's *De sacramentis christianae fidei* represented, he explained by way of glossing his title and introducing his work, "allegory" or the second stage of learning (*eruditio*). It presented the faith derived from Scripture in summary form lest those reading or hearing suffer uncertainty and be caught up in disorder, become directionless in the midst of various books of the Bible and gaps (*divortia*) between lectures<sup>65</sup>. Abelard, often credited with initiating or accelerating a more philosophical approach to theological truth, was clear that he prepared his "theology for scholars" as a brief summary introduction to the reading of Holy Scripture<sup>66</sup>. The same holds for Peter Lombard who described his *Sentences* in its first sentence as a *tractatum sacrae paginae* concerning the *veteris ac novis legis continentiam*. He dealt first, drawing upon Augustine's *De doctrina christiana*, with the use and enjoyment of things as signs – what elsewhere counted as "allegory." The connection of these "sentences" back to reading Scripture would have been evident to Peter's readers. The authorities Peter gathered thematically around certain topics first appeared diffusely as marginal glosses on various texts of Scripture – a point we appreciate by way of Ignatius Brady's critical apparatus<sup>67</sup>, but which students who first read

<sup>63</sup> "Hic fons doctrine salutaris exuberat...dividit tripliciter intellectum sacre pagine spiritalem in hystoricum, allegoricum, et moralem." CUP 1.56.

<sup>64</sup> "Allegorico sensu ambulandum est per viam fidei in credendis. Tropologico ambulandum est per viam caritatis in agendis. Anagogico autem ambulandum est per viam spei in expectandis." *Henry of Ghent*, Introductio (n. 58 above), 10.

<sup>65</sup> "Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem - quae in allegoria est [my emphasis] - introducendis praeparavi, in quo, si fundamento quodam cognitionis fidei animum stabiliant, ut caetera quae vel legendo vel audiendo superaedificare potuerint, inconcussa permaneant. Hanc enim quasi brevem quandam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et conformare valeret, ne per varia scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur." *Hugh*, *De sacramentis*, PL 176.183-84.

<sup>66</sup> "Scolarium nostrorum petitioni prout possumus satisfacientes, aliquam sacre eruditionis summam quasi divine scripture introductionem conscripsimus." *Peter Abelard*, *Theologia 'Scholarium'*; CC CM 13.313.

<sup>67</sup> *Ignatius Brady* (ed.), *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris Distinctae* (Spicilegium

their Scriptures *textus cum glossis* would have instantly recognized. He was simply organizing thematically *sententiae* which, read in the circumstantial order of Scripture, might seem confusing.

After the 1220's the *Sentences* itself became an established textbook, the object of teaching and commentary, and eventually, so Bacon charged<sup>68</sup>, overwhelmed the teaching of the Sacred Page. Indeed whether students should learn first the master Text and its glosses in all their multiplicity, or begin with the master outline, the allegorical teachings of the fathers systematically arranged, was a matter of difference between Paris and Oxford. In time the various master grids – Peter's *Sentences*, Thomas' *Summa*, or Bonaventure's *Breviloquium* – acquired a life of their own. This was a luxury and a necessity: a luxury because basic mastery of the text was now presupposed and generally in evidence; a necessity because thorough knowledge of the Text could confuse as well as edify. Bonaventure said so explicitly in justifying his own "Brief Word". The first necessity was a thorough familiarity with the text of Scripture, a virtual memorizing of it: only someone familiar with the text of Scripture could rise to its spiritual interpretation. But because beginning theologians frequently become terrified of Scripture as of entering some tangled, dark, and forbidding wood, and the teachings of Scripture and the doctors seemed so diffuse (*sic diffuse tradita est*), Bonaventure would provide a brief summary (*aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae*)<sup>69</sup>.

Learning at this more abstract level, what became known as theology as such, even sometimes as *sacra pagina* (a movement in meaning that paralleled that in *Theologia*), represented a philosophical ordering of the allegorical reading of the Bible, of what in the Text you were to believe. Bonaventure said this explicitly in his *De reductione artium ad theologum*. The first of the spiritual senses, treating allegory or what is to be believed (*allegoricus quo docemur quid sit credendum de divinitate et humanitate*), is properly, he claims, the study of theological doctors<sup>70</sup>. This was not to deny the primacy of knowing the text literally, as he ever insisted; whether, with Gerson, he thought that could suffice in refuting heretics, he never said. But among the spiritual senses, allegory, understood as yielding the theological meaning of the text, was properly the work of masters of theology. Allegory, in this view, was no longer – if it ever had been – some free spiritual interpretation for the edification of yourself or your hearers, some willful exercise of the imagination. Hugh of St. Victor already criticized sharply those "doctors of the allegories" who thought they could leap to spiritual

*Fortsetzung Fußnote von Seite 34*

Bonaventurianum 5, Grottaferrata 1981), where his extensive footnote apparatus often permits one to determine which part of the scriptural gloss first supplied the texts cited.

<sup>68</sup> See n. 6 above.

<sup>69</sup> "...nisi per assuefactionem lectionis textum et litteram bibliae commendit memoriae; alioquin in expositione scripturarum nunquam poterit esse potens. ...sic qui litteram sacrae scripturae spernit ad spirituales eius intelligentias nunquam assurgit. ...novi theologi frequenter ipsam scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam...". Bonaventura, *Breviloquium*, Prologus 6: Opera Selecta (n. 11 above) 14, 16.

<sup>70</sup> "Circa primum [sensum] insudare debet studium doctorum." Bonaventura, *De reductione artium* 5: Opera Selecta (n. 11 above) 221.

meaning without grounding it in the letter<sup>71</sup>. The new masters of theology like Bonaventure now laid claim to allegory as the systematic teaching (*doctrina*) of Scripture, rightly understood in Christ, grounded in but rising above the letter. Allegory is properly the scientific exposition of what the Text obligates Christians to believe, or theology. To comment on the Sentences, whether early or late, was to comment upon the thematically arranged interpretative gloss of the Text.

A second spiritual meaning derived from the text was the moral or tropological. Reading Scripture as a textbook raised an important question not encountered by the monk meditating Scripture or the canon singing the Psalms. Once Scripture had been reduced to the format of a textbook, the master text in the center and glosses filling the margins, the teacher or student could well wonder what made this text different from Vergil or Aristotle. Method and format had been taken over from the latter. The educational experience seemed the same: Get a Latin education, learn a text, get a job in church or chancery! Robert of Melun, at the very beginning of his *Sententie*, asked explicitly what the difference was between the sacred writings and the writings of pagans, and why the writings of the Old and New Testaments are alone called sacred and holy<sup>72</sup>. After all, he pointed out, some pagan writings also deal with divine topics, and yet they are not called "holy". Scripture is holy because it alone, he asserted, of all writings is "unshakeable", invulnerable to heretical assault. But it is holy chiefly because those who do what it teaches are made holy, participate in divinity, something never claimed for the teaching or learning of other written texts<sup>73</sup>.

When monks meditated or taught Scripture in their cloisters they aimed at transformation. Rupert insisted that the contemplative life meant nothing less than reading or meditating on Scripture. The model in medieval Europe for nearly 600 years was Gregory the Great who aimed to wring from his teachings on the book of Job *moralia*, teachings encompassing nothing less than the whole spiritual life. But how was this second of the spiritual senses, *tropologia*, the Text's teachings on what you were to do, to be appropriated by way of a classroom? Again the thirteenth-century masters introduced a note of specialization, a division of labor that pointed beyond the classroom itself, unlike monks in their cloister. Since these masters were to be preachers as well as teachers, this sense of Scripture (*quid agas*) came to expression primarily by way of sermons, even as the *littera* and *historia* did primarily in the form of lectures and the *allegoria* in the form of theological *Sententie*. Bonaventure was explicit about it: *Moralis, quo docemur quomodo vivendum sit... circa secundum [sensum] studium praedicatorum*.<sup>74</sup>

Just as the allegorical sense, the materials to be believed, yielded their own genres among professionalized teachers of Scripture, mostly *summae* and Sentence commentaries, so the tropological sense yielded various manuals useful to preaching, above all

<sup>71</sup> Hugh, *De scripturis* 5: PL 175.13–15.

<sup>72</sup> Robert of Melun, *Sententie* 1.5: ed. R. Martin 168–69.

<sup>73</sup> "Divina quidem hac de causa dicitur, quia illos qui eam digne observant divinos efficit, idest, ad divinitatis participationem perducit. Quod nulli alii scripture convenire nemo qui sane mentis sit concedit." Ibid.

<sup>74</sup> See n. 70 above.

*distinctiones*. Masters of the literal and historical text had begun to list parallel texts, aides so that one word or incident could explain another, the core of future concordances. Masters of the text morally interpreted created chains of texts in which similar images appear, concatenations of possible meanings associated with particular biblical figures. What had been buried in glosses and commentaries became separated out in *distinctiones* organized alphabetically for ease of reference. The existence of such chains of texts is evident in the preacher's manual prepared for his Dominican brethren by Humbert of Romans, titled, appropriately enough, *De eruditione praedicatorum*. For each *status* in the Church he suggested pertinent biblical theme texts and useful images or figures. Thus the morally exhortative sense became built into the very exegesis of those texts. The point of tropological exegesis for these masters was application, not primarily to themselves as contemplatives, but to their hearers as those for whom the moral sense was brought to life.

For this paper I will draw upon a single instance. Nicholas of Bayard's mid-thirteenth century *Summa de abstinentia* organizes images and texts around key moral ideas, such as abstinence, as the subjects of preaching. For each Nicholas provided a simple moral teaching with an *exemplum* or *similitudo*, sometimes biblical, sometimes more homely, followed with a scriptural text used to drive home the point. The section on the "Word of God" (*De verbo dei*), for instance, dealt with the subject entirely from a tropological or moral point of view, not as a problem of exegesis or scriptural authority, but of listening. The point in hearing the Word of God was its "effect" (*efficaciter, idest, animi effectum*). He followed with a simple *similitudo* and a scriptural text:

Multum debet confundi clericus qui per xv annos et amplius frequentavit scholas Parisius et adhuc nescit Pater noster vel Credo suum. Sic multi qui frequentaverunt diu sermonem et adhuc ignorant quomodo debent vivere. Deut. vii. *Discere ea et opere adimplete*.

Item si aliquis haberet lapidem preciosum qui prevalet omni auro et argento et omnem infirmitatem, non proiceret illum set diligenter custodiret. Sic nec debet proicere verbum dei sed diligenter custodire quia prevalet omni auro et argento sicut dicitur in Ps.: *michi lex oris tui super milia auri et argenti*. Glosa: plus diligit caritas Dei legem quam cupiditas auri et argenti.<sup>75</sup>

At the end of this manual Nicholas or his copyists provided a kind of index matching moral themes to the readings assigned for each Sunday, feastday, and saints day. The preacher had therefore only to look up the right theme for his sermon-text on a given day, and this little book would provide him with the images and scriptural texts he needed to address the moral sense. This is a far more sober production than the long chains of texts and figures found in *Distinctiones*; but in so far it may also come closer to ordinary practice of the moral sense in preaching<sup>76</sup>.

This essay has attempted, in very brief space, to suggest the dimensions of the cultural shift that occurred when Scripture became a textbook and theology a university discipline. The thrust of this movement was to establish the reading of Scripture in the

<sup>75</sup> Chapter 120. The work received three early editions: Cologne 1505?, Paris 1512, Straßburg 1518. I have made use of University of Notre Dame, Manuscript no. 15, unfoliated.

<sup>76</sup> Compare now L.-J. Bataillon, *Early Scholastics and Mendicant Preaching as Exegesis of Scripture*, in: *Ad Litteram* (n. 15 above) 165–98, with bibliography and further examples.

schoolmaster's way, the word by word absorption of Scripture with its marginal and interlinear glosses, of the Word of God, not just as divine oracles or sung prayer, but as a text. The striking historical reality is that overnight this approach became the standard for the mendicants as well, taught in their studia, and thence in some fashion for everyone in Christian Europe. Henry of Ghent asked in his *Summa* whether everyone was now to hear this science in order to know what to believe and what to do (*quilibet tenetur audire hanc scienciam, ut sciat quid credendum et quid agendum sit*)? Not everyone by way of schools, he replied, alluding in effect to the specialized meanings associated with the schoolmen's division of labor, but everyone in some broad fashion befitting their estate by way of public preaching<sup>77</sup>. Knowing from Scripture what to believe and what to do, if not in the professional sense of theology and preaching, had become in more general ways a higher mark for all, even the "mob" and the "simple" who needed to know what sufficed for their salvation.

There was in all this an objectifying or reifying effect upon the work of exegesis. The senses of Scripture yielded their own specialties: What you were to believe (allegory) reserved for theology as such in the *sententiae* or the disputation, what you were to do (tropology) reserved for preaching and its manuals. Indeed Bonaventure suggested that the anagogical sense, what you were to hope for, was reserved mostly for contemplatives, making all the meditational manuals of the later Middle Ages, in effect, the separated out teachings on the anagogical sense of Scripture. A Rupert or Joachim who enjoyed special revelation might still come along, but the spirits at work in those revelations were now to be checked by the *doctores*, those who had proved their professional mastery of Scripture and its meaning, whence their allotted role in rendering doctrinal judgement. In Nicholas of Lyra's gloss on I Cor 12:28, which lists tasks in the church, he interpreted "apostles" as now *theologi*, and Paul's *doctores* or teachers – glossing the Gloss, which suggested those who teach boys their letters – as now the doctors who provide moral precepts for life, possibly artists and lawyers. *Virtutes* represented in turn those who work miracles, or by extension those who preach. The *Doctores* precede the *virtutes* in Paul's list, Nicholas added in his gloss, because it is a greater thing to teach than to work miracles<sup>78</sup>. Nicholas, glossing the Gloss, made professionally trained teachers superior to those who worked miracles.

<sup>77</sup> "...non tamen in scolis ubi series scripture exponitur, sed in publica predicatione ubi grosso modo proponitur; sufficit enim turbe et simplicibus tantum scire de scripturis quantum expedit ad salutem." Cited here by way of Gerard of Siena, as edited by Vooght (n. 4 above) 383. Compare now A. J. Minnis, *The Accessus Extended*: Henry of Ghent on the Transmission and Reception of Theology, in: *Ad Litteram* (n. 15 above) 275–326.

<sup>78</sup> "...dantes praecepta moralia vivendi, vel ut dicit glo. qui pueros imbuunt, per quos significari possunt artistae et legistae. Is. 33c Ubi est doctor parvulorum, ubi est verba legis ponderans." "Ex hoc quod prius nominavit doctores quam virtutes est argumentum quod plus est docere quam miracula facere." Nicholas of Lyra, *Postilla ad I Cor. 12:28*.

*Christel Meier*

## Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter: Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik

*Friedrich Obly zum 80. Geburtstag gewidmet*

### I. Allegorien aus der Alltagswelt – zur Problematik einer historischen Konturierung der Allegorie

Wer sich mit der langen Geschichte der Allegorie in der europäischen Literatur beschäftigt, dem sind auch die kuriosen Formen ihrer Spätzeit im 17./18. Jahrhundert vertraut, wo die behaglich-humoristische Beschaulichkeit der Tabakspfeife in allegorischen Gedichten ebenso erfolgreich war, wie der gerade modern gewordene Teegenuß zelebriert wird, wo Festtagsschmaus und Alltagsarbeit, Gegenstände des täglichen Gebrauchs und zufällige Begebenheiten des Individuums gewöhnliche Materien allegorischer Betrachtung ausmachen<sup>1</sup>.

Zum Beispiel gibt die Festtagsgans, ihre Züchtung und ihr Verzehr, Anlaß zu traktathafter Behandlung mit christologischen, ekklesiologischen und vor allem moralisch-exemplarischen Lehren. 1729 erschien unter dem Titel 'Die Kirmiß Ganß, was sie für Tugenden an sich hat, wie dieselbige eingesetzt und gemästet wird, in gleichem wie sie gebraten und zugerichtet wird, und wie sie hernach zur Speise aufgesetzt wird, und wie an der Ganß nichts zu verwerffen ist. Darauß können gar schöne Lehren und Gleichniß genommen werden' das entsprechende Werk<sup>2</sup>. Die Arbeit des

<sup>1</sup> Dazu vor allem *Wolfgang Martens*, Über die Tabakspfeife und andere erbauliche Materien. Zum Verfall geistlicher Allegorese im frühen 18. Jahrhundert, in: *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung* 1 (München 1975) 517–538; zur Tabakspfeife verschiedene Liedversionen vom Anfang des 18. Jahrhunderts, z. B. die Aria 'Erbauliche Gedanken eines Tobackrauchers' in J.S. Bachs Klavierbüchlein für seine Frau Anna Magdalena von 1725, ebd. 517 ff. Zum Tee vgl. einen aus dem Holländischen übersetzten Traktat von 1697 (danach auch Zürich 1740) 'Geistlich- und Himmlischer Thee-Gebrauch oder kurtz eingefassete Vorstellung von dem Thee, geistlich auf Jesum Christum zugeeignet zur Wegnehmung der weltlichen und eiteln Reden unter dem Thee-Trincken. Anfangs beschrieben durch den wahren Gottes-Gelahrten Herrn D. Alardyn..., anitzo... aus dem Niederländischen ins Teutsche übersetzt (Bremen 1697); *Martens*, 535 f.; s. auch *H. Schöffler*, Das literarische Zürich 1700–1750 (Frauenfeld, Leipzig 1925) 102 f.

<sup>2</sup> Der Traktat erschien ohne Angabe von Verfasser und Ort unter den Chiffren J.M.H. 1729, nach der Vorrede wurde er zuerst 1697 publiziert; das Wichtigste aus dem Inhalt bei *Martens*, 534 f.

Spitzenklöpplers spiegelt im allegorischen Lied von 1737 ein gefährdetes und gelungenes Leben, wenn der Webfaden etwa, dem Menschenleben gleich, leicht abreißt, wenn das Hinundhergehen „der Klippel“ als wunderbare Führung erscheint oder das Muster der Spitze wie „des Geistes Regeln“ den Charakter des fertigen Werks vorzeichnet, „biß daß der Tod mit seiner Scheer / des Lebens Spitz abschneidet“<sup>3</sup>.

Eine ihrer Menge nach beträchtliche Literatur in verschiedenen Textformen, wie Lied, Gebet, Traktat, Meditation, allegorisiert so teils ernsthaft, teils humoristisch oder parodistisch die alltäglichen Bedingungen und Geschäfte der kleinen Welt des Menschen. Auf beiden Seiten gibt es auch die Verstiegenheit ins Absonderliche, wie die „Kirmißgans“, den Nachttopf, die Postbeförderung<sup>4</sup>. Doch die ernsthaft-erbaulichen Autoren der ‚Zufälligen Andachten‘ (Occasional Meditations, Meditationes subitaneae)<sup>5</sup> sind sich ebenfalls bewußt, daß sie bei solcher Allegorese weit über den Gegenstandsbereich der ursprünglichen Bibelauslegung hinausgegangen sind in die Alltags- und Berufswelt. Christian Scriver sagt in der zweiten Vorrede zu seinen ‚Zufälligen Andachten‘ (1667 u.ö.), er habe außer der natürlichen Welt, die er mit dem alten Bild vom Buch der Natur als der Schrift des Schöpfers umgreift, „auch allerley Wercke der menschlichen Hände / und dann auch mancherley Zufälle des menschlichen Lebens / in gottselige Betrachtung genommen“<sup>6</sup>.

Selbst ohne Züge offenkundigen Humors, Scherzes, deutlicher Ironie oder Karikatur sowie augenfälliger Verstiegenheit ist die Wertung solcher Allegorie des Alltäglichen im 18. Jahrhundert evident: Mit ihrer Verhaftung im Kleinbürgerlich-Genrehafte muß sie als Verfallserscheinung der Allegorie gelten. Gerade auch ernsthaft vorgebracht, wirkt sie angesichts der Skurrilität der Gegenstände, ihrer Trivialität und ihres gelegentlich forcierten Individualismus<sup>7</sup> unernst<sup>7</sup>. Denn wo eine auffällige Inkongru-

<sup>3</sup> Aus dem Lied ‚Vor Klippel-Leute‘, enthalten in: *Johann Jacob Gottschald*, *Theologia in hymnis*, oder: Universal-Gesangbuch, welches auf alle Fälle, alle Zeiten, alle Glaubens-Lehren, alle Lebens-Pflichten, auf alle Evangelia und Episteln, auf allerley Stände und Personen, besonders auf den Catechismus gerichtet, und aus 1300 absonderlich erlesenen Liedern alter und neuer Theologorum und Poeten besteht... (Leipzig 1737) 1069; bei *Martens*, 530f.

<sup>4</sup> Viele verschiedene Gegenstände dieser Art behandelt oder erwähnt bei *Martens*, hier z. B. 530 mit Anm. 28. Wenn „kein Gegenstand, keine menschliche Tätigkeit [ist], die im Zeichen der zufälligen Andachten nicht allegoriefähig wäre“ (ebd., 531), überrascht es nicht, daß zu erbaulichen Zwecken auch alphabetisch angelegte Schriften herausgebracht werden; so ‚Des nach der seligen Ewigkeit reisenden Christen zufällige Andachten, in welchen den Christlichen Pilger allerhand vorkommende Sachen erweken...‘ (o.O. 1731); ebd., 532. Vgl. auch *H. Beck*, *Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche in Deutschland* (Leipzig 1891).

<sup>5</sup> In der Nachfolge, d. h. Übersetzung und weiteren Entwicklung, der ‚Occasional Meditations‘ des englischen Bischofs Joseph Hall von 1630; vgl. *Martens*, 527.

<sup>6</sup> *Gotholds Zufälliger Andachten vierhundert / Bey Betrachtung mancherley Dinge der Kunst und Natur / in unterschiedenen Veranlassungen zur Ehre Gottes / Besserung des Gemüths / und Übung der Gottseligkeit geschöpffet / abgefasset und entworfen ... zum vierzehnten Mal ausgefertigt von M. Christian Scriver* (Leipzig 1709; mit 200 Stücken Nürnberg 1690); *Martens*, 529f.

<sup>7</sup> Zu Recht wertet *Martens*, 533, in diesem Sinn die Allegorese von Kirmesgans und Tee (s.o.) als „Beispiele besonders bohrend-spitzfindig-absonderlicher Allegorese, die in der Tat schon wie unfreiwillige Parodien der alten frommen Dingbetrachtung anmuten können und die damit, wie das auf ihre Manier auch die bewußte, scherzhafte Parodie mit dem Tabakspfeifengedicht tut,

enz zwischen Methode und Gegenständen besteht, wo Alltagsdinge in einem durch die Exegese der Bibel nobilitierten, über mehr als 1500 Jahre praktizierten hochstehenden Deutungsverfahren das Gewicht gleichsam göttlicher Zeichen erfahren, erscheint das Ernste in Frage gestellt.

Und doch ist die Grenzziehung und Bewertung schwierig. Ein bekanntes Gegenbeispiel wäre die geistliche Hausmagd, die vom Spätmittelalter, also bereits Jahrhunderte vor der ‚Verfallszeit‘, und noch bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts mit ihren niederen Arbeiten, deren allegorischer Deutung und rememorativer Kraft dargestellt wurde. In seinem sozial und geistig untersten Rang konnte ihr Tun, nach dem Sinngehalt betrachtet, mehr spirituellen Gewinn ausdrücken als das geistliche Leben des Mönchs oder des Einsiedlers. Dies bezeugen die Handschriften sowie die zahlreichen Druck- und Bilderbogenfassungen, die in ganz Europa verbreitet waren<sup>8</sup>. Darin heißt es zum Beispiel:

„Wann ich das Feuer anmache, so bitte ich Gott, daß er das Feuer göttlicher Liebe in mir anzünde ... So oft ich ein Messer nutze, so oft gedenke ich an den Speer, mit welchem mein Herr Jesus in seine heilige Seite gestochen worden ... So oft ich etwas abwasche, bitte ich Gott, daß er an mir abwasche alles das, woran er ein Mißfallen hat ...“<sup>9</sup>

Auch die Emblematik hatte – ohne daß dies als Verfallsindikator zu werten war – in reichem Maß Dinge der Alltagswelt als Sinnträger aufgenommen. Allerdings gibt sie Gegenständen des adeligen Land- und Hoflebens sowie der städtisch-großbürgerlichen Welt die Präferenz. Und auch hier wird die Ausweitung des Signifikantenfeldes reflektiert: „Nulla res sub Sole, quae materiam Emblematis dare non possit“; schlechthin alles also, vor allem auch die Elemente der menschlichen Lebens- und Handlungswelt, heißt es jetzt, sind als Emblemzeichen geeignet<sup>10</sup>.

So ist in den Emblemen gewöhnlicher Hausrat in erheblicher Menge vertreten: Möbel und ihre Teile, Waschschüssel mit Krug und Handtuch, Schwamm, Kamm und Rasiermesser, ferner Uhren, Spiegel, Kerze, Fackel, Faß, Krug, Becher, Glas,

#### Fortsetzung Fußnote von Seite 40

ebenfalls wohl bezeugen, daß es mit dieser Weise der Weltauffassung und Weltauslegung zu Ende geht“. Trotzdem gibt es Neuerungen auch im 19. und sogar 20. Jahrhundert.

<sup>8</sup> Adolf Spamer, Der Bilderbogen von der ‚geistlichen Hausmagd‘. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Bilderbogens und der Erbauungsliteratur im populären Verlagswesen Mitteleuropas. Bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Mathilde Hain (Göttingen 1970) mit Lit.; Mathilde Hain, Aschenputtel und die ‚Geistliche Hausmagd‘, in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 12 (1961) 9–15; zuletzt Nils-Arvid Bringéus, Die ‚Geistliche Hausmagd‘ im Protestantismus, in: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 8 (1985) 121–142 (mit neuerer Lit.). Vgl. zur wichtigen Verbindung von Aschenputtelstoff und Hausmagd-Tradition durch Johann Geiler von Kaisersberg († 1510), der in einer Predigt von 1501 die niederen Arbeiten ausführlich allegorisch deutet, Samuel Singer, Schweizer Märchen I (9): Aschengrübel, in: Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte, H. 10 (Bern 1906) 1–31, bes. 1 f.

<sup>9</sup> Aus dem Weißenburger Bilderbogen; dazu Spamer, Hain, Bilderbogen, 22 ff. und vgl. 199 ff.

<sup>10</sup> Bobuslaus Balbinus, Verisimilia humaniorum disciplinarum seu iudicium privatum de omnibus literarum (quas humaniores appellant) artificio (Augsburg 1710) 234 (1687); dazu Arthur Henkel, Albrecht Schöne, Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts (Stuttgart 1967) XII, XVI.

Schüssel, Topf, Nachttopf u.a.m.<sup>11</sup>. Alle *Artes mechanicae* mit ihren Verrichtungen und Werkzeugen lassen sich, z.T. mit beträchtlichen Anteilen, in den emblematischen *Imagines* auffinden: Architektur, Schiffsbau und Handel, Jagd und Nahrungszubereitung sowie Textilherstellung, Acker- und Gartenbau, Kriegskunst und Kriegsgerät, Spiele und künstlerische Praktiken<sup>12</sup>. In gewissem Umfang sind auch die *Artes magicae* einbezogen, etwa die Alchemie<sup>13</sup>. Entsprechend differenziert ist daher die Berücksichtigung von Berufen im emblematischen Bildreservoir – bei deutlicher Dominanz der Adelskultur<sup>14</sup>.

Bereits bevor aber die Emblematik völlig ausgebildet ist, polemisiert Rabelais gegen die Beliebigkeit und Willkür des Sinnträgergebrauchs in der Impresen- und Wappenkunst, um zugleich das Hergeholte und Alltägliche in ihr der Lächerlichkeit preiszugeben: „In ... Finsternis stecken auch diese prunkischen Höfling und Namen-Verrucker, die in ihren Divisen, um Hoffnung auszudrücken, eine runde Öffnung, oder Hopfenstang malen lassen, ein Bein für Pein, das Kraut Ancholi für Melancholi usf. Mit gleichem Fug (man sollt aber lieber Unfug und Narrheit sagen) könnt ich einen Schmachtriemen malen lassen zum Zeichen, daß man mich schmachten ließ: und einen Senfstopf für mein Herz, das man eben nicht säntflich stopf und einen Pißpott als Kämmerling ...“ (womit auf die Doppelbedeutung von ‚official‘, ‚Nachttopf‘ und ‚bischöflicher Bevollmächtigter‘ angespielt wird)<sup>15</sup>. Wenn sich hier in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts Bedeutungsetymologie und Allegorie, die sich für verschiedene private Zwecke aller möglichen Analogien frei bedienen, angeprangert finden, erscheint schon das Spätmittelalter mit seinem Gebrauch von Allegorien aus der Zivilisations- und Alltagswelt als eine Zeit des Niedergangs der Allegorie, von der es dann weiter abwärts geht<sup>16</sup>.

Doch ein Blick auf die frühen Allegoriensammlungen, noch der patristischen Zeit, widerlegt die Annahme, die Allegorese der Alltagsdinge sei ein Symptom des Verfalls oder der Spätzeiten – wie übrigens auch die ‚geistliche Hausmagd‘ schon aus der Literatur der Wüstenväterzeit aus dem Umkreis der ‚Vitas patrum‘ stammt als die Nonne der niedersten Hausdienste, Putzlappen des Klosters (*spongia monasterii*) genannt, die im Spätmittelalter als viehversorgende Dorfmagd wiederkehrt und von dort in die

<sup>11</sup> S. den Überblick in dem Teil ‚Hausrat‘ bei Henkel, *Schöne, Emblemata*, 1333 ff. und vgl. dazu die folgenden Anmerkungen.

<sup>12</sup> Eine große Zahl von Beispielen in den Rubriken bei Henkel, *Schöne, Emblemata*, 1197 ff. ‚Stätten und Bauwerke‘, 1253 ff. ‚Insignien und Kostbarkeiten‘ (auch Schmuck, Münzen, Geldbeutel, Geldtruhe und Spardose), 1287 ff. ‚Kunst- und Spielgerät‘, 1321 ff. ‚Speise und Kleidung‘, 1405 ff. ‚Handwerksgerät‘, 1453 ff. ‚Schiff und Schiffsgerät‘, 1485 ff. ‚Kriegsgerät‘, 1076 ff. zum Handwerker und einzelnen Handwerken; Weiteres ist zu ermitteln über die reichen Register.

<sup>13</sup> Z.B. bei Henkel, *Schöne, Emblemata*, 1059 f. und 1407.

<sup>14</sup> Deutlich in den Quantitäten ablesbar z.B. bei Henkel, *Schöne, Emblemata*, 1039 ff. ‚Stände und Tätigkeiten‘, aber auch bei den Geräten in den oben aufgeführten Sachbereichen.

<sup>15</sup> *François Rabelais, Gargantua und Pantagruel*, übers. von Gottlob Regis, ed. Ludwig Schrader (München 1964) Bd. 1, 32 und 456 (innerhalb einer satirischen Stellungnahme zum Gebrauch von Farbendeutungen: I 9–10); vgl. die entsprechenden frz. Wortspiele in *François Rabelais, Oeuvres Complètes*, ed. Pierre Jourda, Bd.1 (Paris 1962) 41 f. (mit Komm.).

<sup>16</sup> Dazu auch unten Anm. 35.

bürgerlich-städtische Umgebung als Stadtmagd versetzt wird<sup>17</sup>. In dem noch schmalen Werk ‚Formulae spiritalis intelligentiae‘ des Eucherius von Lyon, der ersten bescheidenen Allegoriensammlung aus dem 5. Jahrhundert, findet sich unter den wenigen Sachrubriken schon eine eigene für Gegenstände und Geräte des alltäglichen Gebrauchs: ‚De his quae in usu atque in medio habentur‘ (Kap. VII)<sup>18</sup>. Unter den Dingen, die jeder gebraucht und zur Hand hat, werden außer eigentlichen Lebensmitteln (Brot, Fleisch, Käse, Wein, Milch, Gewürzen etc.) die zugehörigen Behälter sowie Werkzeuge und andere Arbeitsmittel verzeichnet: Schlauch, Mühlstein, Waage, verschiedene Lichtträger, Schlüssel, Riegel, Beil, (zweischneidige) Axt, Netz, Balken, Span, Schlinge, Seil, Rad, Schwamm, Leiter, Besen. Auch die folgenden Rubriken unter den Überschriften ‚Verschiedene Bedeutungen‘ (Kap. VIII) und Jerusalem und seine Gegner‘ (Kap. IX) enthalten zwischen anderem Werkttätigkeiten und weitere Lemmata aus den ‚Artes mechanicae‘, vor allem der Architektur, der Bekleidung und der ‚Ars theatra‘<sup>19</sup>, während Gegenstände des Ackerbaus bereits unter ‚De terrenis‘ (Kap. III) abgehandelt waren<sup>20</sup>.

Der hier schon erhebliche Anteil von Alltagsdingen am Gesamtbestand der verzeichneten Allegorien wird in dem größeren Nachfolgewerk vom Anfang des 9. Jahrhunderts, in der ‚Clavis‘ des Pseudo-Melito, erweitert<sup>21</sup> und im selben Jahrhundert noch einmal ausgebaut bei Hrabanus Maurus in ‚De naturis rerum‘ aufgrund der von ihm benutzten reicheren Realienquelle, Isidors von Sevilla ‚Etymologiae‘. Besonders der letzte Teil von Hrabans Werk, der in der Struktur Isidors Enzyklopädie genau folgt<sup>22</sup>, enthält große Bereiche der Artes mechanicae (wenngleich nicht unter diesem Namen zusammengefaßt) und behandelt daher zahlreiche einzelne Gegenstände, Ge-

<sup>17</sup> Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler: I/II (Oxford 1898–1904); deutsch von Jacques Laager (Zürich 1987) 170 ff.; der Stoff wurde dem lat. Westen vor allem durch Rufinus und Cassianus bekannt. Hain, *Aschenputtel*, 34 ff. zu den frühen Versionen des 14. und 15. Jahrhunderts von ‚Die selige Dorfmagd‘ (14. Jahrhundert) bis ‚Die geistliche Hausmagd‘ (1436), in denen die Allegorese allmählich aufgebaut wird.

<sup>18</sup> Eucherius *Lugdunensis*, *Formulae spiritalis intelligentiae*, ed. Carolus Wotke (CSEL 31, Prag, Wien, Leipzig 1894) 39 ff., z. B. 45: „Claues adapertio scientiae spiritalis“ (mit Beleg Luc. 11, 52); „item claes iustitiae misericordiae pietatisque virtutes“ (mit Beleg Mt. 16, 19). – Da im Rahmen dieser Studie nur wenige Hinweise gegeben werden können, sollen die Alltagsdinge und ‚Artes mechanicae‘ in diesem Überlieferungsstrang in einem eigenen Aufsatz untersucht werden. Exemplarisch sei bereits hingewiesen auf Dieter Richter, *Die Allegorie der Pergamentbearbeitung. Beziehungen zwischen handwerklichen Vorgängen und der geistlichen Bildersprache des Mittelalters*, in: *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift Gerhard Eis* (Stuttgart 1968) 83–92; ferner zu einem alltäglichen Gegenstand: Karin Lerchner, *Lectulus floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters* (Pictura et poesis 6, Köln, Weimar, Wien 1993).

<sup>19</sup> Eucherius, *Formulae*, 48 ff.; auch 30 ff. in ‚De uariis nominum appellationibus‘ (Kap. V).

<sup>20</sup> Eucherius, *Formulae*, 13 ff.

<sup>21</sup> Pseudo-Melito, *Clavis*, ed. J.B. Pitra (*Spicilegium Solesmense* II, Nachdruck Graz 1963) bes. in den Kapiteln IV. ‚De mundo et partibus eius‘, VI. ‚De metallis et aliis rebus quae ex eis fiunt‘, VII. ‚De lignis et floribus‘, X. ‚De hominibus‘, XI. ‚De civitate‘.

<sup>22</sup> Hrabanus Maurus, *De naturis rerum* (De universo), ed. Migne PL 111, 9–614; Elisabeth Heyse, Hrabanus Maurus’ Enzyklopädie *De naturis rerum*. Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Compilation (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 4, München 1969) 133 ff.

räte und Werkzeuge, von denen wiederum ein erheblicher Teil allegorisiert wird, soweit jedenfalls die patristischen und frühmittelalterlichen Traditionen Bedeutungen zur Verfügung stellten. Die *medicina*, *agricultura*, *armatura*, *theatrica*, *navigatio*, *architectura* und weitere bildende Künste, schließlich auch *lanificium*, sind von Buch XVIII ab aufgeführt und erklärt. Eine komprimierte Gerätedarstellung schließt nach den Kapiteln über Speisen und Getränke das Werk (Buch XXII) ab mit Kapiteln über zahlreiche Gefäßtypen und Geräte:

De vasis escariis. De vasis luminariorum.

De vasis potatoriis. De lectis et sellis.

De vasis vinariis sive aquariis. De vehiculis.

De vasis oleariis. De reliquis, quae in usu habentur.

De vasis coquinariis et pistoriis. De instrumentis rusticis.

De vasis repositoriis. De instrumentis hortorum.

De canistro. De instrumentis equorum.

Auch diese Kapitel sind nicht bloß aus Isidor übernommen, sondern werden, soweit möglich, mit allegorischen Deutungen aus der Exegese aufgefüllt<sup>23</sup>.

Die alphabetisch angelegten bibelallegorischen Lexika des 12. Jahrhunderts erhalten, obwohl der Sachzwang, die Materialien einer gängigen Enzyklopädie mit deren systematischer Ordnung zu übernehmen, entfällt, den Bestand an Allegorien aus dem täglichen Gebrauch und den mechanischen Künsten, wie die pseudo-hrabanischen ‚*Allegoriae super totam sacram Scripturam*‘ und Alans von Lille ‚*Distinctiones dictionum theologicarum*‘. Zur Erläuterung der Bedeutungen werden auch hier oft Sacherklärungen neu eingebracht (vor allem bei Alan von Lille)<sup>24</sup>. Die Gattung des allegorischen Wörterbuchs transportiert so Sachwissen und Bedeutungen von technischem Vokabular und Alltagsdingen ebenso wie die Enzyklopädie in ihren allegorisierten Formen bis in die frühe Neuzeit, ohne daß diese Gattungen dann endeten. Die ‚*Silva allegoriarum*‘ des Hieronymus Lauretus von 1570 enthält etwa 120 Lemmata (die Synonyme und jeweils verwandten Begriffe nicht gerechnet) mit z.T. umfangreichen Deutungsartikeln zu diesem Bereich<sup>25</sup>.

Der Überblick über Alltagsallegorien in den allegorischen Sammelwerken aus einem Zeitraum von gut 1000 Jahren führt zu dem Schluß, daß solche Allegorien

<sup>23</sup> *Hrabanus Maurus*, *De naturis rerum*, 597 ff.; z. B. bedeutet der (Koch-)Topf (*olla*) Geschlecht/Stamm, ewige Verdammnis, das jüdische Volk, die gegenwärtige Welt, das Menschengeschlecht, die sündige Seele (602 C). Der Hauptanteil von Deutungen kommt aus der ‚*Clavis*‘, dazu werden vor allem Gregor der Große, Cassiodor, Beda und Alcuin genutzt; für eine größere Anzahl von Allegorien in diesem Feld ist die Provenienz noch nicht erkannt.

<sup>24</sup> *Pseudo-Hrabanus* (Garnerius von Rochefort nach *Marie-Dominique Chenu*, *Théologie au douzième siècle*, 199), *Allegoriae in universam sacram scripturam*, ed. *Migne* PL 112, 849–1088; *Alanus ab Insulis*, *Distinctiones dictionum theologicarum*, ed. *Migne* PL 210, 695–1012 (die Sacherklärungen lohnen den Vergleich und die eigene Darstellung).

<sup>25</sup> *Hieronymus Lauretus*, *Silva allegoriarum totius sacrae scripturae* (Köln 1681; Nachdruck München 1971, eingeleitet von *Friedrich Obly*); zuerst Barcelona 1570; s. jetzt auch *Helmut Hunds-bichler u. a.* (Hrsg.), *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole*, Festschrift Harry Kühnel (Graz 1992).

durchgehend vorhanden waren, nicht erst im Spätmittelalter oder der frühen Neuzeit hinzukamen, daß sie aber nicht zu allen Zeiten gleichermaßen bewußt waren, daß daher auch der Zugriff der Forschung hier zu korrigieren wäre.

In der patristischen Schriftallegorese, deren Konzept im wesentlichen ein rhetorisches war, standen die im ‚göttlichen‘ Text der Bibel bezeichneten Gebrauchsgegenstände und Werkzeuge wie selbstverständlich neben den übrigen Dingen der Welt und wurden in figuralem Verständnis – nach Augustins Zeichenlehre, die auch bei Eucherius gilt – als *signa translata*, d.h. als von Wörtern bezeichnete Dinge, die wiederum anderes bezeichnen, behandelt: wie etwa das Wort ‚Waage‘ (*statera*) das entsprechende Ding meint und dieses wiederum *aequilas* oder *divinae gubernationis potentia* bedeutet<sup>26</sup>. Der Exeget als Kenner der rhetorischen Disziplin erklärte die dunklen Figuren des Bibeltextes allegorisch: „*translata (signa) sunt, cum et ipsae res, quas propriis uerbis significamus, ad aliquid aliud usurpantur.*“<sup>27</sup> Ebenso verstand Eucherius seine Allegoriensammlung als eine Anleitung zum Verständnis dunkler Figuren der Bibel: „*formulas intelligentiae spiritalis quas spondimus proponamus currentes per singulorum nominum figuras, quibus ista in illo diuinae lectionis inserta textu accipi solent. Oremus itaque dominum, ut reuelet condensa scripturarum suarum ... Ergo ipsas nunc nominum atque uerborum significantias, secundum quas uel maxime in allegoriam trahuntur, ... explicemus.*“<sup>28</sup>

Innerhalb seines rhetorischen Theoriekonzepts waren Augustin die Dinge jedoch zum Problem geworden. Denn bei dem großen zeitlichen und kulturellen Abstand der spätantiken Welt von der Entstehungssituation der alttestamentlichen Texte und bei der Realienfülle vieler Textpassagen reichte die rhetorische Interpretation allein nicht aus. Es war nur konsequent, wenn Augustin in dieser Aporie über die rhetorische Erschließung hinaus oder zu ihrem wirklichen Gelingen die Wissensdefizite durch den Einsatz oder die Bereitstellung von nötigem Sachwissen behoben haben wollte: „*rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus uel animantium uel lapidum uel herbarum naturas aliarumue rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur.*“<sup>29</sup>

In Augustins eigener Allegoresepraxis läßt sich beobachten, wie er auf den verschiedenen Gebieten des notwendigen Sachwissens die antike Fachliteratur konsultiert oder eigene Beobachtungen auswertet, um der Notwendigkeit kompetenter Texterklärung bei der erheblichen Realienmenge (darunter auch dem Jüdisch-Antiquarischen)

<sup>26</sup> *Augustinus*, De doctrina christiana II 10, 15, ed. J. Martin (CCL 32, Turnhout 1962) 41; *Johan Chydenius*, The Theory of Medieval Symbolism (Societas Scientiarum Fennica, Comm. Hum. Litt. 27, 2, Helsingfors 1960/61) 5 ff.; *Ulrich Krewitt*, Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters (Beih. zum ‚Mittelateinischen Jahrbuch‘ 7, Ratingen, Kastellaun, Wuppertal 1971) 118 ff., bes. 122 f.

<sup>27</sup> *Augustinus*, De doct. christ., 41; *Christel Meier*, Gemma spiritalis, Bd. 1 (Münstersche Mittelalter-Schriften 34/1, München 1975) 38 ff. (mit Lit.); *Heinz Meyer*, Schriftsinn, mehrfacher, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 1431–1439 (mit Lit.).

<sup>28</sup> *Eucherius*, Formulae, 6,4 ff.

<sup>29</sup> *Augustinus*, De doct. christ. II 16,24, 49,20 ff. Das von Augustin formulierte Desiderat wird von Isidor von Sevilla in den ‚Etymologiae‘ und deren mittelalterlichen Nachfolgerwerken erfüllt.

zu entsprechen und so die Erhellung der „dunklen Figuren“, der *signa translata*, voranzutreiben<sup>30</sup>.

In der Allegoresetheorie, die von der Karolingerzeit bis zu ihrem Höhepunkt im 12. Jahrhundert entwickelt wurde, verschiebt sich der Akzent von den Figuren des Textes zu den bezeichneten Dingen der Schöpfungswelt, der Sprache des Creator mundi<sup>31</sup>. Zu ihr gehören die Dinge der menschlichen Alltags- und Arbeitswelt nicht. Sie treten daher so lange im Bewußtsein zurück (obgleich sie im Auslegungsreservoir vorhanden sind und vermehrt werden), bis das Konzept vom allegorischen Buch der Schöpfung neben anderen Modellen relativiert wird und zudem die feste Bindung der Allegorese an die Bibel sich gelockert hat. Erst dann steigt ihre Schätzung und Zahl derart, daß der Eindruck entstehen konnte, sie seien jetzt erst in das *res*-Feld der Allegorie eingetreten; Theorie und Kritik vermerken sie.

## II. Zum Forschungsstand

Die Beurteilung der Alltagsallegorien wie der trivialen Endformen der Allegorie, das Modell eines historischen Gesamtverlaufs wurde bis zuletzt, und gerade auch in der Folge des vor gut zehn Jahren erschienenen interdisziplinär ausgerichteten, epochenumfassenden Bandes ‚Formen und Funktionen der Allegorie‘, kontrovers diskutiert<sup>32</sup>. Die Schwierigkeiten der historischen Profilierung sind – das sei hier nur kurz angemerkt – vor allem auch solche der Perspektive der an der Diskussion beteiligten Disziplinen. Der Mittelalterforschung war daran gelegen, das Gesamtphänomen der Allegorese und Allegorie in ihren Möglichkeiten, auch in ihrem materiellen Ausmaß eher idealtypisch zu erarbeiten. Dadurch trat hier der Gegenstand mehr in seiner „monumentalen Geschlossenheit“ hervor – und er schien diese bis zu den Verfallserscheinungen im 18. Jahrhundert zu behalten<sup>33</sup>. Die Neuzeitforschung war bei ihrer Beschäfti-

<sup>30</sup> Hier sei in dem systematisch noch nicht aufgearbeiteten Gebiet exemplarisch verwiesen auf die Edelsteinallegorese: Meier, Gemma, 90 ff., 96 ff., 116 f., wo die Nutzung antiker Lithologie als Exegesehilfe beschrieben ist.

<sup>31</sup> Dazu unten bei Anm. 39, 41.

<sup>32</sup> Walter Haug (Hrsg.), Formen und Funktionen der Allegorie (Germanistische Symposien – Berichtsbände 3, Stuttgart 1979) mit 32 Beiträgen, dazu Einführungen und Diskussionsberichten sowie ausführlicher Bibliographie. Das erklärte Ziel dieses Symposions war die Erarbeitung eines historischen Reliefs des Allegoriegebrauchs von der Spätantike bis in die Gegenwart; es wollte sich besonders dem Problem der „Wandlungsformen und Entwicklungsmöglichkeiten“ des Allegorischen (S. VIII, 3 ff.), seinen literarischen und pragmatischen Funktionen zuwenden. Blieb auch die „präzise historische Differenzierung“ ein Postulat, das noch nicht voll erfüllt werden konnte, so durchzog sie als Problem vor allem die Beiträge zur neuzeitlichen Allegorie, die Diskussionen und zuletzt die ausführlicheren Rezensionen: z. B. Dietrich Schmidtke, Formen und Funktionen der Allegorie, in: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur 15 (1986) 135–147; Paul Michel, Formen und Funktionen der Allegorie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982) 527–537.

<sup>33</sup> Dieses etwa war die Zielsetzung des von Friedrich Obly geleiteten Projekts zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung; vgl. ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung (Darmstadt 1977) IXff. und die Projektberichte in: Frühmittelalterliche Studien 2 (1968) ff. Diese

gung mit der Allegorie vor allem an dem Neuen der neuzeitlichen Allegorie, also an der deutlichen Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit interessiert; sie erkannte eine differenzierte Vielfalt von Formen und Funktionen, stufte wohl auch längst Vorhandenes als typisch neuzeitlich ein, um es dem einfachen, geschlossenen Modell des Mittelalters, das auf den Kernbereich der Schriftexegese vereinheitlicht und reduziert wurde, entgegenzusetzen<sup>34</sup>. So stand – kurz gesagt – das lange Mittelalter der Allegorie einem Dreiphasenmodell entgegen, das die – noch – üblichen Epochengrenzen zwischen Spätantike und Mittelalter sowie Mittelalter und Neuzeit bestätigte, vielleicht unwesentlich überspielte<sup>35</sup>. Als Charakteristika der Neuzeit-Allegorie wurden Individualisierung, Rhetorisierung, Säkularisierung, Ästhetisierung, Funktionalisierung, die Ausbildung und zunehmende Verwendung von Alltagsallegorien und ähnliche ‚Veränderungen‘ herausgestellt<sup>36</sup>. Dieser Wandel setzt aber nicht – wie bisher angenommen – erst zu Beginn der Neuzeit ein, sondern hat im 12. Jahrhundert begonnen und ist in seinem Kern anfangs eine Transformation der Schriftexegese, wie hier zu zeigen ist, in der jedoch die Weichen für den späteren Entwicklungsgang bereits gestellt sind.

Die ‚Wendepunkte‘ der lateinischen Exegese im Frühmittelalter hatte B. Bischoff als den charakteristischen Übergang von der Patristik zur irischen und dann zur karolingischen Schrifterklärung in einer umfangreichen Studie beschrieben<sup>37</sup>. Wenn dieses Stichwort hier wieder aufgenommen wird, geht es bei der Markierung von Wendepunkten doch um ein anderes Modell als die eher einsinnige Fortentwicklung, nämlich um ein Differenzierungsmodell (bei dem auch das Transzendieren der Bibelallegorese in Nachbargebiete hinein sachlich geboten ist).

*Fortsetzung Fußnote von Seite 46*

Bemühung um das Gesamtphänomen war solange legitim, wie es noch keineswegs bewußt, geschweige denn als brauchbares Instrumentarium der historischen Forschung verfügbar war. Erhebliche Bereiche neuzeitlichen Allegoriegebrauchs konnten so als homogene Weiterführung des längst vorhandenen Bedeutungs- und Anwendungspotentials begriffen werden. Zur ‚monumentalen Geschlossenheit‘ s. *Ernst Hellgardt*, Erkenntnistheoretisch-ontologische Probleme uneigentlicher Sprache in Rhetorik und Allegorese, in: *Haug* (Hrsg.), *Allegorie*, 25–37, hier 34.

<sup>34</sup> Z.B. *Erich Kleinschmidt*, Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit, in: *Haug* (Hrsg.), *Allegorie*, 388–404 und Diskussion ebd., 551 ff. S. auch die Beiträge von *M. Schilling*, *D.-R. Moser*, *K. Hoffmann*, *C. Wiedemann* und *G. Hillen* im selben Band: mit dem hier interesseleitenden Bestreben, die Allegorie nicht nur traditionsvermittelt und in ihren ‚Repristinationen‘ zu erfassen.

<sup>35</sup> Dazu *Haug* (Hrsg.), *Allegorie*, 733 ff. (bes. *R. Herzogs* Gliederungsentwurf); zu Veränderungen bereits im Spätmittelalter *Thomas Cramer*, *Allegorie und Zeitgeschichte. Thesen zur Begründung des Interesses an der Allegorie im Spätmittelalter*, in: ebd., 265–276 und Diskussion 350 ff.

<sup>36</sup> Dazu vor allem *E. Kleinschmidt*: s. Anm. 34; ferner ebd. 553 ff.; zum Desiderat historischer Funktionsbestimmungen auch *Hartmut Freytag*, *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts* (Bern, München 1982) 8, 156.

<sup>37</sup> *Bernhard Bischoff*, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in: *ders.*, *Mittelalterliche Studien*, Bd. 1 (Stuttgart 1966) 205–273 (zuerst 1954).

### III. Erste Differenzierungsstufe der Allegorie im 12./13. Jahrhundert

a) Schriftexegese vom Stellenkommentar zum integralen Deutungswerk:  
Heilsgeschichtliche und kosmologische Allegorese

Das erste Drittel des 12. Jahrhunderts führt die mittelalterliche Allegorese auf einen Höhepunkt, an dem sich ihre Möglichkeiten in Theorie und Praxis fast in idealer Form entfalten. Denn was Augustin mit dem Ausgreifen auf die *signa translata*, die Realien, ja die Dinge der Welt überhaupt, theoretisch vorbereitet hatte, was dann bei Eucherius sowie in der ‚Clavis‘ des Pseudo-Melito, bei Hraban und anderen Autoren der Karolingerzeit praktisch in systematischen und enzyklopädischen Sammlungen sachbereichsgebunden aus der patristischen Allegorese zusammengetragen oder in Bibelkommentaren konzentriert war, bot nun unter den Bedingungen und Interessen des 12. Jahrhunderts die Grundlage für die heilsgeschichtliche und kosmologische Vollendung der Allegorese, wie sie vor allem durch Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor und Honorius Augustodunensis geleistet wurde.

Bis ins 12. Jahrhundert war die theologische Wissenschaft als höchste Disziplin ganz auf die Schrifthermeneutik, die allegorische Erschließung der göttlichen Buchurkunde, ausgerichtet, und in der Bucheinheit war ihre Geschlossenheit, eine ideelle Totalität, gegeben. Als sichtbares Ergebnis der jahrhundertelangen Bemühungen um diese Schriftexegese wurde im 12. Jahrhundert der Werkkomplex vollendet, der mit der Versammlung der anerkannten Auslegungen einer längeren Tradition die Basis des theologischen Unterrichts bilden konnte: die ‚Glossa ordinaria‘<sup>38</sup>. Doch gerade die Überschreitung dieses abgeschlossenen, auf das Bibelbuch und seine Ordnung festgelegten Ganzen zu anderen Totalitäten bringt in produktiver Verarbeitung der Traditionen und strukturellen Neuordnung Höhepunkte der Allegorese. Es ist die Anknüpfung nicht so sehr an die *verba*, den Text der Schrift, als an die *res* und *facta* mit ihren je eigenen Strukturen in dem neuen Totum einerseits des Kosmos und andererseits der Heilsgeschichte. Hierin erreichte das allegorische Prinzip zugleich seine volle Reife als umfassendes Wissenschaftskonzept und philosophisches Erklärungsmodell, ehe es bald darauf durch interne und externe Kräfte, Ursachen eines entscheidenden Wandels, aus dieser zentralen Geltung verdrängt wird oder selbst modifizierte Anwendungsfelder findet.

Hugo von St. Viktor führt in seiner Theorie der allegorischen Schriftdeutung Augustins Ansatz bei den *signa translata* konsequent weiter über das Bibeltextverständnis, von dem er ausgeht, zur Welterklärung. Denn nicht eigentlich die dunklen Metaphern

<sup>38</sup> Zum Stand der Forschung *Karlfried Froeblich*, *Margaret T. Gibson*, *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*. Introduction to the Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, Bd. 1-4 (Turnhout 1992) Bd. 1, VIIff.; *Lesley Smith* in diesem Band – eine der wichtigsten Fortsetzungen des anregenden Werks von *Beryl Smalley*, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford <sup>2</sup>1952, <sup>3</sup>1983). – Zur herausragenden Bedeutung des ‚heiligen Buchs‘ bis ins 12. Jahrhundert *Hagen Keller*, Vom ‚heiligen Buch‘ zur ‚Buchführung‘. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992) 1–31.

der Schrift sind ihm erklärungsbedürftig, sondern die nach Sachgruppen unterschiedenen *res* (Sinträger), wie Dinge, Personen, Orte, Zeiten, Geschehnisse, Zahlen. Dies sind die durch das Wort bezeichneten *res primae*, die auf *res secundae* (bedeutete Dinge, Signifikate) verweisen<sup>39</sup>. Die gegenüber Augustinus veränderte Terminologie ist Indikator des Wandels. Erst daraufhin kann die Grundregel allegorischer Deutung formuliert werden, jedes Ding (*res*) erhalte so viele Bedeutungen (*significata*), wie es Eigenschaften (*propriates*) habe. In diesem Gesetz, das sich außer bei Hugo im 12. Jahrhundert auch bei Richard von St. Viktor, Petrus von Poitiers und in den pseudo-hrabanischen ‚Allegoriae‘ findet<sup>40</sup>, ist die Verschiebung von dem Ähnlichkeitsprinzip zwischen Bildspender und Bildempfänger einer Metapher zu einer Theorie, die von der sprachlichen Figur zu den Dingen leitet und diese akzentuiert, evident. Folgerichtig wird, obwohl immer noch die Bibellektüre Anlaß der Erklärung ist, die in ihrem Text enthaltene Welt, die authentisch vom Schöpfer hervorgebrachte Natur in ihrem eigenen Verweisungswert bekräftigt<sup>41</sup> – wie bekannte Formeln z. B. Hugos oder Alans von Lille bestätigen: „Omnis natura deum loquitur. Omnis creatura significans.“<sup>42</sup> Zu dem Offenbarungsbuch Bibel tritt das Weltbuch mit der Ding-Schrift des Schöpfers – beide legen sich gegenseitig aus. Die Konsequenzen dieser theoretischen Akzentverschiebung sind z. B. die Naturenzyklopädien (ohne oder mit eigener Allegorisierung)<sup>43</sup>. In dem Maß, wie die Wörter der Bibel zu Dingen werden, können umgekehrt die Dinge zu Wörtern des göttlichen Autors werden<sup>44</sup>. Hugo, der hier neben Augustin vor allem die neuplatonisch-pseudodionysische Tradition mit Eriugenas Forderung einer philosophisch-theologischen Doppel-Hermeneutik von Schrift und Welt rezipiert<sup>45</sup>, bezeichnet diese Erkenntnisquellen auch als zwei Abbilder: „Dem Menschen

<sup>39</sup> Hugo von St. Viktor, *De scripturis et scriptoribus sacris*, ed. Migne, PL 175, 9–28, hier 21–24; ders., *Didascalicon. De studio legendi*, ed. Charles Henry Buttmer (The Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance Latin 10, Diss. Washington 1939); dazu Meier, *Gemma*, 45 f. (mit Lit.).

<sup>40</sup> Hugo von St. Viktor, *De scripturis*, 21A; Richard von St. Viktor, *Exzerptiones* II 5, ed. Migne, PL 177, 205D; Petrus von Poitiers, *Allegoriae super tabernaculum Moysi*, ed. Philip S. Moore, James A. Corbett (Notre Dame, Indiana 1938) 4.

<sup>41</sup> In dieser historischen Sichtweise ist auch Hugos ontologischer Ansatz für die ‚Dingallegorese‘, die bestimmte philosophische Einflüsse zeigt (unten Anm. 44), nicht mehr so bedenklich und als ‚Verwechslung‘ vom Ding und seiner gesetzten Zeichenhaftigkeit zu werten, wie Hellgardt, (wie Anm. 33), 33 f. meinte.

<sup>42</sup> Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*, ed. Buttmer, 123; Alan von Lille, ed. Migne, PL 210, 53A; vgl. auch 579A im bekannten Rhythmus über die Rose; dazu Friedrich Obly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* (Libelli 218, Darmstadt 1966) 4 (zuerst ZfA 89, 1958/59).

<sup>43</sup> Dazu Christel Meier, *Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädie*. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung, in: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit* (Stuttgart 1984) 467–500, hier 472 ff., 479, 484 f.; dies., *Cosmos politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 22 (1988) 315–356, hier 318 ff. (mit Lit. zur Weltbuch-Metapher).

<sup>44</sup> Alexander Neckam, *De naturis rerum*, ed. v. Thomas Wright (London 1863, Nachdruck: Nendeln 1967) 1–354, hier 125.

<sup>45</sup> Dazu Gangolf Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 23, Münster 1982) 135 ff., 240 ff.; Hugo ist als

waren zwei Abbilder gegeben, damit er in ihnen das Unsichtbare sehen konnte: eines der Natur und eines der Gnade ... der Anblick dieser Welt ... das Menschsein des Wortes ... die Werke der Schöpfung ... die Werke der Wiederherstellung (Erlösung).“<sup>46</sup> Die neue kosmologische Durchdringung nutzt also alte Ansätze der Allegorese, um über das vorher Angelegte doch hinauszugelangen zu produktiver Synopse.

Wenn Hugo die Exegesetraditionen einerseits zum kosmologischen Gesamtkonzept hin überschreitet, führen er und Rupert von Deutz andererseits auf ein heilsgeschichtliches Totum hin. Nahezu alle Bibelkommentare Ruperts erhalten Geschlossenheit und Zusammenhang, wie ihn die Exegese bis dahin nicht kennt, durch konsequente Verbindung der heilsrelevanten Facta, Geschehensreihen mit den sie verursachenden Kräften, die zahlhaft strukturiert sind (nach der 3,4,7,8 usw.).<sup>47</sup> Das deutlichste Beispiel ist Ruperts Kommentar zur gesamten Bibel in 42 Büchern ‚De trinitate et operibus eius‘, der in Siebenerssequenzen fortschreitet durch die Zeiten, die von den Personen der Trinität beherrscht werden (mit den Zahlen von 3, 30 und 9 Büchern). Das Werk erstreckt sich von der Welterschöpfung und ihrem Urheber durch die alte und neue Zeit bis zur Apokalypse mit Endgericht und neuem Jerusalem; 42 als Summe der Bücherzahl bedeutet die Gesamtheit der irdischen *peregrinatio* (in der die Bibelmeditation himmlische *visio* im Vorgriff ist)<sup>48</sup>.

Trotz der weitgehenden Nutzung der exegetischen Überlieferungen waren solche Konzepte nur durchführbar mit einem erheblichen Anteil an eigenverantworteter Ergänzung und Umformung der Tradition, deren sich die Autoren vollkommen bewußt sind – Rupert etwa eröffnet fast alle Werke mit der Verteidigung der Legitimation eigenständiger (inspirierter) Schriftdeutung<sup>49</sup>. Dieser Stand einer neuen produktiven kosmologischen und heilsgeschichtlichen Biblexegese, die, über die Bibel und die Auslegungskonvention hinausdrängend, Leerstellen in der Tradition auffüllt und alte Deutungen umakzentuierend in straffere, zielgerichtete, thematisch determinierte Deutungssequenzen einpaßt, markiert einen Höhepunkt der Allegorese im Mittelal-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 49*

Kommentator auch Vermittler der pseudo-dionysischen Theologie gewesen mit seiner ‚Expositio in Hierarchiam caelestem‘, die die Übersetzung und den Kommentar Eriugenas benutzt (und z.T. kritisiert).

<sup>46</sup> Hugo von St. Viktor, *Expositio in Hierarchiam caelestem*, Prol., ed. Migne, PL 175, 926B–927A: „Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset: unum naturae et unum gratiae ... species huius mundi ... humanitas Verbi ... opera conditionis ... opera restaurationis.“; vgl. ders., *De sacramentis christianae fidei*, Prol., PL 176, 183 f.

<sup>47</sup> Wolfgang Köster, *Die Zahlensymbolik im St. Trudperter Hohen Lied und in theologischen Denkmälern der Zeit* (Diss. Kiel 1963); Mariano Magrassi, *Theologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Roma 1959) 77 ff.; John H. Van Engen, *Rupert of Deutz* (Berkeley, Los Angeles, London 1983) 81 ff., 275 ff.; Maria Ludovica Arduini, *Rupert von Deutz (1076–1129) und der ‚Status Christianitatis‘ seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte* (Köln, Wien 1987) bes. 382 ff.

<sup>48</sup> Rupert von Deutz, *De trinitate et operibus eius*, ed. Raban Haacke (CCL CM 21–24, Turnhout 1971/72) hier Bd. 21, 126 f.; 24, 2125.

<sup>49</sup> Friedrich Obly, *Hohelied-Studien. Grundzüge zur Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden 1958) 121 ff.; van Engen, *Rupert*, 48 ff.; eine Studie zum neuen Autorenverständnis Ruperts befindet sich bei mir in Vorbereitung.

ter, gibt jedoch zugleich dem Subjektiv-Individuellen jedes Autors Raum. Literarisch-gattungsgeschichtlich ist damit der Weg geöffnet für eine erste Überführung der Form des Bibelkommentars in andere Gattungen, sei es durch Konzentration und Selektion einzelner Sinnträgerkomplexe, etwa Symbole des Alten Testaments wie Arche, Stiftshütte, Bundeslade, auf denen ein großräumiges Werk fußt (gelegentlich auch die Medien Text und Bild kombinierend), oder sei es durch gestrafft-systematische Darstellung von Problemen, die einschlägige Elemente der Bibelauslegung argumentativ zusammenrafft (wie Ruperts ‚De victoria Verbi Dei‘)<sup>50</sup>, oder endlich die Allegoriensammlungen in allegorischen Lexika, Enzyklopädien, gegenstandsgebundenen Allegorienwerken oder die exegetischen Summen<sup>51</sup>.

### b) Philosophisches Integumentum

Der philosophischen Fundierung und systematischen Ausformung der Schriftallegorese innerhalb ihrer eigenen Traditionen korrespondiert das mit nur geringer zeitlicher Verschiebung entwickelte Modell einer produktiv-neuen Allegorie, einer allegorischen Dichtung mit philosophischer Intention, das von den Autoren selbst so bezeichnete ‚Integumentum‘<sup>52</sup>. Auch hier wird mit dem Übergang von der Kommentierung antiker Dichter und Philosophen (etwa Vergil, Martianus Capella, Macrobius<sup>53</sup>) zu neuen eigenständigen Werken – parallel dem Gang der Bibelallegorese, ihrer thematischen Konzentration und ihrem Ausgreifen auf neue Totalitäten – ein Fortschritt philosophischer Reflexion in allegorischer Form erreicht. Zwar ist bekannt, daß diese Werke in Abhängigkeit und Fortsetzung solcher spätantiken Dichtungen wie Martianus Capellas ‚De nuptiis Mercurii et Philologiae‘, Boethius’ ‚De consolatione Philosophiae‘, Claudians ‚De raptu Proserpinae‘ oder ‚In Rufinum‘ und der ‚Psychomachia‘ des Prudentius entstanden sind – in der jüngsten Forschung konnte dies noch vertieft werden<sup>54</sup> –; doch stehen die neuen Dichtungen des Bernardus Silvestris und Alans von Lille auch in einer direkten Relation zum bibelallegorischen Bereich, die ihre Intention besonders deutlich heraustreten läßt. Ihre Werke ‚Cosmographia‘, ‚Planctus Naturae‘ und ‚Anticlaudianus‘<sup>55</sup> decken nach ihren Hauptinhalten genau den ‚Stoff‘

<sup>50</sup> Rupert von Deutz, *De victoria Verbi Dei*, ed. Rhaban Haacke (MGH QG 5, Weimar 1970) XVIff.; Van Engen, Rupert, 282ff.

<sup>51</sup> Dazu z.B. Heinz Meyer, *Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 24 (1990) 290–313; gegenstandsbezogene Werke sind etwa die eigenständigen Allegoresen von Arche (Hugo von St. Viktor), Bundeslade (Richard von St. Viktor), Stiftshütte, (Petrus von Poitiers, Adamus Scottus).

<sup>52</sup> Lit. dazu bei Meier, Gemma, 41ff. und in den folgenden Anm.

<sup>53</sup> Nach zahlreichen einzelnen Studien und Editionen neu zusammenfassend (mit Bibliographie): Jean-Yves Tilliette (Hrsg.), *Lectures médiévales de Virgile* (Collection de l'École française de Rome 80, Rom 1985); Peter Dronke (Hrsg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge 1988) 459ff.

<sup>54</sup> Besonders Jon Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique* (Cambridge, Mass. 1987).

<sup>55</sup> Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. Peter Dronke (Leiden 1978); Alanus ab Insulis, *De planctu Naturae*, ed. Nikolaus M. Häring, in: *Studi Medievali* 19 (1978) 797–879; *Anticlaudianus*, ed. R. Bossuat (Paris 1955). Zur Forschung einiges im folgenden.

der Bibel ab, wie ihn Hugo von St. Viktor in knapper Synopse als *materia divinarum Scripturarum* zusammengefaßt hatte. Hugo sagt, die eigentliche Materie der Bibel bestehe zwar in den Werken der Wiederherstellung des Menschen (*opera restaurationis*); aber zu diesen gehöre auch die ‚Vorgeschichte‘, das heißt die Schöpfung von Welt und Mensch sowie der Fall des Menschen: „Ad ostendendam autem primam institutionem hominis oportuit, ut totius mundi conditio ac creatio panderetur; quia propter hominem factus est mundus ...; deinde commemorat, qualiter homo factus in via iustitiae et disciplinae dispositus est; postea, qualiter homo lapsus est; novissime, quemadmodum est reparatus.“<sup>56</sup> Von den drei heilsgeschichtlichen Hauptereignissen, auf die der Bibelinhalt hier zusammengezogen ist, Erschaffung von Welt und Mensch, Fall des Menschen und Erlösung, leistet das erste Integumentum die Darstellung der Erschaffung von Makrokosmos und Mikrokosmos – dieses als Vollendung von jenem – und deckt damit, wenn auch in der verfremdenden Form einer philosophisch-mythischen Narratio, in der Schöpfergott und Trinität als Akteure fehlen, den ersten Teil der großen Menschheitsgeschichte ab. Der zweite Akt vom gefallenem Menschen wird in Alans von Lille ‚De planctu Naturae‘ thematisiert, jedoch rückblickend aus dem Zustand der Misere auf deren Ursachen, die wiederum in eine mythische Fabel, die zeichenhafte Geschichte vom Ehebruch der Venus mit Antigamus, eingekleidet wird<sup>57</sup>. Wie dieser Mythos von der sexuellen Aberration als Sündenfall die Geschichte der Gebotsübertretung im Paradies und ihre Folgen ‚paraphrasiert‘, so stellt Alan im ‚Anticlaudianus‘ die Erneuerung des Menschen ohne den Erlöser dar, gleichfalls in einer Fabel: der von Natura initiierten Planung des neuen Menschen, der die Goldene Zeit des Friedens und der moralischen Vollkommenheit auf der Erde zurückgewinnt<sup>58</sup>.

Prüft man bei Bernardus Silvestris genauer als das trotz der umfangreichen Forschungsbemühungen zu seinem Werk bisher geschehen ist, die prägenden anregenden Einflüsse auf seine ‚Cosmographia‘ über den immer schon beachteten Zusammenhang mit der platonischen Philosophie von Chartres und deren Quellen hinaus<sup>59</sup>, so muß unter dem Blickwinkel der Transformation von Schriftexegese vor allem seine Stellung zu Ovid neu durchdacht werden. Ihm verdankt Bernhard nicht nur Formulierungen und mythologisches Wissen – wie bisher konstatiert<sup>60</sup> –, sondern in Ovids

<sup>56</sup> Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christ. fidei*, 184AB.

<sup>57</sup> Jan Ziolkowski, *Alan of Lille's Grammar of Sex. The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual* (Cambridge, Mass. 1985) 13 ff.; Pabst, *Prosimetrum* (wie unten Anm. 63), 476 ff.; Richard H. Green, *Alan of Lille's De Planctu Naturae*, in: *Speculum* 31 (1956) 649–674; James J. Sheridan, *Alan of Lille: The Plaint of Nature. Translation and Commentary* (Toronto 1980) 31–64.

<sup>58</sup> Konzil der Natur mit den himmlischen Kräften, *Bau des Himmelswagens, Himmelsreise, Bildung des neuen Menschen, Tugend-Laster-Kampf, Wiederherstellung der Goldenen Zeit*; vgl. auch Peter Ochsenbein, *Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis* (Bern, Frankfurt/M. 1975) 66 ff. und passim.

<sup>59</sup> Theodore Silverstein, *The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris*, in: *Modern Philology* 46 (1948/49) 92–116 (mit Ausgleich der extremen Positionen der Interpretation); Brian Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester* (Princeton 1972); Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres* (Princeton 1972).

<sup>60</sup> Die Ovid-Auswertung ging bisher nicht wesentlich über die Konstatierung von Formel-Remi-

Metamorphosenbeginn über die Weltentstehung hat er offenbar die Keimzelle seiner Dichtung gesehen, seinen, des Dichters ‚Genesisstext‘ gefunden, den es dichterisch zu ‚kommentieren‘ und zu amplifizieren galt: die Schilderung von der Ordnung des Chaos, der Urmaterie zum Makrokosmos, von der Elementensonderung und der Bildung der vielgestaltigen phänomenalen Welt aus ihnen sowie die Entstehung des Menschen als Mikrokosmos, in dem Himmel und Erde, Intelligibles und Materielles verbunden sind, dem Einsicht in den göttlichen Plan gegeben ist<sup>61</sup>. Wie der Philosoph und Theologe in Chartres – etwa Thierry von Chartres, dem Bernhard als seinem Freund die ‚Cosmographia‘ widmet, und Wilhelm von Conches – vor allem mit Hilfe der Timaios-Übersetzung und -kommentierung des Calcidius den Genesisbeginn interpretiert<sup>62</sup>, wählt sich der Arteslehrer und Dichter Bernhard den entsprechenden dichterischen ‚Paralleltext‘ der pagan-römischen Literatur, Metamorphosen I 5–88, und arbeitet ihn in der philosophisch-poetischen Form des Prosimetrum (weitgehend nach dem Vorbild des Martianus Capella) mit den dichterischen Mitteln von Personifikationen, Mythologemen und elokutionellem Ornatus aus<sup>63</sup>. Indem er vom selben Punkt, der Situation des Chaos, der ungeordneten Urmaterie (*Silva*) beginnt wie Ovid (I 5 ff.):

„Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum  
unus erat toto naturae vultus in orbe,  
quem dixere chaos: rudis indigestaque moles...“

stellt er im ersten der beiden Bücher des Werkes die Entstehung des Megakosmos, im zweiten die Erschaffung des Mikrokosmos Mensch als dessen Vollendung dar<sup>64</sup>. Da-

Fortsetzung Fußnote von Seite 52

nissenzen hinaus: *Winthrop Wetherbee*, The ‚Cosmographia‘ of Bernardus Silvestris. A Translation with Introduction and Notes (New York, London 1973) 49 f., 161; ferner 28, 31, 35, 61, 144, 151; *Dronke* druckt in seiner Edition jedoch auch den Metamorphosenanfang unter den Quellen ab (vgl. 23, 88 f.); die Auswertung des philosophisch-kosmologischen Rahmens der Metamorphosen (vor dem Horizont der neueren Ovid-Forschung und der mittelalterlichen Interpretation) wäre noch zu leisten.

<sup>61</sup> Zu Ovid, Metamorph. I 5–88: *P. Ovidius Naso*, Metamorphosen Buch I–III. Kommentar von Franz Bömer (Heidelberg 1969) 5–47; s. auch unten Anm. 67.

<sup>62</sup> *Bernardus Silvestris*, Cosmographia, ed. *Dronke*, 96; *Nikolaus M. Häring*, Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School (Toronto 1971) 553–575: Expositio in Exameron. Lit. zu Calcidius und seiner Nachwirkung ferner bei *Dronke*, History, Bibliogr.: s. Anm. 53.

<sup>63</sup> Nach der Bestimmung des Dichtergeschäftes bei *Isidor*, Etymologiae VIII 7,10, ed. *Wallace M. Lindsay* (Oxford 1911 u.ö.), das in der Transformation des Wirklichen (*vere gesta*) besteht „in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa“. S. demnächst auch *Bernhard Pabst*, Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter (Ordo 4, Köln, Weimar, Wien 1994) 105 ff. zu Martianus Capella, 446 ff. zur ‚Cosmographia‘ Bernhards.

<sup>64</sup> *Haijo Jan Westra*, The Commentary on Martianus Capella's ‚De nuptiis Philologiae et Mercurii‘ Attributed to Bernardus Silvestris (Studies and Texts 80, Toronto 1986) 50, 50 ff.: Wenn der Mensch in seiner Körperlichkeit als Mikrokosmos verstanden wird (Quantum ad corpus enim dicitur homo microcosmus), in seiner Leib-Seele-Einheit größer ist als der „mundus“ (homo maior est mundo ... Secundum animam quidem attenditur ista maioritas), wird plausibel, daß Bernhards Werk mit einer derartigen Beschreibung des Menschen in seiner Körperlichkeit endet.

mit läßt sich als Grundgedanke die an Ovid orientierte dichterische Genesisdarstellung isolieren, die mit dem philosophischen Instrumentarium des Platonismus (von Chartres und Paris)<sup>65</sup> und mit dem poetisch-rhetorischen ‚Knowhow‘ des spätantiken Prosimetrum ausgefüllt wird; für die Ausklammerung der genuin biblisch-christlichen Vorstellungen bildete vor allem Boethius' ‚Consolatio Philosophiae‘ das Vorbild. Daß Ovids Text selbst dem Werkplan einer parabischen Genesisdichtung nicht entgegenstand, mag – schon vor der Detailanalyse und der Prüfung der entsprechenden mittelalterlichen Metamorphosenkommentare zur Stelle<sup>66</sup> – dadurch plausibel werden, daß er bei seiner Prägung durch einen hellenistischen Eklektizismus in der Ovid-Forschung sogar die Frage nach dem Einfluß der jüdischen Genesis provozieren konnte<sup>67</sup>. Allein die Bezeichnungen des oder der Urheber dieses Schöpfungswerkes ließen dem Konkordanzgedanken Raum: der Gott (*deus*) und die „*melior natura*“, „*mundi fabricator*“, „*ille opifex rerum, mundi melioris origo*“<sup>68</sup>; sie veranlaßten Hermann von Carinthia in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts dazu, in Ovid bereits einen Lehrer des christlichen Monismus zu sehen<sup>69</sup>.

Wenn Bernhard im Mittelalter als erster die Dichtung(slehre), *poesis*, als eigene wissenschaftliche Disziplin herausstellte, so daß sie in mehreren nachfolgenden Wissenschaftssystematiken einen gewichtigen Platz einnahm<sup>70</sup>, ist seine ‚Erfindung‘ eines neuen Modus dichterischen präterspirituellen Schreibens im 12. Jahrhundert das passende Analogon für die Praxis. Wenngleich Bernardus Silvestris also das Verdienst des Inventors dieser neuen Dichtungen hat, ist doch Alan in der Umformulierung des zentralen christlichen Erlösungsgeschehens besonders kühn. Denn Hugo hatte erläutert, auch weltliche Schriften hätten die *opera conditionis* („*creatio mundi cum omnibus elementis suis*“) sozusagen in der *mundana theologia* zum Gegenstand, allein die Heilige Schrift behandle jedoch die *opera restorationis*<sup>71</sup>. Wie Alan in der einzelnen

<sup>65</sup> Dazu Nachweise bei Dronke und Wetherbee: Anm. 55, 60; s. auch Werner Beierwaltes (Hrsg.), Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (Wege der Forschung 197, Darmstadt 1969); zur Prägung der ‚Cosmographia‘ durch Calcidius und Eriugena Peter Dronke, Bernard Silvestris, Natura, and Personification, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 43 (1980) 16–31; demnächst auch Christine Ratkowitsch, Die ‚Cosmographia‘ des Bernardus Silvestris – eine Theodizee (Ordo 5, Köln, Weimar, Wien 1995).

<sup>66</sup> Eine solche gründliche Prüfung steht noch aus.

<sup>67</sup> W. Speyer, Spuren der Genesis in Ovid's Metamorphosen? in: Festschrift Munari, hrsg. von U. J. Stache, W. Maaz, F. Wagner (Hildesheim 1986) 90–99. Zur weiteren Literatur zu Ovids Kosmogonie: H. Hofmann, Ovids ‚Metamorphosen‘ in der Forschung der letzten 30 Jahre (1959–1979), in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. 31.4, hrsg. von Hildegard Temporini, Wolfgang Haase (Berlin, New York 1981) 2206; ferner R. Mc Kim, Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation, in: Classical Journal 80 (1985) 97–108.

<sup>68</sup> Ovid, Metamorph. I 21, 57, 79; Komm.: Anm. 61; s. auch Simone Viarre, La survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (Poitiers 1966) 46 ff. u.ö.

<sup>69</sup> Hermann von Carinthia, De essentiis, ed. M. Alonso, in: Miscellanea Comillas (1946) V 62; Gregor Maurach, Ovids Kosmogonie: Quellenbenutzung und Traditionsstiftung, in: Gymnasium 86 (1979) 131–148, hier 144f.

<sup>70</sup> Bernardus Silvestris, Commentum super sex libros Eneidos Virgilii, ed. Giulius Riedel (Greifswald 1924) 58 zu Aen. 6, 136 ff.; dazu Ludwig Gompf, Der Leipziger ‚Ordo artium‘, in: Mittellateinisches Jahrbuch 3 (1966) 94–128, hier 98 ff., 110 ff.

<sup>71</sup> Hugo, De sacramentis christ. fidei, 183C–184A.

Wendung Gott durch Jupiter, den Heiligen Geist durch die „himmlische Muse“ und so auch anderes in paganer Formel ersetzt, schafft er – wie schon Bernhard – einen rational auflösbaren Mythos und mit ihm gleichsam die menschliche Version der *restauratio* neben der Erlösungstat Christi. Dieser absichtsvoll verfremdende Mythos wurde in der kräftig sich entfaltenden Rezeptionsgeschichte des Werkes z.T. christologisch reformuliert, besonders im Bereich der Zisterzienser (im ‚Compendium Anticlaudianus‘ und im Pommersfeldener Anticlaudian), wo der neue Mensch dann wieder als der Erlöser Christus erscheint<sup>72</sup>.

Es geht über den Zufall wohl hinaus, wenn die drei Integumenta, die ‚Cosmographia‘, der ‚Planctus Naturae‘ und der ‚Anticlaudianus‘ mit Hugos von St. Viktor Resümee der Bibel sich rekapitulieren lassen: „– primum ergo describit materiam in eo quod factus est et dispositus (homo); – deinde miseriam in culpa et poena; – deinde reparationem ... in cognitione veritatis et amore virtutis, demum ... gaudium beatitudinis.“<sup>73</sup>

Wenn auch die neuen integumentalen Dichtungen aus demselben ideellen Grund hervorgehen wie die neuen bibelallegorischen Werke Ruperts, Hugos und ihrer direkten Nachfolger in produktiver Kraft und dem Bezug auf eine kosmologische und heilsgeschichtliche Totalität, so bringen sie doch in der Entfernung aus dem biblexegesischen Raum zusätzliche entscheidende Veränderungen: erstens, die dichterische Erfindung, den Gebrauch quasi-mythischer *fabulae*, die als humane Parallelversionen zu den Bibelinhalten deren Hauptteile ‚verkleidet‘, als philosophische Erkenntnis transportieren<sup>74</sup>; zweitens, die Ausrichtung auf den Einzelmenschen, seine rationalen und moralischen Erkenntniskräfte und Seelenvermögen in einem totalen kosmologischen Ansatz. So stellt Bernhard die dichterischen Integumenta unter den platonisch-christlichen Satz des „Erkenne dich selbst“, „nimm Einsicht in die natura humanae vitae“<sup>75</sup>; Alan kündigt für den ‚Anticlaudianus‘ moralische Belehrung an und den Anstoß zur Ideenschau<sup>76</sup>. Drittens wird mit der Neuschaffung von Dichtungen ein besonderer ästhetischer Anspruch etabliert, der zum Sich-Messen mit den entsprechenden Werken der Antike provoziert und damit eine Rhetorisierung (d.h. hohe technische Beherrschung der alten Dichtungspraktiken) bedingt<sup>77</sup>. Zugleich verbinden sich

<sup>72</sup> *Alanus*, Anticlaudianus V 270 ff. u. ö. Dazu *Christel Meier*, Die Rezeption des Anticlaudianus Alans von Lille in Textkommentierung und Illustration, in: *dies.*, *Uwe Ruberg* (Hrsg.), Text und Bild (Wiesbaden 1980) 408–549, hier 471 ff., 480 ff.

<sup>73</sup> *Hugo*, De sacramentis christ. fidei, 184C; vgl. *ders.*, Expositio in Hierarchiam caelestem, ed. *Migne*, PL 175, 923 ff.

<sup>74</sup> *Peter von Moos*, Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die ‚historiae‘ im ‚Policraticus‘ Johannis von Salisbury (Ordo 2, Hildesheim 1988) 491 ff. zur präterspirituellen Literatur mit „auf verschiedene Arten hypothetischer – aber keineswegs kritischer oder negativer – Ausklammerung der zentralen christlichen Dogmen“, insbesondere dem ‚remoto Christo‘, wofür Motive je im Einzelfall zu ergründen sind.

<sup>75</sup> *Bernardus Silvestris*, Commentum, 3.

<sup>76</sup> *Alanus*, Anticlaudianus, Prol., 55 f., besonders: Nicht lesen sollen die Dichtung diejenigen, die nicht die Sinnenerfahrung und die Imaginationen überschreiten (wollen), „sed hii qui sue rationis materiale in turpibus imaginibus non permittunt quiescere, sed ad intuitum supercelestium formarum audent attollere, mei operis ingrediantur angustias“.

<sup>77</sup> Nicht von ungefähr bildet die Thematik des Dichtens selbst einen wichtigen Aspekt in den

Rhetorisches und philosophischer Gehalt derart, daß die Integumenta eine Ebene des Problembewußtseins, der Reflexion und der Argumentation eröffnen für die neuformulierten alten Wahrheiten. Der an sich schwierige und theologisch anfechtbare Versuch ist legitimiert und geschützt durch die Moralisierung der Problematik, d.h. eben durch die Beschränkung auf den human-ethischen Bereich<sup>78</sup>.

Die integumentalen Dichtungen wurden nicht nur durch die praktischen Vorbilder und durch den Rückbezug auf die Bibelinhalte bestimmt, sondern sie fußten auch auf der spätantiken *fabula*-Theorie<sup>79</sup>. Macrobius hatte dargestellt, welches die Bedingungen der Verhüllung von philosophischer Wahrheit in fiktionalen Formen (*fabulosa narratio*) seien, welche Art von Mythos also sie vermitteln dürfe. Es bleibt ein ethisch gereinigter, auf die Seele, d.h. die psychischen und auf die kosmischen Kräfte gerichteter Mythos erlaubt: „hoc est solum figmenti genus quod cautio divinis rebus philosophantis admittit ... his uti solent cum vel de anima vel de aeriis aetheriisve potestatibus vel de ceteris dis loquuntur (philosophi)“. Ausgenommen ist der höchste Gott, „der bei den Griechen das Gute, der die erste Ursache genannt wird“ sowie der *Nous* (*mens*) und die Ideen (*originales rerum species*). Sie sind nur – in dem Bewußtsein ihrer Unerreichbarkeit mit menschlichem Wissen und seiner Sprache – durch Gleichnisse nach der Art des platonischen Sonnengleichnisses in uneigentlicher Rede auszudrücken<sup>80</sup>. Daher beschränken die theoretischen Aussagen des 12. Jahrhunderts zum Integumentum, auf Macrobius sich stützend, den Signifikatbereich auf philosophische Erkenntnis gegenüber eigentlicher Offenbarungsweisheit und auf Ethik<sup>81</sup>. Ist philosophische Wahrheit in diesem Jahrhundert auch selbstverständlich christlich gedacht, so ist für die Dichtung, für die *figmenta poetica*, doch der Argumentationsraum, den die mythische Fabel schafft, unter Ausklammerung der transzendenten Wahrheit auf die menschliche Ratio im Rahmen einer *theologia mundana* begrenzt. Dem scheint die Himmelsreise im ‚Anticlaudianus‘ zu widersprechen<sup>82</sup>. Aber wo dort die Wiederherstellung des Menschen im überhimmlischen Ort vor Gott erreicht werden soll, wird die Wahrnehmung des Transzendenten in erschrecktem Staunen äußerlich und ohne eigentliches, direktes Begreifen nur berührt, dann in der Erkenntnisohnmacht verweigert, um schließlich, von Fides unterstützt, im Spiegel, d.h. uneigentlich-abbildhaft, den menschlichen Kräften erträglich und erfahrbar zu werden. Aus diesem Dilemma

Fortsetzung Fußnote von Seite 55

neuen Werken; dazu z.B. Dronke, *Cosmographia*, 58 f.; Vergleichbares gilt für Alan und Johannes von Hauvilla (s. unten).

<sup>78</sup> Dazu auch Peter von Moos, Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur? Eine theologisch-rhetorische Antwort des 12. Jahrhunderts, in: Joachim Heinze (Hrsg.), *Literarische Interessenbildung im Mittelalter* (Stuttgart, Weimar 1993) 447 ff.

<sup>79</sup> Peter Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism* (Leiden, Köln 1974).

<sup>80</sup> Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I 2, ed. Jacob Willis (Leipzig 1970) 3 ff., hier I 2, 11 und 14–16.

<sup>81</sup> So auch Bernardus Silvestris: *Westra*, *The Commentary*, 45 f. in der Bestimmung von Allegorie und Integumentum.

<sup>82</sup> Vgl. von Moos, *Das Literarische*, 448 f.; Gillian R. Evans, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century* (Cambridge 1983).

resultiert die eigenartig-distanzierte ‚Revue‘ der himmlischen Wunder im ‚Anticlaudianus‘<sup>83</sup>.

### c) Parabiblische neue Offenbarungsvision

Ein anderer Weg aus der traditionellen Schriftallegorese führt in die Vision, und zwar in jene Sorte von Visionen, die sich als verlängerte quasi-biblische Offenbarung inspirierter fortgesetzter göttlicher Mitteilung versteht. Sie knüpft in Stoff und Legitimation zuerst an die alttestamentlichen Visionen, besonders des Ezechiel, und an die Apokalypse des Neuen Testaments sowie an die entsprechenden Apokryphen und frühe christliche Visionswerke (‚Hermas Pastor‘)<sup>84</sup> an; sie bedient sich ihrer Bildelemente mitsamt deren Deutungen sowie der gesamten Exegesetradition und schafft aus ihnen in Kombination oder Kollage neue Bildkontinua mit allegorischer Interpretation. Es entstehen so parabiblische oder postbiblische neue Offenbarungstexte. Sie stellen als dritte Art der Überschreitung der eigentlichen Bibelhermeneutik auch das Pendant dar zu der mythologisch eingekleideten ‚weltlichen Theologie‘ der präterspirituellen Integumenta, die sich auf die Grundzüge des Bibelinhalts rückbeziehen. An Kühnheit der Erneuerung und selbstbewußtem Gestaltungswillen stehen sie jenen nicht nach. Wie die anderen beiden Richtungen sind auch sie zunächst stark heilsgeschichtlich und kosmologisch akzentuiert, erweisen sich damit demselben philosophischen Ansatz verpflichtet. Ihr theoretisches Konzept, das sowohl die Möglichkeit der Fortsetzung biblischer Offenbarung als *theologia* wie auch das Verfahren solcher Bildkollage fundiert, ist pseudo-dionysischer Provenienz, durch Hugo von St. Viktor vermittelt<sup>85</sup>. Die fortgesetzte polyvalente visionäre Deutung der Schrift durch die *prophetiae theologi*, die aus den alten biblischen *symbola* immer neue Erkenntnis zieht, indem sie auch die Beschaffenheit der Offenbarungstexte als *figmenta prophetica*, ihre notwendige quasi-poetische Bildrede zur Vermittlung anders nicht mitteilbaren Intelligiblen durchschaut<sup>86</sup>, bereitet den Umschlag von der Hermeneutik der Schrift in die Produktion neuer parabiblicher *figmenta prophetica* vor. Das wichtigste Beispiel dieser Richtung im 12. Jahrhundert ist das Werk Hildegards von Bingen<sup>87</sup>. Ihre erste große Visionsschrift ‚Scivias‘ formuliert in Bilderreihen mit 26 Bildern eine große Heilsgeschichte vom Paradies und der Beschreibung des Kosmos durch die alte Zeit, über die Erlösung und die Sakramente der Kirche bis zu Antichrist, Zusammenbruch

<sup>83</sup> Alanus, Anticlaudianus V 306 ff. ed. Bossuat, 132 ff.; zur Ohnmacht und Heilung ebd. VI 1 ff., 141 ff.

<sup>84</sup> Hermas, Le pasteur, ed. Robert Joly (Sources chrétiennes 53, Paris 1968).

<sup>85</sup> Hugo, Expositio in Hierarchiam caelestem, PL 175, 941Aff., 946Aff.; dazu Meier, Scientia Divinorum Operum (wie Anm. 87), 96 f.

<sup>86</sup> Iohannes Scotus Eriugena, Expositiones in Hierarchiam coelestem, ed. J. Barbet (CC CM 31, Turnhout 1975) besonders 20 ff.; dazu Meier, Scientia, 101 ff.

<sup>87</sup> Christel Meier, Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den ‚figmenta prophetica‘ Hildegards von Bingen, in: Frühmittelalterliche Studien 19 (1985) 466–497, Abb. 74–83; dies., Scientia Divinorum Operum. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas, in: Eriugena redivivus, hrsg. von Werner Beierwaltes (Heidelberg 1987) 89–141; dies., Hildegard von Bingen, in: Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 3 (21981) 1257–1280.

des Kosmos und Endgericht sowie der Erstedung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Diesem heilsgeschichtlich und trinitarisch organisierten Werk, das ohne den Vorgänger Rupert kaum denkbar ist<sup>88</sup>, tritt mit der letzten großen Visionsschrift, dem ‚Liber divinorum operum‘ und seinen zehn komplexen Visionsbildern ein eher kosmologischer, dabei – neuplatonisch – auf Ideenschau angelegter Ansatz heraus. In kühner Bildmontage und äußerster Bildkonzentration werden hier *symbola* entworfen für den natürlichen, den ethischen und den heilsgeschichtlichen Kosmos, die, zusammen die Totalität der Welt darstellend, wiederum überfangen werden vom trinitarischen Prinzip, ja von Bildern der Trinität und zuletzt dem Bild des einen Gottes. Die Folge der Visionen, der Prozeß des Werkes, ahmt dabei den kosmischen Ausgang (*processus*) der Welt aus Gott und die Rückkehr (*reditus*) in ihn nach<sup>89</sup>. Die entscheidende Veränderung der Allegorese ist also das selbständige freie Verfügen des einzelnen Autors über die Tradition, ihre Neuformulierung in neuen parabolischen Bildkomplexen mit Offenbarungsanspruch im Bezug auf die eigene Zeit<sup>90</sup>.

#### IV. Zweite Differenzierungsstufe der Allegorie im 12./13. Jahrhundert

Die allegorischen Entwürfe der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts schöpfen die Implikationen der Allegorese bis zu einem Idealtypus aus, der charakterisiert ist durch die vollkommene Geschlossenheit und das harmonische Gleichgewicht von Kosmologie, Geschichtssicht und Position des Einzelmenschen mit seinen intellektuellen und affektischen Vermögen. In der historischen Entwicklung ist dieser Typus jedoch nur eine kurze Spanne in Gültigkeit. Wurde er mit der mittelalterlichen Allegorie überhaupt gleichgesetzt, mußte es zu falschen Frontstellungen kommen, die Forschungskontroversen bis in die letzten Jahre bestimmt haben<sup>91</sup>. Denn nicht nur in sich trugen – wie gesagt – die neuen Hochformen Ansätze zum Wandel, die weitere Veränderungen hervortrieben, auch externe Kräfte bewirkten mit, daß ein neuer, wiederum entscheidender Differenzierungsvorgang in der Allegorese erfolgte. Das Signal hierfür ist – wie bekannt – in der Neuordnung der Wissenschaftssystematik nach dem aristotelischen Modell die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie, die zuerst Hugo von St. Viktor im ‚Didascalicon‘ vornimmt. Die Domäne der Theorik und bald des ganzen höheren wissenschaftlichen Bereichs nimmt die neue scholastische Methode ein, die mit ihrem systematisch-rationalen Ausbau der Glaubenslehre, mit ihren technischen Frage-Antwort-Schemata sowie logischen Divisiones der bildlich und assoziativ orientierten allegorischen Methode und deren eigener Systematik der Analogie und der Synthese entgegensteht.

<sup>88</sup> Zu Rupert oben Anm. 47f.

<sup>89</sup> Meier, *Scientia*, 105 ff.

<sup>90</sup> Wenn J. Van Engen, *Studying Scripture in the Early University* (in diesem Band) zeigt, wie die Bibel im 12. Jahrhundert neu gelesen wird wie andere Bücher auch, so ist wohl nun umgekehrt der produktive Gebrauch und die Fortsetzung dieses Buches zugleich ermöglicht.

<sup>91</sup> Dazu die Literatur oben unter II.

Wenn auch zunächst der gleiche Impetus der freieren Verfügung über die Exegese-traditionen und ihre eigenständige Beurteilung, ihr schöpferisches Weiterdenken die Richtungen verbindet, hier wie dort der neue, jeweils letzte Interpret gegenüber allen vor ihm konsultierten Autoritäten in seiner Kompetenz aufgewertet wird<sup>92</sup>, fällt doch das Ergebnis der Seite einer neuen dialektischen Theologie ganz anders aus. Nach Abaelards ‚Sic et non‘ und seiner Synopse der Auslegungstraditionen mit dem kritischen Autoritätenvergleich auf Widersprüche hin, mit der Suche nach rationaler Lösung der kritischen Punkte werden völlig neue Textformen außerhalb des allegorischen Schrifttums geschaffen. Mit einem Bild des 12. und 13. Jahrhunderts ausgedrückt, ist der Wechsel von der Gebäudemetapher des vierfachen Schriftsinns (mit dem Fundament der *historia*, den Wänden der *allegoria*, dem Dach der *anagogia* und der Bemalung der *tropologia*) zu einem Bauwerk der scholastischen Untersuchungsmethode mit dem Fundament der Autoritäten, den Wänden der Fragen und Argumente, dem Dach der Lösungen und rationalen Beweise bezeichnend<sup>93</sup>.

Neue Entwicklungen gibt es auch im Bereich der praktischen Philosophie. Durch das ganze 12. und noch ins 13. Jahrhundert ziehen sich die Bemühungen um eine von der theologisch orientierten Theorik abgehobene Moralphilosophie, die weitgehend aus antiken moralphilosophischen Quellen schöpft. Sie sucht entweder die Konkordanz mit der jüdisch-christlichen Tradition nachzuweisen oder baut bewußt präterspirituell in Parallele dazu eine allgemein-menschliche Ethik auf<sup>94</sup>.

Beide wissenschaftlichen Neansätze haben die Allegorese entscheidend beeinflusst. Die scholastische Methode beginnt sie aus der hohen theologischen Wissenschaft, aus der Theorik, zu verdrängen<sup>95</sup>. Damit verlagert sich das Hauptgebiet der Allegorese ins Moralische, so daß hier vor allem in der Zukunft ihre Innovationen sich ausbilden<sup>96</sup>. Im Anschluß an die Ergebnisse des ersten Differenzierungsschubs lassen sich die Konsequenzen der Umstrukturierung mit wenigen Strichen zeichnen (auch wenn die Komplexität des allegorischen Schrifttums insgesamt zunimmt).

<sup>92</sup> Das gilt für Rupert von Deutz ebenso wie für *Peter Abelard*, *Sic et non*, edd. *Blanche B. Boyer*, *Richard McKean* (Chicago 1977) Prolog 89 ff.; kurz dazu *Kurt Flasch*, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1986) 211 ff., 298 ff.; s. auch *David E. Luscombe* (in diesem Band).

<sup>93</sup> Zur Gebäudemetapher für den Ordo der Schriftsinne seit Hieronymus und Gregor d. Gr. *Hans-Jörg Spitz*, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns* (Münstersche Mittelalter-Schriften 12, München 1972) 205 ff., zum scholastischen Bauwerk Petrus von Capua 217 f. (nach *M. Grabmann*, *Scholastische Methode*, Bd. 2, 532 f.).

<sup>94</sup> *Von Moos*, *Geschichte als Topik*, 441 ff., 488 ff. (mit Lit.) zum ‚*Moralium dogma philosophorum*‘ u. a.

<sup>95</sup> In dieser Erneuerung der theologischen Wissenschaft ist das Kerninteresse zu sehen von *Beryl Smalley*, *The Bible*; die Entwicklung der Allegorese sowohl innerhalb als auch außerhalb der Schriftexegese (jedoch aus ihr angeregt), auf die es hier ankam, fand – wie Smalley im ‚Preface to third edition‘ selbst sagt (VIII f.) – nicht ausreichend Aufmerksamkeit.

<sup>96</sup> Innerhalb der Biblexegese prägt sich zunächst der Gegensatz zwischen den *quaestionistae* und den *morales* aus, wobei den letzten der Vorwurf gemacht wird: „Non est bonum in theologia tot moralitates fingere“; zitiert bei *Smalley*, *Bible*, 269 (nach Hugo von St. Cher, wie Anm. 98, Bd. 6, 94rb).

## a) Moralische Schriftexegese

In der Bibelallegorese weitet sich vom späten 12. ins 13. Jahrhundert hinein der Anteil des Moralischen aus, oder – von der Gegenseite her gesehen – die heilsgeschichtlichen und christologischen Deutungen nehmen ab. Zugleich differenziert sich die moralische Exegese und reagiert damit auf die gleichfalls komplexere Situation der Kirchenstände. Ging es im frühen Sensus moralis mehr um die Seele in ihren grundsätzlichen Bedingungen zwischen Heil und Verdammnis sowie um christliches Handeln überhaupt, so wird nun der Bereich der äußeren Handlungsanweisungen verstärkt und dabei auf spezifische Situationen und Gruppen oder Stände der Kirche hin ausgerichtet. Zunehmend greift die Exegese so auch in die konkrete Lebenswirklichkeit aus, wird zur Handlungs- und Sozialdidaxe<sup>97</sup>. Der Übergang vom im engeren Sinn religiösen Bereich zu Anweisungen über generell gutes Handeln des Menschen wird fließend. Zum Beispiel nimmt in dem großen bibelallegorischen Werk Hugos von St. Cher, des Dominikanerprovinzials und Kardinals († 1263), und seiner Helfer der Sensus moralis den größten allegorischen Auslegungsteil ein mit den genannten neuen Differenzierungen der verschiedenen Stände der Kirche, der verschiedenen Orden, der Gelehrten und Laien, obwohl der Autor im Prolog noch eine nach den vier Schriftsinnen ausgewogene Darstellung ankündigt<sup>98</sup>. Was an der Kommentariallegorese, Predigt, den *Distinctiones*, moralallegorischen Handbüchern und verwandten Gattungen im einzelnen noch weiter zu untersuchen wäre, läßt sich schon jetzt beweisen etwa an den großen moralenzyklopädischen Sammelwerken des Petrarca-Freundes Petrus Berchorius aus dem 14. Jahrhundert. Seine riesige moralexegetische Trias ‚Reductorium morale‘, ‚Repertorium morale‘ und ‚Directorium morale‘, bei deren Entstehung er oft – wie er im Vorwort gesteht – vor Überarbeitung sein Bett mit Tränen benetzte<sup>99</sup>, verfolgt vor allem im ersten Werk, das von den Dingen und ihren Eigenschaften ausgeht, deren omnivalente Anwendung im moralischen Bereich: „...ad finem scilicet, quod ad omne propositum possit homo proprietates rerum adducere, et moralizatas, expositas et applicatas ad omne, quod voluerit, invenire.“<sup>100</sup> Der weiten Öffnung in verschiedenen möglichen Anwendungsfeldern entspricht die Aufnahme auch der poetischen und mythischen Stoffe (*fabulae et aenigmata Poetarum*) im Sinnträgerbereich: „Das alles zusammen wurde von mir exzerpiert und auf die Lebensführung angewendet“ (*ad mores applicata*)<sup>101</sup>. Bibel, Welt und Mythos werden so durch die *moralisatio* verei-

<sup>97</sup> Die hier skizzierte Entwicklungsrichtung, sie sich in den verschiedensten Bereichen spätmittelalterlicher Literatur nachweisen lassen dürfte, hat sich für mich an Untersuchungen in meinem Forschungsprojekt zur mittelalterlichen Enzyklopädik (im Sonderforschungsbereich 231 / Münster) konkretisiert; Publikationen dazu von Heinz Meyer und mir sind in Vorbereitung.

<sup>98</sup> Hugo von St. Cher, *Opera omnia*, Bd. 1 (Lyon 1645) Prolog 1va: Nach der Erklärung der vier Sinne (mit Relation zu den vier Farben des Tempelvorhangs), die alle berücksichtigt werden sollen, kündigt er aber doch eine stärkere Konzentration auf den historischen und moralischen Sinn an: „Nos igitur duo media (allegoriam et anagogen) relinquentes ad praesens, primum et ultimum (sc. sensum, id est historicum et moralem) ... prosequemur“, das heißt, „quid factum“ und „quid faciendum“ ist vordringlich.

<sup>99</sup> Petrus Berchorius, *Reductorium morale* (Köln 1731) 3a.

<sup>100</sup> Ebd., 1b.

<sup>101</sup> Ebd., 1b.

nigt: „Circa conditionem operis notandum est, quod labores mei nihil aliud sunt, quam quaedam morales reductiones, quaedamque proprietatum moralizationes, et quaedam exemplares applicationes, quibus sc. conditiones virtutum et vitiorum possint ostendi, et quibus exemplis et figuris mediantibus, possint illa, quae ad fidem et mores pertinent, manu duci. Et sic dico, quod in isto opere proprietates rerum, figmenta Poetarum, aenigmata scripturarum sint pro materia, applicatio vero ad mores est pro forma, ... salus vero animarum est ibi pro causa finali.“<sup>102</sup> Die Verbindung von Allegorien, Exempeln, Metaphern, Mythen und anderen dichterischen *fabulae* in einem weiteren ethischen Feld ist damit programmatisch angekündigt und im Werk ausgeführt.

## b) Moralisierung des Integumentum

Das Integumentum bringt ebenfalls neue Werke hervor, die die Tendenz einer wachsenden Ethisierung des allegorischen Schrifttums bestätigen. Mit einer deutlichen Lösung aus der philosophisch-kosmologischen Determination zeigen sie die moralische Dimension dominant, und auch diese spaltet sich bald in verschiedene Spielarten. Der ‚Architrenius‘ des Johannes von Hauville von 1184/5 ist das erste dieserart Werke. Ethisch ist die Gesamtintention der Dichtung; sie „erzählt die Geschichte eines jungen Mannes, des Architrenius, der voll Kummer über die eigene Sündhaftigkeit und menschliche Unvollkommenheit beschließt, Mutter Natur aufzusuchen und ihre Hilfe zu erbitten“<sup>103</sup>. So schildert die Dichtung denn seine Wanderung zur Natur, deren Stationen fast alle ethische Haltepunkte, Gefährdungen und ihre Überwindung bedeuten, etwa der Palast der Venus, die Orte von Völlerei, Ehrgeiz und Macht, Verkehrtheit in Praesumptio, Superbia und Cupiditas sowie Avaritia. Wie die antiken Lehren und Exempel durchgehend besonderes Gewicht haben<sup>104</sup>, geschieht endlich die Belehrung zur Rettung von Seiten einiger Repräsentanten antiker Weisheit: Architrenius hört die Reden einer auf Tylos, der Insel ewigen Frühlings, versammelten Schar von zwölf antiken Philosophen an, nach denen als dreizehnter auch noch Pythagoras die sieben Weisen einführt, die gleichfalls über Ethik reden, bis schließlich die Natur auf seine Klage und Anklage hin ihm zur Heirat mit Moderantia rät<sup>105</sup>. Die daraufhin vollzogene Heirat ist wiederum durch und durch moralisch, nicht nur die Braut, sondern auch die Mitgift, Dienerinnen der Braut und Gesinde, ja sogar das Hochzeitsessen bestehen in ethischen Werten<sup>106</sup>. Doch gibt es auch Einschüsse aus dem realen

<sup>102</sup> Ebd., 1a.

<sup>103</sup> *Johannes de Hauvilla, Architrenius*, ed. Paul Gerhard Schmidt (München 1974) 30; vgl. auch Judson Boyce Allen, *The Ethical Poetic of the Later Middle Ages: A Decorum of Convenient Distinction* (Toronto, London 1982); dazu die Rezension von Alastair J. Minnis, in: *Speculum* 59 (1984) 363–366.

<sup>104</sup> *Johannes de Hauvilla, Architrenius*, ed. Schmidt, 53.

<sup>105</sup> *Johannes de Hauvilla, Architrenius*, Buch 6–8 (215 ff.) die Weisen der Antike (Archytas, Platon, Cato, Diogenes, Sokrates, Demokrit, Cicero, Plinius); Buch 8–9, 259 ff.

<sup>106</sup> *Johannes de Hauvilla, Architrenius*, 9, 348 ff. (279 ff.).

Leben der Zeit, wie die Trinksucht der Engländer, die strenge Enthaltsamkeit der weißen Mönche, das mühsame Pariser Studentenleben und das Lob Cornwalls<sup>107</sup>.

Von diesem allegorisch-moralischen Integumentum aus differenziert sich die ästhetisch-dichterische Allegorie in eine große Zahl derartiger Dichtungen über Jahrhunderte, unter deren frühen der ‚Rosenroman‘ wohl die berühmteste ist<sup>108</sup>.

c) Handlungs- und Sozialethik in der Moraldidaxe –  
Innerseelisch-erfahrungsmystische Allegorik

Von der visionären parabiblichen Neuformulierung allegorischer Bilderreihen, wie sie Hildegard von Bingen mit heilsgeschichtlicher und kosmologischer Akzentuierung entwarf, führt gleichfalls ein Weg in entsprechende moralische Formen. Das geschieht wieder unter der Differenzierung eines älteren einheitlichen Modells, in dem der Sensus moralis die Einzelseele im Ganzen, das heißt innere Vorgänge und Handlungsbezüge, umfaßte. Denn nun trennt sich eine komplexere Handlungs- und Sozialethik in der Moraldidaxe von einer vertieften, auf innerseelische Erfahrungen und Erkenntnisprozesse gerichteten mystischen Allegorese. In dieser erfährt die Allegorie nicht nur eine Intensivierung des ‚inneren‘ Sensus moralis, sondern damit auch eine Individualisierung und Verpersönlichung. Diese Transformation kündigt sich in Vorformen seit dem frühen 12. Jahrhundert an. Bei Rupert von Deutz gibt es eine Reihe von aus exegetischen Elementen zusammengesetzten ‚persönlichen‘ Legitimationsvisionen, die den innovativen Ausleger Rupert in seinem *officium* bestätigen, während seine Werke selbst noch überwiegend heilsgeschichtlich ausgerichtet sind<sup>109</sup>. Hildegard von Bingen, die solche Legitimation auch kennt, formuliert darüber hinaus den individuellen Charakter ihrer Allegorese auch theoretisch, indem sie diese in pseudo-dionysischem Sinn beschreibt als individuelle Inkorporationen oder „Inkarnationen“ der ewigen Wahrheit, der Ideen, die ihre eigentümliche Gestalt nach dem Individuum annehmen, das sie vermittelt<sup>110</sup>. Damit ist der Weg in die mystische Allegorese geöffnet. In den folgenden Werken, zum Teil bereits seit Bernhards von Clairvaux Hoheliedauslegung, in breiterer Entwicklung jedoch erst vom 13. Jahrhundert ab, wird persönlich-individuelle Gotteserfahrung gerade auch in allegorischen Formen reflektiert<sup>111</sup>. Bibelkommentare zuerst, besonders zum Hohenlied, und verschiedene freiere Textsorten danach lassen diese mystische Allegorie bis in die Barockzeit wirken und sich erneuern.

<sup>107</sup> *Jobannes de Hauvilla*, Architrenius, 2, 310 ff. (154 f.); 2, 379 ff. (157); 3, 1 ff. (161 ff.); 5, 475 ff. (213).

<sup>108</sup> *Hans Robert Jaufß*, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur* (München 1977) 153 ff. ‚Zur allegorischen Dichtung‘, besonders 285 ff. ‚Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos‘ (zuerst 1971).

<sup>109</sup> Dazu *Van Engen*, *Rupert of Deutz*, 48 ff.; diese Visionen bedürfen noch der weiteren Erschließung.

<sup>110</sup> Dazu *Meier*, *Scientia*, 140.

<sup>111</sup> Zu nennen wären hier etwa Elisabeth von Schönau, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, die Helftaer Mystikerinnen.

## V. Ergebnis und Ausblick

Die doppelte Wende der Allegorie im 12./13. Jahrhundert, wie sie hier vorgeschlagen wurde, erscheint mir als der bedeutsamste Wandel in der Geschichte der Allegorie, wichtiger als die Veränderungen zwischen Mittelalter und Neuzeit. In ihren beiden Phasen sind fast alle systematischen Möglichkeiten im allegorischen Feld angelegt – als wesentliche spätere Neuerungen (des 16. Jahrhunderts) könnte man das intramundane Verweissystem der Signaturenlehre<sup>112</sup> und die feste Kombinationsform aus Text und Bild des Emblems nennen. In der Aufeinanderfolge der zwei Phasen der Differenzierung tritt, ganz vereinfacht gesehen, eine Wende und in ihrem zweiten Schritt ein Übergang von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik ein, aus der kontemplativen Bucherklärung in die Multiplikation entsprechend einer sich differenzierenden Erfahrungs- und Handlungswelt des Menschen ins Psychologische und Soziale, in Professionalität und Politik. Hieraus erklärt sich auch das neue Bewußtwerden der Alltagsallegorie und ihr Zuwachs im Spätmittelalter. Freilich ist der breite Strom der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Allegorien auch durch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen charakterisiert; dies hat irritiert. Je neue Vermischungen und Separationen für neue Gebrauchszusammenhänge sind möglich. Sie scheinen nun eher Verschiebungen im kulturell-sozialen Feld anzuzeigen als echte Neugründungen allegorischer Formen zu sein.

An ihrem Anfang war die Allegorese Textkommentierung und damit ein Abkomme der alexandrinischen philologischen Wissenschaft. An ihrem Ende im 18. Jahrhundert unterliegt sie einer verwandten Einschränkung, führt in Formen der Erstarrung und Pedanterie. Doch dazwischen spannt sich der Bogen ihrer Entwicklung und Wirkung. Aus *einer* Schrift-Gattung des gelehrten Kommentars hat sie nicht nur eine enorme Literaturmenge überhaupt hervorgebracht, sondern auch eine große Vielfalt literarischer Formen herausgetrieben, und dies seit den Wendepunkten im 12./13. Jahrhundert.

Sie geht also aus dem Medium Buch hervor, ist auf Vermittlung durch das Buch wesentlich angewiesen, und der allegorische Schriftkommentar ist bis ins 12. Jahrhundert entscheidendes Medium der Entwicklung der europäischen Schriftkultur im Mittelalter; auf ihn waren bis dahin verschiedene Fähigkeiten und Methoden der Textbearbeitung vereinigt.

In dem Übergang dieser in andere, neue Textsorten und in ihrer eigenen Diversifizierung wird die Allegorie Mitbegründerin und Trägerin wesentlicher Zweige der europäischen Literatur<sup>113</sup>. Allein in der erzählenden Dichtung gibt es bald verschiedene allegorische Groß- und Kleinformen, sie hat Anteil am neuzeitlichen Drama, ist in der Lyrik verbreitet. Nach der raschen Entwicklung der neuen wissenschaftlichen Methoden, der Ausbildung von neuen Gattungen fachwissenschaftlicher Abstraktion

<sup>112</sup> Dazu *Friedrich Obly*, Die Welt als Text in der ‚Gemma Magica‘ des Ps.-Abraham von Franckenberg, in: Text-Etymologie. Festschrift für H. Lausberg zum 75. Geburtstag, hrsg. von *Arnold Arens* (Wiesbaden, Stuttgart 1987) bes. 258 ff.

<sup>113</sup> Ein knapper, aber reichhaltiger Gesamtüberblick jetzt bei *Wibke Freytag*, Allegorie, Allegorese, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1 (Tübingen 1992) 330–392.

und fortschreitender Intellektualisierung sowie der Verwaltung mit wachsender Bürokratisierung des Lebens im Hochmittelalter bleibt sie daher auch Asyl der Kreativität, der Phantasie, der Kunst. Als Phänomen endlich, das nicht auf das Buch beschränkt ist, sondern zunehmend auch in visuellen oder kombinierten Formen realisiert wird, bewahrt die Allegorie die Vermittlung zwischen Schriftlichkeit und anderen Ausdrucks- und Kommunikationsformen.

## II. Das 12. Jahrhundert

*Rainer Berndt SJ*

### Überlegungen zum Verhältnis von Exegese und Theologie in „De sacramentis christiane fidei“ Hugos von St. Viktor

Das sich seit einigen Jahren unter Mediävisten verschiedener Fachrichtungen neu artikulierende Interesse an der Pariser Abtei St. Viktor bezieht sich auf alle intellektuellen Beiträge, die deren herausragende Köpfe zur geistigen Gestalt des 12. Jahrhunderts erbracht haben<sup>1</sup>. Seit insbesondere Beryl Smalley ein Viertel ihres initiierenden Werks *The Study of the Bible* der viktorinischen Exegese widmete und Henri de Lubac in *Exégèse médiévale* die Schlüsselstellung eines Hugo und Richard von St. Viktor in der Geschichte der Schriftsinne aufzeigen konnte, liegt das Desiderat eines neuen Zugangs zur Theologie der Viktoriner auf der Hand.

Angestoßen von B. Smalley und P. de Lubac haben sich die Mediävisten daran gemacht, die zahllosen, meist unbekannten Bibelkommentare sowie die erhaltenen Predigten zu sichten und zu untersuchen. Auch die Werke der Exegeten aus St. Viktor wurden herausgegeben und analysiert. Mein verehrter Lehrer Jean Châtillon beispielsweise edierte die Predigten Achards von St. Viktor<sup>2</sup>. Und während die noch vor kurzem nur handschriftlich erhaltenen Kommentare des Viktoriners Andreas nun entweder gedruckt vorliegen oder aber gerade vorbereitet werden<sup>3</sup>, warten die entsprechenden Texte Richards, von Ausnahmen wie dem *Liber exceptionum* abgesehen, auf ihre Bearbeitung. Schließlich: Umfang und Gestalt der *opera omnia* Hugos von St. Viktor im Unterschied zu den ihm zugeschriebenen Werken werden sich, so darf man hof-

<sup>1</sup> Verwiesen sei nur auf Jean Longère (Hrsg.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> Colloque d'humanisme médiéval (1986–1988)* (Bibliotheca Victorina 1, Turnhout 1991), und Patrick Gautier Dalché, *L'école de Saint-Victor au Moyen Age*, in: *Revue de synthèse*, IV<sup>e</sup> série (1993) 289–295.

<sup>2</sup> *Achard de Saint-Victor, Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, hrsg. von Jean Châtillon (Paris 1969).

<sup>3</sup> Das auf acht Bände angelegte Gesamtwerk wird im Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 53–53G erscheinen. Vier Bände liegen vor: *Expositio super Heptateuchum*, hrsg. von Charles Lohr und Rainer Berndt (Turnhout 1986); *Expositiones historicae in libros Salomonis*, hrsg. Rainer Berndt (Turnhout 1991); *Expositio in Ezechielem*, hrsg. Michel Signer (Turnhout 1991); *Expositio super Danielelem*, hrsg. Mark Zier (Turnhout 1990). Alle übrigen Kommentare befinden sich in Vorbereitung.

fen, schrittweise aus dem weiteren Fortgang der Frankfurter kritischen Edition ergeben. Seine Schriftkommentare, von denen manche handschriftlich sehr verworren überliefert sind, werden besonderer Sorgfalt bedürfen.

Dank der bisher zu verzeichnenden Ergebnisse in der Erforschung der biblischen Auslegungsgeschichte dürfte jetzt unbezweifelbar sein: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments stellte in der mittelalterlichen Welt den überragenden Bezugspunkt politischen Handelns, kirchlicher Lehre und humanistischer Wissenschaft dar<sup>4</sup>. Der vordringliche Gesichtspunkt, der zu dieser Schlußfolgerung führt, ist natürlich nicht die Tatsache des quantitativ enormen Einflusses der Bibel, sondern die im präzisen Sinn weitreichende Rezeption der Heiligen Schrift in der gesamten Kultur des lateinischen Abendlandes. Alle im 12. Jahrhundert der Abtei St. Viktor zuzurechnenden Autoren, nicht nur ihre eigentlichen Mitglieder also – über die schon genannten hinaus wären Gottfried und Absalon zu nennen –, sondern auch ihre zahlreichen Freunde aus dem Diözesanklerus – beispielsweise Petrus Manducator, Petrus Lombardus oder Maurice von Sully<sup>5</sup>, vertreten dabei Wissenschaftsmodelle, die sich aus den Problemen mit der Schriftrezeption ergeben<sup>6</sup>. Predigt und theologische Lehre der genannten Schriftsteller offenbaren darüber hinaus eine grundlegend heilsgeschichtliche Orientierung.

Weil uns die Erforschung der Exegesegegeschichte die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift in der mittelalterlichen Kultur zu erkennen gibt, können die Historiker der Philosophie und Theologie nicht mehr umhin, sich auf die jetzt erforderliche neue Betrachtungsweise einzulassen. Wenn es angehen mag, die Schriftbezogenheit der karolingischen Renaissance für evident oder wenigstens leicht einsehbar zu halten, so läßt man dies seit noch nicht allzu langer Zeit auch für die auf Anselm von Canterbury folgenden Generationen gelten<sup>7</sup>. Zu selbstverständlich mag einem Historiker der Theologie das Verhältnis von *ratio* und *fides* bzw. *auctoritas* als oppositionell oder gar als einander ausschließend erscheinen, als daß die Möglichkeit einer sich aller wissenschaftlichen Mittel bedienenden Schriftauslegung überhaupt in Betracht gezogen wird. Infolgedessen dürfte es dem Theologiegeschichtler noch schwerer fallen, die Konsequenzen aus diesem Typ von Exegese für das gesamte Gebäude der Theologie

<sup>4</sup> Vgl. dazu Guy Lobrichon, Gli usi della Bibbia, in: Lo spazio letterario del Medioevo, I: Il Medioevo latino, 1. La produzione del testo (Rom 1993) 523–562.

<sup>5</sup> Vgl. Rainer Berndt, Art. Victorins, in: Dictionnaire de Spiritualité 14 (Paris 1992) 559–562. Zum Lombarden ist jetzt maßgebend Marcia L. Colish, Peter Lombard (Leiden, New York, Köln 1994) I, 16–18.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die einschlägigen Untersuchungen von Jean Châtillon, Le «Didascalicon» de Hugues de Saint-Victor, in: Cahiers d'histoire mondiale IX/3 (1966) 539–552, reprint in: ders., Le mouvement canonial au moyen âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture. Études réunies par Patrice Sicard (Bibliotheca victorina 3, Paris, Turnhout 1992) 403–418; Philippe Delbaye, Le «Microcosmos» de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique (Lille, Gembloux 1951); Luce Giard, Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor, in: Thalès 16 (1979/81) 3–32; Hans-Werner Goetz, Die „Geschichte“ im Wissenschaftssystem des Mittelalters, in: Franz-Josef Schmale, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung (Darmstadt 1985) 165–213.

<sup>7</sup> Vgl. Gillian Rosemary Evans, The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages (Cambridge 1984) 17–26; dies., Anselm and Talking about God (Oxford 1978).

des 12. Jahrhunderts zu ziehen<sup>8</sup>. Die Schule von St. Viktor hat mit Hugo, Andreas und Richard weitgehend die Bibelauslegung des Mittelalters beeinflusst. Wie gestaltet sich aber bei den Viktorinern das Verhältnis von Exegese und Theologie?

Heute können wir dazu nur Überlegungen vortragen, die sich auf das Hauptwerk Hugos von St. Viktor beschränken, nämlich auf seine theologische Summe *De sacramentis christiane fidei*, sowie auf einzelne Aspekte der Frage. Wir schicken gleichsam nur einleitende Bemerkungen voraus, die zu einer späteren monographischen Behandlung des Themas einladen. So wollen wir beginnen mit einer Vergewisserung des exegetisch-theologischen Schrifttums Hugos (I), um dann der biblischen Grundlegung einiger theologischer Summen des 12. Jahrhunderts nachzugehen (II). Anschließend soll am Beispiel der heilsgeschichtlichen Begrifflichkeit in *De sacramentis* Hugos theologische Schriftauslegung gezeigt werden (III), so daß ausblickend Hinweise auf das im Mittelalter zunehmend gespanntere Verhältnis von Schriftauslegung und Theologie stehen können.

## I.

### *Die theologische Exegese Hugos von St. Viktor*

Andreas von St. Viktor, der sicherlich zu den Schülern Hugos zu rechnen ist, ragt aufgrund seines eigenwilligen Werkes aus der Schar der Autoren des 12. Jahrhunderts heraus: Er hat ausschließlich Bibelkommentare verfaßt und nur zu Büchern des Alten Testaments<sup>9</sup>. Um Andreas' Besonderheit zu verstehen, müssen wir vorausgehend bedenken, daß die christliche Schriftauslegung mit Hilfe der Schriftsinne die jüdische Bibel exegetisch rezipierte und sie theologisch als Altes Testament deutete. Angesichts seiner – wohl bewußten – rhetorischen Exegese, die sich auf den Dreischritt *littera-sensus-sententia* beschränkt, stellt sich prägnant die Frage nach der Theologie des Andreas von St. Viktor. Welche Theologie kann aus dieser einseitigen Literalexegese entstehen?

Sowohl das literarische Erbe als auch der theologisch-spirituelle Einfluß von Magister Hugo sprengen bei weitem das Fortleben des Andreas. Damien van den Eyndes *Essai sur la date et la succession des écrits de Hugues de Saint-Victor* (Rom 1960),

<sup>8</sup> Der Beitrag Jean Leclercq, *The Renewal of Theology*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by Robert L. Benson and Giles Constable with Carol D. Lanham (Oxford 1982) 68–87, bleibt im wesentlichen seiner schon früh geäußerten dualistischen Grundidee von monastischer und scholastischer Theologie verhaftet. Die verdienstvolle Untersuchung Lauge Olaf Nielsens, *Philosophy and Theology in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180* (Leiden 1982), berücksichtigt nicht die exegetesgeschichtlichen Forschungsergebnisse über die genannte Periode. Marcia Colish, *Systematic Theology and Theological Renewal in the Twelfth Century*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 18 (1988) 135–156, geht nicht auf unsere spezifische Frage ein.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Rainer Berndt, *André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien* (Bibliotheca Victorina 2, Turnhout 1991).

Joachim Ehlers' *Studien zum Geschichtsdenken* (Wiesbaden 1973) und das Handschriftenverzeichnis von Rudolf Goy (Stuttgart 1975) können als bahnbrechende Arbeiten über die literarische Form der Schriften Hugos gelten. Sie rufen als Konsequenz nach einer neuen theologischen Einschätzung<sup>10</sup>.

Zu Beginn von *De sacramentis* unterscheidet Hugo die *prima eruditio sacri eloquii*, die aus der *lectio historica* besteht und der er schon eine eigene, umfangreiche Schrift gewidmet hat, von dem neuen Werk, das die *secunda eruditio* ist und die *lectio allegorica* durchführt<sup>11</sup>. Damit zieht der Meister von St. Viktor selbst, auf dem Höhepunkt seines Schaffens, einen geistigen Rahmen um seine Theologie. Denn ausgehend vom *Didascalicon*, dem philosophisch-theologischen Frühwerk, spannt sich für ihn ein einziger intellektueller Bogen über das *Chronicon*, die erwähnte *lectio historica*, bis hin zur Summe seiner Theologie in *De sacramentis christiane fidei*. Ähnlich bahnt Hugo in bezug auf die Gestaltungsmöglichkeiten des menschlichen Lebens einen Weg, der von *De institutione nouitiorum*<sup>12</sup> bis hin zu den *Homilie in Ecclesiasten* führt. In diesen zweifachen, intellektuellen und ethischen, Kontext fügen sich alle seine Schriften ein: sowohl die des *lector artium*, als auch diejenigen des *lector diuinus*.

Das im *Didascalicon* ausgearbeitete Wissenschaftsgefüge ordnet das in den *artes* verfügbare Wissen sämtlich auf das adäquate Verstehen der Heiligen Schrift hin. Gegen Ende dieser „Wissenschaftskartographie“, um einen kürzlich von Luce Giard geprägten Begriff aufzugreifen<sup>13</sup>, spricht Hugo eine viel bemühte Empfehlung aus. „Lerne alles, später wirst Du sehen, daß nichts überflüssig ist“, ein Wort, das nicht als Aufforderung zu undifferenzierter Wissensanhäufung gelesen werden darf. Wissenschaft und Wissen sind frei. Sie dürfen ihre je eigene Dynamik nach immer tieferem Verstehen entwickeln, sofern sie darauf ausgerichtet sind, die Heilige Schrift auszu-

<sup>10</sup> Die jetzt erschienene Untersuchung von *Patrice Sicard*, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le «Libellus de formatione arche» de Hugues de Saint-Victor* (Bibliotheca Victorina 4, Turnhout, Paris 1993) weist hier den Weg, der über literarkritische Arbeit (in diesem Fall der vom selben Autor vorbereiteten kritischen Edition der bislang als «De archa morali» und «De archa mystica» bekannten Werke Hugos) hin zu neuer theologiegeschichtlicher Einsicht (hier die Deutung des Verhältnisses zwischen Bibeltext und entsprechender Zeichnung als Exegese) führt.

<sup>11</sup> *De sacramentis*, I, Prologus (183A/184A): „Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii que in historica constat lectione compendiosum uolumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem que in allegoria est introducendis preparauim. In quo si fundamentum quoddam cognitionis fidei animum stabiliant, ut cetera que uel legendo uel audiendo superedificare poterint inconcussa permaneant.“

<sup>12</sup> Siehe dazu die erhellende Studie von *C. Stephen Jaeger*, *Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century*, in: *Mediaeval Studies* 55 (1993) 51–79; vgl. auch die anregenden Überlegungen *Jean-Claude Schmitts*, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* (Paris 1990). Die starke handschriftliche Überlieferung von *De institutione nouitiorum* (die Datenbank unseres Instituts nennt etwa 200 Textzeugen, für das *Didascalicon* aber nur 140) ist ein Indiz für das hohe Ansehen des Textes im Mittelalter. Dies läßt vorerst jedoch nur vermuten, daß den mittelalterlichen Lesern die Schlüsselfunktion des Werks evident war.

<sup>13</sup> Siehe *Luce Giard*, *Hugues de Saint-Victor: cartographie du savoir*, in: *Longère*, *L'abbaye parisienne*, 253–269.

legen. Denn nur eine derartige Wissenschaft, so weiß Magister Hugo, macht froh<sup>14</sup>, da sie alle Voraussetzungen für ihre Vollendung in der *meditatio* mitbringt<sup>15</sup>.

Ohne die verschiedenen literarischen Gattungen der Schriften des Viktoriners allesamt in ein Schema zwingen zu wollen, lassen sich die Texte durchweg dennoch als Bibelauslegung verstehen. Man kann sie alle einer Phase des von ihm bevorzugten Dreischritts *historia-allegoria-tropologia* zuordnen<sup>16</sup>. Diese Betrachtungsweise erscheint unproblematisch einerseits für die Kommentare zu den historischen Büchern, den Klageliern und den Psalmen etwa, andererseits für *De archa Noe*, die *Homilie in Ecclesiasten* und den Kommentar zu Pseudo-Dionysius. Erst auf den zweiten Blick wird man allerdings in *De uanitate mundi* und den sogenannten spirituellen Schriften eine tropologische Exegese erkennen, die aus der Bibel die *forma recte uiuendi* zu eruieren versucht<sup>17</sup>.

Die Bezugspunkte dieser theologischen, d.h. auf einen übergeordneten theologischen Gesamtentwurf ausgerichteten Exegese Hugos von St. Viktor liegen nicht allein bei der Bibel im engen Sinn. Ein weites Verständnis von Inspiration und Kanon, das er übrigens mit seinen Zeitgenossen teilt<sup>18</sup>, ermöglichen Hugo eine ebenso weite exegetische, d.h. grundlegend von der Schrift her kommende Theologie. Er kommentiert Bücher des Alten Testaments und Schriften der Kirche. Im Magnificat-Kommentar beispielsweise und im *Eulogium sponsi et sponse*, ein Kommentar zum *Canticum Can-*

<sup>14</sup> Didascalicon, VI, 3 (ed. Charles Henry Buttimer [Washington 1939] 115): „Omnia discere, uidebis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est.“

<sup>15</sup> Didascalicon, III, 10 (ed. Buttimer 59): „Meditatio est cogitatio frequens cum consilio, que causam et originem, modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter inuestigat. Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut preceptis lectionis. ... Principium ergo doctrine est in lectione, consummatio in meditatione, quam si quis familiariter amare didicerit eique sepius uacare uoluerit iucundam ualde reddit uitam et maximam in tribulatione prestat consolationem.“ Ibidem, VI, 13 (ed. Buttimer 130).

<sup>16</sup> Siehe *De tribus maximis circumstantiis gestorum* (ed. William M. Green, in: *Speculum* 18 [1943] 491, 4–11): „Diuiinarum scripturarum expositio omnis secundum triplicem sensum tractatur: historiam, allegoriam, et tropologiam, id est moralitatem. Hystoria est rerum gestarum narratio per primam litterae significationem expressa. Allegoria est cum per factum hystoriae quod in sensu litterae inuenitur aliud siue praeteriti siue praesentis siue futuri temporis factum innuitur. Tropologia est cum in eo quod factum audimus, quid nobis sit faciendum agnoscimus. Vnde etiam recte tropologia, id est sermo conuersus siue locutio replicata, nomen accepit, quia nimirum alienae narrationis sermonem ad nostram tunc eruditionem conuertimus, cum facta aliorum legende ea nobis ad exemplum uiuendi conformamus.“ Im übrigen hat Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1 (Paris 1959) 146–157 sowie das lange Kapitel in II/1 (Paris 1961) 287–359, überzeugend und eindrucksvoll Hugos Stellung in der Geschichte der Schriftsinne dargestellt.

<sup>17</sup> In der Prefatio des Didascalicon (ed. Buttimer 3) kündigt Hugo in dieser Weise sein Hauptinteresse an: „Deinde docet qualiter legere debeat sacram scripturam is qui in ea correctionem morum suorum et formam uiuendi querit.“ Siehe auch ibidem, V, 2 (96): „... et quid agendum sit pariter per tropologiam demonstret“; ibidem, V, 6 (104): „Geminus est diuine lectionis fructus, quia mentem uel scientia erudit uel moribus ornat. docet quod scire delectet et quod imitari expedit. quorum alterum, id est scientia, magis ad historiam et allegoriam, alterum, id est instructio morum, ad tropologiam magis respicit.“

<sup>18</sup> Vgl. meinen Beitrag: *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor*, in: *Biblisches Jahrbuch* 3 (1988) 191–199.

*licorum*, 4, 6–8, legt er die in der Abtei St. Viktor gebräuchlichen liturgischen Fassungen der entsprechenden Bibeltexte zugrunde<sup>19</sup>. Mit anderen Kirchenvätern gilt ihm auch Pseudo-Dionysius als authentischer Schriftsteller des Neuen Bundes<sup>20</sup>.

Mit dem zu Beginn der dreißiger Jahre des 12. Jahrhunderts entstandenen *Chronicon* legt Hugo seinen eigenen Worten zufolge das *fundamentum fundamenti* in der Exegese vor, nämlich die *lectio historica* der gesamten Heiligen Schrift, also eine historische Summe<sup>21</sup>. Deshalb kann kurze Zeit später *De sacramentis christiane fidei* mit Recht als Höhepunkt hugonischer Theologie betrachtet werden. Der Intention nach erklärt Hugo seine Schrift als exegetisches Werk (*secunda eruditio que est allegoria*), formal und inhaltlich ist sie jedoch eine theologische Summe.

Hugo schließt, nach *De sacramentis*, sein Lebenswerk mit den *Homilie in Ecclesiasten* ab<sup>22</sup>. In der Vorrede zu dieser Sammlung weist er weit von sich, einen weiteren Kommentar schreiben zu wollen, nur um diejenigen zu befriedigen, die in der Bibel eine *mystica intelligentia* suchen oder die *profunditas allegiarum* entdecken wollen<sup>23</sup>. Mit der Niederschrift der *Homilie* will er seine Leser vielmehr dazu bewegen, sich nicht nur am liebevoll Gelesenen zu erfreuen, sondern vor allem am liebevoll Verstandenen<sup>24</sup>. In bemerkenswerter Kontinuität bewahrt Hugo somit seine zentrale, aus der Begegnung mit der Schrift gewonnene theologische Erkenntnis. Denn schon im *Didascalicon*, wo er die *doctrina* als aus *lectio* und *meditatio* bestehend definierte, verstummt er letztendlich vor dem Zielpunkt der *meditatio*: Es sei würdiger, gänzlich darüber zu schweigen, als irgend etwas Unvollkommenes zu sagen<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Siehe die Untersuchung von Eva-Maria Denner, *Serua secretum, custodi commissum, absconde creditum. Historisch-systematische Untersuchung der „Expositio super Canticum Marie“ Hugos von St. Viktor*, in: *Sacris erudiri* 35 (1994), sowie die Einleitung von Hugh Feiss zur kritischen Edition des Eulogium.

<sup>20</sup> Cf. *Didascalicon*, IV, 2 und 14 (ed. *Buttimer* 72 und 88–89). Siehe Ludwig Ott, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, in: *Divus Thomas* 27 (1949) 190–191; Rainer Berndt, *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift?*, 194–195.

<sup>21</sup> *De tribus maximis circumstantiis gestorum* (ed. *Green* 491, 11–16): „Sed nos hystoriam nunc in manibus habemus, quasi fundamentum omnis doctrinae primum in memoria collocandum. Sed quia, ut diximus, memoria breuitate gaudet, gesta autem temporum infinita pene sunt, oportet nos ex omnibus brevem quandam summam colligere quasi fundamentum fundamenti, hoc est, primum fundamentum, quam facile possit animus comprehendere et memoria retinere.“

<sup>22</sup> Vgl. *Van den Eynde*, *Essai sur la date*, 108–110; *Eblers*, *Studien*, 202. *Goy*, *Überlieferung*, 339–340, beläßt es bei der Vermutung einer Entstehung nach dem *Didascalicon*.

<sup>23</sup> *Homilie in Salomonis Ecclesiasten*, *Prefatio* (PL 175, 115A): „Multi uirtutem Scripturarum non intelligentes expositionibus peregrinis decorem ac pulchritudinem earum obnubilant et cum occulta reserare debuerint etiam manifesta obscurant. Michi uero simili culpe subiacere uidentur uel qui in sacra Scriptura mysticam intelligentiam et allegiarum profunditatem uel inquirendam pertinaciter negant ubi est uel apponendam superstitiose contendunt ubi non est.“

<sup>24</sup> In *Ecclesiasten*, *Prefatio* (PL 175, 115BC): „Sed aliud est, quo tota scribentis intentio totaque narrationis series ducitur attendere; atque aliud quedam ex accidenti mystice dicta et spiritualiter intelligenda non negligenter pretereunda putare. Nunc itaque narrationis superficiem que tanta eloquii ac sententiarum uenustate pollet explanandam suscipimus, ut ea que scripta nunc legitis (hac qualicunque lucubratione, iter ad intelligentiam prebente) amodo non solum uobis scripta, sed a uobis intellecta gaudeatis.“

<sup>25</sup> *Didascalicon*, VI, 13 (ed. *Buttimer* 130): „Et iam ea que ad lectionem pertinent, quanto lucidius et compendiosius potuimus, explicata sunt. De reliqua uero parte doctrine, id est medita-

## II.

*Die biblische Grundlegung theologischer Summen des 12. Jahrhunderts*

Die sich neu bildenden, systematischen Werke der Theologie im Frühmittelalter kann man hinsichtlich ihrer Struktur grob in drei große Gruppen einteilen<sup>26</sup>. Zunächst fallen Peter Abelard und die Autoren aus seinem Umkreis ins Auge, z. B. Roland von Bologna und Omnebene, oder die *Sententie Florianenses* und *Sententie Parisienses*. Sie gliedern ihre systematischen Versuche im Anschluß an die drei theologischen Tugenden (vgl. Hebr. 11, 1) in die Trilogie *fides-sacramentum-caritas* oder auch *fides-caritas-sacramentum*<sup>27</sup>. Oft hebt die Durchführung der Summen im ersten, der *fides* gewidmeten Teil mit der Darstellung der Trinitäts- und Gotteslehre an. Einem Abstiegschema folgend werden dann die Christologie und die Sakramente behandelt. Die zweite große Gruppe hat sich dem heilsgeschichtlichen Modell Hugos von St. Viktor angeschlossen. Dazu gehören etwa die Autoren aus der Schule von Laon oder Robert Pullen und Petrus Lombardus, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts dann Petrus Cantor und Petrus Manducator. Schließlich gibt es eine Gruppe, deren systematische Darstellungen zwar den logischen Plan Abelards aufgreifen, sich aber dennoch nicht der heilsgeschichtlichen Dimension verschließen, z. B. Otto von Lucca mit seiner *Summa Sententiarum* und Roland von Cremona. Petrus Lombardus gehört der ganzen Anlage seines Werks zufolge zur viktorinisch geprägten Gruppe. Nichtsdestoweniger aber bildet er mit seinen vier Büchern der Sentenzen einen eigenen Entwurf, weil er ausgehend vom augustinischen *uti-frui* eine theologische Zeichenlehre vorlegt<sup>28</sup>. Diese Lehre von den *res* und *signa* ist das eigentliche Strukturelement seines Werkes. Sie fungiert als Schaltstelle zwischen der *sacra pagina* und der *sacra doctrina*<sup>29</sup>.

Wir sind heute relativ gut im Bilde über die literarische Herkunft dieser frühen Versuche, die Theologie zu systematisieren. Die in den Sentenzensammlungen zu bewältigende Materie wächst im 11. Jahrhundert an, wie auch diese seit der Karolingerzeit entstehenden Sammlungen selbst an Zahl zunehmen<sup>30</sup>. Es scheint aber, als müsse die

*Fortsetzung Fußnote von Seite 70*

tionem, aliquid in presenti dicere omitto, quia res tanta speciali tractatu indiget et dignum magis est omnino silere in huiusmodi quam aliquid imperfecte dicere.“

<sup>26</sup> Vgl. zum folgenden *Henri Cloes*, La systématisation théologique pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958) 277–329; *Colish*, Lombard, I, 42–43.

<sup>27</sup> *Petrus Abaelardus*, *Theologia „Scholarium“*, I, 1 (ed. E. M. Buytaert-C. Meus [CCCM 13], Turnhout 1987, 318) führt die erstere Formel ein: „Tria sunt ut arbitror in quibus humane salutis summa consistit, fides uidelicet, caritas et sacramenta.“ Demgegenüber ist *Sic et non* (PL 178, 1339–1610) entsprechend der zweiten Formel strukturiert: *fides-sacramenta-caritas*. Vgl. *Cloes*, La systématisation, 282.

<sup>28</sup> Cf. *Petrus Lombardus*, *Sententiae* in IV libris distinctae, I, I, 1–3 (editio tertia [Grottaferrata 1971] 55–61).

<sup>29</sup> *Ibidem*, I, I, 1 (55): „Cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, diuinam Scripturam, formam prescriptam in doctrina, tenere aduertet.“

<sup>30</sup> Vgl. dazu die bahnbrechenden Arbeiten von *Alois Grillmeier*, *Fulgentius von Ruspe*, *De fide ad Petrum* und die *Summa sententiarum*. Eine Studie zum Werden der frühcholastischen Systeme

Theologie in besonderer Weise nach ihrer inneren Einheit suchen, während sie dabei ist, sich literarisch greifbar neu zu ordnen. Diese neuen literarischen Formen der Theologie – Sentenzensammlungen und Summen – haben als solche den Bezug zur Heiligen Schrift verloren; aus dem einfachen Grund, weil sie keine Kommentare sind. Sie finden ihr Ordnungsprinzip nicht aus einem auszulegenden biblischen Buch. Vielmehr ordnet die theologische Option des Autors der Sammlung bzw. der Summe Auswahl und Zusammenstellung der Vätertexte. Die in Sentenzensammlungen und Summen sich artikulierende *ratio* konstruiert eine Ordnung, die zu vermitteln versucht zwischen: der Notwendigkeit einerseits, textlich und gedanklich in der Nähe der Heiligen Schrift zu bleiben, und andererseits der Attraktivität intellektueller Selbstorganisation.

Das spannungsvolle Verhältnis von *auctoritas* und *ratio* ist in exemplarischer Weise der Motor des 12. Jahrhunderts. Anselm von Canterbury gilt vielen gern als der Vater einer von der Theologie sich befreienden Philosophie. Gleichwohl kann man nicht übersehen, daß der große Kirchenlehrer sich intellektuell vornehmlich für den Gottesgedanken interessiert<sup>31</sup>. Den biblischen Anknüpfungspunkt dieser Verbindung von Gott und Mensch lassen die Historiker dabei leicht außer acht und verlieren damit doch den Sitz im Leben des Problems. Denn die anselmisch entscheidende Denkform der *rationes necessarie* ist sehr wohl eine von ihm rezipierte antike Form des Argumentierens. Sie gelten in seinem Werk aber als begriffliche Klammer zwischen Schriftauslegung und systematischer Theologie. Denn die Eigenschaften von Gott, die Anselm als *rationes necessarie* apostrophiert, stammen aus der biblischen Offenbarung<sup>32</sup>. Wenn Anselm beispielsweise Gott als das bestimmt, was nicht größer gedacht werden kann, schöpft er wohl die ihm zu Gebote stehenden logischen Möglichkeiten voll aus; in der Sache gründet dieser Satz jedoch ganz auf der in der Heiligen Schrift sich niederschla-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 71*

matik, in: Scholastik 34 (1959) 526–565; ders., Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik, in: Kirche und Überlieferung. Festschrift J. R. Geiselman, hrsg. von Josef Betz und Heinrich Fries (Freiburg 1960) 119–169. Richard Heintzmann, Die Summe „Colligite fragmenta“ des Magister Hubertus (Clm 28799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik (München, Paderborn, Wien 1974), untersucht einen für diesen Kontext wichtigen Zeugen. Anregend, wenn auch nicht direkt unser Thema betreffend, Marcia Colish, Another Look at the School of Laon, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 53 (1986) 7–22; dies., Systematic Theology.

<sup>31</sup> Siehe beispielsweise Anselm von Canterbury, Monologion, Prologus (ed. Franciscus Salesius Schmitt, Opera omnia, Band I [Seckau 1938] 7): „Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, ...“; Proslogion, Prooemium (Opera omnia, ibidem 93): „... si forte posset inueniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret et solum ad astruendum quia deus uere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens.“

<sup>32</sup> Siehe zu diesem Begriff die historische Anmerkung in Richard de Saint-Victor, La Trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes, hrsg. von Gaston Suley (Sources chrétiennes 63, Paris 1959) 465–468.

genden geschichtlichen Erfahrung mit diesem Gott<sup>33</sup>. Darüber hinaus kennen wir aus Anselms Werk leider nicht eine literarische Form, in der der Zusammenhang zwischen Exegese und Theologie gewahrt wäre.

Ähnlich kann man auch die Systemversuche Peter Abelards und seiner Schule deuten. Die Trilogie *fides-sacramentum-caritas* bietet zwar einen systematischen Ausgangspunkt in der Darstellung der gesamten Theologie, doch scheint sie letztlich ebenfalls biblisch-historisch orientiert zu sein<sup>34</sup>. Bei Peter Abelard schließt die *fides* des Neuen Bundes das gesamte alttestamentliche Gesetz ein, sowohl in seinem Charakter des *preceptum* als auch der *promissio*. *Fides* erfüllt alle Vorschriften, in ihr realisieren sich auch alle Verheißungen. Das *sacramentum* des Neuen Bundes teilt dem Menschen in den raum-zeitlichen Grenzen der Geschichte das absolute Göttliche mit<sup>35</sup>. Insofern folgt als letzter Schritt die *caritas*. Sie ist eine Konsequenz aus der *fides* und nährt sich durch die in den *sacramenta* empfangene Hoffnung<sup>36</sup>. Die abelardsche Trilogie bietet eine Grundstruktur für theologische Systematik, die sich nicht nur begrifflich aus der Bibel herleitet. Sie rezipiert auch biblische Heilsgeschichte.

Ähnlich sollte man, scheint es, auch die Ordnung der vier Sentenzenbücher des Lombarden verstehen. Seine Lehre von den *res* und *signa* ist patristisch-frühmittelalterliches Gemeingut. Er greift auf die bekannte Hermeneutik Augustins zurück. Allerdings wendet er sie in einem radikalen Schritt auf die gesamte Heilige Schrift an, wenn er sagt, daß diese von nichts anderem als von *res* und *signa* handelt<sup>37</sup>. Und weil die Trinität die *summa res* schlechthin sei, wolle er sie auch, gleichsam auf dem Gipfel beginnend, an den Anfang seiner *doctrina* stellen. Demzufolge also versteht Petrus Lombardus seine Sentenzen insgesamt als Schriftauslegung in systematischer Absicht. Die Funktion der *rationes necessarie* bei Anselm von Canterbury und der abelardschen Trilogie übernimmt beim Lombarden die *res-signa*-Lehre Augustins. Sicherlich, im weiteren Verlauf der theologischen Schriften aller drei Autoren kann man unterschiedliche Weisen des Schriftgebrauchs ausmachen. Wie gestaltet sich nun das Verhältnis von Exegese und Theologie bei Hugo von St. Viktor?

<sup>33</sup> Siehe in Proslogion VI-IX (ibidem 104–108) den historischen, induktiven Beweis für Proslogion V (104): „Quid igitur es, domine deus, quo nil maius ualet cogitari?“

<sup>34</sup> Siehe dazu meinen Beitrag La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des somes théologiques de Hugues de Saint-Victor à saint Thomas d'Aquin (im Druck).

<sup>35</sup> Siehe Petrus Abaelardus, Theologia „Scholarium“, I, 9 (ed. Buytaert-Mews 321): „Quid sit sacramentum? Sacramentum uero est uisibile signum inuisibilis gratie dei, ueluti cum quis baptizatur, ipsa exterior ablutio corporis, quam uidemus, signum est interioris ablutionis anime, ...“; ibidem, I, 11 (322): „Ac primum de fide, que naturaliter ceteris prior est tamquam bonorum omnium fundamentum. Quid enim sperari uel speratum amari potest, nisi prius credatur? Credi autem potest, si non speretur uel ametur.“

<sup>36</sup> Petrus Abaelardus, Theologia „Scholarium“, I, 6 (ed. Buytaert-Mews 320): „Nichil igitur amandum est, nichil omnino faciendum nisi propter Deum, ut in Deo finem omnium constituamus. Vnde et ipse alpha et omega dicitur, hoc est principium et finis.“

<sup>37</sup> Sententiae, I, I, 1 (ed. Grottaferrata 55): „Veteris ac novae Legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praeuia Dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res vel signa praecipue versari.“

## III.

*Heilsgeschichtliche Begrifflichkeit: Eine modellhafte theologische Schriftauslegung*

Offensichtlich ist Hugos Hauptwerk kein exegetischer Kommentar. Diese Evidenz bezieht sich aber allein auf die literarische Form von *De sacramentis*, die nicht in der fortlaufenden Kommentierung eines oder mehrerer biblischer Bücher besteht<sup>38</sup>. Im Vergleich mit entsprechenden Systementwürfen des 13. Jahrhunderts fällt auf, daß die Summen des 12. Jahrhunderts durch ihre literarische Herkunft aus den Sentenzen-sammlungen gezeichnet sind<sup>39</sup>. Diese leiten ihre Ordnung nicht aus *articuli* und *questiones* her, die aus der freien akademischen Diskussion hervorgegangen sind, sondern sie gliedern sich beispielsweise in Bücher, Teile und Kapitel. Insofern haben sie eher den Charakter von Abhandlungen<sup>40</sup>.

Unbeschadet späterer Erkenntnisse infolge der kritischen Edition von *De sacramentis* möchte ich hier unseren Text als Paradebeispiel anführen. Die bisher durchgesehenen ältesten Handschriften von *De sacramentis* bestätigen die Anordnung des Werkes, wie wir sie aus der *Patrologia latina* kennen. Am Anfang steht ein genereller Prolog, gestaltet nach den Regeln der *accessus ad auctores*. Wie üblich in seinen Schriften, legt Hugo dabei besonderes Gewicht auf die Einteilung der zu behandelnden Materie: hier Gliederung in zwei Bücher, deren erstes aus zwölf Teilen besteht. Daran schließt sich die *Tabula capitulorum* von Buch I an. Dem ersten Buch schickt er dann wiederum einen Prolog in sieben Kapiteln voraus, der mit einer Vorrede eingeleitet wird. Das zweite Buch eröffnet ein knapperer Prolog, gefolgt wiederum von der *Tabula capitulorum*. Der Prolog zum ersten Buch legt die theologische und exegetische Perspektive des Projekts offen. Hugo erklärt dort zunächst seine zentrale theologische Begrifflichkeit. Das heilsgeschichtliche Modell seiner Weltdeutung drückt sich anhand der Begriffe *opus conditionis* und *opus restaurationis* aus; anschließend setzt er diese in Bezug

<sup>38</sup> Petrus Comestor hat mit seiner *Historia Scholastica* (PL 198, 1053–1722) ein entsprechendes Werk geschaffen, das die Geschichte des Volkes Gottes erzählt. Dabei hat Petrus Comestor zunächst einige historische Bücher des Alten und Neuen Testaments (Heptateuch, Reges, Daniel, Judith, Esther, Maccabaei) oder auch nur bestimmte Passagen (Tobias, Ezechiel, *Historia evangelica*) ausgewählt und diese Texte dann paraphrasiert. Die von ihm vorgenommene Textauswahl und Textparaphrase summieren sich zu einem Lehrbuch in biblischer Geschichte. Erst die höchst dringliche kritische Edition der *Historia scholastica* wird die Textgeschichte erhellen.

<sup>39</sup> Dank der Forschungen Heinrich Weisweilers (z. B. *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis*, in: *Scholastik* 20–24 (1944–49) 59–87, 232–267) und Ludwig Ott (Hugo und die Kirchenväter, 293–332) ist seit langem schon die Quellenabhängigkeit (von Werken Dritter wie von den eigenen) als charakteristisches Merkmal von *De sacramentis* bekannt.

<sup>40</sup> Vgl. B. C. Bazan, John W. Wippel, Gérard Fransen et D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine (Typologie des sources du moyen âge occidental 44–45, Louvain 1985)*. – Zur Problematik der Werkgliederungen im Mittelalter vgl. Jean Châtillon, *Désarticulation et restructuration des textes à l'époque scolastique (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, in: Roger Laufer, *La notion de paragraphe* (Paris 1985) 23–40; Nigel F. Palmer, *Kapitel und Buch. Zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989) 43–88.

zur Heiligen Schrift<sup>41</sup>. Dieser Prolog zu Buch I fungiert für *De sacramentis* aber nicht nur als hermeneutischer, sondern auch als formaler Schlüssel. Denn die literarisch-formale Einführung in das Gesamtwerk (mit der Abfolge genereller Prolog-Kapiteleinteilung von Buch I) weitet sich dort plötzlich auf die Frage des Verhältnisses zwischen Exegese und Theologie hin aus<sup>42</sup>.

Während im späteren Zeitalter der universitären Disputation das Verhältnis von Exegese und Theologie in der *sacra doctrina* neu bestimmt wird, sind die theologischen Systementwürfe aus der Generation Hugos von St. Viktor noch eindeutig der *sacra pagina* verpflichtet. Die intellektuelle Ordnungskraft der *questiones* und *disputationes* des 13. Jahrhunderts geht, damit sage ich Ihnen nichts Neues, von dem durch den neuen Aristoteles dem Abendland zur Kenntnis kommenden Wissenschaftsbegriff aus. Die Trennung der Artisten-Fakultät von der Theologie ermöglicht die Freiheit der *disputationes*, wo eine zu entfaltende *doctrina* die Analyse der Begriffe sowie die Gewichtung der Argumente erfordert. Im vorausgehenden 12. Jahrhundert reichen selbst die logischen Vorstöße Peter Abelards mit *Sic et non* oder das *Decretum Gratiani* nicht aus, die schon damals sich anbahnende neue Ordnung theologischen Denkens von der Exegese zu lösen. Was Abelards *Theologia „Scholarium“* mit der bekannten Trilogie nur andeuten mag, sagt Hugo ausdrücklich: Mit *De sacramentis* will er die *lectio allegorica* der ganzen Heiligen Schrift vorlegen. Der Angelpunkt der hugonischen Theologie ist somit unzweifelhaft eine den Schriftsinnen verpflichtete Exegese<sup>43</sup>, wobei Hugo gleichzeitig für methodische Weiterentwicklungen offen ist und ein breites Spektrum an verwendeten Quellen aufzuweisen hat (Kirchenväter, Rechtstexte, antike Autoren, zeitgenössische Theologen). Von der Geschichte der Exegese her gesehen, zeigt Hugo die Tiefendimension dieser Art von Schriftauslegung an. Allegorische Auslegung meint nämlich nicht eine mehr oder weniger gekünstelte zweite Stufe der Textbetrachtung. Sondern sie fokalisiert die Bedeutung der ganzen Bibel in der Person Jesu von Nazareth, indem sie eine christologische *relecture* der jüdischen Schriften vornimmt. Letztere werden ja allein dadurch zum Alten Testament, d. h. zur

<sup>41</sup> De sacramentis, I, Prol., 2 (PL 176 183A): „Materia diuinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humane. Duo enim sunt opera in quibus uniuersa continentur que facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis. Opus conditionis est quo factum est, ut essent que non erant. Opus restaurationis est quo factum est, ut melius essent que perierant.“ Vgl. die immer noch sehr lesenswerte Studie von Luis F. Ladaria, Creación y salvación en la cristología de Hugo de San Víctor, in: Miscelanea Comillas 31 (1973) 261–301 und 32 (1974) 63–100.

<sup>42</sup> De sacramentis, I, Prol., 2–3 (PL 176, 183C/184B): „In his omnibus opera restaurationis considerantur in quibus diuinarum Scripturarum tota uertatur intentio. Mundane siue seculares scripture materiam habent opera conditionis. Diuina Scriptura materiam habet opera restaurationis. Propterea tanto excellentior omnibus scripturis iure creditur quanto dignior est et sublimior materia in qua eius consideratio practatio que uersatur. Nam opera restaurationis multa digniora sunt operibus conditionis quia illa ad seruitutem facta sunt ut stanti homini subessent hec ad salutem ut lapsum erigerent. Quamuis autem principalis materia diuine Scripture sint opera restaurationis, tamen ut competentijs ad ea tractanda accedat primum in ipso capite narrationis sue breuiter secundum fidem rerum gestarum exordium et constitutionem narrat operum conditionis.“

<sup>43</sup> Vgl. oben Anm. und de Lubac, Exégèse médiévale, II/1, 287–289; neuerdings nun ist auf Siccard, Diagrammes médiévaux zu verweisen (cf. Anm.10).

Heiligen Schrift auch der Christen<sup>44</sup>. Der *sensus allegoricus* öffnet also das Tor zu einer Gesamtdarstellung christlicher Lehre, die grundsätzlich biblisch orientiert bleibt. Im 12. Jahrhundert kann der *sensus allegoricus* somit zum Ausgangspunkt systematischer Theologie werden.

Daß Hugo von St. Viktor in seiner theologischen Summe Schriftauslegung betreibt, zeigt sich am deutlichsten an seinen zentralen theologischen Kategorien *opus conditionis* – *opus restaurationis* oder auch an Begriffen wie *lex* und *sacramentum*. Er gewinnt sie aus der *lectio historica* der Bibel und wandelt sie zu Strukturelementen für die Masse des von ihm thematisch zu behandelnden Stoffs um. Weil der *sensus allegoricus* für *De sacramentis* lediglich theologisch-hermeneutisches Strukturelement ist, ergänzt Hugo ihn durch die *tabule capitulorum* beider Bücher als literarisch-formale Elemente seiner Summe.

Begnügen wir uns hier für die Begriffsanalyse mit einem Beispiel<sup>45</sup>. Wiederholt definiert der Viktoriner in seinen Werken seine theologischen Kategorien. Das *opus conditionis* beschreibt er als den Vorgang, „durch den wurde, damit sei, was nicht war“, und das *opus restaurationis* als die „Inkarnation des Wortes mit allen seinen Heilszeichen: sei es denen, die ihr seit Anbeginn der Zeit vorausgingen, oder denen, die ihr bis zur Vollendung der Welt noch folgen werden“<sup>46</sup>. Dabei beginnt die *restauratio* wohlgernekt am Morgen nach dem Sündenfall<sup>47</sup>. Hugo liest die Heilige Schrift als Weltgeschichte. Sie ist für ihn ein Geschichtsbuch, das die historischen Details nicht um ihrer selbst willen berichtet, sondern sie deutet und in ihrer sinnhaften Tragweite offenbart. *Conditio* und *restauratio* sind für Hugo diese grundlegenden und umfassenden Deutemuster. Er entwickelt sie aus der Heiligen Schrift als der Prämisse von Theologie schlechthin. Seine in *De sacramentis* intendierte *lectio allegorica* vollzieht sich darin, daß er die im Alten Testament geschilderte Menschheitsgeschichte – beginnend mit dem ersten Schöpfungstag – von Jesus Christus her universal neu deutet:

<sup>44</sup> Vgl. Rainer Berndt, Die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter. Theologische Deutungen einiger Aspekte, in: Theologie und Philosophie 68 (1993) 546, 550.

<sup>45</sup> Weil hier nicht der Raum ist, ausführlich auf die exegetische Grundlegung der Begriffe *lex* und *sacramentum* bei Hugo einzugehen, sei nur folgende Hypothese formuliert: Hugos Konzeption der Zeitenfolge (*tempus legis naturalis* – *tempus legis scripte* – *tempus gratie*) erwächst aus dem exegetischen Dreischritt *littera-allegoria-tropologia*. Anders gesagt: Die Bibel kann gemäß den drei Schriftsinnen als *testamentum legis* jeder der drei Zeiten gelesen werden. Analog verhält es sich mit der Sakraments-Definition in *De sacramentis* I, IX, 2 (PL 176, 317CD), in der Hugo zunächst *signum* von *sacramentum* unterscheidet. Dann aber führt er eine dreigliedrige Definition ein, die dem schon genannten exegetischen Dreischritt nachgebildet scheint: „Si quis autem plenius et perfectius quid sit sacramentum diffinire uoluerit diffinire potest quod sacramentum est corporale uel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam in uisibilem et spiritalem gratiam“. Anders gesagt: Hugo dehnt die Methode der Schriftlesung aus auf die *relecture* der ganzen Schöpfung, so daß diese ganz und gar sakramental wird.

<sup>46</sup> *De sacramentis*, I, Prologus, 2 (PL 176, 183AB): „Opus conditionis est quo factum est, ut essent que non erant. Opus restaurationis est quo factum est, ut melius essent que perierant. Ergo opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, siue iis que precesserunt ab initio seculi siue iis que subsequuntur usque ad finem mundi.“

<sup>47</sup> Vgl. *De sacramentis*, I, Prologus, 2 (PL 176, 184AC).

auf die *conditio* folgt die *restauratio*. Beide Begriffe sind so komplementär, wie die von ihnen bezeichneten weltgeschichtlichen Ereignisse einander ergänzen. Allegorische Schriftdeutung setzt also nach Hugo von St. Viktor die Erkenntnis darüber voraus, daß ein bestimmtes Ereignis ein anderes – vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges – Ereignis bezeichnet<sup>48</sup>. Systematische Theologie, die aus Schriftauslegung erwächst, bleibt in ihrer Begriffsbildung auf die sich aus der augustinischen Hermeneutik ergebenden Möglichkeiten beschränkt. Das Haupt der Schule von St. Viktor bietet jedoch mit seiner Summe einen Entwurf, der alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel ausschöpft.

\* \* \* \*

### *Die Beziehungen zwischen Exegese und Theologie vom 12. zum 13. Jahrhundert*

Ich habe mich eben in bezug auf die Exegese des Andreas von St. Viktor gefragt, welche Theologie sie ermöglicht. Nach dem sehr einem Holzschnitt ähnelnden Gang durch einige systematisch-theologische Werke des 12. Jahrhunderts deutet sich jetzt vielleicht eine Antwort an. Seine Exegese begnügt sich – und das ist das wesentliche Charakteristikum seiner Werke – auf den aus der Antike bekannten rhetorischen Dreischritt *littera-sensus-sententia*<sup>49</sup>. Bei anderen Schriftauslegern ist dieser Dreischritt Teil der Literalexegese und insofern integriert in den Horizont des vierfachen Schriftsinns. Da Andreas sich aber praktisch von letzterem distanziert, führt die exklusive Anwendung von *littera-sensus-sententia* zur Trennung von der *allegoria*. Die Logik des von Andreas beschrittenen Weges führt meines Erachtens direkt zu dem Typ von Theologie, der im 13. Jahrhundert an den Universitäten aufkommt. Dieser neue Typ von Theologie kann aber erst aufkommen, nachdem das Abendland den aristotelischen Wissenschaftsbegriff kennengelernt hat. Deshalb können wir in der Rückschau sagen, daß Andreas von St. Viktor die im *Didascalicon* schlummernden methodischen Möglichkeiten von Schriftauslegung ausgeschöpft, zugleich aber das Verständnis und die Rezeptionsfähigkeit seiner Zeit überfordert hat.

In unserem Zusammenhang scheint es mir darüber hinaus angezeigt, auf das Fortleben der Sentenzen des Lombarden im 13. Jahrhundert hinzuweisen. Seitdem von den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts an der Lombarde universitäres Lehrbuch wird, verläuft seine Rezeptionsgeschichte analog zu der der Bibel: Bibelkommentare und Sentenzenkommentare degradieren zu Übungsfeldern für *baccalarii biblici* und *sententiarum*, die sich auf dem Weg zur Ausformulierung ihrer eigenen *sacra doctrina* befinden<sup>50</sup>. Damit komme ich zum letzten Aspekt unserer Überlegungen.

<sup>48</sup> De sacramentis, I, Prologus, 4 (PL 176, 185A): „Historia est rerum gestarum narratio que in prima significatione littere continetur. Allegoria est cum per id quod factum dicitur aliquid aliud factum siue in preterito siue in presenti siue in futuro significatu. Tropologia est cum per id quod factum dicitur aliquid faciendum esse significatur.“

<sup>49</sup> Vgl. Berndt, André de Saint-Victor, 177–182.

<sup>50</sup> Vgl. Jacques Verger, Baccalarius, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) 1323.

Gegen Ende des *Didascalicon* beschreibt Hugo von St. Viktor sein Verständnis von *doctrina*, indem er sie als aus *lectio* und *meditatio* entstehend begreift<sup>51</sup>. Die doppelt durchgeführte *lectio sacri eloquii*, *historica* und *allegorica* endet vor dem göttlichen Geheimnis, das sich als *sacrum eloquium* dem Menschen mitteilt. Erst dann kann die *meditatio* beginnen, dann soll sie aber auch beginnen, weil sie nach Hugo das innerlich angestrebte Ziel aller *lectio* ist<sup>52</sup>. Die Auslegung der Heiligen Schrift will als ihr eigentliches Ziel den Menschen zum Verstummen vor Gott führen. Wir erfassen jetzt den gravierenden Unterschied zwischen der *sacra doctrina* des 13. Jahrhunderts und den systematischen Entwürfen des 12. Jahrhunderts, insbesondere Hugos: Die viktorinische *doctrina* könnte man umschreiben als Gottesbelehrtheit, als instruiert sein vom göttlichen Wort, nachdem der Mensch den Weg von der Schöpfung über das *sacrum eloquium* hin zum Verstummen genommen hat. Die *sacra doctrina* universitärer Rationalität im darauffolgenden Jahrhundert dagegen organisiert sich diskursiv selbst.

David Luscombe

## The Bible in the Work of Peter Abelard and of his „School“

Beryl Smalley did not devote a section of *The Study of the Bible in the Middle Ages* to Abelard and his name does not loom large in the index. He got only scattered references. She acknowledged that he was an outstanding figure in a period that gave scope to personality<sup>1</sup>, that he was a thoroughgoing dialectician with a sharper mind and a very different temperament from Anselm of Laon whom he found wordy and second-rate<sup>2</sup>. But she also recognised that Abelard himself followed current traditions and was less original than he might appear: in introducing *quaestiones* into his commentary on Romans he did no more than was usual at Laon<sup>3</sup>. But *quaestiones* were to multiply in number in the second quarter of the twelfth century. 'Each pupil enlarges on his master', she wrote referring by way of example to the *Commentarius Cantabrigiensis* written by a disciple of Abelard<sup>4</sup>. She noted that Dom Lottin had suggested that all the teaching of theology at Laon consisted of lectures on *sacra pagina*: discussions of questions concerning the creation, the angels, the fall, would take place within the framework of lectures on the *Hexaemeron*, while most other doctrinal matters would arise naturally from the text of the Letters of St Paul<sup>5</sup>. She might have added that Abelard himself wrote commentaries on both the *Hexaemeron* and on Romans. On the other hand she clearly contrasted the conservatism of Laon with the progressive spirit of Abelard who had 'a great preference' for the *quaestio* as an exegetical instrument over straightforward commentary and gloss<sup>6</sup>. Abelard's brush with Anselm of Laon was over the superficiality and the pretentiousness that go with overlaying the text with unnecessary quotation and explanation. His choice of the Book of Ezekiel as the subject of his lectures at Laon<sup>7</sup> is a further example of creativity because the schools of the time neglected the Prophets and many other books as well and concentrated somewhat narrowly on the Psalter and on the Letters of St Paul.

<sup>51</sup> Siehe oben Anmerkung 24.

<sup>52</sup> *Didascalicon*, VI, 13 (ed. *Buttimer* 130): „Res enim ualde subtilis est et simul iucunda, que et incipientes erudit et exercet consummatos. Inexperta adhuc stylo ideoque amplius proseguenda, rogemus igitur nunc Sapientiam, ut radiare dignetur in cordibus nostris et illuminare nobis in semitis suis, ut introducat nos ad puram et sine animalibus cenam.“

<sup>1</sup> B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1958) xvii. Henceforth cited as: Smalley, *Study*.

<sup>2</sup> Ibid. 51.

<sup>3</sup> Ibid. 73.

<sup>4</sup> Ibid. 73.

<sup>5</sup> Ibid. 73.

<sup>6</sup> Ibid. 73–4.

<sup>7</sup> Ibid. 77 (but correct the dates given there to 1112–13).

Beryl Smalley wrote with interest of the relations between Christians and Jews and she cited Abelard's *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* as an example of Christian tolerance and appreciation of the Jewish point of view<sup>8</sup>. She reminded us that he lived in the early days of 'a great movement' to translate works out of Greek and Arabic into Latin, to convert the infidel, to increase Latin scholarship in philosophy and science and to correct the texts of the Bible. Scholars went off to Spain, southern Italy and Sicily in search of Arabic learning; they also consulted Jews on their doorstep at home<sup>9</sup>. She noticed that Abelard told Heloise that he had once listened to a Jew commenting on a text of Kings<sup>10</sup>. She noticed too that one of Abelard's pupils, the writer of the *Commentarius Cantabrigiensis*, reported that his master had questioned Jews<sup>11</sup>. She cited the *Ysagoge in theologiam*, a work which makes frequent reference to Abelard's theological teaching, on account of its presentation of quotations in Hebrew from the ten commandments and from the Prophets<sup>12</sup>. In addition Abelard recommended that Heloise and the sisters of the Paraclete should learn the Biblical languages, Hebrew, Greek and Latin in order to understand Scripture in the original and to restore the scholarly ideal of *lectio divina* as taught by St Jerome<sup>13</sup>. Abelard's injunction to the nuns of the Paraclete was almost certainly too ambitious but the general trend of his efforts and those of others – at the new abbey of St. Victor, for example – was in favour of biblical scholarship.

It is fair to observe that Dr Smalley never fully confronted Abelard as a commentator on the Bible. On the other hand her portrait of Abelard as a biblical scholar is just and her stimulus to more recent study of the Bible in the Middle Ages has been enormous. In the Preface to the third edition of her book she herself added nothing on Abelard but her Bibliography cites new work by R. Peppermüller<sup>14</sup> and by E. Kearney<sup>15</sup>.

The present essay is intended to be a selective consideration of four subjects which are: the relationship between scholastic and monastic elements in Abelard's exposition of Scripture; his use of textual or literary criticism; his reference to non-Christian and especially pagan learning to enhance the understanding of Scripture; and finally the ways in which Abelard used the Bible to shape his views about society, and especially about women.

<sup>8</sup> Ibid. 78.

<sup>9</sup> Ibid. 81.

<sup>10</sup> Ibid. 78; *Problemata Heloissae*, 36 (PL.178, 718A).

<sup>11</sup> Smalley, *Study*, 78; *Commentarius Cantabrigiensis* in *Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi*, ed. A.M. Landgraf (4 vols), vol. 1 (Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame 2, Notre Dame, Indiana 1937–45) 65.

<sup>12</sup> *Ysagoge in theologiam*, ed. A.M. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard* (*Spicilegium sacrum lovaniense* 14, Louvain 1934) 61–289.

<sup>13</sup> Smalley, *Study*, 79, 81–2. *Abelard*, Letter 9, ed. E.R. Smits, *Peter Abelard. Letters IX–XIV* (Groningen 1983) 219–37; PL.178, 325–36.

<sup>14</sup> R. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 10, Münster 1972).

<sup>15</sup> E.F. Kearney, *Master Peter Abelard. Expositor of Sacred Scripture* (Unpublished Ph.D. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin 1980).

Peter Abelard was both a schoolman and a monk: a schoolman at Melun, Corbeil and on the Mont Ste Geneviève; a monk at St Denis, St Ayoul, the Paraclete, St Gildas, Cluny and St. Marcel. His writings reflect both his scholastic and his monastic experiences and commitments; so does his Biblical exegesis. He appropriated non-Christian learning in his study of the Bible, Jewish scholarship in particular and also the religious, moral and scientific views of the ancient pagan or gentile philosophers. He formulated principles of textual criticism. He also developed biblical exegesis into a means of commenting upon society. In particular he developed distinctive views about the role of the Christian scholar and about women.

Abelard's first foray into biblical exegesis was his exposition of Ezechiel<sup>16</sup>. This involved three improvised lectures at Laon where, interestingly, we are told that his hearers eagerly made copies of his glosses. The glosses (which have not survived) were extended and found readers on Abelard's return to Paris, thus marking the point where Abelard could claim to have acquired a competence in *sacra lectio* to complement his position as a philosopher.

After entering the abbey of St Denis in 1117/18 following his castration, Abelard withdrew to a cell of the monastery where he resumed teaching. In his autobiography Abelard repeats his claim to be no less accomplished in the *lectio* of *divina scriptura* than of *secularis* and he justifies his continued teaching of the secular arts, although now a monk, on the ground that he used them as a hook to bring his pupils into the study of true philosophy, following the example of Origen, the greatest of all Christian philosophers<sup>17</sup>.

While at St Denis Abelard would appear to have embarked upon writing his *Sic et non*. In his Prologue to this work Abelard discusses at some length the principles of textual criticism. The work seeks to investigate the diversities of doctrine contained in the authorities, including Scripture. Boyer and McKeon in their edition of the *Sic et non* provide an excellent index of the sources cited by Abelard including his quotations from Scripture. These are relatively few, about 150 or so (or about ten per cent of the total number)<sup>18</sup>, and especially few from the Old Testament. It is often assumed that the *Sic et non* is the quarry from which Abelard obtained the quotations he used when writing the later versions of his *Theologia*. But I can find only about 35 of these Scriptural quotations in the index which Dr Mews gives in his edition; these are often from Matthew and Paul<sup>19</sup>. However, when citing the Fathers Abelard often cites their commentaries on Scripture in which quotations from the Bible are abundant. These Scriptural quotations contained within Patristic works are not included in the index of Boyer and McKeon. For example, in quaestio CXVI (*Quod peccata patrum reddantur*

<sup>16</sup> Abelard, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin (Paris 1962) ll. 164–251. Henceforth cited as Abelard, *Historia calamitatum*, ed. Monfrin.

<sup>17</sup> Abelard, *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, ll. 663–89.

<sup>18</sup> B.B. Boyer and R. McKeon, *Peter Abailard, Sic et Non: A Critical Edition* (Chicago 1976–77) 653–5. Henceforth cited as Abelard, *Sic et Non*, ed. Boyer and McKeon.

<sup>19</sup> Petri Abaelardi Opera theologica 3. Theologia 'Summi boni'; Theologia 'Scholarium', ed. E.M. Buytaert and C.J. Mews (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 13, Turnhout 1987) 557–70. Henceforth cited as Petri Abaelardi Opera theologica 3.

in *filiis et contra*) Abelard cites a short passage from Ezechiel 18.1–2 but also cites a long string of passages from Jerome's Commentary on Ezechiel<sup>20</sup> and these Jerome passages include Scriptural quotations. The relative paucity of Scriptural quotations in the *Sic et non* reflects the fact that Abelard found more cases of apparent disagreement between post-Scriptural writers than he found in Scripture itself; there were anyway more post-Scriptural texts to draw upon than there were books in the Bible.

The lessons taught in the Prologue to the *Sic et non* are well known to all medievalists: the *verba* of the saints sometimes seem both *diversa* and *adversa*. But this does not mean that they are untruthful or wrong, for we may lack understanding, understanding (for example) of unusual modes of speech or of alternative meanings of words. Nonetheless, mistakes can be found even in Scripture. Matthew 13. 34–5 puts into the mouth of Jesus a saying which Matthew attributes to Isaiah, but in fact it belongs to Asaph; Matthew 27.9 refers to Jeremiah instead of Zachariah. The evangelists differ over the hour of the crucifixion<sup>21</sup>. But Jerome shows that these mistakes were made by copyists. The early church contained many uneducated gentiles who did not know their Old Testament; their scribes easily confused Asaph with Isaiah, Jeremiah with Zachariah, one Greek number for another. Sometimes the words of Scripture can mislead us if we do not make allowance for colloquialism as when Mary mentions Joseph as Jesus' father<sup>22</sup> or for modesty as when Paul calls himself a fool for Christ<sup>23</sup> or for unavoidable ignorance as when the author of Hebrews speaks of Melchisedech having neither father nor mother, having no genealogy, no beginning and no end to his days<sup>24</sup> or for context as when the witch is said in I Kings 28.12 to see Samuel who was in fact dead as the story itself makes perfectly clear<sup>25</sup>. Gregory the Great in his first Homily on Ezechiel gave examples of the Prophets sometimes speaking with the spirit and grace of prophecy and sometimes without it: St Peter himself lapsed into error over the observance of the old rituals such as circumcision and had to be publicly corrected by St Paul<sup>26</sup>. Abelard quotes at length from St Augustine to prove that the Scriptures contain errors but never intentionally mislead: and he writes (characteristically): *magis iuxta intentionem loquentis quam secundum qualitatem locutionis Deus, qui cordis et renum probator est, pensat, non tam ea quae fiunt quam quo animo fiunt attendens*<sup>27</sup>. The authority of the Bible would collapse if it contained deliberate de-

<sup>20</sup> Abelard, *Sic et Non*, ed. Boyer and McKeon, 376–8.

<sup>21</sup> Ibid. 91–2.

<sup>22</sup> Luke 2.48; Abelard, *Sic et Non*, ed. Boyer and McKeon, 94.

<sup>23</sup> I Cor 4.10; Abelard, *Sic et Non*, ed. Boyer and McKeon, 95.

<sup>24</sup> Heb.7.3; Abelard, *Sic et Non*, ed. Boyer and McKeon, 95.

<sup>25</sup> Ibid. 95.

<sup>26</sup> Ibid. 97.

<sup>27</sup> Ibid. 99. This is probably the earliest known occasion on which Abelard wrote this phrase which he was to use again and again in his later writings on ethics. The words *qui cordis et renum probator* are from Ier. 20.12; cf. Prov. 24.12; the source of the later part of the phrase is Augustine, *De sermone Domini in monte*, ii.13, n.46 (*Corpus Christianorum, Series Latina* 35) 137 or PL.34. 1289; it is found in writings from the school of Anselm of Laon. See *Peter Abelard, Ethics*, ed. D.E. Luscombe (*Oxford Medieval Texts*, Oxford 1971) 28, n.3. See too Abelard, *Ethics*, ed. Luscombe, 28, 40; Abelard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E.M. Buytaert, in: Petri

ceit<sup>28</sup>. So, to understand the Scriptures we have to question them and in this we have to follow the example of Christ himself who at the age of twelve questioned the doctors in the Temple: *quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis*. Behind a master and a preacher, even in the case of the perfect wisdom of God, lies a disciple and an enquirer<sup>29</sup>.

At about the time of starting to write the *Sic et non* Abelard was also engaged in writing his *Theologia 'Summi boni'*<sup>30</sup>. In the *Theologia* Abelard brings together exposition of Scripture and the *lectio philosophorum*. The work provides philosophical solutions to questions about faith<sup>31</sup>. It also includes many Scriptural references and these were to recur in the later versions of the work which are known by the titles *Theologia Christiana* and *Theologia 'Scholarium'*<sup>32</sup>. The work includes, by way of introduction in Book 1, a powerful interpretation, in a trinitarian sense, of passages from the Law and the Prophets as well as from the writings of the gentile philosophers<sup>33</sup>.

It is well known that Abelard detected in Plato's idea of a world soul the basis of the Christian doctrine of the Holy Spirit. He justified his interpretation by arguing that it is necessary to pierce behind the surface of the letter, behind its *integumentum*. A mystical interpretation is needed where a true or easy interpretation is unavailable<sup>34</sup>. Likewise, the Prophets expressed arcane truths, not in popular style (*vulgaribus verbis*) but with the aid of similitudes (*comparationibus similitudinum*) which provided a beautiful wrapping (*per pulcherrimam involucri figuram*). They did so to make themselves more attractive to readers. What the Prophets and the philosophers wrote must seem mere fable and utterly meaningless when read superficially in a literal way (*secundum litterae superficiem*). But when readers realise that they are full of great mystery they will warm to them and welcome them on account of their great contribution to

*Fortsetzung Fußnote von Seite 82*

Abaelardi Opera theologica 1 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 11, Turnhout 1969) 65, 306; *Petrus Abaelardus*. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, ed. R. Thomas (Stuttgart, Bad Cannstatt 1970) 163. Also, *Heloise*, Letters 1(2), ed. Monfrin, *Abélard*. Historia calamitatum, 116; Letter 5(6), PL.178, 223C.

<sup>28</sup> *Abelard*, *Sic et Non*, ed. Boyer and McKeon, 101–2.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 103–4, Matt.7.7.

<sup>30</sup> *Abelard*, *Theologia 'Summi boni'*, ed. H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia Summi Boni* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters 35. 2–3, Münster 1939, introd. 21); new edition by C.J. Mews, in: *Petri Abaelardi Opera theologica* 3. Henceforth cited as *Abelard*, *Theologia 'Summi boni'*, ed. Mews. For the date see C. Mews, 'On dating the works of Peter Abelard', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1985) 73–134, here 127. Mews states that the "Sic et Non" was probably begun after the council of Soissons in 1121 at which Abelard's *Theologia* had been condemned, but a start before 1121 is also a possibility.

<sup>31</sup> *Abelard*, *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, II. 690–708.

<sup>32</sup> See the "index biblicus" which Mews provides in: *Petri Abaelardi Opera theologica* 3, 557–70.

<sup>33</sup> *Abelard*, *Theologia 'Summi boni'* I, 5, 6–12, 13–29, ed. Mews, II. 56–62, 63–113, 114–293.

<sup>34</sup> *Theologia christiana* I, 117 ed. E.M. Buytaert, in: *Petri Abaelardi Opera theologica* 2. Henceforth cited as *Abelard*, *Theologia christiana*. *Theologia 'Scholarium'* I, 180 ed. E.M. Buytaert and C.J. Mews, in: *Petri Abaelardi Opera theologica* 3, 394.

teaching. The wrapping keeps them clean, as Augustine wrote<sup>35</sup>. The Lord likes to rest in the shade: hidden there he appears more welcome to those who see him. The greater the difficulty experienced with the Scriptures, the greater the merit their readers acquire. As Proverbs say (25.2), *Gloria Dei est celare verbum et gloria regum investigare sermonem*. So the obscurities of Scripture are like the shade in which God rests and where he will be found. Proverbs 1.6 also invite us to investigate them: *Sapiens animadvertet parabolam et interpretationem, verba sapientium et aenigmata eorum*. The wise man shall understand a parable and the interpretation, the words of the wise and their mysterious sayings. The greater the effort spent in understanding, the sweeter it is<sup>36</sup>. Abelard adds a quotation from St Jerome which explains the opening of Proverbs as an invitation to us understand words of wisdom, plays upon words, parables, obscure speech, saws and enigmas – which are the domain of dialecticians and philosophers (*quae proprie dialecticorum et philosophorum sunt*)<sup>37</sup>. The Apostles understand the mystery of God's kingdom: others hear parables only<sup>38</sup>.

Dr Mews has written that Abelard's favourite Scriptural text in his *Theologia 'Summi boni'* is Romans I.18–21: that which is known of God is manifest in them; the invisible things of God have been revealed to the gentiles. Abelard turns this text "into a eulogy of pagan philosophical insight"<sup>39</sup>. In fact Abelard cites the text only three times in this work and its principal appearance is at the close of the third and final book where Abelard suggests reasons why Jews and gentiles have been able to perceive the trinitarian nature of God even without the knowledge of the Incarnation which is needed to make such a perception clear<sup>40</sup>. The appeal of Paul's remarks appears to grow upon Abelard in the course of writing his *Theologia Christiana* and his *Theologia 'Scholarium'* where he exploits them more frequently and fully<sup>41</sup>. The theme unfolds clearly in the second book of the *Theologia Christiana*: on the authority of Paul, Abelard suggests that God had revealed to the gentiles what was invisible about him, namely his Spirit. The gentiles, precisely because God has revealed to them invisible truth concerning the trinity, are not infidels. True, the gentiles had no *legis scriptum* but according to Paul (Romans 2.14–15) they did *naturaliter quae legis sunt*; the *legis scriptum* was written on their hearts. The gentiles, even without the written law, and even without circumcision, can be justified through faith<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Abelard, *Theologia 'Summi boni'*, ed. Mews, I.37–8; *Theologia christiana* I.97–8; Abelard, *Theologia 'Scholarium'* I.157–8, ed. E.M. Buytaert and C.J. Mews, in: Petri Abaelardi Opera theologica 3. Henceforth cited as *Abelard, Theologia 'Scholarium'*.

<sup>36</sup> Abelard, *Theologia 'Summi boni'*, ed. Mews I.39–40; *Theologia christiana* I.100–1; Abelard, *Theologia 'Scholarium'* I.160–1.

<sup>37</sup> Abelard, *Theologia christiana* I.102; *Theologia 'Scholarium'* I.162; Cf. Jerome, Epist. 70, ed. Hilberg (CSEL 54) 701; PL.22, 665.

<sup>38</sup> Mark 4, 11–12; Abelard, *Theologia christiana* I.105; *Theologia 'Scholarium'* I.165.

<sup>39</sup> In: Petri Abaelardi Opera theologica 3.52.

<sup>40</sup> Abelard, *Theologia 'Summi boni'* III.100, ed. Mews. Cf. also Abelard, *Theologia 'Summi boni'* I.32, III. 67 ed. Mews; *Theologia christiana* IV.159, I.58; *Theologia 'Scholarium'* II.183; I.98.

<sup>41</sup> Abelard, *Theologia christiana* I.54, II.6, II.12–13, IV.85, V.4; *Theologia 'Scholarium'* I.94, 100, II.6, 12, II.110, III.4.

<sup>42</sup> Abelard, *Theologia christiana* II.13–22.

To support this view that the gentiles living before the coming of Christ could obtain some knowledge of the truths upheld by Christians, Abelard also provided evidence of the virtuous lives led by pagan philosophers as well as by illiterate men, living by the natural law alone. He drew his examples – of Socrates, Plato, Pythagoras and others – largely from book 8 of Augustine's *City of God*. Plato in particular identified the aim of the good life as the love of God<sup>43</sup>.

In the second book of the *Theologia Christiana* Abelard uses non-biblical sources to define the social roles of men and women in association with biblical texts. He sees in the care given by gentile philosophers to the well-being of cities and their citizens an expression of evangelical and apostolic values which is not at odds with Christian teaching<sup>44</sup>. The philosophers did not know about the Incarnation or the sacraments or the Resurrection but the moral teachings of the Gospel are “nothing other than a reformation of the natural law” which the philosophers upheld<sup>45</sup>. The gentile philosophers organised cities into what may be called “convents of married people” ruled by rectors who should themselves be celibate and abstinent like modern monks and clergy. These cities were fraternities upheld by charity like the communities of Christians described in the Acts of the Apostles 4.32<sup>46</sup>. In book 2 Abelard also builds up the ideal of the philosopher-hermit. The *Theologia Christiana* was written while Abelard was living at Quincy, in a small, isolated, rural hermitage, living as a monk but teaching philosophy and the Scriptures. At this time he developed his vision of virtue as the path to wisdom. Philosophy, the love of wisdom, requires isolation from the world and commitment to prayer, study and the practice of virtue, if perfection is to be attained<sup>47</sup>. Many of the pagan philosophers, many pagan women also, set examples of conversion from the world<sup>48</sup>.

Some ten years later, when Abelard wrote his autobiography, he reproduced some examples from this large repertory of gentile seekers after wisdom. He attributed them to Heloise as he told the story of how she had begged Abelard not to marry her. In this context the similarities that Abelard wished to highlight between the examples of continent living among gentile philosophers, Jews and Christians are more clearly presented: among the Jews' the Nazarenes and the followers of Elijah, the Pharisees, the

<sup>43</sup> Ibid. II.23–42.

<sup>44</sup> Ibid. II.43–59.

<sup>45</sup> Ibid. II.44: ‘Si enim diligenter moralia Euangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inuenimus, quam secutos esse philosophos constat, – cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius iustitia quam interiori abundet. Euangelium uero uirtutes ac uitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem omnia sicut et philosophi pensat’. See for further discussion *D. Luscombe*, *City and Politics Before the Coming of the Politics*, in: *Church and City. Essays in Honour of Christopher Brooke*, ed. *D. Abulafia*, *M. Franklin* and *M. Rubin* (Cambridge 1992) 41–55.

<sup>46</sup> *Abelard*, *Theologia christiana* II.45: ‘Instituerunt autem, iuxta euangelicam praedicationem, tam coniugatorum quam rectorum quam continentium uitam, cum et ciuitatibus quasi coniugatorum conuentibus modum uitae assignauerunt, et quales ipsi rei publicae rectores esse oporteret definierunt, et in se ipsis continentium atque abstinentium uitam expresserunt, quam nunc clerici siue monachi profitentur.’

<sup>47</sup> Ibid. II.60.

<sup>48</sup> Ibid. II.61–115.

Saducees and the Essenes, all present examples of lives that Christians would call monastic but which gentiles would call philosophic<sup>49</sup>.

At about the same time, as abbot of St Gildas, Abelard uses the same repertory of examples in his Sermon on St John the Baptist<sup>50</sup>. He invokes Job and the figure of the wild ass, *non domesticus sed silvestris*<sup>51</sup>, free not fettered, like a monk free of sexual ties and of the responsibilities of a wife and family. "Who hath sent out the wild ass free? ... To whom have I given a house in the wilderness...? He scorneth the multitude of the city."<sup>52</sup> From this generic example of the monastic ideal Abelard passes to the specific figure of John the Baptist (*summo illo monachorum principe*)<sup>53</sup>. But he refers first to the Old Testament figures of Elijah and Elisha, who lived in solitude in the countryside, and to the early Christian monks, Paul, Anthony, Hilarion and Macharius, who are all models of the monastic life which is the "Christian philosophy"<sup>54</sup>. Of John the Baptist Abelard wrote: *in eremo philosophatur ... Non vult cum hominibus conversari, in eremo cum angelis philosophatur* – he philosophised in the hermitage ... He did not wish to converse with men. He philosophised in his hermitage with the angels<sup>55</sup>. Abelard uses these examples of perfection to criticise the monastic society of his own day, with its greed to acquire parishes, its involvement in lawsuits, its close association with the affairs of cities and castles.

Abelard wrote four expositions of Scripture. His glosses on Ezekiel do not survive; his commentary on the *Pater noster* is short<sup>56</sup>, but those on Romans and on the *Hexameron* are substantial<sup>57</sup>.

<sup>49</sup> Abelard, *Historia calamitatum*, ed. Monfrin II.425–558. Cf. Abelard, *Theologia christiana* II.67, 71. In both *Theologia christiana* and *Historia calamitatum* Abelard relies largely upon Jerome, *Adversus Iovinianum*.

<sup>50</sup> Sermon 33, PL.178, 582–607.

<sup>51</sup> 'Onager quippe non domesticus, sed silvestris asinus dicitur', Sermon 33, PL.178, 582C.

<sup>52</sup> 'Quis dimisit onagrum liberum, et vincula eius quis solvit? Cui dedi in solitudine domum, et tabernacula ejus in terra salsuginis? Contemnit multitudinem civitatis, et clamorem exactoris non audit. Circumspicit montes pascuae suae, et virentia quaeque perquiri', Job 39.5–7.

<sup>53</sup> Sermon 33, PL.178, 585A.

<sup>54</sup> 'Ab his ... ducibus nostri propositi, seu principibus hujus philosophiae christianae tam in veteri quam in novo populo studio sunt exorta', Sermon 33, PL.178, 585BC.

<sup>55</sup> Sermon 33, PL.178, 585D.

<sup>56</sup> *Expositio orationis dominicae*. The Prologue begins: 'Multorum legimus orationes ...' The text begins: 'Pater noster qui es in celis. Cum pater potius dicit'. C.S.F. Burnett has convincingly established Abelard's authorship of this work and provided an edition, *The Expositio Orationis Dominicae "Multorum legimus orationes"*: Abelard's Exposition of the Lord's Prayer?, in: *Revue bénédictine* 95 (1985) 60–72. See Julia Barrow, Charles Burnett, David Luscombe, A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and other Works Closely Associated with Abelard and his School, in: *Revue d'Histoire des Textes* 14–15 (1984–5) 183–302, here 184–5, 248 (no.287). Henceforth cited as Barrow, Burnett, Luscombe, Checklist. One of Abelard's Sermons (14, PL.178, 489–95) incorporates a further but similar exposition of the Lord's prayer. The "Expositio orationis dominicae" which begins 'Inter omnia quae fragilitas' and which is printed alongside Abelard's commentaries on the Apostles' Creed and on the Athanasian Creed in PL.178, 611–18 is probably by Richard of St. Victor; see Barrow, Burnett, Luscombe, Checklist, 184–5, 265–7 (no.348).

<sup>57</sup> A number of uncertainties still surround two other commentaries that have at one time and

Abelard lectured on the Letters of Paul, not only on Romans. He did so famously, if one takes into account the work of his hearers. One of these, the author of the *Commentarius Cantabrigiensis*, heard his lectures and makes frequent reference to Abelard whom he calls simply *philosophus*<sup>58</sup>. Another was Robert of Melun who was clearly inspired by Abelard's commentary on Romans when he wrote (c.1157 or earlier) his *Quaestiones de epistolis Pauli*<sup>59</sup>. Rolf Peppermüller has brought to light an anonymous commentary on Romans and on Corinthians (to II Cor. 10.12) from the late twelfth century, found in three manuscripts and not printed, in which Abelard's commentary on Romans is followed as a source word for word on more than eighty occasions. Another source used in this commentary is Robert of Melun but neither Abelard nor Robert is named<sup>60</sup>. In addition, Peppermüller has shown that books 6–8 of the *Allegoriae super novum testamentum*, printed among the works of Hugh of St Victor in volume 175 of the *Patrologia latina*, and very widely copied in the Middle Ages, are nothing other than an abridgement of these commentaries<sup>61</sup>. However, the only surviving commentary by Abelard on Paul to have been identified so far is the commentary on Romans<sup>62</sup>. A disciple of Abelard wrote an abridgement of this commentary which Landgraf edited and published<sup>63</sup>.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 86*

another been attributed to Abelard; these are listed in *Barrow, Burnett, Luscombe, Checklist*, 267–8, nos. 349, 350.

<sup>58</sup> *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola P. Abaelardi*, ed. A.M. Landgraf (4 vols), vol.2 (Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame 2, Notre Dame, Indiana 1937–45).

<sup>59</sup> Ed. R.J. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 18, Louvain 1938).

<sup>60</sup> Zum Fortwirken von Abaelards Römerbriefkommentar in der Mittelalterlichen Exegese, in: Pierre Abélard, *Pierre le Vénéralable. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972* (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546, Paris 1975) 557–68. Henceforth cited as *Peppermüller*, Zum Fortwirken. Abaelard (1079–1142), in: *Theologische Realenzyklopädie* 1.7–17, here 14. Henceforth cited as *Peppermüller*, Abaelard (1079–1142). The MSS are Vatican lat. Ottobonianus 445, Troyes Bibl. mun. 770, Paris Arsenal 534.

<sup>61</sup> PL.175, 879D-924. *Peppermüller*, Zum Fortwirken, 565–7; Abaelard (1079–1142), 14. *Peppermüller* also finds traces of the anonymous commentary in the “*Quaestiones in epistulas Pauli*” printed under the name of *Hugh of St. Victor* in PL.175, 431–634.

<sup>62</sup> *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. *Buytaert*, in: *Petri Abaelardi Opera theologica* 1 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 11, Turnhout 1969). Henceforth cited as: *Abelard*, *Commentaria*. For comment and criticism of this edition see *R. Peppermüller*, Zur kritischen Ausgabe des Römerbrief-Kommentars des Petrus Abaelard, in: *Scriptorium* 26 (1972) 82–97. Henceforth cited as: *Peppermüller*, Zur kritischen Ausgabe. For a full study of the commentary see *R. Peppermüller*, Abaelards Auslegung des Römerbriefes (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 10, Münster 1972). Henceforth cited as: *Peppermüller*, Abaelards Auslegung. The Prologue has been translated into English in: *Medieval Literary Theory and Criticism c.1100-c.1375. The Commentary-Tradition*, ed. *A.J. Minnis* and *A.B. Scott* with the assistance of David Wallace (Oxford 1988) 100–5. *A.J. Minnis* comments on the Prologue in: *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages* (Solar Press, Aldershot 1988) 59–63.

<sup>63</sup> *Petri Abaelardi Expositionis in Epistolam S. Pauli ad Romanos Abbreviatio*, ed. *A.M. Landgraf*, in: *Bohoslavica* 13 (Lemberg 1935) 1–45.

In the Prologue to his commentary on Romans Abelard offers a broad statement as to what the Scriptures are and what they do<sup>64</sup>. They are a form of rhetoric. They aim to teach and to urge (*docere, mouere*). Scripture teaches what should be done and what should not be done. Scripture tells us to refrain from wrong and to devote ourselves to doing good. Both the Old Testament and the New Testament achieve this end through a similar tripartite arrangement: first, the Law and the teachings of the Lord are provided in the five books of Moses and in the Gospels. Secondly, exhortation is provided in the prophetic and the historical books of the Old Testament and in the Epistles and the Apocalypse in the New Testament. Thirdly, the historical books of the Old Testament and the Acts of the Apostles in the New Testament give *exempla* in narrative form in order to show what rewards there are for virtue and what punishments there are for transgressions. Paul's Letter to the Romans was written to advise the Romans to obey the teaching of the Gospel. To do this Paul stresses the importance of divine grace over that of human action. The Letter is entirely about divine grace and human action – to advise the proud Romans not to glorify their own achievements but rather to glorify the Lord.

When E.M. Buytaert edited this *Expositio* of Romans in 1969 he described it as 'a literal interpretation of the Epistle as it was understood in those days, but with a good many theological or theologico-exegetical questions interspersed. The originality of the Commentary resides more in the questions inserted than in its exegesis proper'<sup>65</sup>. Peppermüller showed that there is a lot of theology and also a lot of ethics in the Commentary<sup>66</sup>. Abelard uses *auctoritates* (Augustine, Origen, Haymo, *Ambrosiaster*, Jerome etc)<sup>67</sup>, and follows closely the text of the *Letter*, but it is the questions that Abelard raised which most reveal his purpose<sup>68</sup>. And frequently Abelard refers the reader to another work of his in which he promises to pursue a question further. On eight occasions, for example, he promises answers to questions on grace, sin, providence and predestination in his *Theologia*; he promises answers to questions about Christ and the redemption in his *Anthropologia*, and, on three occasions, to questions about grace, virtue, sin and merit in his *Ethica*<sup>69</sup>. Undoubtedly the two most important questions which Abelard raises in his *Expositio* are questions about redemption and about original sin<sup>70</sup>.

Buytaert worked hard on his edition of the *Expositio*. But he was also preparing at the time an edition of Abelard's *Theologia*<sup>71</sup>. The introduction which Buytaert wrote to

<sup>64</sup> *Abelard*, *Commentaria*, 41–6. At 1.6 Buytaert chooses the verb *mouere*; Peppermüller, *Zur kritischen Ausgabe*, 85–6, prefers *monere*.

<sup>65</sup> *Abelard*, *Commentaria*, 16.

<sup>66</sup> *Abelards Auslegung*.

<sup>67</sup> *Abelard*, *Commentaria*, 20–1.

<sup>68</sup> Peppermüller, *Abelards Auslegung*, 12–14 conveniently lists 29 questions in the sequence in which they occur in the commentary. Buytaert, in *Abelard*, *Commentaria*, 17–20 classifies them as questions about faith, charity or sacrament.

<sup>69</sup> Buytaert, in: *Abelard*, *Commentaria*, 27–8.

<sup>70</sup> *Abelard*, *Commentaria*, 113–18, 163–175.

<sup>71</sup> The fruits of Buytaert's labours on the *Theologia* are contained in: *Petri Abaelardi Opera theologica* 2 and 3.

his edition of the *Expositio* is largely about Abelard's *Theologia*, about the questions raised in the *Expositio* in this regard and about the references found there to the various versions – both written and yet to be written – of the *Theologia*<sup>72</sup>. Buytaert argued that the questions which Abelard raised in the *Expositio* related to the three divisions of all Scriptural knowledge: faith, charity and sacrament<sup>73</sup>. Around these three divisions Abelard structured his *Theologia* as well as his *Sentences*. I find this less than convincing. It is true that in the *Expositio* Abelard raises questions that are about faith, about charity, about sacrament. But in the Prologue Abelard describes the Gospels as contributing to salvation through what they say about faith, hope and charity or the sacraments (*de fide et spe et caritate seu sacramentis*)<sup>74</sup> – a different division. It does not seem to me that Abelard consciously grouped his questions in the *Expositio* around the three divisions of theology which he introduced into his *Theologia* and his *Sentences*.

In the *Expositio in Hexaemeron* we see Abelard's monastic and scholastic interests coming together. Abelard wrote this Commentary for the nuns of the Paraclete. In his Preface he explains that Heloise had asked him to explain Augustine's *De Genesi ad litteram*<sup>75</sup>. We know from Letter 9 that Abelard exhorted the nuns to study Scripture<sup>76</sup>. They had done so and they had found the beginning of the Book of Genesis too hard. So Abelard wrote a commentary for them<sup>77</sup>. To a considerable degree, Abelard's work is a development of the work of Augustine. But Abelard's approach included an interest in the natural science aspects of the account of the creation of the physical universe and thereby offers similarities to the thought and writings of such twelfth-century philosophers as Adelard of Bath and Thierry of Chartres. Augustine focussed upon his doctrine of seminal reasons; Abelard, like some of his scientific contemporaries in the twelfth century, focussed upon the idea of natural causes, upon the power or the force of nature, the *vis naturae*<sup>78</sup>. The will of God, *voluntas Dei*, is the cause of all that happens during the six days. However, when the natures of things have been established by God, he rests and the force of nature suffices to keep creation in being. Abelard defines nature as 'a force and capacity invested in those works at that time (i.e. creation), so that they should be sufficient in themselves for effecting what happens consequently'<sup>79</sup>. He uses the theory of the four elements, 'heaven' being

<sup>72</sup> Abelard, *Commentaria*, 16–20, 27–33.

<sup>73</sup> Ibid. 17–20.

<sup>74</sup> Ibid. 42, l.62.

<sup>75</sup> PL.178, 731–2. This Preface is addressed to Heloise.

<sup>76</sup> Ed. E.R. Smits, Peter Abelard. Letters IX–XIV (Groningen 1983) 219–37. Henceforth cited as: Smits.

<sup>77</sup> PL.178, 731–84.

<sup>78</sup> J. Jolivet, Elements du concept de nature chez Abélard, in: La Filosofia della natura nel Medioevo (Atti del III Congresso internazionale di filosofia medievale, Milan 1966) 297–304; D.E. Luscombe, Nature in the Thought of Peter Abelard, in: La Filosofia della natura nel Medioevo, 314–19. T. Gregory, Considérations sur *ratio* et *natura* chez Abélard, in: Pierre Abélard, Pierre le Vénéral. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546, Paris 1975) 569–84.

<sup>79</sup> „Nihil nunc naturam aliud dicimus, nisi vim et facultatem illis operibus tunc collatam, unde

interpreted as the elements of fire and air, 'earth' as the elements of water and earth<sup>80</sup>. To begin with, the newly created elements are mixed up. This is what Genesis 1.2 calls the abyss and what classical poets and philosophers call chaos<sup>81</sup>. The relationship of the elements to chaos or *hyle* is one of the problems that Abelard tried to tackle.

Eileen Kearney, in a fine article published in 1980<sup>82</sup>, showed that Abelard did more than provide a literal exposition of the *Hexaameron*<sup>83</sup>. He considered as well the typological and moral implications (*moralitas*). Thus, the image of the spirit 'warming the waters' in Genesis 1.2 prefigures the action of the 'waters of baptism' which give new life to man<sup>84</sup>. Abelard also provides a mystical interpretation (*allegoria*)<sup>85</sup>. He uses for this purpose Augustine's *De Genesi contra Manichaeos* in which Augustine interprets the six days of creation as the six ages of world history.

Dr. Kearney also noted that Abelard's Commentary parallels the first book of Hymns that he wrote for the nuns of the Paraclete<sup>86</sup>. Joseph Szövérfy, in the Introduction to his edition of the *Hymnarius Paraclitensis*, has elucidated these important parallels very well. The nocturnal hymns are based upon the narrative of the six days of creation but the diurnal hymns (which have a different rhythm and a different melody) contain allegorical and moral interpretations of the six days as the six ages of salvation and the six ages of man from infancy onwards<sup>87</sup>.

There exist two versions of the Commentary on the *Hexaameron*, one shorter and the other longer. It is conceivable that Abelard wrote first the shorter version in which attention is especially given to the doctrines of the pagan philosophers, especially Plato. Later, when Heloise asked for a commentary, Abelard may have expanded his work and made it appropriate for the nuns of the Paraclete by adding more material

*Fortsetzung Fußnote von Seite 89*

illa sufficerent ad efficiendum haec quae postmodum inde contigerunt', *Expositio in Hexaameron*, PL.178, 749C.

<sup>80</sup> Ibid. PL.178, 733C.

<sup>81</sup> Ibid. PL.178, 735A.

<sup>82</sup> E.F. Kearney, Peter Abelard as Biblical Commentator: A Study of the *Expositio in Hexaameron*, in: Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung, ed. R. Thomas, with J. Jolivet, D.E. Luscombe and L.M. de Rijk (Trierer Theologische Studien 38, Trier 1980) 199–210. Henceforth cited as *Kearney*; Abelard as Biblical Commentator.

<sup>83</sup> *Kearney*, Abelard as Biblical Commentator, 203–4; *Expositio in Hexaameron*, PL.178, 737A.

<sup>84</sup> *Expositio in Hexaameron* 771D–2A.

<sup>85</sup> *Kearney*, Abelard as Biblical Commentator, 200.

<sup>86</sup> J. Szövérfy, Peter Abelard's *Hymnarius Paraclitensis*. An annotated edition with introduction, 2 vols (Classical Folia Editions, Albany, N.Y. and Brookline, Mass. 1975) I, 33–4. Henceforth cited as: Szövérfy. C. Waddell has also edited the *Hymnarius* in: *Hymn Collections from the Paraclete*, 2 vols (Cistercian Liturgy Series 8–9, Gethsemani Abbey, Trappist, Kentucky 40051, 1989 [vol.1], 1987 [vol.2]).

<sup>87</sup> The *Expositio* has been edited from all the MSS by M.F. Romig, A Critical Edition of Peter Abelard's *Expositio in Hexaameron* (unpublished PhD dissertation, University of Southern California, Los Angeles 1981). The edition in PL.178, 731–84 is based on Avranches, Bibliothèque municipale, MS 135. The two versions of the *Expositio* (of which the shorter survives only in fragmentary form) are found in Paris, Bibliothèque nationale, MS lat. 17251; see E.M. Buytaert, Abelard's *Expositio in Hexaameron*, in: *Antonianum* 43 (1968) 163–94 and Barrow, Burnett, Luscombe, Checklist, 247–8, 259, nos 286, 325.

from the Bible and the Fathers. But this can only be a hypothesis, and another view is that the shorter version is an abbreviation written by a disciple<sup>88</sup>. In either event, the longer version which was despatched to the Paraclete reflects both the philosophical enquiries of contemporary philosophers and the spiritual requests of Heloise and the nuns.

Heloise, in the first letter she wrote to Abelard following her discovery of his *epistola consolatoria*, asked him for help and guidance: she asked him to share with her sisters – his daughters – in the convent of the Paraclete the knowledge he had of treatises which the Fathers had written to instruct, stimulate and console religious women<sup>89</sup>. Abelard's guidance was powerfully shaped by the example of St. Jerome who in the fourth century had advocated the study of the Bible to the Christian ladies of Rome<sup>90</sup>. In his reply he asked Heloise and the sisters to present to him their enquiries about the Bible<sup>91</sup>. Apparently the nuns did so, for Heloise wrote a letter to Abelard to say that she and the sisters were studying Scripture and were following the example that Jerome had set. This letter introduces forty two *Problemata* which are questions that the nuns have not been able to answer in the course of their studies. Some of these questions fall into groups (10–12, 14–20, 25–6, 30–39) and some of these groups focus upon certain parts of the Bible. Professor Dronke has shown that there is a personal, autobiographical streak in some of these *Problemata*<sup>92</sup>. The last, for example, asks whether anyone can sin in doing something that has been permitted or even commanded by her lord<sup>93</sup>. Heloise was perhaps reflecting on the command (*iussio*) she received from Abelard to marry him and then to enter religion<sup>94</sup>. Abelard's answer is a defence of marriage. The second *Problema* (James 2.10–11: whoever offends in one point of the Law becomes guilty in all) raises a question which Heloise was concerned about in her third letter<sup>95</sup>. The fourteenth, about the Beatitudes, gives Abelard an op-

<sup>88</sup> 'Quot autem et quantos tractatus in doctrina vel exhortatione seu etiam consolatione sanctorum feminarum sancti patres consummaverint quanta eos diligentia composuerint, tua melius excellentia quam nostra parvitas novit', ed. J.T. Muckle, (ed.), 'The Personal Letters between Abelard and Heloise', in: *Mediaeval Studies* 15 (1953) 47–94 here 70 (henceforth cited as *Muckle*, *Personal Letters*); PL.178, 184B.

<sup>89</sup> Abelard, Letter 9, ed. *Smits*, 219–37; PL.178, 325A–336A.

<sup>90</sup> 'Sin ... in iis etiam quae ad Deum pertinent magisterio nostro atque scriptis indiges, super his quae velis scribe mihi ut ad ipsam rescribam prout mihi Dominus annuerit', Abelard, Letter 3, ed. *Muckle*, *Personal Letters*, 73; PL.178, 187C. '...imitamini saltem et amore et studio sanctorum litterarum beatas illas sancti Hieronymi discipulas Paulam et Eustochium quarum precipue rogatu tot voluminibus ecclesiam praedictus doctor illustravit', Abelard, Letter 8, ed. T.P. McLaughlin, 'Abelard's Rule for Religious Women', in: *Mediaeval Studies* 18 (1956) 241–92 here 292; PL.178, 311B.

<sup>91</sup> *Problemata* Heloissae, PL.178, 677–730; Heloise's prefatory letter is printed here at cols. 677–8.

<sup>92</sup> P. Dronke, *Heloise's Problemata and Letters: Some Questions of Form and Content*, in: *Petrus Abaelardus*, ed. *Thomas*, 53–73, here 60–1; reprinted in: *Dronke, Intellectuals and Poets in Medieval Europe* (*Storia e Letteratura* 183, Rome 1992) 295–322. Cf. also P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1984) 134–9.

<sup>93</sup> *Problema* 42, PL.178, 723–50.

<sup>94</sup> Heloise, Letters 2 and 4, ed. *Muckle*, *Personal Letters*, 72, 81; PL.178, 186C, 197D.

<sup>95</sup> PL.178, 679C–680A; Letter 6, PL.178, 214CD.

portunity to declare that those who are pure in heart can be blessed even in yielding, in marriage, to sensual desire<sup>96</sup>. The eleventh questions the nature of true repentance<sup>97</sup>. 31–4 concern Anna, *mulier nimis infelix*<sup>98</sup>, the eighth concerns the woman taken in adultery<sup>99</sup>, the twentieth is about the command 'do as you would be done by'<sup>100</sup>. Professor Dronke advises that we should be careful not to read too much personal involvement into these *Problemata*, many of which are purely exegetical, but there can be no doubt that they do represent an endeavour to find answers to ethical as well as to textual questions and to raise the level of biblical knowledge in a female community<sup>101</sup>.

This last point bears upon the general theme of the relationship between the medieval study of the Bible and the position of women in medieval society. Abelard's contribution was a personal one and no generalisations should be derived from it. But the days have long gone since Abelard was regarded as antifeminist on account of his heartless treatment of Heloise. There are numerous examples in his writings where Abelard searches the Scriptures for examples of women who were pleasing to God<sup>102</sup>. Szövérfy has shown in his study of Abelard's *Hymnarius Paraclitensis* that women are portrayed in the hymns as strong personalities who often surpass men. Although man was created in the image of God and woman only in his likeness and although the female sex is weaker than the male, women have shown greater constancy and courage in professing their faith than men. Jephtha's daughter inspires one of Abelard's beautiful *Planctus*. Other exemplary female figures whom Abelard extolls in his hymns are Esther, Debra, Anna and Elisabeth, Mary Magdalene and Mary of Egypt<sup>103</sup>.

These ideas come together in the last two letters in the collected correspondence of Heloise and Abelard, letter 7 in which Abelard outlines to Heloise the origins of nuns and letter 8 in which Abelard sends to Heloise his Rule for the convent of the Paraclete. Letter 7 argues especially that the Gospels highlight how close women were to Christ and how prominent they are in the Gospel stories on account of their charity and faithfulness. Abelard fills page after page with examples. And he scours as well the Acts of the Apostles for women supported the Apostles too: *eas ipsi pariter cum apostolis quasi inseparabiles comites adhaerere. Demum (al. Deinde) vero huius professionis religione in feminis pariter ut in viris multiplicata, in ipso statim Ecclesiae nascentis ex-*

<sup>96</sup> PL.178, 696–702, here 701C.

<sup>97</sup> PL.178, 692–3.

<sup>98</sup> PL.178, 714–16.

<sup>99</sup> PL.178, 689–91.

<sup>100</sup> PL.178, 708–9.

<sup>101</sup> Dronke, *Heloise's Problemata*, in: Petrus Abaelardus, ed. Thomas, 61.

<sup>102</sup> M.M. McLaughlin, Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth Century 'Feminism' in Theory and Practice, in: Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546, Paris 1975) 287–334.

<sup>103</sup> Szövérfy, 114–21. *Planctus* 3, PL.178, 1819–20. For a more recent edition of *Planctus* 3 see W. von der Steinen, Die *Planctus* Abaelards-Jephthas Tochter, in: *Mittelaltinisches Jahrbuch* 4 (1967) 122–44.

*ordio aeque sicut viri*<sup>104</sup>. And then Abelard turns back to the Old Testament to underline the greatness of Debra, Judith and Esther: *quo naturaliter femineus sexus est infirmior, eo virtus est Deo acceptabilior, et honore dignior*<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Letter 7, PL.178, 233D.

<sup>105</sup> Letter 7, PL.178, 245A.



Gian Luca Potestà

## „Intelligentia Scripturarum“ und Kritik des Prophetismus bei Joachim von Fiore\*

### I.

In ihrem grundlegenden Werk über „The Study of the Bible in the Middle Ages“ (zweite Auflage 1952) bietet Beryl Smalley eine sehr unbefriedigende Einschätzung von Joachim von Fiore. Sie übergeht Joachim bei der Behandlung der exegetischen Strömungen des 12. Jahrhunderts und berücksichtigt ihn nur im Kapitel über die Betelorden, das sich mit dem „Niedergang der spiritualen Auslegung“ beschäftigt. Dort wird Joachim als ein verspäteter Exponent der patristischen, den Buchstaben als Fleischliches abwertenden Tradition dargestellt, die er in seiner Lehre vom bevorstehenden dritten Zeitalter wiederzubeleben suche. Miss Smalley wundert sich fast darüber, daß seine Ideen bei Denkern des beginnenden 13. Jahrhunderts Gehör fanden, „als ob es sich um eine eigentliche Exegese handelte“<sup>1</sup>. Für sie „ist der Ort dieser Art von Spekulation nicht die Exegese (...) Diese Disziplin mußte im Mittelalter merkwürdige Gäste beherbergen. Im 13. Jahrhundert entledigte sie sich langsam dieser Eindringlinge und wurde wieder Herrin im eigenen Haus. Joachim war der letzte, der noch eintreten konnte, und der gefährlichste für seine Gastgeberin.“ Im Vorwort zur dritten Ausgabe von 1983 erkannte Miss Smalley die Schwäche der Passage über Joachim und änderte den Tonfall; während sie 30 Jahre vorher von einem „Anfall von nachlassender Geisteskraft“ der spiritualen Exegese gesprochen hatte, gab sie jetzt zu, daß diese in Joachim ein blühendes Kind hervorgebracht habe, das zu adoptieren sie allerdings keine Lust gehabt hätte<sup>2</sup>. Das Urteil bleibt aber negativ, und es hätte auch

\* Ich möchte Prof. Alessandro Ghisalberti für einige wertvolle Hinweise und Andreas Rehberg für das große Engagement bei der Übersetzung danken. Die Fußnoten übersetzte freundlicherweise Herr Stefan Maurer.

<sup>1</sup> „The seeming justification of his method caused intense excitement. Intelligent and sensible men thought there might be some truth in it. The Oxford friar, Adam Marsh, sending Joachim's works to Grosseteste for his opinion, refers to them as ‚expositions‘ and ‚interpretations‘ as if they were real exegesis“; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1952) 289.

<sup>2</sup> „But the place for his type of speculation is not exegesis. This discipline had to harbour strange visitors in the middle ages, as we have seen. In the thirteenth century it was slowly getting rid of them and becoming master of its own household. Joachim was the latest entrant and also the most dangerous to his host“, Smalley, *The Study* (wie Anm.1), 292.

<sup>3</sup> „The section called ‚The Spiritual Exposition in Decline‘ is the faultiest part of my chapter on the friars. I dismissed Joachim of Fiore and Joachimism as ‚an attack of senile dementia‘ in the spiri-

nicht anders sein können: Die apokalyptische Vision Joachims hatte keinen Platz in ihrem exegetischen Mittelalter, das sie auf die Idee einer schrittweisen Behauptung des historisch-wörtlichen Schriftsinnes bezog<sup>4</sup>.

Ungeachtet dieser „retractatio“ bleibt für uns die Frage offen: Unter welchem Titel wohnt Joachim im „Haus der Exegese“? Wir fragen uns mit anderen Worten, ob seine gewaltige historisch-eschatologische Konzeption die Frucht einer exegetischen und theologischen Arbeit war oder ob sie nicht vielmehr eine prophetische Ankündigung und eine visionäre Haltung zum Ausdruck brachte. Zweifellos galt Joachim seiner Zeit vor allem als „Spezialist für Prophetie“ (Grundmann)<sup>5</sup>. Berühmte Männer seiner Zeit wollten ihn treffen und über die bevorstehende Ankunft des Antichrists befragen, und unter diesem Vorzeichen zirkulierten in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts seine Werke in Europa. So bildete sich das Klischee von einem Hellseher und Propheten Joachim (Dante: „der kalabresische Abt mit prophetischem Geist begabt“), das bis in unser Jahrhundert hinein auch die Vorstellung der Geschichtsschreibung geprägt hat. Gemäß einer heute weit verbreiteten Überzeugung hätte sich dagegen Joachim stets als ein einfacher Exeget verstanden – eifrig darum bemüht, in der Schrift den Sinn dessen zu entziffern, was bereits geschehen sei und was sich noch in der menschlichen Geschichte anbahnen werde. Also, Prophet oder Exeget?

Um unstatthafte Vereinfachungen zu vermeiden, erinnern wir uns daran, daß schon in der Patristik die Vorstellung verbreitet war, daß auch ein Schriftausleger in gewissen Fällen als Prophet gelten könne. In diese Richtung weisen die berühmten Bekenntnisse des hl. Augustinus, nach denen der Ausleger von Visionen mehr Prophet sei als der einfache Visionär<sup>6</sup>; und Cassiodor drückt sich in diesem Punkt ganz klar aus, wenn er die guten Deuter der Schriften unter diejenigen zählt, die die Gabe der Prophetie erhalten haben<sup>7</sup>. Erst in den Auseinandersetzungen um die Grundlagen der

*Fortsetzung Fußnote von Seite 95*

tual exposition. The outflow of books and papers on the subject has made my metaphor look silly. I must change it and say that the spiritual exposition in its old age produced a thriving child, though not one that I should care to adopt“; Preface to third Edition, in: *Smalley, The Study* (Oxford 1983) XIII.

<sup>4</sup> „My book can therefore be read as a period piece. Its main theme is the medieval study of the literal historical sense and the story of how it came into more prominence“; Preface, in: *Smalley, The Study* (Oxford 1983) VII. Zum unzulänglichen Verständnis Joachims bei Smalley (und H. de Lubac) vgl. auch die Bemerkungen bei *Claudio Leonardi*, *L'esegesi biblica medievale come problema storico. Introduzione all'edizione italiana*, in: *Beryl Smalley, Lo studio della Bibbia nel Medioevo* (Bologna 1972) XXI-XXII.

<sup>5</sup> *Herbert Grundmann*, Kleine Beiträge über Joachim von Fiore, in: *ZfK* 48 (1929) 148, auch in: *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. II (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25, 2, Stuttgart 1977) 82.

<sup>6</sup> Vgl. in diesem Sinne das neunte Kapitel des zwölften Buches von *De genesi ad litteram* (CSEL 28, III/1, 391), das der Prophetie gewidmet ist: „Minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines uidet, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et uideat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines et eas uiuacitate mentis intellegat, sicut Danielis excellentia temtata est et probata, qui regi et somnium, quod uiderat, dixit et quid significaret aperuit.“

<sup>7</sup> Vgl. das erste Kapitel (*De prophetia*) der *Expositio Psalmorum I-LXX*, hrsg. von *Marcus Ad-*

Prophetie wird diese traditionelle Überzeugung von den Theologen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eingehend diskutiert und kritisiert<sup>8</sup>.

Diese einfachen Anmerkungen machen deutlich, wie kompliziert sich das Problem darstellt, vor allem für eine Gestalt wie Joachim. In diesem Licht wirkt das berühmte Zeugnis von Ralph von Coggeshall weit weniger klar, als es auf den ersten Blick zu sein scheint (und als es gemeinhin interpretiert wird). Der englische Chronist schildert das Treffen, das Joachim einige Jahre vor seinem Tode in Rom mit dem Zisterzienser-Abt Adam von Perseigne hatte. Auf die präzise Frage Adams bezüglich seines Charismas, ob er es nämlich wagen würde, seine geschichtlichen Voraussagen „an ex prophetia, an conjectura seu revelatione“ aufzustellen, antwortete Joachim, daß er „neque prophetiam neque conjecturam neque revelationem de his habere. Sed Deus – inquit – qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spiritu omnia mysteria sacrae Scripturae clarissime intelligam sicut sancti prophetae intellexerunt, qui eam olim in Dei spiritu ediderunt“<sup>9</sup>. Die Klarheit der Unterscheidung darf nicht täuschen. Mir scheint, daß sich Joachim mit dieser Erklärung in ziemlich komplexen Begriffen vorstellt: Während er sich weigert, sich den Geist der Prophetie zuzuschreiben, reklamiert er andererseits eine eigene Fähigkeit der Schriftauslegung, die ihn hinsichtlich der Einsicht in das göttliche Mysterium zur Höhe der Propheten von „einst“ (olim) trägt. Wohlverstanden, er vergleicht sein eigenes Charisma als Exeget mit dem der alten Propheten: Die Veränderung der Zeiten hat den Übergang von der Prophetie zur Exegese offenkundig gemacht; aber im Grunde ahnt man eine unveränderte Aufgabe und Verantwortung gegenüber der Heilsgeschichte. Mein Beitrag will genau den Weg rekonstruieren, auf dem Joachim dazu gelangte, seine eigene Berufung zwischen Exegese und Prophetie zu erkennen und zu bestimmen.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 96*

*riani* (CC ser.lat. 97) (Turnholt 1958) 9: „Nam et quibus data est facultas bene intelligendi uel interpretandi scripturas diuinas, a munere prophetiae non uidentur excepti, sicut apostolus ait in epistola ad Corinthios prima: Spiritus prophetarum prophetis subiectus est.“

<sup>8</sup> Vgl. Bruno Decker, *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate*, in: *Angelicum* 16 (1939) 205–206 (über die sinnbildliche Position bei Wilhelm von Auxerre); Jean-Pierre Torrell O.P., *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher* (Ms. Douai 434, Question 481) (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 40, Leuven 1977) bes. 168.

<sup>9</sup> Radulphi de Coggeshall *Chronicon anglicanum*, hrsg. von J. Stevenson (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 66, London 1875) 68. Die Datierung der Episode ist umstritten; im *Chronicon* wird sie unter den Ereignissen des Jahres 1195 überliefert. Herbert Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, in: *DA* 16 (1960) 507, auch in: *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. II, 323, bezieht sie auf ein Datum zwischen 1195 und 1196; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969) 13, Anm.1 und 14 schlägt 1198 vor. Kurt-Victor Selge, *L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore*, in: *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, hrsg. von Ovidio Capitani und Jürgen Miethke (Bologna 1990) 116, Anm.64, plädiert für 1196. Im Hinblick auf diese Annahmen erscheint die Datierung auf 1195 überzeugender: Robert E. Lerner, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment* (Berkeley 1983) 96, Anm.27: Er lenkt die Aufmerksamkeit auf ein unbekanntes Zeugnis von Heinrich von Kirkeste, der sich auf ein Manuskript aus von Coggeshalls *Chronicon Anglicanum* bezieht, das 1195 überliefert.

## II.

Die ältesten Belege für das literarische Schaffen Joachims gehen auf seinen Aufenthalt in Casamari zurück, wo er zwischen 1182 und 1183 eintraf. Er blieb dort ca. ein und ein halbes Jahr und arbeitete an seinen Hauptwerken. Er entwarf zuerst die *Concordia*, dann die *Expositio in Apocalypsim* und schließlich das *Psalterium decem chordarum*, das er zuletzt begann, aber als erstes vollendete (1185–1186), als er schon in sein Kloster in Corazzo in Kalabrien zurückgekehrt war. Von Casamari begab sich Joachim im Mai 1184 in das nahe Veroli, wahrscheinlich, um von Papst Lucius III. eine Autorisation und eine Ermutigung für sein literarisches Unternehmen zu erhalten, das er seit kurzem begonnen hatte<sup>10</sup>.

Unter den Schriften eines jüngst verstorbenen Kardinals hatte man einen dunklen sibyllinischen Text (Sibilla Samia) gefunden; fast als wollte man den kalabresischen Abt auf die Probe stellen, bat man ihn, diesen Text zu deuten<sup>11</sup>. Joachim vermied es, sich auf den Versuch einer wörtlichen Erklärung der Sibylle einzulassen, und ergriff vielmehr die Gelegenheit, um eine erste Skizze seiner eigenen Geschichtsvision, ausgehend von dem Schema der Übereinstimmung der sieben Verfolgungen des Alten Testaments mit denjenigen des Neuen, zu bieten, die sich während seines gesamten literarischen Schaffens wiederfinden sollte<sup>12</sup>. Auf der anderen Seite ist sein Kommentar noch ohne jene Lehrelemente, die in den folgenden Jahren seine schrittweise Überwindung von einigen Eckpfeilern des Lehrgebäudes des hl. Augustinus anzeigen werden. Hier ist das Bild noch weitgehend augustinisch; die eschatologische Verkündigung beschränkt sich auf den Appell, sich auf die bevorstehende Ankunft des Antichrists vorzubereiten, des einzigen Antichrists, dem unmittelbar darauf der Tag des Gerichtes folgen werde<sup>13</sup>. Satan, der „per annos multos“ durch das Wirken Christi und seiner Märtyrer gefesselt geblieben war, ist seinerseits dazu bestimmt, von seinen Banden gelöst zu werden und ungehindert in der kurzen Zeit vor dem Ende zu wirken<sup>14</sup>. Nicht alles scheint in Wahrheit das bevorstehende Nahen der endzeitlichen Verfolgungen anzukündigen; fast beiläufig stellt Joachim nämlich fest: „videmus sane religiones veteres ex nimia vetustate corruptas, novas vero in novitio fervore constitu-

<sup>10</sup> Grundmann, *Kleine Beiträge*, 81–82.

<sup>11</sup> Vgl. Reeves, *Prophecy*, 4–6; Selge, *L'origine*, 105. Zur samischen Sibylle und zur Gestalt des Kardinals Matteo d'Angers vgl. Bernard McGinn, *Joachim and the Sibyl. An Early Work of Joachim of Fiore from Ms. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua*, in: *Cîteaux* 24 (1973) 119–120 (Joachims Text: 129–138). Ein Gesamtbild der sibyllinischen Literatur im Mittelalter findet man bei Bernard McGinn, „Teste David cum Sibylla“. The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages, in *Women of the Medieval World: Essays in Honor of John H. Mundy*, hrsg. von Julius Kirshner und Suzanne F. Wemple (Oxford 1985) 7–35.

<sup>12</sup> Grundlegende Hinweise darauf bei Marjorie Reeves und Beatrice Hirsch-Reich, *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore, with Special Reference to the Tract De Septem Sigillis*, in: *RTAM* 21 (1954) 211–247.

<sup>13</sup> McGinn, *Joachim*, 131 (bzgl. der Position des Augustinus: *De civ. Dei* XVIII, 52–53). Robert E. Lerner, *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, in: *Speculum* 60 (1985) bes. 555–556, zeigt, wie sehr die Formulierung Joachims in der Spur der traditionellen Lehre über den Antichrist bleibt.

<sup>14</sup> McGinn, *Joachim*, 138 (bzgl. der Position des Augustinus: *De civ. Dei*, XX, 7–9).

tas.<sup>15</sup> Aber diese Bemerkung impliziert keine Vorstellung von einem neuen Anfang, von einem zukünftigen „novus ordo“. Es liegt in der „spiralenförmigen“ Bewegung der Geschichte begründet, daß das Alte und das Neue sich annähern, wobei Gott unaufhörlich die Überheblichen erniedrigt, um die Niedrigen zu erhöhen. Wie er in der Vergangenheit das jüdische Volk verließ, als er sah, daß es nicht mehr fähig war, Frucht zu geben, und er sich stattdessen die Ungläubigen wählte<sup>16</sup>, so werden in den bevorstehenden letzten Tagen die Christen „nach dem Namen“ vergeblich auf ihn vertrauen, während sich die Rückkehr der Juden in ihrer lang ersuchten endgültigen Bekehrung erfüllen wird<sup>17</sup>.

Der Text der Sibylle bietet also Joachim eine Gelegenheit, um in großen Zügen einen ersten Entwurf seiner Geschichtsidee vorzulegen, für die er auf die alttestamentarischen Propheten schaut, in erster Linie auf Isaia, Jeremias und Daniel. Die Ausdrücke, die er benutzt, sind unmißverständlich: Im Vergleich zwischen Jeremias und der Sibylle liegt der erstere vorne, da der göttliche Ursprung der zweiten alles andere als erwiesen ist<sup>18</sup>. Ja, er spürt die Notwendigkeit, sich dafür zu rechtfertigen, daß er einem solchen Text einen eigenen Kommentar gewidmet hat. Er tut dies in den Anfangszeilen des Kommentars, indem er sich ausdrücklich in den Schatten des hl. Augustinus stellt. Dieser berief sich auf gewisse „merkwürdige Prophetien“, weil diese nicht von den Schriften abweichen würden und den Gläubigen nützlich wären. Er tat dies in dem Bewußtsein, daß sie nichts dem hinzufügen könnten, was der biblische Kanon beinhalte, und daß sie keine Wahrheit bieten könnten, die mit ihm nicht übereinstimmen würde<sup>19</sup>. Wie, als ob er seine Distanz von dem Text, den er zu kommen-

<sup>15</sup> McGinn, Joachim, 133.

<sup>16</sup> „Inde est quod Salvator in mundum veniens Iudaeorum genus ipsa sua vetustate corruptum maxima ex parte deseruit, gentile vero ut fructui aptum acsi novae plantationis vineam ad fructum faciendum elegit“; McGinn, Joachim, 133.

<sup>17</sup> „Exaltat Iudaicum humiliatum, humiliat gentilem exaltatum et nunc; quia naturalibus ramis non pepercit, profecto nec gentilibus parcat, sed et illi inserentur (ed.: inseretur), quia illorum incredulitas convertetur ad fidem (...) Frustra enim confidit de Christiano nomine qui Christi humilitatem non servat (...) Qui ergo in imo est confidat, qui vero in alto timeat, quia et illum gratia erigit ad salutem et istum superbia trahit ad ima. Qui videtur Christianus timeat, ne caecus fiat. Confidat iam nunc Iudaeus, quia eius curatio prope est“; McGinn, Joachim, 134–135 (ich verbessere den Text der Edition, die nach ms. Padova, Antoniana 322, ff. 149v–151v, angefertigt wurde, wobei ich ms. Roma, Archivio Generale dei Carmelitani, III, Varia 1, ff. 123v–126v, berücksichtige). Diese „spiralenförmige Vision der Geschichte“, die durch die Dialektik Hochmut/Bescheidenheit charakterisiert wird, bestimmt, neben den anderen Schriften Joachims, besonders die „Dialoge“ und die „Intelligentia super calathis“.

<sup>18</sup> „Illud manifeste fateor, quod sub hoc regno Babylonis complebuntur ea in ecclesia quae Ieremias alphabeto multiplici in Lamentationibus deplorat. Sed et illud quod in verbis istis scriptum reperimus, nescio an divinitus sit missum, an spiritu prophetiae revelante inveniat conscriptum“; McGinn, Joachim, 132.

<sup>19</sup> „Beatus Augustinus quasdam peregrinas prophetias opusculis suis (ed.: sacris) inseruit, quae in cathalogo sacrarum scripturarum scriptae (ed.: om.) non esse videbantur, quas nimirum in argumentum fidei accipiendas non crederet si a sacris apicibus discrepant; et nullam (ed.: nullas) inter eas et prophetarum dicta comperit esse dissonantiam. Eo ad utilitatem fidelium inter sacra verba proferendas credidit, quo in eis, auctoritate ipsa, magistra veritas rutilabat. Neque Sibyllae enim vaticinium sacrarum scripturarum cathalogus recipit, quod ipse Augustinus tantopere suis

tieren hatte, bekräftigen wollte, stellt Joachim fest, daß der Wert der „merkwürdigen und dunklen Vatzinien“ sich in ihrer Funktion des Tadels an der Unterweisung der unsensibel gewordenen Gläubigen durch die Propheten erschöpfe<sup>20</sup>. Gerufen, ein Orakel zu enthüllen, präsentiert er sich also als Exeget der Schrift, der sich für die Interpretation der Geschichte und für die Voraussicht des Wesens der endzeitlichen Kämpfe nur ihr allein anvertraut. Die Entwertung der prophetisch-sibyllinischen Lesart ist klar: Ihr wird eine rein untergeordnete Funktion zuerkannt, eine nebensächliche, eine Funktion also, die einfach nur die Lehre der Bibel bestätigt, und zwar in den Grenzen, die ihr von der augustinischen Lehre eingeräumt werden.

### III.

In derselben Zeit, als er die Samische Sibylle entschlüsselte, vollzog Joachim den entscheidenden Fortschritt in der Ausreifung seiner eigenen visionären Lehre. Wie er selbst erklärte, lösten sich seine Unsicherheiten in der Folge von zwei Erlebnissen, die er einmal an Pfingsten und einmal an Ostern hatte. Von dem ersten spricht er im *Psalterium decem chordarum*: Das Mysterium der Dreifaltigkeit habe sich ihm nach einer schweren Glaubenskrisen unversehens an einem Pfingsttag enthüllt, als er einige Psalmen zu Ehren des Hl. Geistes rezitierte<sup>21</sup>. Von dem zweiten Erlebnis spricht er in der *Expositio in Apocalypsim*. Dort erzählt er, daß er bei der Abfassung dieses Kommentars ungefähr ein Jahr lang am Vers Offb 1, 10 stehen geblieben sei; aber dann habe er in einer Osternacht plötzlich das Geschenk der Befähigung zu einer neuen Schriftauslegung erhalten, die aus zwei Elementen bestand: erstens, die vollständige Anwendung des Prinzips der Konkordanz (ich würde sagen: die Integration des Modells der Zwei [Testamenta] zu demjenigen der Drei [Status]) und zweitens die Ausle-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 99*

verbis interponere studuit, admirans in eo multo magis testimonium exhibitum veritati“; McGinn, Joachim, 129 (zu Augustinus und der Sibylle vgl. *Berthold Altaner*, Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextus-Sprüche. Eine quellenkritische Untersuchung, in: An. Boll. 67 [1949] 244–247).

<sup>20</sup> „Exposui autem illa ad cautelam fidelium prout divinis auctoritatibus concordare videbantur, reputans hoc ne forte Deus ad increpationem humanae duritiae ea in medium proferri voluerit, quatinus quibus verba prophetarum viluerunt, peregrinis saltem vel silvestribus vaticiniis moveantur“; McGinn, Joachim, 138.

<sup>21</sup> *Psalterium decem chordarum*, Prefatio (Venetijs 1527, anast. Nachdruck Frankfurt a.M. 1965) 227rb–227va: „Accidit (...) diem adesse solemnem, in quo dona sancti Spiritus super sanctos apostolos effusa sunt (...) Interea cum ingrederer oratorium et adorarem omnipotentem Deum coram sancto altari, accidit in me velut hesitatio quedam de fide Trinitatis, ac si difficile esset intellectu vel fide esse tres personas unum Deum et unum Deum tres personas. Quod cum accideret timui valde et contritus vehementer compulsus sum invocare Spiritum sanctum, cuius sacra solennitas presens erat, ut ipse mihi dignaretur ostendere sacrum mysterium Trinitatis, in quo nobis promissa est a Domino omnis notitia veritatis. Hec dicens cepi psallere, ut ad propositum numerum pervenirem. Nec mora occurrit animo meo forma psalterii decacordi, et in ipsa tam lucidum et apertum sacre mysterium Trinitatis ...“. Ich habe den Text den Hinweisen von Kurt-Victor Selge gemäß korrigiert, der eine kritische Edition des *Psalteriums* vorbereitet (vgl. den in L'origine 98–99, Anm.30 zitierten Abschnitt).

gung der Apokalypse gemäß dem Prinzip der „plenitudo“. Gestärkt durch diesen doppelten Gewinn habe er, wie er erklärt, die eigene Tatkraft wieder gewonnen und den inneren Widerstand überwunden<sup>22</sup>.

Das Wesen dieser beiden Erlebnisse und ihr genauer Gehalt sind nicht ganz klar. Die Geschichtsschreibung hat sie Visionen, Erleuchtungen, Offenbarungen und Intuitionen genannt<sup>23</sup>. Ihre genaue Datierung und ihre chronologische Aufeinanderfolge sind der Gegenstand subtiler Diskussionen gewesen<sup>24</sup>. Mir scheint aber, daß man die Reflexion über den literarischen Aspekt der Erzählung Joachims vertiefen muß. Wenn er sich das vor Augen ruft, was ihm am Pfingsttag und in der Osternacht (also ausgerechnet in der Stunde, in der Jesus von den Toten auferstand) widerfuhr, dann muß man sich fragen, ob man diese Behauptungen so aufnehmen darf, als ob es sich um Zeugnisse von wörtlich zu nehmenden historischen Ereignissen handelte. Man kann gewiß nicht ausschließen, daß Joachim seine entscheidenden theologischen Fort-

<sup>22</sup> *Expositio in Apocalypsim, Prima pars* (Venetiis 1527, anast. Nachdruck Frankfurt a.M. 1964) 39rb-va: „Cum (...) pervenirem ad locum istum [Offb 1, 10: Fui in spiritu in dominica die], tantam fateor difficultatem et quasi preter solitum perpressus sum angustias intellectus, ut sentiens oppositum mihi lapidem ab ostio monumenti hebetatus subsisterem et dans honorem Deo qui pro velle suo claudit et aperit, relicto loco ipso intacto ad sequentia pertransirem, servans difficultatem eandem universali magistro, ut ipse qui aperuit librum et solvit septem signacula eius, cum sibi esset placitum, mihi vel aliis aperiret. Cumque me occupatum in multis hoc ipsum oblivio procul duceret, factum est verso anni circulo diem adesse paschalem mihi que circa horam matutinam excitato a somno aliquid in libro isto meditantem occurrere, pro quo confusus de dono Dei audacior factus sum ad scribendum (...) In superscripta nocte (...) circa medium (ut opinor) noctis silentium, et horam qua leo noster de tribu Iuda surrexisset extimatur a mortuis, subito mihi meditantem aliquid quadam mentis oculi intelligentie claritate percepta de plenitudine libri huius et tota veteris ac novi testamenti concordia revelatio facta est et nec sic recordatus sum superscripti capituli: cur videlicet Ioannes dixerit: Fui in spiritu in dominica die, et utrum pertineret ad rem, quod hec ipsa revelatio libri huius in die dominica facta esse narratur (...). Cum ergo post aliquantulum temporis (...) parum id quod notaveram relegissem, perveni ad locum istum, in quo et dicitur: Fui in spiritu in dominica die, et tunc primo intellexi quid sibi vellet in mysteriis id quod ait Ioannis: Fui in spiritu in dominica die, conferens mecum vel ea ipsa que acciderant, vel ea que de ipso die scripta fore noscuntur; et quod inde inceperit spiritus excitatus a litera, et multa huic similia, que in hoc loco perstringere longum est (...). Hec dies in qua Christus resurrexit a mortuis, sublato magno illo lapide ab ostio monumenti. Hec dies in qua aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent scripturas.“ Zur Interpretation des Ostererlebnisses vgl. vor allem *Lerner*, Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm, in: *Cristianesimo nella storia* 6 (1985) 489–512 (er sieht hier die erste Ankündigung der neuen Interpretationsmethode der Apokalypse, wobei er die Bezugnahme auf die Concordia bagatellisiert) und *Selge*, L'origine, 110–112.

<sup>23</sup> Vgl. *Selge*, L'origine, 98.

<sup>24</sup> *Grundmann*, Kleine Beiträge, 81, stellt das Ostererlebnis (1183) vor das Pfingsterlebnis. Für das Vorhergehen der Ostervision plädieren ferner *Reeves*, The Influence, 23 Anm.1 (Ostern 1183; Pfingsten 1184); *Bernard McGinn*, The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought (New York 1985) 22 (beide Erlebnisse 1183); *Robert E. Lerner*, Joachim (wie Anm. 22). *Selge*, L'origine, 97–113 vermutet hingegen, daß das Pfingsterlebnis (1183) demjenigen an Ostern (1185) vorangeht. Die Differenzen bei der Datierung des Ostererlebnisses ergeben sich aus der unterschiedlichen Datierung der Abfassung des „Tractatus de vita sancti Benedicti“, die ihrerseits umstritten ist (1186/1188). Bezüglich der Gründe, die die Datierung des Tractatus unsicher machen, erlaube ich mir hinzuweisen auf *Gian Luca Potestà*, Gioacchino riformatore monastico nel Tractatus de vita sancti Benedicti e nella coscienza dei primi fiorenti, in: *Florentia* 6 (1992) bes. 74–80.

schritte wirklich an den beiden Festtagen gemacht hat; mir scheint es aber plausibler, daß man es hier mit einem literarischen Topos zu tun hat, der die Absicht verfolgt, seinen Fortschritten in der Lehre eine höchste Legitimation zu geben, indem er sie in eine übernatürliche Dimension stellt und sie mit einem geheimnisvollen, göttlichen Siegel auszeichnet: Ausgerechnet zu Pfingsten, an dem Tag, an dem man die Herabkunft des Heiligen Geistes feiert, erklärt Joachim, habe er das Geschenk eines besseren Verständnisses des trinitarischen Wunders erhalten, und ausgerechnet zu Ostern, an dem Tag, an dem sich das Grab Christi öffnet (ein Ereignis, in dem eine feststehende theologische Tradition die symbolische Ankündigung der Befreiung der Schrift von der Last des Buchstabens sah)<sup>25</sup> habe er den großen Sprung im Schriftverständnis vollzogen.

Fassen wir zusammen: Im Lichte einer umfassenden Überprüfung seiner Doktrin und deren Entwicklung geht unleugbar hervor, daß Joachim in der Zeit zwischen 1183 und 1185 einen entscheidenden Fortschritt in seinen eigenen exegetischen und theologischen Konzeptionen gemacht hat. Und es ist auch wahrscheinlich, daß er mit einem Schlag die Schwierigkeiten überwand, mit denen er kämpfte. Wenn ich mir vor Augen halte, daß seine Sprache stets mit starken symbolischen Anklängen behaftet ist, scheint mir, daß der Vorsatz der Geschichtsschreibung überprüft werden muß, mit dem immerwährenden Kalender in der Hand zu den genauen Daten der Feiertage zu gelangen, auf die Joachim seine Schlüsselerlebnisse zurückführte.

Mit den theologischen Fortschritten wuchs in Joachim auch das Bewußtsein, daß er sich zum Vorreiter einer monastischen Reform machen müsse. Kurz nach seiner Rückkehr nach Corazzo durchlebte er eine Periode der Krise. Er überwand sie, indem er sich vom Kloster entfernte und beschloß, einen höheren Grad der Perfektion anzustreben; zu diesem Zweck zog er sich in das Sila-Gebirge zurück. Die Abkehr von Corazzo, die Zeit der Meditation in Petra Lata, die Aufgabe des Amtes als Abt von Corazzo und die Gründung der ersten florentinischen Niederlassung in der Sila ereigneten sich in der Zeit zwischen 1186/87 und 1188/89. In diese Periode fällt auch die Niederschrift des *Tractatus de vita sancti Benedicti*<sup>26</sup>. Im Vergleich zum Kommentar zu der Samischen Sibylle und zum ersten Buch der *Concordia* zeigt der *Tractatus* vor allem in seiner Lehrmeinung eine bemerkenswerte Wandlung. Die Vision der dreigeteilten Geschichte und die Erwartung des Neuen Zeitalters, die bereits im zweiten Buch des *Psalteriums* (1185–1186) angesprochen worden waren, werden jetzt zum ei-

<sup>25</sup> Vgl. vor allem den klassischen Text von *Johannes Scotus Eriugena*, *Homélie sur le Prologue de Jean, III*, hrsg. von *Édouard Jaumeau* (*Sources chrétiennes* 151, Paris 1969) 212: „Monumentum Christi est diuina scriptura, in qua diuinitatis et humanitatis eius misteria densitate litterae ueluti quadam muniuntur petra“ (die oben bei Anm. 22 zitierte Passage von Joachim zeigt, daß er eine vollständige Kenntnis dieser Tradition hat).

<sup>26</sup> Die Schrift wird auf 1186/1187 datiert, sowohl vom Herausgeber, *Cipriano Baraut*, *Un Tractado inédito de Joaquín de Fiore: De vita sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam*, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 24 (1951) 7, als auch von *Grundmann* (*Zur Biographie*, 309, Anm. 87) und von *Stephen E. Wesley*, *Joachim of Fiore and Monastic Reform* (New York 1990) 3. *Lerner*, Joachim (wie Anm. 22), 509 schlägt 1187 vor, *Selge*, *L'origine*, 100 ff. 1188. Zur Schwierigkeit, eine genaue Datierung zu geben, vgl. meinen oben Anm. 24 angeführten Beitrag.

gentlichen theoretischen Anliegen: Es gebe keinen Satz in der Schrift, stellt Joachim fest, der nicht im Hinblick auf den dritten Status interpretiert werden könne<sup>27</sup>. Hier verkündet er zum ersten Mal, daß der Satan nach der Ankunft des Antichrists angekettet werde und daß auf Erden eine Zeit des Sabbats anbrechen werde<sup>28</sup>. Wenn man den Sachverhalt extrem vereinfacht, kann man feststellen, daß Joachim von einer „spiralenförmigen“ Vision der Geschichte zu einer „aufsteigenden“ Perspektive übergegangen ist: Die Periode, die der Ankunft des Antichrists folgen werde, werde eine neue Stufe der Vollkommenheit auf Erden mit sich bringen, die er mit vibrierender Begeisterung schildert.

Das Bevorstehen der Endzeit erfordert neue monastische Erfahrungen; im *Tractatus* kündigt sich die Abkehr von dem zisterziensischen Mönchtum und die Schaffung des neuen Florenser-Ordens an. Der Anstoß zu einem solchen Unternehmen zeigt, daß Joachim nicht nur ein neues eschatologisches Bewußtsein auf theoretischem Feld gewonnen hat, sondern auch die Überzeugung, daß er für eine geschichtlich entscheidende Aufgabe als Mönchsreformer berufen sei. Und in der Tat überdenkt der kalabresische Abt, in dem Moment, in dem er sich daran macht, die florensische Bewegung in Gang zu setzen, im *Tractatus* das vorausgehende Mönchtum als unaufhörliche Reformbewegung. Seine Aufmerksamkeit konzentriert sich auf Benedikt. Beschränken wir uns darauf, nur einen Punkt des Werkes zu betrachten. Joachim erinnert hier an die Episode in den Dialogen von Gregor dem Großen (II. Buch, 1. Kapitel), in der ein Priester in der Nacht auf Ostern eine Vision hatte. Gott forderte ihn auf, dem hl. Benedikt, der seit drei Jahren in einer Höhle eingeschlossen lebte, am Festtag eine Speise zu bringen. Der Priester machte sich auf die Suche nach Benedikt „per abrupta montium, per concava vallium, per defossa terrarum“. Als er ihn gefunden hatte, lud er ihn ein, mit dem Fasten aufzuhören und die ihm von Gott gesandte Gabe anzunehmen. Joachim vergleicht sein eigenes Ostererlebnis, das sich, wie er sagt, drei Jahre vorher ereignet hatte, mit demjenigen des Priesters: Nachdem er lange Zeit herumgeirrt sei, bringe der Priester den hl. Benedikt dazu, die materielle Speise anzunehmen, seine Höhle zu verlassen und sein Licht allen Menschen anzubieten. Joachim schließlich kann jetzt nach drei Jahren der Suche das Ostergeschenk, das er drei Jahre zuvor erhalten hat, nämlich seine neue Fähigkeit der Schriftauslegung, als spirituelle Speise für die Erneuerung des Mönchtums anbieten. Benedikt als Inbegriff des neuen Ordens kommt nach drei Jahren der Suche an das Licht, genau so wie Elias – auch er das Sinnbild der neuen Ordnung – nach drei Jahren wieder erscheint (1 Kön 18,1)<sup>29</sup>. Spä-

<sup>27</sup> Baraut, *Un Tratado*, 71: „Illud autem de tertio statu pretermittendum non est, quod nullus mihi adhuc occurrit locus in Scripturis autenticis, qui in hoc tertio statu spiritaliter solvi nequeat, et qui mystice in hoc articulo interpretari non possit.“

<sup>28</sup> Baraut, *Un Tratado*, 63: „Diabolus autem erit incarceratus et regnum obtinebunt sancti. In fine autem temporum et annorum solvetur Satanas de carcere suo, sicut Jezechiel propheta et Iohannes circa fidem librorum suorum ante quam tractent de superna Jerusalem aperte describunt.“ Zur zukünftigen ligatio Sathane vgl. auch 70–71. Zur Wende, die der *Tractatus de vita sancti Benedicti* für die eschatologischen Auffassungen Joachims bedeutet, vgl. Lerner, *Antichrist* (wie Anm. 13), 560; Lerner, *Joachim* (wie Anm. 22), 509.

<sup>29</sup> Baraut, *Un Tratado*, 19: „Necesse est enim primo latitantem per tres annos requirere, donis nobis divinitus traditis ipsius animum refocillare, ne forte ad rem pertineat quod et nobis, licet in-

ter im Text definiert Joachim den hl. Benedikt, als er die Behandlung einiger exemplarischer Episoden seiner Biographie abschließt, als „noster iste propheta“. Da jetzt drei Jahre vergangen seien, erklärt er – und dabei läßt er durchblicken, daß er sich jetzt nicht nur auf Benedikt, sondern auch auf sich selbst bezieht –, daß „es Zeit ist, daß das Licht entdeckt wird“. Benedikt ist in der Tat das Sinnbild der neuen Ordnung. Wie dieser auf den Monte Cassino stieg und dort „prophetie spiritu illustratus est“, so steigt die neue Ordnung „in montem (...), ubi prophetie spiritu replendus est“<sup>30</sup>. Joachim fühlt sich seinerseits dazu aufgerufen, der prophetischen Erfahrung des „heiligen Vaters“ (Benedikts) neues Leben zu geben, um zu gewährleisten, daß die neue Ordnung ans Licht komme, damit sie die Reformerfahrung Benedikts erneuere. Diese hatte Benedikt genau so mit Blick auf das antike Mönchsideal vollzogen, wie sie der hl. Bernhard bezüglich der Cluniazenser realisierte<sup>31</sup>.

Man muß das klar sehen: Der Tractatus enthält ein Motiv der Zweideutigkeit, das deutlich sein muß. In typologischer Perspektive bezeichnet die Gestalt von Benedikt/Elias die neue Ordnung; und trotzdem, die ganze Schrift suggeriert dem Leser, daß Joachim auf der persönlichen Ebene eine Erfahrung macht, die im Grunde mit derjenigen Benedikts vergleichbar ist, und daß er seinen Aufstieg zur Sila wie einen Auf-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 103*

dignis, ad proprium commodum preparantibus escas, in nocte diei paschalis sermo hic factus est, ita ut ex eo usque ad presens per abrupta montium, per concava vallium, per defossa terrarum transiremus universa, scilicet, veteris et novi Testamenti ora lustrantes, et necdum nobis apparuit qui latebat in antro per annos tres; nisi modo quippe, cum et Helias anno tercio apparuisse legatur. Utique et annus iste tercius est, quo taliter ambulare cepimus, et in hac quippe sollempnitate paschali complebitur et dies, quem tercium sacra Scriptura cognominat. Denique et tempus istud, secundum quod alibi disputavimus, resurrectionis est, quia necesse est ut hoc tempore amoveatur lapis presolito, et spiritalis veritas de monumento ascendat. Quis ergo per Benedictum, qui tribus annis in specu latuit, nisi ordo inchoatus ab ipso, ut iam clarere incipiat per Spiritum sanctum, qui usque ad tempora ista, velut in sepulchro Dominus, diebus tribus absconditus mansit? (...) Nunc ergo tempus est ut lucerna supra candelabrum veniat, ut iam ita spitalibus epulis refectus prodeat...“.

<sup>30</sup> Baraut, Un Tratado, 42: „His de vita sancti Benedicti quam breviter prelibatis libet iam nunc de eius doctrina aliquid spiritaliter dicere, ut quantus fuerit apud Deum, tam ipse quam et hi omnes qui significantur per ipsum, noster iste propheta, operibus eius et doctrina consonantibus, agnoscatur, et agat de cetero fiducialius quicumque eius monitis acquiescit. Tempus est enim ut detegatur lux, peractis, ut iam dixi, tribus annis (...) Et hoc quidem fieri cepit, ex eo quo Benedicti Regula in Galliarum partibus magnificata est, secundum ea que dicta sunt de monachis primis, qui eum occidere voluerunt, et de duodecim monasteriis que ipse fundavit; sed multo clarius et manifestius cum in montem ascendet, ubi prophetie spiritu replendus est ordo ipse quem Benedictus designat, quia in monte prophetie spiritu illustratus est, ubi et archana consilia eidem detecta sunt, et mundatis mentis oculis, celestem et deificam lucem vidit.“ Vgl. auch 71 (103): „Hec de spiritalis doctrina sancti Patris breviter dicta sint, ut sciamus illum, sicut verbis, ita quoque operibus et institutionibus prophetasse (ed: propretasse), propter eos qui in statu tertio sub disciplina eius erudiendi erant, habituri et ipsi proprium tempus, sicut et ceteri electorum ordines, qui illos in temporibus precesserunt.“

<sup>31</sup> Bernhard wird seinerseits als im Geiste Moses' geschickter Prophet bezeichnet, so wie Johannes der Täufer im Geiste Elias' geschickt wurde, in: Baraut, Un Tratado, 54: „Igitur terminatis sex preliis pro quibus sex psalmi decursi sunt, oportebat sequi secundum versiculum qui preiret lectiones, quod et factum est. Missus est sanctus Bernardus in spiritu Moysi, sicut Iohannes baptista in spiritu et virtute Helie ...“.

stieg zu einem neuen Monte Cassino verkündet<sup>32</sup>. Der Schriftausleger, der drei Jahre lang das Alte und Neue Testament vom Anfang bis zum Ende durchschritten hat, hat jetzt ein ziemlich hohes und genaues Bewußtsein seiner eigenen Verantwortung in der Mönchs- und Heilsgeschichte erreicht.

#### IV.

Der Abt führte seit dem Jahre 1189 in der neuen florentinischen Niederlassung Arbeiten zu seiner Lehre weiter und setzte sich gleichzeitig für die Verbreitung und für die kirchliche Anerkennung seines Werkes ein. Die Phase der Unruhe und der Schwärmerie, die die Trennung von Corazzo geprägt hatte, ist jetzt überwunden. In dieser ruhigeren, inneren Atmosphäre kam er zum vollen Bewußtsein seiner Berufung.

In den 90er Jahren ist das literarische Schaffen Joachims enorm. Der Einfachheit und Klarheit halber werde ich von zwei Texten ausgehen, die untereinander zahlreiche Berührungspunkte aufweisen. Es handelt sich erstens um das kurze Vorwort zur Apokalypse, die am Beginn des Jahrzehnts als erster Entwurf bezüglich des großen Kommentars entstand, der erst am Ende der 90er Jahre vollendet werden sollte, und zweitens um das Vorwort zur Concordia, das aller Wahrscheinlichkeit nach bei der Vollendung des Werks, also 1196 oder etwas früher, geschrieben wurde. Es handelt sich um zwei programmatische Zusammenfassungen, in denen die Hauptpunkte der Selbsteinschätzung Joachims fixiert sind, die er auch seinen großen Werken zugrunde legen will. Da sie bemerkenswerte Berührungspunkte aufweisen und einem analogen Ziel verpflichtet sind, scheint es mir nützlich, gleich zur Darlegung der Hauptpunkte in beiden Schriften überzugehen.

In der Einführung zur Apokalypse kritisiert er die prophetische und visionäre Literatur ziemlich scharf, indem er ihr die Wahrheit der heiligen Schriften, darunter insbesondere die der Apokalypse, entgegenstellt. Joachim tritt entschieden für die traditionelle Auffassung ein, nach der die Zeit der Prophetie sich mit der Ankunft Jesu vollendet hat<sup>33</sup>. Das Ende der apostolischen Zeit bedeute das Ende der Propheten. Jeglicher Versuch, den Prophetismus wiederaufzunehmen, entbehrt des Fundaments; das, was jetzt noch im Umlauf ist, sind „die Klagelieder der falschen Propheten“ und „apokryphe Mutmaßungen“. Das Abnehmen der Propheten kommt stattdessen den Auslegern der Bibel zustatten: Wenn sich die Stimme der Propheten erhebt, können die Theologen und Exegeten sie nicht übergehen. Das hat zur Folge, daß die Prophetie das eigentliche Schriftverständnis einzwängt, ja geradezu zerquetscht. Das Schweigen der Propheten erlaubt dagegen dem „speculator“, sich zu den Höhen der Kontemplation zu befreien, ohne Einschränkungen in der eigenen Forschungsfreiheit zu erfahren<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Bezüglich dieses Aspekts vgl. man vornehmlich die Darlegungen von *Wesley*, Joachim, 1–17.

<sup>33</sup> Zu dieser Auffassung vgl. man den grundlegenden Text bei *Augustin*, De diversis quaestionibus LXXXIII, q. LVIII, De Joanne baptista, hrg. von *Almut Mutzenbecher* (CC ser. lat. 44A, Turnholti 1975) 104–105.

<sup>34</sup> *Kurt-Victor Selge*, Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse, in: DA 46

Einige Jahre später kehrt Joachim in der Einleitung zur Concordia zu diesen Themen zurück<sup>35</sup>. Der Ausgangspunkt des Textes ist die Verkündung des Niedergangs des „labentis ac perituri seculi“. Der Abt von San Giovanni in Fiore beansprucht seinerseits die Aufgabe, das, was die „superna dispensatio“ „ihm, dem Unwürdigen“ bezüglich der letzten Tage anvertraut habe, „ad cautelam (...) fidelium“ zu enthüllen und die finsternen Herzen der Schläfrigen mit einem ungewöhnlichen Klang zu wecken<sup>36</sup>. Er ist also der Wachposten, der den Alarm geben muß<sup>37</sup>. Aber woran erkennt man,

*Fortsetzung Fußnote von Seite 105*

(1990) 105–106: „Nam que futura erant in testamento novo intus consistebant in nucleo, sciri et discuti necdum poterant, nisi modo in spiritu prophetie. Sed et futurum non erat, quod ipsi iam cernimus, ut aliquis post apostolos et evangelistas mitteretur propheta, qui historias ecclesiasticas, quasi designaturas aliquid, ut olim in veteri fiebat, colligeret, ne liber ad contemplandum populus, ut olim Iudeorum, manere cogeretur sub pedagogo. Ubi enim prophetie spiritus loquitur, speculator scripturarum comprimitur, et presumere iam quicquam, veluti potestate quadam obumbratus, pallescitur. (...) Quando enim ad contemplanda secreta penetramus misteria, ac si quibusdam pennis ad celi altiora levamur, sed mox, ubi vox super firmamentum insonat, alas depouimus, quia necesse est ut homo, quantacunque plenus sit gratia, sileat, ubi spiritus ipse loquitur, et vocem suam comprimat. Licet ergo sancta animalia pennas habeant ad contemplandum, quibus ea, que infra firmamentum sunt posita, hoc est infra sacrarum scripturarum volumen, intelligere possint, cum tamen vox fit super firmamentum, alas submittunt, quia si quando prophetie spiritus aliquid per prophetas loquitur, quod in sacris codicibus non habetur, mox a sua contemplatione quiescunt, et, ut honor detur spiritui sancto, a sua mox libertate succumbunt. Verum hoc in testamento novo raro contingit rariusque recipitur, ut et liberum sit nobis contemplando proficere et falsorum prophetarum nenias devitare possimus (...) Ut autem coniecturas apocriphas confutare possimus ...“.

<sup>35</sup> Mit aller Wahrscheinlichkeit wurde die Einleitung zur Concordia spätestens zwischen 1195 und 1196 geschrieben (*Selge*, L'origine, 105 und 117, Anmerkung 64). Darauf hat schon *Herbert Grundmann* vor über fünfzig Jahren hingewiesen, wobei er allerdings die Bedeutung relativierte: „Die Vorrede zur Concordia ... klingt ... so, als sei das Weltende und die vorausgehende Antichristzeit der eigentliche Gegenstand seines Buches“, und Grundmann stellt sogar die Hypothese auf, daß Joachim „darin noch nicht seine eigene Denkrichtung gefunden haben“ mag (Studien über Joachim von Floris [Leipzig, Berlin 1927] 56). Gewiß, in der Praefatio ist die sorgenvolle Ankündigung der bevorstehenden Ankunft des Antichristen und der letzten Verwirrungen dominierend. Aber dieser Aspekt steht tatsächlich ständig im Vordergrund von Joachims Auffassungen. Die Ankündigung der Sabbatzeit erfolgt für ihn später (auch wenn natürlich für die Geschichtsschreibung dies im Vordergrund steht, weil gerade darin der innovative Faktor liegt, der von Joachim in das abendländische Denken eingeführt worden ist). Aber das, von dem Joachim glaubt, daß es sich nähere, ist immer und in erster Linie der Antichrist – was Kriege, Verfolgungen, Verwirrungen bedeutet. Bei der historischen Rekonstruktion darf dies auf keinen Fall vergessen werden, ansonsten läuft man Gefahr, eine einseitige Interpretation seiner Geschichtsauffassung zu geben (wie es italienische Gelehrte in der Vergangenheit getan haben), die nicht die psalmodierende Erwartung des friedlichen endzeitlichen Jubels ist, sondern die sorgenvolle Ankündigung der nahe bevorstehenden Krise.

<sup>36</sup> Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti, Prephatio, hrsg. von *E. Randolph Daniel*, in: Transactions of the American Philosophical Society 73/8 (1983) 7: „Quia labentis ac perituri seculi perurgere ruinam scripta in euangelio signa terroresque fatentur, non a fructu operis otiosum existimo ea, que de temporibus extremis superna mihi indigno dispensatio credidit, ad cautelam reserare fidelium; et torpentia sompnolentorum corda sono uel insolito excitare, si quomodo ad contemptum mundi nouo saltim genere exponendi euigilent quibus larga et multiplicia patrum monita assiduitate diutina uiluerunt.“

<sup>37</sup> Liber de Concordia, Prephatio, 10–11: „Nostrum est enim bella predicere, uestrum ad arma

daß der Feind naht? Die Antwort Joachims klingt wie eine stolze Verkündung der eigenen Berufung. Gewisse unkluge Leute zögerten nicht, für ihre falschen Angaben aus apokryphen Opuscula zu schöpfen. Wer ihnen recht gibt, läuft Gefahr, das für wahr zu halten, was falsch ist, und einen Weg zu sichern, während der Feind sich vorbereitet, von der anderen Seite her anzugreifen. Man muß eher versuchen, das Wort Gottes zu klären, als sich irgendeiner „peregrina traditio“ anzuvertrauen. Und es ist genau diese Aufgabe, die der Abt, wie er erklärt, in den langen Jahren angenommen habe, in denen er an dem Liber concordie arbeitete, den er jetzt dem Papst vorlegen wolle<sup>38</sup>.

In beiden Einleitungen präsentiert sich Joachim also als Schriftinterpret, der die eigenen Leser davor warnt, „eigenartigen Prophetien“, einer „fremdartigen Tradition“, „abgelegenen und eigenartigen Lehren“ zu folgen. Dies sind Begriffe, die an die Aufforderungen zur Vorsicht erinnern, die er bereits bezüglich der Samischen Sibylle erhoben hat<sup>39</sup>. Ihre Verwendung bedeutet tatsächlich keine eigentliche Neuheit im Verhalten Joachims; bestimmt aber ist das Urteil bezüglich des prophetischen Schrifttums, das keine Grundlage in der Schrift hat, jetzt entschiedener und expliziter als vorher. Um eines der Endkönigreiche zu beschreiben, hatte sich der Abt noch im Tractatus de vita sancti Benedicti eines Sinnbildes bedient, das ihm die Prophetie des „Merlinus britanicus“ geboten hatte<sup>40</sup>. Gegen diese Literatur der apokryphen Vorher-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 106*

concite properare. Nostrum est ascendere super speculam montis et, uisis hostibus, dare signum. Vestrum, audito signo, ad loca confugere tutiora. Nos, quamuis indigni speculatores sumus, longe ante predicta bella aduenisse testamur.“

<sup>38</sup> Zur Polemik gegen die Verkünder des Endes, die sich von den apokryphen Büchern inspirieren ließen, vgl. Liber de Concordia, Prephatio, 11–12: „Nouimus enim nonnullos sumpta ex libellis apocryphis friuola quedam in medium impudenter deferre, in quibus de mundi fine aliqua plura de filii perditionis adventu scripta sunt que, cum nec probationi nec auctoritati consentiant, nulla sunt ratione a uiris catholicis approbanda. Semper enim cura perugil inesse debet electis, ne qua peregrina traditio sine preiudicio admittatur; ne dum incaute falsa recipiunt, a ueris incautius secludantur; et dum securus forte aditus muniri queritur, ex improviso hostis angulo fortius promunitus insurgat. (...) Et quidem de pressuris seculi et mundi fine, de signis et terroribus et erumpnis seu etiam de pseudochristis et pseudoprophetis plura scripta sunt in diuinis sermonibus, que ideo non omnibus clara sunt quia multis sunt perplexa nodis et occultis misteriis inuoluta. (...) Ne igitur in his que proposui libera erroris concedatur facultas, doctrinisque uariis ac peregrinis locus relinquantur uacui in ecclesia Christi, ad cautelam eorum qui simpliciter ambulant et sathane altitudinem non agnoscunt, quinimmo ut falsorum prophetarum figmenta a quibus si fieri possit in errorem ducentur etiam electi, in quantum deus annuit, deuitare possumus; opere pretium estimauimus ex ueteribus et nouis hystoriis opus istud componere ...“. Zur Zweckmäßigkeit, sich auf die Heiligen Schriften zu beziehen und die apokryphen beiseite zu lassen, vgl. Liber de Concordia, Prephatio, 13–14: „Sola ergo que in diuinis scripta sunt uoluminibus perstringentes et ex eis, que clara sunt in auctoritate, sumentes, superflua illa, que de ortu et operibus antichristi ac fine mundi ex apocryphis ut dictum est sumpta libellis a plerisque simplicium amplectuntur, uelut peregrina et extranea confutamus.“

<sup>39</sup> Vgl. oben, bes. Anm.19.

<sup>40</sup> Vgl. Baraut, Un Tratado, 63: „De quo uidelicet hirco caprarum etiam Merlinus britanicus videtur facere mentionem, qui postquam locutus est de quodam rege, quem et satis commendat, adiecit et ait: sequetur hircus ueneri casti.“ Zur Prophetie des Merlinus vgl. *Geoffrey of Monmouth, The Historia regum Britannie*. I. Bern, Burgerbibliothek, MS. 568, hrsg. von Neil Wright (Cambridge 1985) 77.

sagen und dunklen Visionen, die er stets mit Vorbehalt betrachtet hatte, polemisiert er jetzt ganz offen. In seinen Schriften der 90er Jahre werden weder die Sibylle noch Merlin weiter zitiert.

Wenn Joachim seinen Status als Exeget betont, wenn er die Propheten für ausgestorben erklärt oder wenn er gegen den falschen Prophetismus polemisiert, scheint er ein Bild von sich zu geben, das keinen Anflug von Prophetismus aufweist. Auf den ersten Blick zeigen diese Positionen eine bemerkenswerte Wandlung gegenüber der Prosa des *Tractatus de vita sancti Benedicti*. Um die Differenz in den Standpunkten erklären zu können, muß man nicht nur die verschiedenen Entstehungsbedingungen, sondern auch das andere Publikum und literarische Genus berücksichtigen. Der *Tractatus de vita sancti Benedicti* ist eine Schrift zum monastischen Gebrauch, dazu bestimmt, den Mönchen den Sinn des Ringens ihres Abtes und die folgenschwere historische Perspektive zu illustrieren, der er sich verpflichtet fühlt: Nach drei Jahren des Studiums der Schrift enthüllt er ihnen schließlich die eigene Bestimmung zum Mönchsreformer. In der Hl. Schrift hat er die Zeichen der neuen Ordnung entdeckt und er setzt alles daran, ihr entgegenzugehen und mit Blick auf den „*novus ordo*“ auf die Sila zu steigen. Das Vorwort zur Apokalypse und das Vorwort zur *Concordia* sind dagegen bestimmt, den Sinn eines jahrelangen Studiums einem größeren und qualifizierteren Publikum zu illustrieren. Die Erregung Joachims hat sich gelegt, die florentische Erfahrung ist jetzt angekommen, die Phase des „*entstehenden status*“ ist abgeschlossen. Was ihm jetzt am Herzen liegt, ist die Herausarbeitung des „wissenschaftlichen“ Charakters der eigenen Arbeit. Es war vor allem nötig, den Verdacht auszusräumen, daß seine eschatologische Botschaft von wenig zuverlässigen Quellen abhängig sei: Wie jeder gute Exeget der Apokalypse erklärt er, daß er in keiner Weise die volkstümlichen Spekulationen über die Ankunft des Antichrists teile<sup>41</sup>. Aber vielleicht können wir uns bei der Klärung der Gründe dafür noch weiter vorwagen und auch danach fragen, warum seine Kritik am Prophetismus in den 90er Jahren so hart ausfällt. Zwischen dem Ende der 80er Jahre und dem Beginn der 90er Jahre war Joachims Ruf als Mann, der die Zeichen des Weltendes entziffern könne, beachtlich gewachsen. Davon legt sein Treffen mit Richard Löwenherz Zeugnis ab, das im Winter 1190–91 in Messina stattfand: Am Vorabend der Abfahrt zum Kreuzzug will der englische König in ihm den „*vir religiosus*“ treffen, der fähig ist, die Zukunft vorauszusehen und zu berechnen<sup>42</sup>. Der Abt beschränkt sich allerdings auf die Erklärung der Figur des Drachens der Apokalypse, Kapitel 12 und 17, und zwar in einer Weise, die wahrscheinlich Richard nicht ganz befriedigte. Wenn er also den Prophetismus kritisierte, distanzierte sich Joachim im Grunde von dem Bild von ihm als Wahrsager, das sich mittlerweile verbreitet haben mußte und mit dem er sich durchaus nicht identifizierte.

<sup>41</sup> Zur Ablehnung der volkstümlichen Spekulationen über die Ankunft des Antichristen seitens der Exegese vgl. Smalley, *The Study* (wie Anm.1), 287 (sie verweist auf *Wilhelm Kamlah*, *Apokalypse und Geschichtstheologie* [Historische Studien 285, Berlin 1935]).

<sup>42</sup> Zum Treffen vgl. statt aller McGinn, *The Calabrian Abbot*.

## V.

Von der Erkenntnis des göttlichen Mysteriums her betrachtet, ist die Lage des Schrift-exegeten allerdings nicht derjenigen der alten Propheten unterlegen. Mit Hilfe der Geschichte wächst die Erkenntnis. Mit dem Nahen der Endzeit wird das Wissen über das, was im Entstehen begriffen ist, immer breiter und präziser.

Eine sichere Spur, um der Reifung Joachims in diesem Punkt zu folgen, wird in seinem Umgang mit zwei Versen Daniels geboten: „Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia“ (Dan 12,4); „Vade Daniel, quia clausi sunt signatique sermones usque ad tempus prefinitum“ (Dan 12,9). Im Vorwort zur Apokalypse zeigen diese Verse nur beiläufig an, daß man den Geist nicht auslöschen und man gemeinsam den Beweis der Einsicht geben müsse<sup>43</sup>. Im 5. Buch der Concordia, das wahrscheinlich in der ersten Hälfte der 90er Jahre verfaßt wurde<sup>44</sup>, kommen sie dagegen häufiger vor. Sie kennzeichnen die Behauptungen Joachims, daß die Einsicht in das göttliche Mysterium mit Hilfe der Geschichte wachse<sup>45</sup>. Im Vorwort der Concordia (um 1196) wird die Frage schließlich ganz klar gestellt. Vor allem wird an den Spruch von Paulus erinnert: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind (...). Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war“ (1 Kor 13,11). Joachim gibt dieser Feststellung einen geschichtlichen Bezug und erklärt: Es ist natürlich, daß wir, die wir weiter mit den Jahren sind, besser sehen, was für uns gegenwärtig ist, während man in der Vergangenheit nur ahnen konnte. Heute ist es im übrigen nützlich, zu zeigen, daß der für die Vergangenheit vorausgesagte Niedergang eingetreten sei; es ist ziemlich nützlich, mit den zur Verfügung stehenden Indizien das Zukünftige vorauszusehen, weil man fern von ihnen ste-

<sup>43</sup> Selge, Eine Einführung, 106: „*Spiritum non extinguas, sed liceat probare, si ex deo est. Scriptum est enim in libro Danielis prophete: Vade Daniel, quia clausi sunt signatique sermones usque ad tempus prefinitum. Pertransibunt enim plurimi, et multiplex erit scientia. Qui igitur hec dixit, spiritum extinguendum prohibuit. At qui ait: Nolite credere omni spiritui, sed temptate spiritus si ex deo sunt (1 Joh 4, 1), cautelam proculdubio in discretionem adhibuit.*“

<sup>44</sup> Die Concordia wurde von Joachim nach der Abfolge der fünf Bücher verfaßt (die Einleitung wurde zuletzt hinzugefügt). Das erste Buch geht auf das Jahr 1183–1184 zurück, die Vollendung des vierten datiert 1188–1190, die des fünften zwischen 1195 und 1196 (vgl. Selge, L'origine).

<sup>45</sup> Concordia Novi et Veteris Testamenti, I. V, c. 67, Venetiis 1519 (Frankfurt a.M. 1964) 96va (da eine moderne Edition des fünften Buches fehlt, habe ich den Text der genannten Ausgabe verbessert, wobei ich die – bisher ungedruckte – Arbeitsedition von Herbert Grundmann berücksichtigt habe. Ich danke Prof. Alexander Patschovsky, der mir diesen Text zur Verfügung gestellt hat): „*Et notandum quod in tertio statu nuda erunt mysteria et aperta fidelibus, quia per singulas etates mundi multiplicabitur scientia, sicut scriptum est: Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.*“ I. V, c. 111, f. 127rb, wo Joachim, bezogen auf die Vision des Standbildes des Nebukadnezar und die Interpretation, die er von „*quidam patres*“ gibt, aber nicht teilt, bekräftigt: „*Unde et aliqua opinando scripserunt, aliqua retractando emendaverunt, aliqua reliquerunt intacta exponenda singula in temporibus suis. Nos autem qui in fine sumus, multa possumus colligere de finetum, que latebant antiquos, dicente – ut iam meminimus in hoc opere – angelo Danieli: Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia. Arbitramur autem nos ultimi, qui mala illis futura nobis presentia intuemur, significatum fore in auro regnum Chaldeorum ...*“ Vgl. ferner I. V, c. 118, 133vb. Zu Dan 12, 9 vgl. I. V, c. 46, f. 81rb; I. V, c. 118, 133vb–134ra; I. V, c. 119, 135rb. Es muß betont werden, daß in den vier vorhergehenden Büchern der Concordia weder Dan 12, 4 noch Dan 12, 9 zitiert werden.

hen kann. Die Tatsache nämlich, daß wir bezüglich der Zukunft wenigstens Indizien bieten können, resultiert aus der Nähe der Gegenwart zu den zukünftigen Ereignissen. Als Beweis dieser Behauptung werden Dan 12, 4 und Dan 12, 9 zitiert<sup>46</sup>. Die Kenntnis dafür, fährt Joachim fort, wird nicht nur einmal verliehen, sondern ausgehend von dem Maß an Geist den einen und anderen, bis „wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“ (Eph 4,13). Weder die, die nach uns kommen werden, noch wir selbst, die wir nach den Vätern gerufen wurden „sorte serotina“, können etwas für uns verlangen. Jene sammelten die Körner, wir dagegen haben uns aufgemacht, die Überbleibsel, oder besser die herumliegenden Garben, einzusammeln. Die einen sind die, die mähen, die anderen diejenigen, die die Garben einsammeln. Den Männern kommt es zu, zu mähen, den Kindern, einzusammeln. Und trotzdem ist es an den Kindern und nicht an den Männern, die gesammelte Frucht vorzuzeigen<sup>47</sup>. Hinter den respektvollen Formulierungen – der härteste Teil der Arbeit ist von anderen erledigt worden, trotzdem ist es unsere Aufgabe, das vollendete Werk vorzuzeigen, obwohl wir als letzte gekommen sind<sup>48</sup> – steht die Überzeugung, über ein viel höheres Schriftverständnis zu verfügen als frühere Generationen. Dieses ist seinerseits dazu bestimmt, kraft des historischen Fortschritts überwunden zu werden.

Um den tiefen Gehalt dieser Bemerkungen zu verstehen, muß man sich zwei Stellen bei Gregor dem Großen vor Augen halten, einem Autor, der für Joachim eine sichere und wichtige Quelle darstellt<sup>49</sup>. Im zweiten Buch der Homilien über Ezechiel interpretiert Gregor eine Nachricht über das Größenmaß des zukünftigen Tempels als Lehre bezüglich des Anwachsens des Schriftverständnisses der „Väter im Glauben“.

<sup>46</sup> Liber de Concordia, Prephatio, ed. *Daniel*, 14: „Nunquam intelligentia scripturarum pari modo presto est de futuris et de preteritis, apostolo attestante qui dicit: Cum essem paruulus, loquebar ut paruulus, sapiebam ut paruulus, cogitabam ut paruulus. Quando autem factus sum uir euacuauit que erant paruuli. Ea propter nec facere preiudicium possunt agentibus de preteritis hii qui de futuris inquirendo hec et illa loquuntur, dum quod illi in absentia clare intueri nequeunt, isti in presentia manifeste cognoscunt. Verum etsi illi loqui clarius, utpote de preteritis aut presentibus queunt, hii tamen necessarius ut de futuris. Dum illi ruinam retrodictam non satis utiliter iam peractam ostendunt, hii ut caueri ualeat indiciiis quibus ualent affuturam predicunt. Namque et hoc ipsum quod ipsi capimus ut a nobis uel indicia dari queant ipsa presentis temporis uicinidade contingit. Sic enim dicit angelus Danieli: Claude sermones et signa librum usque ad tempus statutum. Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia. Et post pauca: Vade Daniel quia clausi sunt signatique sermones usque ad tempus prefinitum.“

<sup>47</sup> Liber de Concordia, Prephatio, ed. *Daniel*, 15: „Quod, si ita est, constat quod non uni totum scire sed diuisim pro mensura spiritus alius et aliis datum est, quousque, ut ait apostolus, occurramus omnes in uirum perfectum in mensuram etatis plenitudinis Christi. Quocirca nec qui futuri sunt post nos nec ipsi qui post patres sorte serotina uocati sumus, aliquid nobis arrogare ualemus. Illi enim messuerunt, nos ad reliquias ingressi sumus, quinimmo ut competentius dicam, ad spargendos manipulos colligendos ad aream. In hoc est enim uerbum uerum, quia alii sunt qui metunt et alii qui manipulos colligunt. Denique pueris istud, illud magis uiris ascribitur. Et tamen aceruum segetum non ostendunt illi sed isti, quia illis metere cure fuit, istis in aceruum colligere.“

<sup>48</sup> Vgl. in diesem Sinne schon *Selge*, Eine Einführung, 112: „Tempus enim colligendi et tempus comedendi est. Alii collegerunt et nos in eorum opera indigni et immeriti introiuimus.“

<sup>49</sup> Vgl. *Delno C. West* und *Sandra Zimdars-Swartz*, Joachim of Fiore: A Study in Spiritual Perception and History (Bloomington 1983) 30–40.

„Mit dem Fortschreiten der Zeit wuchs die geistige Kenntnis der Väter. Moses war mehr mit der Erkenntnis des allmächtigen Gottes begabt als Abraham, die Propheten mehr als Moses und die Apostel mehr als die Propheten. Ich täusche mich, wenn dieselbe Schrift dies nicht behauptet: Viele werden vorbeigehen, und die Erkenntnis wird vielfältig sein.“<sup>50</sup> Bezüglich dieser Passage wurde richtig beobachtet, daß sich Gregor auf den Fortschritt der Offenbarung vom Alten zum Neuen Testament bezieht, nicht aber auf einen Erkenntnisfortschritt, der sich in einer Zeit nach dem Erscheinen des Sohnes eingestellt hat<sup>51</sup>. Dagegen hat eine Stelle in den „Moralia in Iob“ einen anderen Wert, in der Gregor das Wissen der Gelehrten mit dem Licht vergleicht, dank dessen der Regen der Predigt den Glauben erwärmt. Die „scientia caelestis“ wächst von Tag zu Tag. „Da in der Tat das Ende der Welt bevorsteht, wächst und vermehrt sich die höchste Wissenschaft immer intensiver. Und daher sagt man durch den Mund Daniels: ‚Viele werden vergehen und die Kenntnis wird vielfältig sein‘.“<sup>52</sup> Joachim folgt exakt der Spur der letztgenannten Passage von Gregor, aber, wie man sagen würde, mit einem Bewußtsein und einer Konsequenz, die ihm eine schärfere Erkenntnis der Ursachen enthüllen, durch die die menschliche Erkenntnis des göttlichen Mysteriums im Laufe der Zeit angewachsen ist. Die grundlegende Rolle, die er Dan 12, 4 beimißt, erklärt sich im Lichte seiner Geschichtsvision als „aufsteigendem“ Verlauf, der immer höhere Formen des spirituellen Lebens und der Erkenntnis des göttlichen Wunders verlangt. Die Geschichte schreitet voran, und dies macht es Joachim möglich, sich an die – natürlich provisorische – Spitze einer Entwicklungslinie in der theologischen Lehre und in der Exegese zu stellen, die höher als die Propheten und die Apostel steht.

Nur eine vertiefte Untersuchung über die Verwendung von Dan 12, 4 in der frühmittelalterlichen Theologie wird es ermöglichen, die Reichweite der Gregor-Lektüre Joachims richtig einzuschätzen<sup>53</sup>. Ein erster Ansatz dafür wird von Beryl Smalley ge-

<sup>50</sup> „Qua in re hoc quoque nobis sciendum est quia et per incrementa temporum creuit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetae quam Moyses, plus apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt. Fallor si haec ipsa Scriptura non loquitur: Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.“ Gregorii Magni Homiliae in Hiezechielhem prophetam, II, IV, 12, hrsg. von *Marcus Adriaen* (CCL 142, Turnholti 1971) 267.

<sup>51</sup> *Pier Cesare Bori*, L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni (Bologna 1987) 84.

<sup>52</sup> „Apparente doctorum scientia, dum mens nostra imbre praedicationis infunditur, fidei calor augetur. Et perfusa terra ad fructum proficit cum lumen aetheris ignescit, quia uberius frugem boni operis reddimus, dum per sacrae eruditionis flammam in corde clarius ardemus. Dumque per eos diebus singulis magis magisque scientia caelestis ostenditur, quasi interni nobis luminis uernum tempus aperitur, ut nouus sol nostris mentibus rutillet et eorum uerbis nobis cognitus, se ipso cotidie clarius micet. Urgente etenim mundi fine, superna scientia proficit et largius cum tempore excrescit. Hinc namque per Daniele m dicitur: Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.“ Gregorii Magni *Moralia in Iob*, I, IX, par. 11, hrsg. von *Marcus Adriaen* (CCL 143, Turnholti 1979) 467.

<sup>53</sup> Dan 12, 4 wird von Joachim ferner in folgenden Texten zitiert: *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*, I, hrsg. von *Gian Luca Potestà* (Fonti per la storia d'Italia, voraussichtlich Roma 1995); *Enchiridion super Apocalypsim*, hrsg. von *Edward K. Burger* (Studies and Texts 78, Toronto 1986) 146; *Tractatus super quatuor evangelia*, hrsg. von *Ernesto Buonaiuti*, Fonti per la Storia d'Italia 67 (Roma 1930) 7. Der letztgenannte Passus ist der interessanteste:

boten, die in ihrem grundlegenden Werk auf den Prolog des Richards von S. Viktor zu der Ezechiel-Vision eingeht. Auch hier kommt die Berufung auf Dan 12, 4 dem Anspruch auf Superiorität in der Erkenntnis gegenüber den Vätern gleich. Bei Richard wird aber die Vorstellung der gewachsenen Erkenntnis nicht explizit mit jener Idee eines organischen Anwachsens im Laufe der Geschichte verknüpft. Der Text Richards lebt vor allem von der Gegenüberstellung der antiken und der modernen Autoren; er appelliert daran, die intellektuelle Trägheit und die entsprechende Furcht davor zu besiegen, „cum omni alacritate“ das zu erforschen, was die Väter ausgelassen haben<sup>54</sup>.

## VI.

Die höchste Einsicht in die Geschichte, die größte Nähe zu den endzeitlichen Ereignissen merzen aber nicht die Zweifel und Ungewißheiten darüber aus, was geschehen muß. Während seines gesamten literarischen Schaffens steht Joachim vor einem Dilemma: Auf der einen Seite muß er verkünden, was er in den Schriften entdeckt hat und von dem er überzeugt ist. Auf der anderen Seite muß er zugeben, daß nicht einmal für den scharfsinnigsten Beobachter die Zeiten und die Art und Weise, wie sich das äußern wird, präzise zu bestimmen sind. Es gibt einerseits Zugewinne der Einsicht, und es gibt andererseits einfache Interpretationshypothesen. Die ersten gehören zur Sphäre des Intellectus, die zweiten in den Bereich der Opinio. Wie man im Vorwort zur Concordia liest, wird der Leser einen Beweis seiner Vorsicht geben müssen, wenn er sich vor Behauptungen gestellt sieht, die die Vernunft nicht für sicher erachtet, und wird erkennen müssen, daß sie in den Bereich der Meinung (opinio) fallen<sup>55</sup>.

Das Begriffspaar intellectus/opinio erscheint schon im „Tractatus de vita sancti Benedicti“. Die Meinung (opinio) ist eine interpretative Hypothese, die zwar anderen vorzuziehen, aber doch ohne absolute Gewißheit ist. Wie wird tatsächlich das Wesen von Gog sein<sup>56</sup>, wie soll man sich genau die Auferstehung der Gerechten am Tag des

### *Fortsetzung Fußnote von Seite 111*

Joachim vergleicht das Aufwachsen (profectus) Jesu bis zum zwölften Lebensjahr, wie es im Lukas-Evangelium beschrieben wird, mit der fortgesetzten Zunahme der kirchlichen Lehre, „que incipiens a Iohanne Baptista, velut per intervalla temporum pervenit ad incrementum usque ad hec tempora nostra, iuxta illud Danielis: pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia ...“. Zu Dan 12, 9 vgl. Tractatus super quatuor evangelia, 15.

<sup>54</sup> Prologus in visionem Ezechielis, PL 196, 527 (auf diese Passage verweist Smalley, *The Study* [wie Anm.1], bes. 108; vgl. auch Bori, *L'interpretazione infinita*, 82–83).

<sup>55</sup> „Melius est enim salua fide opinioni credere ubi certitudo non est, quam diffinire aliquid pertinaciter quod neque rationi nec auctoritati consentit.“ Liber de Concordia, hrsg. von Daniel, 13.

<sup>56</sup> Baraut, *Un Tratado*, 60: „Eodem modo loquitur Jezechiel propheta, qui postquam agit, occulto quodam misterio de resurrectione mortuorum, in fine temporum et annorum introducit venturum Gog de terra Magog, principe capitis Musoch et Tubal. Ut hanc autem opinionem omnibus aliis preferendam monstremus, qualiter in eam convenient omnes auctoritates, discutendum est.“

Herrn vorstellen<sup>57</sup>, wer sind eigentlich die zwei Zeugen in Offb 11, die eine feste exegetische Tradition mit Enoch und Elias identifiziert<sup>58</sup>? Die Antworten auf all diese Fragen sind provisorisch und hypothetisch. Wir befinden uns auf dem Feld der einfachen opinio<sup>59</sup>.

Die Absicht, der Wandlung der Selbsteinschätzung Joachims zu folgen, indem man die Häufigkeit der Verwendung bestimmter Begriffe in seinem Wortschatz untersucht, ist natürlich ziemlich riskant. Und trotzdem bietet das Begriffspaar *intellectus/opinio* Raum für Vorstellungen, die man nicht übergehen möchte. Die Schriften der 90er Jahre enthüllen in diesem Sinn interessante Elemente. Das, was in Joachim heranreife, ist das wachsende Bewußtsein von einem Gegensatz seiner hermeneutischen Methode mit der Tradition in nicht unwichtigen Punkten und die Auffassung, sich ihm nicht entziehen zu können. Dieses Bewußtsein liegt „De ultimis tribulationibus“ zugrunde. Der Text ist eine kurze Wiederholung der Deutung der Daniel-Vision, die die Concordia beschließt<sup>60</sup>. Die Einleitung, in der Joachim nicht zögert, die eigene Deutungstheorie in den Gegensatz zu anderen zu stellen, überrascht: „Als wir in unseren Schriften die endzeitlichen Verfolgungen besprachen, haben wir die Meinungen diverser anderer und die unsere dargelegt. Aber da manchmal die Knappkeit, ein anderes Mal das Übermaß der Worte Schwierigkeiten bereiten, haben wir in diesem kurzen Diskurs unsere Meinung diesbezüglich zusammengefaßt.“<sup>61</sup>

Der hermeneutische Konflikt zeigt sich im Kommentar zur Apokalypse in seiner ganzen beunruhigenden Tiefe. Das Werk wurde, wie wir wissen, schon in Casamari begonnen, beschäftigte aber den Autor fast bis zum Vorabend seines Todes. Der dritte Teil geht wahrscheinlich auf das Jahr 1196 zurück<sup>62</sup>. Joachim diskutiert in ihm sehr

<sup>57</sup> Baraut, Un Tratado, 51: „Omnium quippe iustorum resurrectio die dominico ascribenda est, in quo resuscitatus est Dominus, sive Christi et eorum qui cum ipso vixerunt, sive eorum de quibus dicit Apostolus 'et mortui qui in Christo sunt resurgent primi', sive eorum qui relinquiendi sunt, rapiendi obviam Christo in aera, de quibus opiniones varie, intellectus autem modicus aut quasi nullus.“

<sup>58</sup> Baraut, Un Tratado, 82: „Et quando erit istud? Arbitror primo oportere pati quasi Moysen et Heliam, quasi Iohannem Baptistam et Christum Ihesum, hoc est illos prophetas, vel potius ordines significatos per istos, qui predicaturi sunt tanto tempore quanto predicaverunt Iohannes et Christus, et post dies duos et dimidium, prophete ipsi excitabuntur a mortuis et ascendent in altum: tunc mirum misterium consumari incipiet (...) De his autem prophetis quid dicam, certum non habeo, nisi quod universa pene doctorum tenet opinio esse illos Enoch et Heliam.“

<sup>59</sup> Die Außenwelt, liest man im letzten Kapitel des vierten Buches des Liber de Concordia, hrsg. von Daniel, 421–422, gehört zur opinio, nicht zum intellectus: „At nos hucusque cucurrimus et peruenimus usque ad nos. Quod autem reliquum est, ultra nos est; et magis opinioni subiacere censemur quam intellectui, expectantes potius quam exhibentes et orantes dominum, ut sit nobiscum, sicut fuit cum patribus nostris...“. Zur Datierung dieses Abschnitts der Concordia auf die Zeit nach dem „Tractatus de vita sancti Benedicti“ vgl. oben, Anm. 44.

<sup>60</sup> Folglich wie diese nicht früher als 1195–1196. Vgl. Selge, L'origine, 117.

<sup>61</sup> Kurt-Victor Selge, Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: „De ultimis tribulationibus“, in: Florentia 7 (1993) 7.

<sup>62</sup> Einen diesbezüglichen Hinweis findet man in der Expositio in Apocalypsim, tertia pars (Vetnetis 1527) 134rb–va, wo Joachim sich auf eine Begegnung 1195 („preterito anno“) in Messina bezieht. Hier befinden wir uns genau im Zentrum des dritten Teils (ff. 123–153). Zur Datierung

ausführlich die Identität der zwei Zeugen im 11. Kapitel der Apokalypse. Wo er sich im *Tractatus de vita sancti Benedicti* noch darauf beschränkte, die allgemeine Meinung, die in ihnen Enoch und Elias sah, anzuführen<sup>63</sup>, unterzieht er sie jetzt einer bündigen Kritik. Er beginnt damit, daß man über ihre Identität viel und kontrovers gesprochen habe. Und da einige Behauptungen von sehr angesehenen Männern gemacht und als Autoritäten in der Kirche aufgenommen worden seien, scheine es ihm nützlich, diese Aussagen zu vergleichen und – (bescheiden) als der jüngere – seinen eigenen Standpunkt einzubringen<sup>64</sup>.

Die Identifizierung der beiden Zeugen als Enoch und Elias geht auf den hl. Hieronymus zurück. Joachim legt Wert darauf, genau den Ursprung darzulegen. Es war einer, der Hieronymus über Enoch und Elias befragte, so als ob der Evangelist Johannes klar ihre Namen in das Buch der Apokalypse geschrieben hätte, was er aber eben nicht getan hat. Seit diesem Augenblick sei es zur Gewohnheit geworden, „ut non solum apud commune vulgus opinio transierit in intellectum, quin potius in solemnem auctoritatem magnorum patrum, quorum doctrina usque hodie illustratur ecclesia“<sup>65</sup>. Indem er sein eigenes Erstaunen offenbart, gibt Joachim zu bedenken, daß man „weder mit dem spiritualen noch mit dem historischen Schriftsinn die von Johannes Beschriebenen mit Enoch und Elias identifizieren kann“. Als die Meinung des Hieronymus in die Tradition der Exegese einfließt, setzt sie sich auf Betreiben Gregors des Großen durch und wird als solche vom kirchlichen Standpunkt her sakrosankt<sup>66</sup>. Tatsächlich aber erlaubt es der Appell des Hieronymus, seine Worte nicht wörtlich, sondern „in spiritu“ zu verstehen, die Frage neu zu stellen und die beiden Zeugen als Moses und Elias zu verstehen – der eine als das Sinnbild des *ordo clericorum*, der andere als das des *ordo monachorum*<sup>67</sup>. Der zentrale Punkt der Beweisführung Joachims ist die Reduzierung der Position des Hieronymus auf seine ursprüngliche Dimension: Es

*Fortsetzung Fußnote von Seite 113*

des dritten Teils auf 1196, zur Grundlage dieser Annahme und anderer chronologischer Hinweise vgl. bereits *Selge*, *L'origine*, 125, Anm.

<sup>63</sup> Vgl. oben, Anm. 56.

<sup>64</sup> *Expositio*, tertia pars, f. 146ra: „De his duobus testibus multa multi loquuti sunt, et diversi diversa. Et quia aliqui eorum magne auctoritatis fuerunt viri, et que scripserunt de eisdem testibus iam pene in toto orbe diffusa sunt, et lecta sepe sepius in ecclesia sanctorum, videtur mihi bonum saltem eorum qui nominatissimi sunt patres sententias ad medium ferre, ne si aliquid in tam solenni re contra malorum opinionem dicimus, videamur prudentes esse coram nobisipsis – quamvis non omnino videatur illicitum ostendere iuniorum opinionem suam ubi diversi diversa dicunt: quia et Paulus novissimus apostolorum non solum docuit fideles quod alii non docebant, verumetiam audet dicere Petrum apostolorum primum non recte ingressum ad veritatem evangelii.“

<sup>65</sup> *Expositio*, 146rab.

<sup>66</sup> *Expositio*, 146vb: „Quia vero tantus et talis vir [Gregor der Große] hoc et in loco isto et aliis aut intelligens altius sicut sanctus aut opinans aliquid sicut homo frequentandum credidit et scribendum, tacendum mihi esset in loco isto, potius quam aliquid loquendum, nisi me ad proseguendum rectum iter compelleret et simul cepta exponendi materia, ne soluta parte una littere pars altera que aliud sonat relinquatur intacta...“.

<sup>67</sup> *Expositio*, 146vb: „At si verba ista secundum Hieronymum in spiritu, non ad litteram, intelligenda sunt, possunt secundum spiritum accipi duo viri ipsi Moyses et Helyas, quorum unus designat ordinem clericorum, alius ordinem monachorum.“

handele sich bei ihr um einfache „opinio“, und nicht um „intellectus“. Einer Meinung kann man legitimerweise auch andere hinzufügen, und Joachim legt seine eigene vor<sup>68</sup>. Das Begriffspaar Intellectus/Opinio erlaubt es also Joachim, die eigene Deutung derjenigen des hl. Hieronymus entgegenzustellen, indem er beide in den Rang einfacher Meinungen zurückstuf<sup>69</sup>.

Intellectus und opinio bezeichnen zwei entgegengesetzte Bewußtseinsebenen, denen ein unterschiedlicher Wahrheitsgehalt zukommt. Aus der Art und Weise, wie Joachim den einen oder den anderen Begriff wählt, erkennt der Leser ganz genau, welches Gewicht Joachim selbst der eigenen Lehrmeinung beimessen will. In dieser Perspektive verdient eine erneute Lektüre der Passage des Apokalypsenkommentars Aufmerksamkeit, der der „ligatio Sathane per annos mille“ gewidmet ist. Wir befinden uns hier im siebten Teil des Kommentars, der zwischen 1196 und 1199 verfaßt worden ist<sup>70</sup>. Die Diskussion über die kommende Zeit des Sabbats setzt mit der Vorstellung der diesbezüglichen Positionen des hl. Augustinus und des „Remigius“ (d. h. Haimos von Auxerre) ein. Es ist aufschlußreich, wie Joachim seine eigene Position einbezieht. Über das Feld der Meinungen anderer bricht sie sich langsam die Bahn. So lehnt sie sich dem Remigius gegen die Meinung an, nach der es nach dem Fall des Anti-

<sup>68</sup> Expositio, 147rb: „Quid si in illis rebus que voluit deus occultare usque ad tempus prefinitum aliquid occurrit pie querentibus sentire vel opinari quod aliter in parte futurum sit, ut ipse sit semper magister omnium et non gloriatur omnis caro in conspectu eius. Ex parte, inquit apostolus, cognoscimus et ex parte prophetamus; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Igitur opinari aliquid in huiusmodi quod non sit contra fidem catholicam et falli, humanum est. Excusat autem opinantem pietas illa que excusavit Mariam Magdalenam dicentem: Tulerunt dominum meum et nescio ubi posuerunt eum (...) Nec istud tamen dicimus ut negemus Enoch venturum cum Helya aut affirmemus Moysen vivere propter opinionem illam Ambrosii que supra scripta est, sed ut ostendamus quid in opinione, quid in intellectu accipiendum sit.“ Vgl. auch Expositio, 148rb: „Quamvis ob cautele custodiam pie magis eligam in tanto articulo opinandum quam temere aliquid ingerendum (...) quamvis hec omnia ad cautelam opinando dixerimus et nihil temere affirmando.“ Die Schlußfolgerung ist schließlich folgende (148vab): „Quia vero in hoc articulo non sibi conveniunt sancti patres, sed diversi diversa senserunt, puto quod absconditum hoc esse voluerit usque ad tempus statutum iis qui celavit verbum ab Helyseo propheta, ut quicquid diceretur ab his et illis, opinio magis sit que falli potest, quam notitia vel intellectus, qui si verus est falli non potest. Si enim (ut ait sanctus Gregorius) etiam prophete falluntur, quid mirum si fallitur opinio eorum qui prophete non sunt? Sic enim ait idem doctor Petro dyacono. Quid miraris si fallimur, qui prophete non sumus? (...) Hec idcirco dico, quia si verum est quod occidendi sint Enoch et Helyas, fallitur opinio eorum qui putaverunt eos non morituros. Et si ipsi morituri non sunt, sed alii qui sint in spiritu Enoch et Helyas, vel potius (ut supra scripsimus) Moyses et Helyas, alterius partis opinionem falli necesse est, quia utrunque verum esse non potest. Quamvis de opinione certum nihil, et in intellectu dubia multa, donec illucescat dies, et Lucifer nascatur in cordibus nostris. Et hec quidem dicta sunt in discussione littere que occidit, cuius in multis est ambiguus et tenebrosus intellectus.“

<sup>69</sup> Die Frage wird im gleichen semantischen Feld wieder aufgenommen und gelöst im Liber Introductorius zur Apokalypse, c. 26, in Expositio, 25va (er wurde von Joachim mit aller Wahrscheinlichkeit nach der Expositio verfaßt: *Selge*, L'origine, 124): „... Et si dicit aliquis duos illos prophetas, qui scripti sunt in hoc libro, esse Enoch et Helyas, opinando quidem dicere potest ex aliquibus conjecturis, que extra sunt, non intelligendo et asserendo; quamvis quid significant ipsi duo, non per opinionem dubiam, sed per certam intelligentiam dici queat, quia aliud est assimilare illud illi, aliud est dicere quid sit illud vel illud.“

<sup>70</sup> Vgl. *Selge*, L'origine, 124–126.

christi keine Zwischenzeit auf Erden vor dem letzten Gericht geben werde<sup>71</sup>. Er erklärt, daß er nicht die Meinung der vielen übergehen wolle, die nicht bereit seien, an die Fesselung des Satans zu glauben<sup>72</sup>. Schließlich distanziert er sich von der Position des Augustinus, die er zu dem Rang einer „*rationalis opinio que non est contra fidem*“ zurückstuft<sup>73</sup>. Indem er sich über die Interpretationen und Meinungen stellt, geht Joachim schließlich daran, genau zu erklären, was ihn von der Kritik des Augustinus an den Millenaristen trennt, „*quorum opinioni in parte consentire videtur, in parte resistere, nimirum quia et pars opinionis vera fuit et pars vacua et inanis. Quod enim tempus illud quod futurum est post prelium suprascriptum in septimam etatem et in sabbatum reputatum dixerunt, vera fuit illorum opinio, immo non tam opinio, quam serenissimus intellectus. Quod autem eidem septime etati septimum millenarium dererunt, falsum omnimodis esse constat, et apud Grecos et apud Latinos.*“<sup>74</sup> Die Korrekturen und Präzisierungen, die Joachim in der Folge bezüglich der Dauer der „*septima etas*“ vorschlägt<sup>75</sup>, können diese Gewißheit, die deutlich als „*serenissimus intellectus*“ gekennzeichnet wird, nicht entwerten: Im Gegensatz zu Augustinus ist für ihn ganz klar, daß es nach der Ankunft des Antichrists eine Zeit des Sabbats auf Erden geben werde.

<sup>71</sup> Vgl. *Expositio*, septima pars, 210ra, wo von der Meinung Augustins und der des Remigius berichtet wird: „*Beatus quoque Remigius incertum esse docens spatium temporis quod erit post casum antichristi, destruens et ipse opinionem illorum qui putant cum casu ipsius antichristi transire tempora secularia, et omnino instare consumationem seculi, ignorantes quod dies novissimus seu finis mundi non sit semper accipiendus pro ultimo articulo finis mundi, sed magis pro tempore finis (hoc est) pro ultima etate mundi*“. Remigius' Position wird weiter unten wieder aufgegriffen, *Expositio* 210vab: „*Sed quis scit quam breve esse poterit sabbatum ipsum? Si autem breve erit tempus ipsius sabbati et re vera antichristus iam erit presens quando superabuntur bestia et pseudopropheta, quid obstat opinari eliminandum esse ipsum ad horam a conspectu electorum, ut quia non poterit vincere in primo et secundo bello sexti temporis, conferat se adhuc ad sythicas nationes...? (...) Et secundum hoc vera esse potest opinio eorum qui dicunt remanere tempus post casum antichristi...*“. Zur Identifikation Remigius' mit Haimo von Auxerre vgl. *Lerner*, Joachim (wie Anm. 22), 505.

<sup>72</sup> *Expositio*, 210va: „*Nunc autem audito quod alligandus sit Sathanas et iterum solvendus, eo hebetatur multorum sensus, quo longe hoc esse videtur ab opinione multorum. Verum hoc magis urgeret si numerus mille annorum non per recapitulationem ad totum tempus ecclesie esse referendus. Qua nimirum opinione e medio sublata, eorum dico qui putant istos mille annos referendos ad sabbatum, et non potius secundum significatum ad totum tempus ecclesie...*“.

<sup>73</sup> *Expositio*, 210va, eine Äußerung, auf die bereits *Grundmann*, Studien über Joachim von Fiore (Stuttgart 1966) 98, die Aufmerksamkeit gelenkt hat.

<sup>74</sup> *Expositio*, 211ra.

<sup>75</sup> *Expositio*, 211rb: „*Liquet quod etas septima in qua magnum illud sabbatum futurum est, et secundum partem incepit ab illo sabbato quo requievit dominus in sepulchro, et secundum plenitudinem sui a ruina bestie et pseudoprophete. Quocirca etsi ab illo temporis articulo id quod scriptum est de incarceratione Sathane perfecte oporteat consumari, nihilominus tamen inchoatio mille annorum a resurrectione domini initiata est...*“.

## VII.

Kehren wir jetzt zu der Anfangsfrage von Miss Smalley zurück, ob Joachim nichts weniger als ein „Eindringling im Hause der Exegese“ sei. Die Prüfung seiner Schriften bestätigt vor allem, daß er sich selbst stets und in erster Linie als ein Schriftinterpret betrachtete. Die Herausarbeitung des traditionellen Vorgehens der concordia, die Reorganisation der vier Schriftsinne um den intellectus typicus herum, die Neudeutung der Apokalypse im Sinne der plenitudo sind einige der wichtigsten Früchte seiner Arbeit als Exeget<sup>76</sup>. Die Entschlüsselung der Geschichte und der Zukunft kann nur innerhalb der Schrift und durch sie selbst erfolgen. In diesem Sinne gesteht Joachim keiner Form von Prophetismus einen Wert zu. Diese Haltung, die bereits in der Distanz zu der Samischen Sibylle erkennbar ist, fixiert sich in den 90er Jahren in der ausdrücklichen Ablehnung des literarischen Genres der „ungewissen Prophezeiungen“. Der Anspruch, die Endzeiten auf der Basis dunkler apokrypher Vorhersagen zu berechnen, ist illusorisch, der Prophetismus erdrückt die eigentliche theologische Forschung des „speculator“ der Schrift. Ironie der Geschichte: Der Name Joachims sollte über die Jahrhunderte hinweg gerade deshalb bekannt werden, weil man ihm Orakel und Prophetien dieser Art zuschreiben werden wird.

Auf der anderen Seite bleibt das Bild Joachims geprägt von prophetischer Dichte. Das kommt vor allem durch seine Interessen als Bibelexeget. Praktisch während der gesamten Zeit, in der er als Literat belegt ist, hat der kalabresische Abt niemals aufgehört, sich mit der Apokalypse zu beschäftigen, der er einen größeren Kommentar, dessen Fertigstellung ca. 15 Jahre erforderte, und eine Serie von kleineren Arbeiten widmete. Es gibt kein Buch der Bibel, dem er sich mit größerer Intensität und Kontinuität widmete. Wie er nicht müde wird zu wiederholen, stellt sie den prophetischen Text par excellence dar, da sie die gesamte Weltgeschichte im voraus beschreibt. Sie vereint in sich alle anderen Geschichten und Prophetien<sup>77</sup>.

Gewiß, dieses langjährige Interesse für einen prophetischen Text genügt für sich allein nicht, um das Erscheinungsbild seines Interpreten als prophetisch zu kennzeichnen. Tatsache ist aber, daß Joachim sich nicht als ein beliebiger Deuter der Apokalypse präsentiert. Kehren wir für einen Moment zu dem Ostererlebnis zurück, so wie

<sup>76</sup> Zu den Hauptpunkten von Joachims exegetischer Methode und seiner Umwertung der mittelalterlichen Doktrin von den vier Schriftsinnen vgl. *McGinn*, *The Calabrian Abbot*, p. II, c. IV; *Marjorie Reeves*, *The Abbot Joachim's Sense of History*, in: 1274, *Année charnière. Mutations et continuités* (Paris 1977) 781–796.

<sup>77</sup> Einführung, 103: „Gesta vero novi testamenti adhuc futura erant, quando Christus venit in mundum, et quia historice necdum scribi poterant, in libro apocalipsis verbis sunt prophetice coartata.“ Vgl. auch 105, wo die Apokalypse als „generalis prophetia“ definiert wird. *Enchiridion*, hrsg. von *Burger*, 12–13: „Non enim haec prophetia qualiscumque est, sed omnium aliarum, si sane sapimus, prophetia, utpote quae omnes paene alias comprehendit in unum et, quod eo majus est, comprehendit at aperit. Aliae namque prophetiae aut pauca aut obscura protulerant specialium populorum bella in typo futurorum tangentes, haec generaliter occulta reserat, patefacit archana, solvit signacula, tenebrosa illustrat. Mirum istud, sed alterum mirabilius. Ita ecclesiastica proelia summatis et seriatim prosequitur, ita per curricula temporum ordines et bella distinguit, ut tamen a veteribus non discordet, ostendens in ecclesia compleri quaecumque in Hebraeorum populo in figura praecesserant nec confuso id ordine factum esse.“

er es in der definitiven Version des Apokalypsenkommentars in der Distanz von mindestens 10 Jahren beschreibt. Hier stellt er sie als eine authentische göttliche Offenbarung dar, die ihn dem Autor der Apokalypse ähnlich gemacht hat: Wie Johannes sich „in spiritu in dominica die“ (vgl. Offb 1,10) in die göttlichen Mysterien versenkt habe, so habe er – Joachim – in der Osternacht die „Revelatio“ empfangen, die ihm die Mysterien der Hl. Schrift enthüllte<sup>78</sup>. Daß Joachim die Ostererfahrung und das daraus erwachsene theologische Werk unter das Zeichen des Vergleichs mit dem Evangelisten Johannes stellt, ist ein Aspekt, dem, meiner Meinung nach, erhebliche Bedeutung zukommt. Wer ist Johannes für ihn? Man liest in demselben Apokalypsen-Kommentar bezüglich der Bezugnahme auf den Evangelisten in Offb 10, 11 (*Et dixit mihi: oportet te iterum prophetare populis et linguis et regibus multis*): „Korrekt sagt er nicht ‚evangelisieren‘, sondern ‚prophezeien‘; weil ‚evangelisieren‘ ausdrücklich heißt ‚die Worte des Evangeliums der historischen Wahrheit gemäß zu verkünden‘, ‚prophezeien‘ dagegen ‚die Zukunft zu verkünden, sei es kraft einer dunklen und beliebigen Inspiration, sei es kraft einer spiritualen Einsicht‘. Obwohl es in der Tat eine Sache ist, die Prophezeiung zu haben, und eine andere, die Geheimnisse zu kennen, wurde es von dem Augenblick an, als unter Vermittlung beider die Zukunft vorausgesagt wurde, üblich, das eine für das andere zu halten.“<sup>79</sup> In seiner Funktion als Verkünder der Zukunft wird der Evangelist also zu Recht Prophet genannt. Indem sich Joachim mit Johannes wegen der zu Ostern empfangenen göttlichen Gaben vergleicht, stellt Joachim seinerseits die eigene hermeneutische und exegetische Methode unter das Zeichen der prophetischen Verkündigung. In diesem Lichte erklärt sich sein Bruch mit Corazzo und die Propagierung des neuen Mönchsordens in einem sehr hohen Bewußtsein der eigenen historischen Rolle. Auch als er diese Phase überwunden hat, behält er das Bewußtsein der eigenen Rolle als apokalyptischer Wachposten bei, der dazu berufen ist, die Mysterien des „novissimus dies“ zu sehen und zu verkünden.

Hier erkennt man schließlich die immanente Spannung und das unaufgelöste Selbstbewußtsein Joachims; er fühlt, daß er ein göttliches Charisma besitzt, aber er weiß, daß er sich nicht Prophet nennen kann, da die Zeit der Propheten abgeschlossen ist. Dazu gibt es einen berühmten Passus im vierten Teil des Apokalypsenkommentars, dessen Lektüre es uns erlaubt, die Ambiguität festzuhalten, der sich Joachim im Grunde selbst nicht ganz entziehen kann<sup>80</sup>: „Mehr als erinnere ich daran, das gesagt zu haben und auch an geeigneter Stelle muß ich dasselbe wiederholen. Ich will nicht scheinen, was ich nicht bin, indem ich etwas aus Anmaßung fingiere. Ich will nicht,

<sup>78</sup> Vgl. den oben zitierten Abschnitt, Anm. 22. Zur Selbstidentifizierung mit Johannes, wie sie Joachim vornahm, vgl. Lerner, Joachim (wie Anm. 22), 497–498; Robert E. Lerner, *Ecstatic Dis-sent*, in: *Speculum* 67 (1992) bes. 41.

<sup>79</sup> „Et recte non ait: oportet te iterum evangelizare, sed prophetare, quia evangelizare proprie dictum est predicare verba evangelii secundum hystorie veritatem, prophetare vero annunciare futura seu per occultam inspirationem gratie seu per intelligentiam spiritualem. Quamvis enim aliud sit habere prophetiam, aliud nosce mysteria, quia tum per utrumque predicantur futura, recipi aliud pro alio in divina pagina consuevit.“ *Expositio*, tertia pars, 142va.

<sup>80</sup> Zur Datierung des Passus halte man sich vor Augen (vgl. Selge, *L'origine*, 125, Anm.), daß der vierte Teil der *Expositio* auf die *Concordia* als bereits abgeschlossen Bezug nimmt; er ist daher nicht vor 1196 verfaßt worden.

daß jemand glaubt, von mir etwas fordern zu müssen, der ich seit meiner Jugend ein Bauer bin (vgl. Sach 13,5). Dies ist nämlich ein Verlangen, das nicht einmal von den Propheten vor ihrer Zeit angefordert werden kann, da auch sie teils voraussahen und teils prophezeiten; und auch wir sehen auch nur zum Teil, und auch dies nur in rätselhafter Form, wie in einem Spiegel, obwohl derselbe Teil der Vision notwendigerweise im Laufe der Zeit gewachsen ist. Ein anderes ist es, viel zu sehen, wieder ein anderes, alles. Das eine ist es, die Stadt in der Entfernung zu sehen, wenn man sich ihr nähert, etwas anderes ist es, sie bei der Ankunft an ihren Toren zu sehen, wieder etwas anderes, wenn man sie betritt. Wir, also, die wir an den Toren stehen, können viele Dinge sagen, die einmal zum Teil oder völlig verborgen blieben; aber nicht wie diese, die darin sein und direkt mit ihren Augen sehen werden, wenn sich das erfüllen wird, was in diesem Kapitel geschrieben ist.<sup>81</sup> In dieser Passage einen Hinweis auf eine mutmaßlich bäuerliche Herkunft Joachims zu sehen, wie dies in der Vergangenheit gelegentlich geschah, ist völlig abwegig. Hier macht er sich die Worte des Propheten Zacharias (Sach 13, 5) zu eigen, der das Verschwinden der Propheten am Vorabend der letzten Prüfung ankündigt. Joachim bedient sich der Worte eines Propheten, um daran zu erinnern, daß er kein Prophet sei. Und gleichzeitig erklärt er, mehr als die alten Propheten zu sehen, da die Geschichte weitergegangen ist, und mit ihr die Erkenntnis, deren Gipfel noch nicht erreicht ist.

<sup>81</sup> Expositio, quarta pars, 175rb: „Sepius me dixisse recolo et adhuc in suis locis repetere idipsum compellor: Nolo videri quod non sum, fingens aliquid ex presumptione mea. Nolo extimet aliquis exigendum a me, qui sum homo agricola a iuventute mea, quod ab ipsis quoque prophetis exigi ante sua tempora non licebat, quia et ipsi ex parte videbant et ex parte prophetabant, et nos adhuc ex parte videmus et hoc ipsum per speculum in enigmate, etsi quidem ipsam partem visionis pro tempore grandescere oportuerit. Aliud est enim videre multa, aliud omnia. Aliter videtur civitas, cum adhuc per die tam longius distat, aliter cum venit ad ianuam, aliter cum pergitur intus. Nos igitur qui ad ianuam sumus, multa quidem loqui possumus, que aliquando ex toto vel ex parte latebant, sed non sicut hi qui erunt intus et oculo ad oculum videbunt, cum ea que scripta sunt in hoc capitulo incipient consumari.“



### III. Das 13. Jahrhundert

*Gilbert Dahan*

#### L'utilisation de l'exégèse juive dans la lecture des livres prophétiques au XIII<sup>e</sup> siècle

Parmi les apports majeurs de Beryl Smalley à l'étude de l'exégèse médiévale de la Bible on peut assurément compter la mise en valeur des interprétations juives citées par les commentateurs chrétiens. Beryl Smalley a non seulement révélé le rôle décisif à cet égard des victorins et de l'«école biblique-morale» mais elle a également montré la persistance de cette pratique au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, à un moment donc où la situation des juifs en Occident s'était considérablement dégradée, rendant plus difficiles les relations entre chrétiens et juifs. M'avancant sur la piste que Beryl Smalley avait ainsi magnifiquement ouverte, j'ai tenté, pour ma part, d'évaluer l'apport de l'exégèse juive à la lecture chrétienne de la Bible et esquissé une typologie de ses utilisations. Surpris par la fréquence des *Hebraei dicunt* (ou des *Iudaei fabulantur...*), j'ai recherché, dans la lignée des travaux de l'auteur de *The Study of the Bible in the Middle Ages*, une explication historique (d'histoire littéraire, aussi), dans la persistance des relations entre savants des deux bords malgré la conjoncture de plus en plus mauvaise, dans le rôle des convertis ou dans l'utilisation continue (voire de plus en plus large) de textes latins intermédiaires, comme les commentaires d'André de Saint-Victor ou ceux de Hugues de Saint-Cher (tributaire lui-même d'André)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983) fournit évidemment de nombreuses données; mais bien d'autres études de B. Smalley, attentives à l'utilisation d'interprétations juives, contiennent des renseignements précieux à ce sujet; outre ses travaux sur André de St-Victor et son influence et les études qui seront citées par la suite, on mentionnera par exemple Ralph of Flaix on Leviticus, in: RTAM 35 (1969) 78–99; William of Auvergne, John of La Rochelle and St Thomas Aquinas on the Old Law, in: St Thomas Aquinas 1274–1974 (Toronto 1974) 10–71.

<sup>2</sup> *Gilbert Dahan*, Exégèse et polémique dans les commentaires de la Genèse d'Étienne Langton, in: *Gilbert Dahan* (éd.), *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de B. Blumenkranz* (Paris 1985) 129–140; Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre, in: *D. Wood, K. Walsh* (édd.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of B. Smalley* (Oxford 1985) 131–155; Les interprétations juives dans les commentaires bibliques des maîtres parisiens du dernier tiers du XII<sup>e</sup> s. (sous presse); La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens, du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> s., in: *La culture juive en France du nord au moyen âge* (sous presse).

Cependant, une étude plus attentive des mécanismes mêmes de l'exégèse chrétienne, et plus particulièrement des problèmes d'analyse du langage biblique (dans le prolongement, cette fois, des travaux de Hennig Brinkmann<sup>3</sup> et d'Alastair Minnis<sup>4</sup>), m'a incité à reposer la question de l'utilisation de l'exégèse juive à la lumière de ces approches plus récentes. En guise de préambule méthodologique à cet exposé, je formulerai donc plusieurs interrogations globales qui découlent de cet examen. Puis, après une analyse typologique plus conventionnelle des interprétations juives, je tâcherai, non de répondre aux questions initialement posées – ce qui semblerait prématuré dans l'état actuel de nos réflexions – mais plutôt d'indiquer quelques pistes possibles, qui prolongeront ainsi les voies admirablement tracées par Beryl Smalley.

## 1. Quelques considérations générales

1.1. Plusieurs questions préliminaires doivent être en effet posées: même s'il s'agit d'une pratique courante et ancienne dans l'exégèse chrétienne, l'utilisation des interprétations juives paraît de soi faire problème; il semble en effet que l'on ait affaire en quelque sorte à un «chassé-croisé idéologique» bien plus qu'à une succession de recours ponctuels. Un bref rappel historique tentera d'éclairer cette problématique. Exégèse juive et exégèse chrétienne naissent dans un même milieu, dans un même contexte culturel et utilisent les mêmes moyens: l'exégèse hellénistique paraît être le creuset où se forment l'une et l'autre. Il semble que l'on puisse, au prix d'une réduction grossière, ramener à deux les caractéristiques essentielles de cette exégèse hellénistique:

- la pluralité des niveaux de lecture, qui se nourrit d'une réflexion sur et d'une pratique de l'allégorie<sup>5</sup>;
- l'idée que le texte (poétique ou sacré) est *mythique*, c'est-à-dire utilise le mythe comme moyen d'exprimer des réalités métaphysiques ou morales à travers des récits donnés à interpréter<sup>6</sup>.

La séparation entre exégèse chrétienne et exégèse juive se fera à partir de la prédominance de chacun de ces deux éléments dans l'une et dans l'autre: l'exégèse chrétienne prend ses distances avec le mythe; dévalorisant non seulement l'exégèse des païens mais surtout l'approche mythique des textes sacrés, elle choisit l'allégorie (c'est

<sup>3</sup> Hennig Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik* (Tübingen 1980).

<sup>4</sup> Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Attitudes in the Later Middle Ages* (London 1984).

<sup>5</sup> Voir les travaux de Jean Pépin, notamment *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris 1976).

<sup>6</sup> En plus de l'ouvrage de J. Pépin, on se référera ici à l'apport de l'école de Jean-Pierre Vernant; voir, par exemple, *Jean-Pierre Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris 1974); *L'individu, l'amour, la mort. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (Paris 1989); *Marcel Detienne, Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* (Paris 1989); *Dionysos à ciel ouvert* (Paris 1986); *Jean-Louis Durand, Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse* (Paris, Rome 1986). Il est bien entendu que dans ces travaux et dans la présente étude *mythe* est pris au sens où l'entendent les anthropologues dans la lignée de Claude Lévi-Strauss.

déjà le cas chez saint Paul<sup>7</sup>), prise aussi bien comme *figure* à interpréter que comme décrochement générateur des sens spirituels (c'est dire que par *allégorie* nous n'entendons ici ni la figure de style cataloguée par les traités de rhétorique ni le second des quatre sens de la liste devenue canonique au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>).

L'exégèse juive quant à elle opte pour l'approche mythique – le judaïsme hellénistique meurt, une pensée juive (nouvelle ?) naît, qui utilise avec aisance des catégories plus spécifiques à un univers mental qu'on qualifiera, sans doute trop rapidement, d'«oriental»: l'exégèse spécifique du *midrash* ne semble être rien d'autre qu'une lecture mythique de l'Écriture, mythique à double titre, puisqu'elle décrypte l'Écriture comme ensemble de mythes et qu'elle utilise elle-même le mythe comme procédé d'expression – je veux parler ici des *agadot*, que l'on pourra définir comme des «micro-mythes», dont l'efflorescence tâche de lire le texte sacré: cette oscillation entre *mythe à lire* et *mythe-lecteur* implique un investissement herméneutique particulier, qui confronte l'exégète à une perpétuelle combinaison entre signifiant et signifié, dont la limite ne paraît jamais bien fixée<sup>9</sup>.

Je vous demande pardon pour la longueur de ces considérations générales: elles expliquent, semble-t-il, comment, à partir des mêmes moyens et de procédures identiques, se développent deux exégèses différentes; elles soulignent ainsi l'étrangeté que, en dehors de toute considération idéologique, peut avoir l'utilisation d'interprétations juives par les chrétiens du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Plus particulièrement, elles peuvent éclairer l'une des accusations formulées à l'encontre de l'exégèse juive: *Iudaei fabulantur*. Or le terme de *fabula* recouvre, comme le montrent notamment les travaux de Peter Dronke, la catégorie du mythe<sup>10</sup>: plus qu'une simple raillerie devant les délires ou les rêveries des juifs, l'accusation de *fabulari* cristallise le refus d'une herméneutique évacuée (c'est du moins ce qui est déclaré) par l'exégèse chrétienne.

<sup>7</sup> Cf. Gal. 4, 21–31.

<sup>8</sup> La vieille définition de saint Augustin, «Quid est allegoria nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur» (De Trin. XV, 9, 15), ne suffit plus. Hugues de St-Victor propose de distinguer la simple figure de style (*allegoria simplex*) de l'allégorie comme sens spirituel: «Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur [ce qui est encore la définition classique d'un trope; cf. *Isidore*, Etym. I, 37, 22], quae subdividitur in simplicem allegoriam et anagogen. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud visibile [*Migne* invisible] factum significatur. Anagoge, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur» (De Scripturis et scriptoribus sacris, 3 in: PL 175, 12). Voir aussi, par exemple, *Pierre de Poitiers*, *Allegoriae super Tabernaculum Moysi*. Ed. Ph. S. Moore, J. A. Corbett (Notre Dame 1938) 100–101, ainsi que les considérations de *Marie-Dominique Chenu*, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966) 191.

<sup>9</sup> Les définitions que nous proposons du *midrash* (approche mythique de l'Écriture) et de la *agada* («micro-mythe») sont nôtres. Il existe trop peu de travaux sur l'herméneutique du *midrash*; pour un premier aperçu, voir *Éliane Ketterer*, *Michel Remaud*, *Le Midrash* (Cahiers Évangile, suppl. CE 82, Paris 1992); plusieurs éléments intéressants (mais les perspectives sont différentes de la nôtre) dans le recueil récent: *Michael Fishbane* (éd.), *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought and History* (Albany 1993), et *David Banon*, *La lecture infinie* (Paris 1987).

<sup>10</sup> *Peter Dronke*, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism* (Leyde 1974). Voir aussi *Paule Demats*, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale* (Genève 1973) 5–60.

Cependant, au XII<sup>e</sup> siècle les juifs d'Occident ont adopté les catégories de la pensée occidentale, dans laquelle dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle le *logos* prend le pas sur le *muthos* (rappelons-nous saint Anselme et Abélard): ils ne possèdent plus les clés leur permettant de comprendre l'exégèse mythique du *midrash*; d'où, avec Rashi et ses successeurs, le développement de l'exégèse du *pesbat* qui, à son tour, aura des répercussions sur l'exégèse chrétienne<sup>11</sup>. Devant le reproche de «fabulation», les juifs resteront muets, ou s'efforceront de justifier le *midrash* comme s'il s'agissait du *pesbat*.

1.2. Une seconde série de réflexions nous mène sur un terrain moins accidenté, parce que déblayé par les travaux de Beryl Smalley; mais se posent encore des questions de fond. Le recours aux interprétations juives s'intensifie au XII<sup>e</sup> siècle; cela est désormais bien connu. On se rappelle que la (re)découverte de l'exégèse juive suit le renouvellement radical de celle-ci, auquel on vient de faire allusion (le passage du *midrash* au *pesbat*). Bien souvent a été donnée l'explication suivante: voyant en les juifs d'une part des connaisseurs de la langue de l'Ancien Testament, d'autre part les dépositaires de traditions historiques, les chrétiens leur demandent l'explicitation de détails linguistiques, historiques ou archéologiques<sup>12</sup>. Cette explication est tout à fait plausible et nous aurons l'occasion de fournir des exemples qui la justifient. Mais la simple lecture des commentaires du XII<sup>e</sup> siècle montre qu'en fait (si l'on exclut les explications linguistiques) la majorité des interprétations juives ressortissent de la *agada* et non du sens littéral, qu'elles soient rejetées (*Iudaei fabulantur*) ou acceptées (*Hebraei dicunt*)<sup>13</sup>. Parlerait-on d'une résurgence inconsciente de la catégorie du *muthos* dans l'exégèse chrétienne? Cette hypothèse s'accorderait bien en tous cas avec d'autres aspects de la pensée du XII<sup>e</sup> siècle, notamment avec l'effort d'interprétation des textes profanes chez les auteurs qualifiés de chartrains – dont on sait qu'ils redonnent une valeur positive à des termes tels qu'*integumentum* ou *fabula*.<sup>14</sup> C'est encore une explication possible. On doit en tous cas constater la persistance du recours aux interprétations juives au XIII<sup>e</sup> siècle, après l'entrée de l'aristotélisme et l'abandon des traditions platoniciennes des chartrains. Or ce même XIII<sup>e</sup> siècle est celui d'une interrogation sur le langage de l'Écriture: elle bute d'abord contre ses aspects mythiques, parfaitement analysés du reste (le pseudo-Denys – un oriental – est appelé à la rescousse<sup>15</sup>), puis résout la diffi-

<sup>11</sup> Les travaux d'Elazar Touitou montrent bien que l'exégèse juive du XII<sup>e</sup> s. s'inscrit dans le mouvement intellectuel contemporain: voir notamment: La Renaissance du 12<sup>e</sup> s. et l'exégèse biblique de Rashbam, in: Archives juives 20 (1984) 3–12; Quelques aspects de l'exégèse biblique juive en France médiévale, in: Archives juives 21 (1985) 35–39; Rashi's Commentary on Genesis 1–6 in the Context of Judeo-Christian Controversy, in: Hebrew Union College Annual 61 (1990) 159–183.

<sup>12</sup> Cf. par exemple Aryeh Graboïs, The *Hebraica veritas* and Jewish-Christian Relations in the 12th century, in: Speculum 50 (1975) 613–634, et les affirmations très nuancées de Beryl Smalley, L'exégèse biblique du 12<sup>e</sup> siècle, in: Maurice de Gandillac, Édouard Jeuneau (édd.), Entretiens sur la Renaissance du 12<sup>e</sup> s. (Paris, La Haye 1968) 273–283.

<sup>13</sup> Voir certaines des interprétations relevées dans nos études sur Pierre le Chantre et Étienne Langton (citées n. 2).

<sup>14</sup> Voir notamment Marie-Dominique Chenu, Involucrum, le mythe selon les théologiens médiévaux, in: AHDLM 22 (1955) 75–79; Édouard Jeuneau, L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches, in: AHDLM 24 (1957) 35–100.

<sup>15</sup> Dans les prologues des commentaires des Sentences et des Sommes; voir, par exemple, Alex-

culté par une réflexion sur la métaphore, laquelle atteint son point de perfection avec saint Thomas d'Aquin<sup>16</sup>. Alors, plus que la théorie des quatre sens, devenue la référence constante, l'investigation poussée sur la nature de l'allégorie (comme «décrochement» générant le sens spirituel), de la *fabula* et du langage métaphorique constitue la grille d'une herméneutique nouvelle, ancrée ainsi dans une solide réflexion théorique. De la sorte, le recours aux interprétations juives peut s'expliquer doublement: 1° jouant avec le mythe (fût-ce inconsciemment), elles stimulent la réflexion sur le langage; 2° elles procurent une série nouvelle de déchiffrement des métaphores. On ajoutera une troisième raison – à prendre peut-être plus comme une considération générale supplémentaire que comme une explication véritable: une position polémique répandue dénonce dans l'exégèse juive une incapacité à s'extraire du sens littéral<sup>17</sup>: *midrash* et *pesbat* se trouvent nivelés en une totalité perçue comme relevant uniquement de l'ordre de la *littera* – cela aussi explique les railleries à l'égard d'interprétations midrashiques mises sur le même plan que l'approche littérale: les caractérisations comme *deliramenta* ou *absurditates* paraissent alors légitimes. Mais, en même temps et d'une certaine manière, par ce biais l'approche mythique se trouve encore présente dans l'exégèse chrétienne.

1.3. La dernière série de réflexions générales concernera la catégorie de textes pris ici en considération: le choix des livres prophétiques n'est évidemment pas fortuit, puisque c'est surtout à partir d'eux que se développe la réflexion sur la nature du langage scripturaire. En effet, à la différence des textes historiques ou moraux, les textes prophétiques se donnent immédiatement comme textes à interpréter, impliquant par eux-mêmes l'effort herméneutique<sup>18</sup>. La question du niveau de sens a été posée à leur propos, par Thomas ou d'autres; plus que leur réponse, nous importe ici le fait que de la réflexion autour de ce problème se dégage une analyse rigoureuse des procédures de la métaphore; davantage que pour d'autres types de textes, l'exégèse juive pourra aider au décryptage des métaphores prophétiques. Mais la question des sens ne saurait être évacuée; la controverse judéo-chrétienne s'en nourrit: pourra-t-on dire que l'accomplissement en le Christ des prophéties messianiques repose sur une lecture globalement *littérale* (intégrant la métaphore), position que récusent évidemment les juifs, tandis qu'une lecture *allégorique* justifierait l'interprétation juive? Une telle affirmation va à l'encontre des idées généralement reçues; s'appuyant sur le témoignage de plusieurs textes, elle ne peut que nous convaincre du caractère complexe et dynamique de l'exégèse médiévale des Prophètes.

Voilà autant de considérations qui, je l'espère, éclaireront l'analyse des interprétations juives utilisées dans les commentaires des livres prophétiques. Comme annoncé,

*Fortsetzung Fußnote von Seite 124*

andre de Halès, *Summa theologica*, tract. introd., q. 1, c. 4, art. 1, «An modus sacrae Scripturae sit artificialis vel scientialis» (Quaracchi 1924) 7–8.

<sup>16</sup> Voir Gilbert Dahan, Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique, in: *Medioevo* 18 (1992) 85–117.

<sup>17</sup> Voir Gilbert Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge (Paris 1990) 475–480.

<sup>18</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologica* Ia, q. 1, a. 9.

je fournirai un échantillonnage à l'intérieur d'une typologie, qui ira des cas les moins ambigus aux plus difficiles à caractériser. Si, en effet, l'exégèse philosophique et la présence de la polémique ne posent pas de problèmes majeurs, en revanche, pour les passages rapportés à une meilleure connaissance des lieux ou des institutions, puis au décryptage des métaphores, nous devons tenir compte de ces remarques préliminaires<sup>19</sup>.

## 2. L'exégèse philosophique

Nous nous limiterons ici à l'utilisation de Maïmonide. Nous avons montré ailleurs la présence de deux autres auteurs juifs dans la pensée chrétienne du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>; elle ne nous paraît pas significative dans le cadre présent: Avicébron (Salomon ibn Gabirol) passe pour musulman (et de toutes les façons il est peu utilisé dans l'exégèse); Isaac Israeli, évidemment perçu comme juif (il est appelé *Isaac Iudeus* par les Latins), ne fournit qu'un apport secondaire à l'exégèse – son *Liber de definitionibus* est cité à l'occasion pour préciser tel ou tel concept<sup>21</sup>. En revanche, la présence de Maïmonide (*Rabbi Moyses* pour nos auteurs) est à la fois relativement importante et significative. C'est encore à Beryl Smalley que revient le mérite d'avoir montré qu'il pénétrait dans l'exégèse chrétienne dans le temps même où celle-ci s'ouvrait à la philosophie et accueillait Aristote et Averroès<sup>22</sup>. Le cas de Maïmonide, s'il offre beaucoup de similarité avec celui de ces philosophes, présente cependant une particularité essentielle: ni Aristote ni Averroès n'ont eu à se confronter aux problèmes posés par des textes bibliques<sup>23</sup>, alors que l'Ancien Testament est constamment présent chez Maïmonide. Celui-ci ne nous en a laissé aucun commentaire, mais le *Guide des égarés*, traduit en latin entre 1225 et 1230, joint à une réflexion approfondie sur le problème global de la lecture du texte biblique (particulièrement sur le langage de l'Écriture et ses métaphores) une fréquente pratique de l'exégèse scripturaire: ses remarques concernent la plupart des livres de l'Ancien Testament, mais c'est à propos de *Job*, au centre

<sup>19</sup> Une observation concernant notre méthode dans ce qui suit: nous étudions la *fonction* des *interprétations* juives dans l'exégèse du XIII<sup>e</sup> s.; cela exclut les considérations critiques sur le texte hébreu (elles constituent un sujet différent); d'autre part, l'importance de la recherche des sources se trouve diminuée: nous les avons identifiées cependant, dans la mesure du possible, dans les textes latins mais il ne nous a pas paru utile (sauf exception) de retracer ici leur origine juive.

<sup>20</sup> Intellectuels (cité n. 17), 311–314; L'incontro con la filosofia ebraica, in: *Pietro Rossi, Carlo Augusto Viano* (édd.), *Storia della Filosofia* Laterza, t. 2, Il medio evo (Roma, Bari 1994) 196–214.

<sup>21</sup> Voici un exemple, dans le commentaire de *Job* d'Albert le Grand (sur Job 18, 18): «Propter hoc dicit Isaac in libro de diffinitionibus secundum Stoicos loquens, quod impius deprimetur sub tristi orbe et ardebit in igne magno.» Ed. *Melchior Weiss* (Freiburg i.B. 1904) 225; cf. *J. T. Muckle*, Isaac Israeli. *Liber de definicionibus*, in *AHDLMA* 11 (1936–37) 305.

<sup>22</sup> *The Study of the Bible*, 294–296; William of Auvergne, John of La Rochelle ... (cité n. 1).

<sup>23</sup> Cependant, Averroès doit résoudre les problèmes posés par des textes coraniques: voir notamment son *Fasl al maqal*, «Traité décisif déterminant la nature de l'accord entre religion et philosophie». Trad. angl. *George F. Hourani*, Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy* (Londres 1961).

du *Guide*, qu'elles sont les plus nombreuses<sup>24</sup>. Dans le corpus ici considéré, je distinguerai trois types d'emprunts à Rabbi Moyses.

2.1. *Citations philosophiques*. – Dans ce type d'occurrences, Maïmonide est cité comme le sont les autres philosophes : à propos d'une notion particulière, les exégètes donnent une phrase du *Guide*, propre à conforter leur analyse. C'est dire que, comme celles d'Aristote ou d'Averroès, ces citations n'ont qu'un rôle illustratif, que l'on dirait en marge des problèmes d'exégèse proprement dits. On notera que ces citations sont plus fréquentes au XIV<sup>e</sup> siècle. Un seul exemple suffira. Jacques de Lausanne (o.p., m. 1322) met en tête du prologue de son commentaire du livre de *Daniel* un verset de *Job* (*Job* 28, 11), *Abscondita produxit in lucem*, qu'il accompagne des remarques suivantes :

« Rabbi moyses. Tria sunt que, ut ait Alexander, impediunt hominem apprehendere ueritatem rei, scilicet amor altitudinis, subtilitas ac profunditas rei inuestigate et ignorantia inquisitionis. »<sup>25</sup>

Il s'agit d'une phrase tirée du chapitre 31 du livre I du *Guide*, dans lequel Maïmonide cite lui-même Alexandre d'Aphrodise<sup>26</sup>.

2.2. *Exégèses philosophiques*. – Cette fois, il s'agit de l'exégèse même de certains versets, fournie par le *Guide*. On qualifiera volontiers de philosophique cette exégèse, qui se distingue aussi bien de l'exégèse du *pesbat* des commentateurs de France du Nord que de l'exégèse traditionnelle du *midrash*. L'approche philosophique de Maïmonide touche parfois à l'allégorie (elle alimentera, dans l'exégèse juive du midi de la France et d'Espagne, un fort courant allégoriste, qui sera vivement contesté<sup>27</sup>); mais elle est surtout intéressante par la manière dont elle utilise, sur les versets mêmes de l'Écriture, des considérations philosophiques aux origines diverses mais de consonnance généralement aristotélicienne. Les commentaires d'Albert le Grand fournissent plusieurs occurrences de ce type d'utilisation; on ne sera pas étonné d'en trouver dans son *Explanatio in librum Iob*, avec notamment ce passage très caractéristique, qui reprend l'interprétation de Maïmonide, bien diffusée au XIII<sup>e</sup> siècle, selon laquelle chacun des personnages représente un système philosophique :

« Homo ad laborem nascitur et avis ad volandum... [*Job* 5, 7] Totum autem hoc dicitur propter hoc quod quidam philosophorum dixerunt quod gubernatio hominis ad bonum vel ad malum esset ex infaustis vel faustis scintillationibus periodi, quia, quamvis creator res faciat, factas tamen mutabiles gubernandas committit periodo et casuali mutabilitati naturae mortalis. Et hanc opinionem iste Eliphaz Iob attribuebat, cum tamen hoc non fuerit verum, ut dicit Rabbi Moyses Aegyptius in tertia collatione *Ducis neutrorum*, cap. xxiv<sup>o</sup>, haec opinio videtur fuisse Aristotelis et quorundam Peripateticorum. »<sup>28</sup>

<sup>24</sup> On utilisera ici la trad. française richement annotée de *Salomon Munk*, Maïmonide. Le Guide des égarés (Paris 1856–1866; réimpr. 1960). La traduction latine médiévale a été publiée à Paris en 1520 par A. Justiniani, *Dux seu Director dubitantium seu perplexorum. Sur l'exégèse de Maïmonide*, voir *Maurice-Ruben Hayoun*, L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval (Tübingen 1992) 171–233.

<sup>25</sup> Ms. Paris, Mazarine 183, fol. 36va.

<sup>26</sup> Trad. *Munk*, t. I, p. 107.

<sup>27</sup> Voir *Charles Touati*, Prophètes, talmudistes, philosophes (Paris 1990) 201–217.

<sup>28</sup> Ed. *Melchior Weiss*, 86.

Il s'agit, dans la numérotation actuelle, du chapitre 23 du livre III du *Guide*, toutefois Albert développe l'aspect astrologique de la position attribuée à Job<sup>29</sup>.

2.3. *Notions philosophiques.* – Plus intéressante encore est la troisième catégorie d'occurrences: il s'agit ici de notions philosophiques intégrées en quelque sorte à l'exégèse – non plus exégèse de tel ou tel verset, mais thèmes qui, à la manière de thèmes augustiniens par exemple, parcourent d'une manière récurrente certains commentaires de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. On perçoit ici la fonction générale des emprunts des penseurs chrétiens du XIII<sup>e</sup> siècle à Maïmonide: celui-ci a formulé en termes clairs les problèmes posés par la confrontation entre une tradition fondée sur l'Écriture sainte et certaines thèses aristotéliennes, apportant des solutions que les penseurs chrétiens retiennent (ou écartent – mais après les avoir discutées). Parmi ces thèmes, le plus courant est celui, biblique, de la création *ex nihilo* opposée à l'éternité du monde; on le retrouve dans quelques commentaires de la *Genèse*<sup>30</sup>. Le thème de la prophétie, pour lequel les considérations du *Guide des égarés* servent de référence, est davantage en relation avec les textes que nous considérons ici. Une remarque d'Albert le Grand, dans le prologue de sa *Postilla super Isaiam* cite nommément Maïmonide:

«Revelatio enim vel per modum visionis est vel per modum oraculi. Somnium enim et phantasia et sensus, quae a quibusdam species revelationis dicuntur, non prophetiae sunt, sed, sicut dicit Rabbi Moyses, casus a prophetia, quia si aliquid forte aliquando futurum in talibus significatur, umbrosum est, coniecturis fallacibus acceptum et nihil habens firmitatis.»<sup>31</sup>

La citation n'est pas littérale; il s'agit de toutes les façons du grand développement du livre II du *Guide* relatif à la prophétie<sup>32</sup>. Jacques de Lausanne semble renvoyer au même passage dans son commentaire de *Daniel*<sup>33</sup>.

Nous n'avons pas repéré dans les commentaires des livres prophétiques les autres thèmes du *Guide* utilisés par les penseurs du XIII<sup>e</sup> siècle (attributs divins, anges, préceptes de l'Ancien Testament)<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Trad. Munk, t. III, p. 180. – Autre exemple dans le même commentaire: «Dixit ergo Dominus ad Satan: Ecce in manu tua est, verumtamen animam illius serva... [Job 2, 6] Quod exponit Rabbi Moyses de eo quod remanet anima post mortem, quod licet de intellectu intelligat, qui sicut ipse dicit primo motori continuatur post mortem, tamen hereticum est, quia tota anima post mortem manet» (éd. M. Weiss, p. 44); cf. Guide III, 22 (trad. Munk, t. III, p. 166; voir la note de Munk).

<sup>30</sup> Maïmonide est aussi utilisé à propos d'Ex. 3, 14; on se référera encore à la célèbre étude d'Étienne Gilson, Maïmonide et la philosophie de l'Exode, in: *Medieval Studies* 13 (1951) 223–225. Voir également Robert A. Herrera, St. Thomas and Maimonides on the Tetragrammaton: the «Exodus» of Philosophy?, in: *The Modern Schoolman* 59 (1982) 179–193.

<sup>31</sup> *Postilla super Isaiam*, prol. Ed. Ferdinandus Siepmann (Münster i.W. 1952) 3.

<sup>32</sup> Voir Guide II, 36 (trad. Munk, pp. 282–287) ou 37 (p. 291). Sur l'utilisation de Maïmonide par Albert le Grand dans sa *Quaestio de prophetia*, voir Jean-Pierre Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge* (Fribourg 1992) 144 et 147.

<sup>33</sup> Sur Dan. 1, 17; ms. Paris, Mazarine 183, fol. 40va.

<sup>34</sup> Voir encore Amos Funkenstein, Gesetz und Geschichte: zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin, in: *Viator* 1 (1970) 147–178; Warren Z. Harvey, Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible, in: *Proc. of the American Academy for Jewish Research* 55 (1988) 59–77.

### 3. La polémique

Il est banal de dire que l'exégèse de la Bible est l'un des lieux de la polémique contre le judaïsme: celle-ci se fondant essentiellement sur les *auctoritates* fournies par l'Ancien Testament, on ne sera pas surpris de trouver dans les commentaires bibliques un écho (et souvent davantage) des controverses sur les versets devenus des *testimonia* courants de la doctrine chrétienne: *Gen.* 49, 10, *Ps.* 2, 7, *Ps.* 109, 1, *Prov.* 30, 18–20 etc<sup>35</sup>. Les livres prophétiques procurent évidemment une riche moisson de tels versets, mais, même sur le plan précis de la polémique, le recours à l'exégèse juive va plus loin que la simple référence à des *testimonia*. Nous commencerons par ceux-ci.

3.1. *Testimonia*. – Il suffit de se rappeler le rôle joué dans la controverse avec les juifs par des versets tels qu'*Is.* 7, 14, *Is.* 9, 6–5, *Jér.* 11, 19, *Jér.* 31, 32–33 ou le chapitre 53 d'*Isaïe* pour s'attendre à trouver dans les commentaires de ces versets un rappel des thèses en présence. Et c'est bien le cas en effet, mais il faut aussi noter que cela n'a rien de systématique, plusieurs commentaires ne faisant aucune allusion à la polémique à propos de *testimonia* bien connus. Mis à part les victorins, les commentateurs du XII<sup>e</sup> siècle se contentaient souvent de reproduire une argumentation juive stéréotypée, telle qu'elle apparaissait chez les Pères ou dans les oeuvres polémiques<sup>36</sup>. Les commentaires du XIII<sup>e</sup> siècle présentent une évolution notable sur ce plan: l'argumentation juive, connue de première ou de seconde main, y est parfois longuement citée et les réfutations reprennent les objections et contre-objections des juifs. Le cas du commentaire d'*Isaïe* de Guerric de Saint-Quentin (o.p., m. 1245) est particulièrement intéressant à cet égard: il ne consacre pas moins de quatre colonnes à la discussion sur *Is.* 7, 14<sup>37</sup>. Commencant par le débat traditionnel sur le sens de l'hébreu *alma* («sumitur alma apud hebreos et pro adolescentula et pro abscondita»), Guerric expose la thèse bien connue des *hebrei*, pour qui l'enfant qui doit naître est Ezéchias, le fils d'Achaz, puis la réfutation de cette thèse par Jérôme. Mais la réponse des juifs suit, de même qu'une autre thèse juive qui voit en l'enfant un fils d'Isaïe. L'objection chrétienne porte alors sur le caractère non miraculeux d'une telle naissance. Cette remarque permet une longue discussion sur le rapport temporel entre le signe et la chose, extrêmement intéressante pour une contribution à la théorie de la prophétie<sup>38</sup>; arguments juifs et objections chrétiennes s'y entrecroisent. Ce commentaire semble bien montrer de la sorte

<sup>35</sup> Voir Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris 1964) 177–187; Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096* (Paris, La Haye 1960) 222–238; Gilbert Dahan, *Intellectuels* (cité n. 17), 386–405 et 440–456.

<sup>36</sup> C'est le cas, par exemple, des commentaires de Guibert de Nogent (sur les Petits Prophètes) ou de Rupert de Deutz – quels que soient sur d'autres plans les mérites de ces oeuvres.

<sup>37</sup> Ms. Paris, Mazarine 240, fol. 16va–17rb. – Sur ce commentaire, voir Beryl Smalley, *A Commentary on Isaiahs by Guerric of Saint-Quentin*, o.p., in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 2 (Città del Vaticano 1946) 383–397. – La source de ce long passage est la Postille de Hugues de St-Cher, t. 4 (Cologne 1621) fol. 20ra–vb.

<sup>38</sup> Cf. fol. 16vb: «Ad secundum dicendum quod signum et precedit et comitatur et sequitur rem signatam. Signum rem signatam precedit, ut flos fructum. Signum rem signatam comitatur, ut fumus ignem. Signum rem signatam sequitur ut cinis ignem.»

que la discussion sur *Is.* 7, 14 se prolonge au XIII<sup>e</sup> siècle. Le texte que Pierre de Jean Olieu consacre au même verset inspire des réflexions identiques<sup>39</sup>.

L'exemple suivant concerne un autre lieu de la polémique, *Is.* 11, 1 et 6; le commentaire de ces versets dû à Guillaume d'Alton (o.p., m. 1265), plus traditionnel, se contente de rappeler rapidement l'interprétation juive habituelle, parfois rapportée par ses prédécesseurs<sup>40</sup>:

*«Ascendit [sic]... Iudei et uirgam et florem exponunt de suo messia et quedam glosa utrasque de Christo, qui dicitur uirga propter regnandi potestatem qua malos et rebelles compescuit... Minabit, id est ducet eos, scil. in uiam pacis. Iudei fabulantur hic quod tempore sui messie mansuete erunt omnes bestie hominibus.»*<sup>41</sup>

3.2. *Contestations de l'exégèse juive.* – En dehors même des discussions sur ces *loci communes* de la polémique, l'exégèse juive se trouve contestée assez fréquemment dans les commentaires des livres prophétiques. Le désaccord naît évidemment de l'approche globale: si les livres des Prophètes sont tout entiers des annonces de la venue, de la vie et de la Passion du Christ<sup>42</sup>, l'exégèse juive, qui renvoie soit à des événements antérieurs au Christ soit à la fin des temps, ne saurait convenir. Le commentaire d'Albert le Grand sur les Petits Prophètes réfute ainsi à de nombreuses reprises les interprétations juives: celles-ci concernent l'histoire passée d'Israël ou bien, quand elles sont eschatologiques, la guerre de Gog et Magog; ces deux types d'interprétations ne sauraient tenir pour Albert. Voici un exemple d'interprétation historique:

*«Et saluabit Dominus tabernacula Iuda, sicut in principio ut non magnifice gloriatur domus David... [Zach. 12, 7] Impii Iudaei haec pervertentes dicunt quod haec intelliguntur de principibus Iudeorum obsessis in Ierusalem, qui pro tempore prorumpentes a dextris et a sinistris prostraverunt hostes, quasi ignes devorantes, cum Egesippus et Ioseph historiographi nihil talium narrent... Et propter hoc tamquam mendosa relinquentes, certam prosequamur expositionem.»*<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Ms. Paris, Bibl. nat. nouv. acq. lat. 774, fol. 66r-v.

<sup>40</sup> Cf. *Thomas d'Aquin*, *Expositio super Isaïam ad litteram*. Ed. *Léonine*, t. 28 (Rome 1974) 78 et 82: «Iudei dicunt quod flos et uirga refertur ad Christum... Iudei exponunt hoc totum factum ad litteram. Alii dicunt per hoc significari quod temporibus illorum regum committebant se parvuli audacter illis qui prius fuerant predatores et crudeles.» Ce commentaire est l'une des premières œuvres de saint Thomas (avant 1252) cf. en dernier lieu *Jean-Pierre Torrell*, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Paris, Fribourg 1993) 40–52; Guillaume d'Alton a été son successeur à Paris, en 1259–60; cf. *Palémon Glorieux*, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> s.*, t. 1 (Paris 1933) 113–116. – *André de St-Victor* donne une explication globale: «Secundum hebreos, qui ista de eo quem adhuc expectant messia...» (ms. Paris, Bibl. nat., lat. 574, fol. 39; Mazarine 175, 63ra), mais rien qui concerne la seconde glose; *Hugues de St-Cher*, fol. 20rb, donne une interprétation différente.

<sup>41</sup> Ms. Paris, Bibl. nat. lat. 573, fol. 18vb et 19rb. Cf. *Jérôme*, In *Esaiam*. Ed. *Marc Adriaen* (Turnhout 1963) [CC 73] 147: «Virgam et florem de radice lesse ipsum Dominum Iudaei interpretantur» (voir aussi p. 150); repris par la *Glossa* (Anvers 1634) t. 4, col. 146 et 150.

<sup>42</sup> Voir les textes cités par *Henri de Lubac*, *Exégèse médiévale*. Les quatre sens de l'Écriture I/1 (Paris 1959) 320–327, notamment cette affirmation d'*Hilaire*, In Ps. 54, 2: le Christ est celui «de quo et per quem omnis prophetia est».

<sup>43</sup> *Albert le Grand*, *Enarrationes in XII Proph. Min.*, in: *Opera omnia*. Ed. *Albert Borgnet*, t. 19 (Paris 1892) 595. Cf. *Pierre le Chantre*, ms. Paris, Bibl. nat., lat. 16 793, fol. 144vb: «Secundum iudeum saluabit tabernaculum: urbes, oppida et uillas tribus Iude que uastata fuerant instaurabit sicut fuerant antequam uastarentur.» *Jérôme*, In prophetas minores. Ed. *Marc Adriaen* (Turnhout

Le même commentaire de *Zacharie* nous donnera aussi un exemple d'interprétation juive eschatologique:

*«Et habitabunt in ea et anathema non erit amplius, sed sedebit Ierusalem secunda [Zach. 14, 11]. Haec impii Iudei pervertentes dicunt implenda esse post bella Gog et Magog in aurea Ierusalem, quando cum rege suo David in pace sedebunt mille annis, de quorum fabulis nihil curamus.»*<sup>44</sup>

On est assez surpris du ton vivement polémique de ces remarques. D'autre part, on note qu'Albert se réfère plusieurs fois à ces interprétations juives qui renvoient à la guerre de Gog et Magog et à la «Jérusalem d'or»<sup>45</sup> des temps messianiques.

Un dernier exemple fournira une interprétation historique contestée par Guillaume d'Alton, qui l'emprunte à Hugues de Saint-Cher (mais celui-ci ne l'attribuait pas aux juifs):

*«In die illa [Is. 26, 1], scilicet cum Moab fuerit tritutus. Iudei exponunt illud de letitia filiorum israel tempore Machabeorum, sed aliqua que secuntur litteraliter exponi non possunt.»*<sup>46</sup>

Pour Guillaume, la joie exprimée dans le verset accompagnera l'«écrasement» (*trituration*) du diable. La dernière partie de cette étude montrera quelques cas de réfutation plus globale de l'exégèse juive. Dès à présent nous pouvons observer que c'est moins dans les commentaires bibliques que dans les ouvrages polémiques que se trouvent explicitées les thèses générales de l'exégèse chrétienne en face de l'exégèse juive<sup>47</sup>. Mais les livres prophétiques, exigeant un effort interprétatif qui transcende le «sens propre», posent un problème particulier: il est évident que l'exégèse juive dépasse le niveau du sens obvie pour décrypter le message des prophètes; le polémiste se trouve donc moins à l'aise quand l'équation qui lui est habituelle, exégèse juive = exégèse littérale, ne paraît plus si exacte. Le différend porte alors, comme nous l'avons vu, plus sur les interprétations proposées que sur la démarche herméneutique en elle-même.

Avant de clore cette partie, il nous faut dire un mot des sources des interprétations juives dans ces passages polémiques. Chez certains auteurs, la précision et la complexité d'une argumentation absente des textes latins antérieurs peuvent laisser supposer des discussions réelles avec des juifs: même si cette hypothèse se heurte à des obstacles historiques, du fait de la dégradation de la situation des juifs en Europe du nord-ouest, dégradation qui entraîne le déclin et la fermeture de nombre d'écoles talmudi-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 130*

1969/70) [CC 76A] 864-5, repris par la Glossa interlinearis, n'attribue pas cette interprétation aux juifs.

<sup>44</sup> Ed. citée, 608. Cf. *Pierre le Chantre*, ms.cité, fol. 145va; *Jérôme* (p. 885) parle bien de *Hierusalem aurea* mais pas de Gog et Magog; les deux sont mentionnés dans la Glossa, col. 2199.

<sup>45</sup> L'expression, que nous n'avons pas repérée dans la littérature rabbinique, semble remonter à Jérôme. Parmi de nombreux autres exemples, cf. *Albert* sur Os. 1, 11: «*Et ponent sibi met caput unum. Quod Iudaei dicunt David suscitatum in aurea Ierusalem, mendacium et fabula est, et ideo exponendum est de Christo*» (éd. citée, 16-17).

<sup>46</sup> Ms. Paris, Bibl. nat. lat. 573, fol. 47va. Cf. *Hugues de Saint-Cher*, fol. 74va. Cf. *Hugues de St-Cher*, t. 4 (Cologne 1621) fol. 56va (mais n'attribue pas l'interprétation aux juifs).

<sup>47</sup> *Gilbert Dahan*, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge* (Paris 1991) 129-134.

ques, il semble que les contacts entre intellectuels se soient poursuivis malgré tout – avec sans doute une différence de niveau entre des maîtres chrétiens ayant reçu une formation universitaire et des interlocuteurs juifs appartenant à une communauté appauvrie intellectuellement dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. Mais l'argumentation juive est également citée de seconde main : plus que jamais, Jérôme (à travers la *Glossa* ou *in originali*) reste le grand fournisseur d'interprétations juives ; on le voit, par exemple, dans les commentaires de Pierre de Jean Olieu, qui cite soigneusement ses sources<sup>49</sup>. D'autre part, la lecture des commentaires du XIII<sup>e</sup> s. confirme qu'André de Saint-Victor est devenu l'autorité majeure en matière d'exégèse au niveau de la *littera* ; il faut de nouveau reconnaître ici les mérites de Beryl Smalley, dont le travail de redécouverte du rôle d'André est aujourd'hui poursuivi par Rainer Berndt<sup>50</sup>. Pour les livres prophétiques, l'exposition d'André rejoint parfois les thèses juives ; on a fait allusion à la controverse autour de l'Emmanuel. Au-delà de Saint-Victor, elle se poursuit (et même, on l'a vu, se développe) au XIII<sup>e</sup> siècle, certains commentateurs ne se privant pas de dénoncer ce « chrétien qui judaïse » (bien qu'en fait André se démarque très nettement du judaïsme, comme l'a montré Rainer Berndt). Deux citations illustreront la présence d'André dans l'exégèse du XIII<sup>e</sup> siècle et l'accusation qui lui est faite de « judaïser ». Ainsi, Gueric de Saint-Quentin, sur *Isaïe* 9, 6 :

« *Princeps pacis, duos populos in unam ecclesiam colligendo, Eph. ii<sup>o</sup> [14], Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum. Iudei et Andreas iudaizans combinant ista nomina sic: Admirabilis consiliarius, Deus fortis etc. Nec exponit Andreas istum textum aliter quam iudei, immo ponit expositionem iudeorum et dicit sicut dicunt iudei.* »<sup>51</sup>

De même, Hugues de Saint-Cher désapprouvait l'interprétation du chapitre 53 d'*Isaïe* en ces termes :

« Andreas ad litteram exponit hoc capitulum secundum Iudaeos de populo captiuato, quorum fabulam ponemus improbando magis quam approbando. »<sup>52</sup>

Mais c'est souvent d'une manière plus vague que certains commentateurs condamnent des chrétiens qui « judaïsent », sans qu'André soit nécessairement visé. Voici quelques occurrences de ces interprétations considérées comme trop proches de l'exégèse juive :

<sup>48</sup> Voir Robert Chazan, *Medieval Jewry in Northern France* (Baltimore 1973) 141–145.

<sup>49</sup> Par exemple, sur Os. 11, 12 : « Ieronimus tamen refert hic quandam traditionem iudeorum, quam hic et alibi reputo quasi fabulam, quod scilicet in ingressu Maris rubri, ceteris tribubus de Deo desperantibus, solus Iudas ex precepto Dei est ingressus mare, cum sanctis fidelibus Moyse et Aaron », ms. Paris, Bibl. nat. lat. 507, fol. 5rb ; cf. Jérôme, CC 76, 129–130 (et Hugues de St-Cher, t. 5, fol. 176rb) ; sur Ion. 1, 2 : « Ut fugeret in Tharsis... Glosa uero Ieronimi dicit quod Hebrei putant mare uocari Tharsis, iuxta illud psalmi : In spiritu uehementi conterens naues Tharsis [Ps. 47, 8] », ibid., fol. 11va ; cf. Jérôme, CC 76, 381 (repris par la Glossa, col. 1946, et Hugues de St-Cher, fol. 192va).

<sup>50</sup> Rainer Berndt, André de Saint-Victor, exégète et théologien (Paris, Turnhout 1991) 89–106.

<sup>51</sup> Ms. Paris, Mazarine 240, fol. 22rb. Cf. André de St-Victor, ms. Paris, Mazarine 175, fol. 61rb ; cependant André ne prend pas à son compte cette interprétation : « Que nos diuissim, illi ad minus bina [?] iungentes nomina ponunt et ex nostris sex quatuor constituunt nomina. »

<sup>52</sup> Ed. de Cologne 1621, t. 4, fol. 124va.

– Albert, sur *Is.* 34, 9: «*Et convertentur torrentes...* Quidam iudaizantes torrentem dicunt esse exercitus impetuose in Iudaeam venientes et templum et civitates incendentes. Et totum illud referunt ad Iudaeae desolationem factam per captivitatem Romanorum...»<sup>53</sup>.

– Guillaume d'Alton, sur *Is.* 8, 3: «Iudei et quidam christiani iudaizantes legunt sic ab illo loco *sume tibi* etc. dicentes quod ysaïas iubetur scribere nomen filii sui nascituri de uxore sua adulescentula et dicunt illum puerum notatum.»<sup>54</sup>.

– Nicolas de Gorran, sur *Is.* 11, 16: «*In die qua ascendit*, scil. per Mare rubrum *de terra Egypti*, exo. xiiii. Ieronimus in originali. Prudens et christianus lector hanc habeat prophetalium promissionum regulam ut, que iudei et nostri – immo non nostri – iudayzantes carnaliter futura contendunt, nos spiritualiter iam transacta doceamus...»<sup>55</sup>.

#### 4. L'éclaircissement de la *littera*

Si les problèmes liés à l'exégèse philosophique ou même à la polémique pouvaient être facilement circonscrits, il n'en est pas de même pour les interprétations dites littérales. Il me semble que l'on n'a pas été assez conscient des présupposés de leur utilisation. Les historiens de notre siècle ont trop facilement emboîté le pas aux médiévaux qui, je l'ai dit, nivelaient l'exégèse juive, la bloquant au niveau de la *littera*. Cette réduction n'est pas due seulement à une position polémique mais surtout aux difficultés posées par la présence dans l'exégèse juive d'éléments traditionnels, que ne comprenaient pas toujours clairement les juifs d'Occident eux-mêmes; c'est que cette exégèse renouvelée et tant bien que mal adaptée aux moules de l'exégèse occidentale continuait à charrier des éléments provenant du *midrash*; le commentaire de Rashi mélange sans cesse ces différents types de matériaux et, même si certains de ses successeurs (Samuel ben Meir, Joseph ben Simeon Qara voire Joseph Bekhor Shor) réservent au *peshat* la place la plus grande, ils ne peuvent totalement rejeter les données traditionnelles<sup>56</sup>: en transposant cela dans l'exégèse chrétienne, nous aurions des textes où l'on passerait sans cesse de considérations pseudo-dionysiennes à une exégèse du type des *Adnotationes* de Hugues de Saint-Victor (du reste, c'est parfois le cas dans la *Glossa ordinaria*). Il semble que la limite n'ait pas toujours été perçue par les juifs – je ne parle pas des maîtres qui, dans la mouvance de Rashi, tentent de fonder une exégèse littérale (comme Samuel ben Meir), mais des lecteurs non professionnels de l'exégèse, si je puis dire, et qui semblent être de plus en plus souvent les interlocuteurs habituels des maîtres chrétiens. En distinguant les différents niveaux d'exégèse dans les inter-

<sup>53</sup> *Alberti Magni* Postilla super Isaïam. Ed. *Ferdinandus Siepmann* (Münster i.W. 1952) 67. La référence (vague) de l'éditeur à Hugues de St-Cher ne semble pas fondée (cf. éd. de Cologne 1621, fol. 75va). Cf. *Jérôme*, CC 73, 421. La *Glossa* n'attribue pas cela aux juifs et dit seulement (col. 317): «Hyperbolice saeuitiam Romanorum.»

<sup>54</sup> Ms. Paris, Bibl. nat., lat. 573, fol. 13va. Nous n'avons trouvé cette interprétation ni chez André ni chez Hugues de St-Cher. Cf. *Thomas d'Aquin*, In Isaïam, éd. citée, 60: «Hoc autem signum Iudei ad litteram exponunt de filio Ysaïe, per cuius nomen Dominus significare volebat decem tribuum destructionem.»

<sup>55</sup> Ms. Paris, Bibl. nat., lat. 14 431, fol. 60va. Source: *Jérôme*, CC 73, 157.

<sup>56</sup> Voir *Benjamin Gelles*, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi* (Leiden 1981); *Sarah Kammin*, *Jews and Christians Interpret the Bible* (Jérusalem 1991) partie hébraïque 73–98 (Joseph Bekhor Shor et sa polémique contre l'allégorie).

prétations juives citées par les commentateurs chrétiens, on tâchera de clarifier ces problèmes.

4.1. *Interprétations littérales.* – Un certain nombre d'interprétations littérales appartiennent au niveau du *pesbat*. Comme on l'a dit, elles viennent éclairer des détails historiques ou archéologiques du texte. Je ne crois pas que l'érudition biblique des juifs médiévaux ait été bien supérieure à celle des chrétiens: mais leur connaissance de la langue hébraïque et, surtout, celle d'un certain nombre d'usages demeurés à peu près semblables au cours des siècles leur permet de comprendre plus facilement certaines particularités des textes de l'Ancien Testament. On relèvera tout d'abord une identification géographique trouvée par Albert le Grand chez Maïmonide mais dont, pas plus que les éditeurs de Cologne, nous n'avons pu déceler l'origine:

«*Et erit in die illa: adiiciet Dominus secundo manum suam ad possidendum residuum populi sui... [Is. 11, 11] Alii enim, qui ultra montes Caspios translati sunt, sicut dicit Rabbi Moyses, relictæ lege ad gentilem ritum se transtulerunt...*»<sup>57</sup>.

Une discussion linguistique sur le référent du possessif en *Is. 6, 2* apparaît dans plusieurs commentaires du XIII<sup>e</sup> siècle (*panav* peut effectivement être compris «son visage» = *faciem eius* ou «leur visage» = *faciem suam*, l'hébreu ne faisant pas la différence entre possessif réfléchi et non réfléchi); on la citera d'après Guerric de Saint-Quentin:

«*Duabus aliis velabant faciem eius... Quod potest intelligi tam singulare quam plurale et potest referri ad Dominum vel ad seraphim. Et secundum iudeos refertur ad seraphim, ut intelligant quod seraphim faciem suam et pedes suos velabant et non faciem vel pedes Domini et dicunt Isaiam blasphemasse cum dixit Vidi Dominum.*»<sup>58</sup>

Le commentaire de Guillaume d'Alton sur *Is. 32, 1* nous donnera enfin un exemple d'interprétation historique à laquelle est opposée une exégèse christique:

«*Ere in iustitia. Hic subdit causam predictorum, scilicet regis Ezechie bonitatem, secundum quod iudei exponunt. Sed, quia secundum glosam, finita prophetia de hiis qui in Egiptum descendebant, incipit de adventu Christi et apostolorum eius, ideo hoc prosequamur.*»<sup>59</sup>

4.2. *Interprétations midrashiques.* – Les choses se compliquent avec l'utilisation d'interprétations qui ressortissent au *midrash*. Dans beaucoup de cas, le *midrash* apparaît

<sup>57</sup> Ed. Siepmann (citée n. 30) 181.

<sup>58</sup> Ms. Paris, Mazarine 240, fol. 13vb. Cf. Hugues de St-Cher, éd. de Cologne 1621, 16va; il cite la source: Glossa Hieronimi; cf. Jérôme, Epist. 18, 10 (mais n'est pas repris dans la Glossa; [l'*interlinearis* dit seulement: eius] Dei non suam, col. 87-88). Voici une autre remarque linguistique, dans le commentaire d'Isaïe d'Albert le Grand: «*Emitte agnum, Domine, dominatorem terræ* [Is. 16, 1], hoc est ad dominatorem terræ, qui est rex duarum tribuum. Dicunt enim hebraei quod hæc consuetudo hebraici idiomatis, quod accusativus notans motus terminum sine præpositione ponitur et tamen cum præpositione intelligitur», éd. Siepmann, 221; bien que l'hébreu ne possède pas de déclinaison elle reste intelligible (cf. M.D. Schilling, Grammaire hébraïque élémentaire [Paris 1943] 54); le passage offre du reste des difficultés de compréhension. Cf. Hugues de St-Cher, t. 4 (Cologne 1621) 39rb: «*Dominatorem, id est ad dominatorem terræ, id est ad Ezechiam regem. Sic habent Hebraei, qui dicunt præpositionem sæpe deficere apud eos.*»

<sup>59</sup> Ms. Paris, BN lat. 573, fol. 44vb. Autre interprétation du même type dans le même commentaire, fol. 41va: «*Ve filii desertores* [Is. 30, 1]... Hebrei tamen dicunt illud esse contra Hela regem Israel, qui, relicto Deo, fugit ad Sesac regem Egipti, iiii Reg. xvii»; cf. Hugues de St-Cher, fol. 29vb.

comme un sur-récit (plutôt une série de sur-récits) qui complète et recouvre la narration initiale : l'étude de ces *agadot* à la lumière des recherches concernant la « narratologie » reste à faire. Pour notre propos, retenons simplement cet aspect particulier de l'exégèse juive traditionnelle (c'est-à-dire remontant à des sources orientales, antérieures à l'essor du judaïsme d'Occident). La délimitation n'étant pas faite entre ces sur-récits et les explications historiques, le lecteur non prévenu aura tendance à mettre les deux sur le même plan et à lire les *agadot* comme des récits historiques. C'est ce que fait le lecteur juif moyen au XII<sup>e</sup> ou au XIII<sup>e</sup> siècle. Nous avons noté que la mise de ces *agadot* sur le même plan que l'histoire ne peut qu'entraîner leur caractérisation comme *fabulae* – au sens exposé au début de cette communication. Cependant, cette caractérisation n'est pas toujours faite et assez souvent les *agadot* sont reçues positivement, introduites par la mention *Hebraei dicunt*. Ainsi Guerric de Saint-Quentin rapporte-t-il l'explication suivante, présente également dans d'autres commentaires :

« Tu et qui derelictus est [Is. 7, 3]. Ut dicunt hebrei, Isaias duos filios habuit, scil. illum Iasub et Rapsacen. Qui cum quodam die intrasset ad regem Iuda, non honoravit eum rex secundum quod nobilitas eius exigebat; nobilis enim erat genere, et ideo Rapsaces iratus abiit ad regem Assiriorum, qui fecit eum principem exercitus sui, et ideo, scil. quia recessit iste Rapsaces dicitur alius filius Isaie, scil. Iasub, derelictus. Derelictus enim fuit a fratre suo Rapsace. »<sup>60</sup>

Dans son commentaire de *Zacharie*, Albert le Grand reproduit une interprétation midrashique courante, à propos de ce verset ou d'autres, qui met en jeu la croyance selon laquelle un ange est préposé à chaque nation :

« Et respondit angelus Domini [Zach. 1, 12]. Iste angelus fuit, ut dicunt hebraei, Michael, qui praefuit synagogae. Respondit autem occasionem accipiens ex verbis aliorum angelorum provincialium, quia omnis terra habitatur et quiescit, quod et Iudaeorum terra deberet habitari et quiescere. »<sup>61</sup>

Un autre exemple, très significatif des interprétations midrashiques, sera pris dans un commentaire de *Jérémie* qui a reçu diverses attributions et pourrait être de Guerric de Saint-Quentin<sup>62</sup> :

« Sepelient in Thophet eo quod non sit locus [Jer. 7, 32]. Tradunt Hebrei quod in Thophet est quedam fouea que dicitur os inferni, que nunquam potuit impleri et ibi miserunt corpora; tedio enim multitudinis non potuerunt facere foueas. »<sup>63</sup>

4.3. *Les métaphores.* – L'exégèse des livres prophétiques pose des problèmes supplémentaires, puisqu'ils ne peuvent pas être pris au sens propre. Le langage prophétique apparaît comme métaphorique : le prophète donne parfois lui-même l'interprétation

<sup>60</sup> Ms. Paris, Mazarine 240, fol. 15va. Même *agada* reproduite par Hugues de St-Cher, t. 4 (Cologne 1621) 19ra; Guillaume d'Alton, ms. Paris, Bibl. nat., lat. 573, fol. 11va. Ni Jérôme ni la Glossa ne la donnent.

<sup>61</sup> Ed. Borgnet, p. 526. Cf. Jérôme, CC 76, 754, repris par la Glossa (col. 2123), Pierre le Chantre (ms. cité, fol. 137va) et Hugues de St-Cher (fol. 213ra).

<sup>62</sup> Voir Friedrich Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi, n° 2679 (Guerric de St-Quentin), 2790 (Guillaume d'Alton), 2906 (Guillaume de Luxeuil, ofm, c. 1340) et 5767 (ps.-Nicolas de Gorran).

<sup>63</sup> Ms. Paris, Bibl. nat. lat. 14 265, fol. 340vb. Le texte de Jérôme, In Hieremiam. Ed. Sigofredus Reiter (Turnhout 1960) [CC 74] 84–85, est assez différent. Sur les sources rabbiniques, voir Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, t. 6 (Philadelphia 1925) 19.

de sa métaphore. Mais dans un certain nombre de cas, le déchiffrement présente des difficultés. C'est alors que l'utilisation de l'exégèse juive semble la plus féconde: parce que s'accrochant fermement au texte et refusant le saut de l'interprétation spirituelle (ou allégorique), l'exégèse juive fournit des réponses au niveau de la *littera*: on se rappelle que Thomas d'Aquin s'était livré à une analyse rigoureuse des niveaux de sens dans les textes prophétiques et avait conclu par une étude admirable du sens métaphorique, inclus dans le sens littéral<sup>64</sup>; cette analyse rejoignait celle de Maïmonide dans le *Guide*<sup>65</sup> et, plus généralement, se trouvait en consonnance avec l'exégèse juive. Mais celle-ci ne se privant pas d'appliquer aussi aux Prophètes l'approche midrashique, l'étude des métaphores ne se trouve pas facilitée. Un certain nombre d'occurrences nous mettent sur la voie.

– Albert, sur *Zach.* 1, 20: «*Et ostendit michi Dominus quatuor fabros, destructores malorum et constructores bonorum. Iudaei dicunt primum fabrum esse Cyrum, qui destruxit Chaldaeam et liberauit Iudaeos. Secundus est Esther et Mardocheus... Tertius Iudas Macchabaeus... Quartus Helius Adrianus, qui templum reedificauit quod destruxerat Romanus...*»<sup>66</sup>.

– Thomas d'Aquin, sur *Is.* 6, 2: «*Huius visionis significatum tripliciter accipitur. Hebreus dicit quod per XII alas intelliguntur XII reges qui preuerunt populo ab Ozia, sub quo visio incepta est...*»<sup>67</sup>.

– Thomas d'Aquin, sur *Is.* 26, 5: «*Qui incuruabit habitantes. Iudei referunt ad Romanos.*»<sup>68</sup>.

Le problème est donc le suivant: les textes prophétiques présentent une série de métaphores, qu'il est nécessaire de décrypter. Quand le prophète ne donne pas lui-même la clé, où la trouver? Plus particulièrement, quel temps vise l'oracle prophétique? Il est évident qu'est en jeu ici la notion même de prophétie: le prophète est-il la «conscience politique» de ses contemporains? Si oui, son message ne concerne que son milieu, le futur de ses visions est un futur proche, la métaphore est à interpréter dans un microcosme temporel et spatial réduit (telle est l'approche des exégètes actuels). Ou bien le prophète est un visionnaire, porte-parole d'un Dieu qui transcende le temps et dont le message s'étend au-delà des siècles. L'exégèse juive oscille entre deux temps de la prophétie: un futur relativement proche, en tous cas antérieur au moment où l'exégète écrit; un futur atemporel, temps eschatologique<sup>69</sup>. L'exégèse chrétienne intègre ces

<sup>64</sup> Cf. notamment *Summa theologiae* Ia, q. 1, a. 9, et *Quodl.* VII., q. 6, a. 1–3. Voir notre étude citée n. 16.

<sup>65</sup> Voir notamment l'introduction du *Guide*. Quelques remarques intéressantes dans l'étude de Warren Z. Harvey, citée n. 34.

<sup>66</sup> Ed. Borgnet, t. 19, p. 529. Cf., avec de minimes différences, *Hugues de St-Cher*, t. 5 (Cologne 1621) 214rb; sa liste donne (1) Zorobabel, Iesus et Esdras, (2) Hester et Esdras [sic], (3) Machabaei, (4) Aelius Hadrianus.

<sup>67</sup> Ed. Léonine, t. 28, 49. Les éditeurs indiquent la source: Jérôme, Ep. 18, 10 (repris par la Glossa, col. 88, et *Hugues de St-Cher*, fol. 56va).

<sup>68</sup> Ed. Léonine, t. 28, 123. Source: Jérôme, CC 73, 332, et Glossa interlinearis, col. 249–250.

<sup>69</sup> Les exégètes médiévaux emploient alors des formules comme «Les juifs réfèrent cela à leur Messie, qu'ils attendent encore»; cf. *Hugues de St-Cher*, sur Joel 3, 9: «*Clamate etc. Hiero. [en fait assez différent]. Iudaei dicunt quod cum venerit Christus eorum et aurea Ierusalem descenderit de caelo...*» (éd. de Cologne 1621, 182ra); *Albert le Grand* (en plus des exemples cités plus haut), sur *Amos* 9, 12: «*Ut possideant reliquias Idumaeae, quod litteraliter nunquam accidit, quamuis Iudaei fabulentur quod hoc in aurea Ierusalem futurum sit*» (éd. Borgnet, t. 19, 266); sur Mich. 7,

deux éléments, mais elle ajoute une donnée fondamentale, écartelée entre ces deux temps: que les prophètes n'ont parlé que du Christ. L'interprétation dans un temps historique bref des juifs apparaît alors comme une lecture trop littérale (c'est-à-dire ne dépassant pas le sens obvie ou le sens propre); leur interprétation eschatologique apparaît en revanche comme allégorique, alors que précisément le déchiffrement de la prophétie doit rester littéral (mais passer au sens figuré). Quelques textes d'Albert le Grand cités plus haut illustrent cette attitude. Le commentaire de Pierre de Jean Olieu sur *Zach. 12,10*, *Aspiciunt in eum quem transfixerunt* nous donnera un exemple des difficultés que ressentent parfois les exégètes:

«Nota quod quia in veteri Testamento oportuit propria Christi dici partim clare partim adumbrate, idcirco ordinavit Deus quod sic verbis propriissimis sepiissime scribentur, quod tamen tripliciter adumbrarentur. Primo scilicet ex dispersione eorum per varia facta, ut essent sicut grana aura prefulgida inter cumulus arene dispersa et abscondita. Secundo ex coniunctione eorum ad varias materias corticis litteralis veteris testamenti. Tercio ex eo quod verba propria possunt plerumque sumi sub significato communiore... Unde iudeus hoc velamine cecatus diceret hic quod conherunt me peccatis variis offendendo, iuxta quod Paulus, Hebr. vii<sup>o</sup> dicit Christum crucifigi a baptizatis mortaliter peccantibus.»<sup>70</sup>

Il s'agit donc ici d'une «fausse» interprétation juive, d'une interprétation reconstruite à la manière de l'exégèse juive; or il ne s'agit pas d'une interprétation littérale, mais d'une tropologie: au lieu d'interpréter littéralement le verset de Zacharie comme se référant à la Passion du Christ, ils y trouvent une application morale<sup>71</sup>.

Bien qu'il s'agisse d'un auteur de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, nous citerons un autre exemple dans le même sens, pour la clarté avec laquelle apparaît le problème que nous avons évoqué; dans son commentaire du v. 21 d'*Abdias* («Et ascendent salvatores in montem Sion iudicare Esau et erit Domino regnum»), Pierre le Chantre prête aux juifs une interprétation eschatologique, alors que l'exégèse chrétienne s'attache à l'histoire (il donne en second lieu une interprétation «mystique», mais avec ce «décrochement» caractéristique du sens spirituel):

«Iudei hoc de tempore antichristi interpretantur et dicunt illud dici contra Romanum imperium. Nos sub Zorobabel iam factum intelligimus ad litteram, sed mystice in ecclesia et in regno anime cottidie hoc impleri videmus.»<sup>72</sup>

A l'issue de ces considérations, est-il possible de définir les fonctions des interprétations juives à l'intérieur de l'exégèse chrétienne? On se risquera à de rapides réflexions

*Fortsetzung Fußnote von Seite 136*

14: «Pascet populum tuum. Tangit hic de modo congregandi populum et educendi de captivitate, quae Iudaei referunt ad tempus sui Messiae, et hoc debet fieri in aurea Ierusalem» (ibid. 372). Le commentaire des Petits Prophètes de Pierre le Chantre offre plusieurs exemples remarquables des deux types d'interprétation juive; ainsi, sur *Zach. 10, 3*: «Super pastores etc. Hoc iudei quidam dicunt implendum tempore christi sui. Alii dicunt impletum tempore machabeorum...» (ms. cité, fol. 143ra).

<sup>70</sup> Ms. Paris, BN lat. 507, fol. 32rb.

<sup>71</sup> Voir également *Albert le Grand* (éd. Borgnet, t. 19, 596). Voir *Gilbert Dahan*, *Réflexions sur l'exégèse des livres prophétiques à la fin du moyen âge*, in: *Pierre Lacroix, Andrée Renon* (édd.), *Pensée, image et communication en Europe médiévale* (Besançon 1993) 195-196.

<sup>72</sup> Ms. Paris, Bibl. nat. lat. 16 793, fol. 116ra. Cf. *Jérôme*, CC 76, 369, résumé par la Glossa, col. 1932, et repris par *Hugues de St-Cher*, fol. 191vb.

d'ensemble. 1° Bien que l'on constate tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle une utilisation de l'exégèse juive, on ne peut manquer de remarquer le caractère très éparpillé de ses mentions. Certains commentaires ne présentent que de rares occurrences et même dans ceux pour lesquels la moisson est moins maigre on peut lire de longues suites de folios sans aucune allusion aux *Hebrei* ou *Iudei*. 2° En dehors de certains lieux polémiques, il ne semble pas que l'on puisse observer des constantes: on a plutôt l'impression que les commentateurs chrétiens disposent d'un assez vaste fonds d'interprétations juives dans lequel ils puisent au gré de leurs besoins. 3° Sous réserve d'un inventaire moins incomplet, on affirmera provisoirement que l'exégèse juive joue surtout un rôle de stimulation; certes (mises à part la philosophie et la polémique), les interprétations explicatives sur le plan de l'histoire ou de l'archéologie sont relativement nombreuses; mais plus significatives nous paraissent les interprétations midrashiques: au moment où l'on affirme que la *fabula*, l'*integumentum*, l'*involucrum* sont évacués de l'exégèse chrétienne, puisque la lecture de la Bible est devenue science, la *agada* juive laisse ouverte une fenêtre sur le mythe, élément indispensable à la lecture de textes qui ont été écrits en un milieu et un temps où le mythe était le principal moyen d'expression et d'exégèse. D'où, ici encore, une tension jamais relâchée entre le mépris et l'attrait.

Sabine Schmolinsky

## Merkmale der Exegese bei Alexander Minorita

1940 erschien die erste Auflage von Beryl Smalleys 'The Study of the Bible in the Middle Ages', 1952 die erweiterte zweite<sup>1</sup>, zu Zeiten also, da Smalley kaum Gelegenheit hatte, das exegetische Werk eines norddeutschen Franziskaners aus der Mitte des 13. Jahrhunderts kennenzulernen, eines Mannes, von dem man auch heute kaum mehr weiß, als daß man ihn Alexander Minorita nennen kann. Seinen Apokalypsenkommentar konnte man zur Gänze nur in dem phototypischen Abdruck einer Prager Handschrift aus der Mitte des 14. Jahrhunderts lesen<sup>2</sup>, bis 1955 die Ausgabe von Alois Wachtel bei den Monumenta Germaniae Historica erschien<sup>3</sup>.

Abgesehen von älteren, meist an bestimmte Handschriften sich anschließenden Studien<sup>4</sup> eröffnete erst das wachsende Interesse an Joachim von Fiore und seiner Wirkungsgeschichte die moderne Rezeption des Kommentars. Joachims beginnenden Einfluß in Deutschland fassen zu können, führte Morton W. Bloomfield und Marjorie E. Reeves zu Alexanders Werk als erstem Zeugen joachitischer Auffassungen, den sie nach der damals jüngsten Arbeit, Wachtels Dissertation, einzuschätzen sich bemühten<sup>5</sup>. Eingehender untersuchte ihn Reeves in ihrem für die Joachitismus-Forschung bahnbrechenden Buch 'The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages'. Ihre Lektüre war insofern eine historische, als sie nach franziskanischen Zeugnissen für joachitisch inspirierte Vorstellungen über die Rolle des Franz von Assisi und seines

<sup>1</sup> Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983, repr. 1984); künftig: Smalley, *Study*.

<sup>2</sup> Anton Frind, *Scriptum super Apocalypsim cum imaginibus* (Wenceslai Doctoris). Codex Bibliothecae Capituli ... Metropolitani Pragensis in solemnem memoriam ... editus a S. F. Capitulo Metropolitano (Prag 1873).

<sup>3</sup> Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, hrsg. v. Alois Wachtel (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Weimar 1955); künftig: Alexander, *Expositio*. 1937 war Wachtels Dissertation erschienen: Die weltgeschichtliche Apokalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen, in: *Franziskanische Studien* 24 (1937) 201–259 und 305–363 (dort ältere Aufsätze). Vgl. Beatrice Hirsch-Reich, Der Apokalypse-Kommentar des norddeutschen Minoriten Alexander, in: *RTham* 24 (1957) 361–364.

<sup>4</sup> Vgl. Literaturverzeichnis in: Sabine Schmolinsky, Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland (MGH, Studien und Texte 3, Hannover 1991) X–XV; künftig: Schmolinsky, *Apokalypsenkommentar*.

<sup>5</sup> Morton W. Bloomfield, Marjorie E. Reeves, The Penetration of Joachimism into Northern Europe, in: *Speculum* 29 (1954) 772–793, hier 790. Über die Entwicklung ihrer Joachimismus-Studien berichtet Reeves in: *dies.*, A Sixty-Year Pilgrimage with the Abbot Joachim, in: *Florentia* 6 (1992) 7–32, hier 16.

Ordens in der Geschichte fragte<sup>6</sup>, aber sie las den Kommentar auch unhistorisch, da sie die von Wachtel in der Einleitung unterschiedenen Entstehungsstufen des Textes nicht berücksichtigte.

Alexanders Rolle als mehr oder weniger joachitisch getönter, historisch die Apokalypse auslegender Exeget brachte ihn bei Henri de Lubac in Mißkredit, der „historiquement“ in diesem Zusammenhang nur in Anführungszeichen verwenden mochte und Alexander an den Anfang einer „flot des exégètes“ stellte, die sich vom Spätmittelalter an in den Zweigen des Protestantismus und im modernen Katholizismus ausgebreitet habe: „– et c'est une immense littérature délirante, illustrée par de très grands noms ...“, leitete er sein zweibändiges Werk über die „postérité spirituelle de Joachim de Flore“ ein<sup>7</sup>.

Beryl Smalley hingegen hatte sich in erster Linie der Erforschung des mittelalterlichen Umgangs mit dem historischen, dem Literalsinn verschrieben, in ihrer Begrifflichkeit: „The medieval study of the literal historical sense and the story of how it came into more prominence.“<sup>8</sup> Ein Alexander Minorita hätte ein Markstein in ihrer Geschichte des Bibelverständnisses sein können, wenn sie nicht die joachimisch-joachitische Kommentartradition bewußt beiseite gelassen hätte, da sie Joachims – durchaus als subtil anerkannte – Spekulationen nicht für Exegese, sondern für „a new wave of mysticism“ in kirchlichen Krisenzeiten hielt<sup>9</sup>. Ihr Pfad im 13. Jahrhundert war „application of nature study to Bible study“ als ein Eindringen des Naturalismus in die Biblexegese, des Detailinteresses an den Dingen selbst, das sich mit der Rolle der Bettelorden in der Lehre verband und einerseits die biographische Erzählung des Neuen Testaments, andererseits säkulare Themen hervortreten ließ<sup>10</sup>.

An dieser Stelle soll ein zweiter Pfad für das 13. Jahrhundert vorgeschlagen werden, den man in Smalleys Diktion „application of history study to Bible study“ nennen könnte: Zur hermeneutisch-exegetischen Fragestellung treten historische Fragestellungen hinzu; die Anwendbarkeit historischer Denkformen in der Bibeldeutung wird überprüft, zumal die Schrift selbst vielfältige Anknüpfungspunkte für ein historisches Verständnis bietet. Ganz offensichtlich gilt dies für die historischen Bücher, und der Schritt zu den prophetischen ist rasch getan, da sich die Erfüllung der Gottesworte, die die Legitimität des Propheten begründet, im historischen Ereignis zeigt. Diesen Zusammenhang: Prophetie erfüllt sich in Geschichte, hat Alexander Minorita rückwärts gelesen: Geschichte ist vorhergesehen in der Prophetie, und zum Aus-

<sup>6</sup> Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969) 177–178 u.ö.

<sup>7</sup> Henri de Lubac, S.J., *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tome I: De Joachim à Schelling* (Le Sycomore 3, Paris 1979) 13. In seinem Werk: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (künftig: *Lubac, Exégèse*), Bd. II 2 (Théologie 59, Paris 1964) 333–335 stellte Lubac Alexanders Kommentar als „presque tout envahi de Joachim“ (333) dar.

<sup>8</sup> Smalley, *Study*, vii u.ö.

<sup>9</sup> Smalley, *Study*, xiii, 287–292, 355, Zitat 359. Alexander mußte ihr als ein unmittelbarer Nachfolger Joachims erscheinen; vgl. Wilhelm Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Historische Studien 285, Berlin 1935, repr. Vaduz 1965) 119–121.

<sup>10</sup> Smalley, *Study*, 371 f., Zitat 372.

gangspunkt seiner Exegesemethodik gemacht, wie er sie im Prolog seines Werkes darlegt.

Alexander beginnt mit einem Exzerpt aus dem Hieronymus zugeschriebenen Apokalypsenprolog<sup>11</sup>, um sogleich bei dem Begriff „prophetia“ für das Buch der Offenbarung innezuhalten. Diese Gattungsbestimmung bedarf einer eigenen Begründung: „Qualis etenim concordia est inter legem et evangelium, talis est concordia istius libri cum voluminibus antiquorum prophetarum.“ (5, Z. 7–9). „Concordia“, ein Leitbegriff des Kommentars, wird unauffällig als Bezeichnung der biblischen Typologie<sup>12</sup> eingeführt und am Beispiel der vier Lebewesen bei Ezechiel und der vier Pferde bei Zacharias erläutert (5, Z. 10–14; vgl. 74, Z. 10–25). Nach einem Satz über den Typ der von Johannes erfahrenen Vision und Zitaten aus einem Brief des Hieronymus über die verschlüsselten Bedeutungen der Apokalypse sieht sich der Leser einem gedanklichen Neuansatz gegenüber: „Cum intentio nostra versaretur circa gesta Ecclesiae, si facta eius usquam prophetata fuissent, quaesivimus in verbis huius libri eorum concordiam, cuius materia existit de populis et gentibus et linguis et regibus multis [Apc 10,11], et non reperimus“ (6, Z. 8–12). Nicht die Deutungsbedürftigkeit des biblischen Textes, sondern die Erkenntnis der außerbiblischen Historie, genauer: ihre prophetische Ankündigung, wird jetzt als Frage gesetzt. Da Apc 10,11 „et dicunt mihi oportet te iterum prophetare populis et gentibus et linguis et regibus multis“ als Kennzeichnung der „materia“ zu verstehen ist, bietet sich die Apokalypse an, als Prophetie der Kirchengeschichte im Modus der „concordia“ gelesen zu werden. Alexander scheitert jedoch, und der Leser stellt fest: Unvermerkt hat sich der Inhalt des Begriffs „concordia“ gewandelt; anders als zu Beginn des Prologs bezeichnet er jetzt eine halbbiblische Typologie.

Alexander bedarf externer Hilfe: Die Intuition, die ihm später widerfährt, beschreibt er nach dem mittelalterlich vertrauten Muster der Vision (6, Z. 12–21), die er zudem nach dem Vorbild des Apokalyptikers Johannes (Apc 1,10) an einem Sonntag einsetzen läßt. Diese Vision – oder vielleicht Audition – wird von Christus in der Gestalt des apokalyptischen Lamms induziert, und sie befähigt Alexander zur „intelligentia“ des Apokalypse-Buches (vgl. Z. 20), einem Verständnis, das nicht so sehr inhaltsbezogen als vielmehr methodisch orientiert ist, da dem Exegeten sein neuartiger Exegesemodus „secundum ordinem historiarum“ (Z. 20) enthüllt wird. Die exegetische Vision ist als Lehre gekennzeichnet („instrueret“, Z. 19; „docuit“, Z. 21) und ereignet sich in zwei Teilen: Zunächst erfährt Alexander „partem maximam libri“ als „impletam“ (Z. 19f.), später wird ihm der Rest erklärt („aliaque postea nos docuit“, Z. 21). Der Autor im Besitz dieser primär strukturellen Erkenntnis enthüllt hier keine Details der Auslegung und bleibt eigenständig den Stoff ordnender Exeget. Zudem erweist er sich als berufen, geradezu prädestiniert zu dem durch das Lamm ermöglichten Werk, denn seinen Namen, den er selbst nie nennt, kann er mit Hilfe des ‚Liber interpretationis Hebraicorum nominum‘ des Hieronymus mit „allevans tenebras“ umschreiben

<sup>11</sup> Alexander, *Expositio*, 5, Z. 1–7; Seiten- und Zeilenangaben künftig im Text. Vgl. die ähnlichen Darlegungen in dem Gilbert de la Porrée zugeschriebenen Apokalypsenprolog: *Donation de Bruyne* (Hrsg.), *Préface de la Bible Latine* (Namur 1920) 263.

<sup>12</sup> Lubac, *Exégèse I* (Théologie 41, Paris 1959) 328–333, 341–343.

(7, Z. 18f.), und Exegese gilt ihm als ein Aufheben der „obscuritas“ der verrätselten apokalyptischen Bilder (7, Z. 13–15)<sup>13</sup>.

Unabhängig von den Erklärungen und Legitimierungen seiner Methode kann Alexander den Anstoß zur Lektüre nach dem „ordo historiarum“ der Prophetie selbst entnommen haben: Apc 1,19 („scribe ergo quae vidisti et quae sunt et quae oportet fieri post haec“) enthält einen Schreibauftrag über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, dessen Glossenauslegung in Hinsicht auf die zurückliegende Passion und Auferstehung Christi Alexander noch verstärkt: „Quae sunt impleta“ (21, Z. 27f.). Die Bischöfe der sieben Kirchen sind als ungefähre Zeitgenossen des Apokalyptikers greifbar: „Circa illa tempora non invenimus maiorem episcopum Epheso praefuisse quam sanctum Timotheum ...“ (Apc 2,1; 22, Z. 17–19) oder: „Historia [= 'Historia Ecclesiastica'] dicit Carpum eidem ecclesiae praefuisse episcopum, qui etiam ibi passus est“ (Apc 2,12; 29, Z. 21–23)<sup>14</sup>.

Alexander kennzeichnet „historia“ jedoch nicht nur als Signifikat der apokalyptischen Prophetie<sup>15</sup>, sondern reflektiert sie auch im Rahmen vierer Schriftsinne. Deren gewohnte Anordnung, beginnend mit dem Buchstabensinn als dem leichtest faßlichen, verkehrt er, indem er das historische Verständnis an der schwierigsten, tiefsten vierten Stelle zu stehen kommen läßt<sup>16</sup>. Er beweist die Richtigkeit dieser Reihenfolge an einem Beispiel: Die sieben Sterne in der Rechten dessen, der wie ein Mensch aussieht (Apc 1,16), sind „primo loco“ im Buchstabensinn als Sterne zu verstehen; an zweiter und dritter Stelle werden sie durch Auslegung bzw. Erschließung innerhalb der Apokalypse (Apc 1,20 und 2,10) als Engel und Mensch gedeutet. Erst am Zielpunkt dieser Ableitung kann historisch richtig ein Mensch erscheinen, nämlich Bischof Polycarp von Smyrna, ein jüngerer Zeitgenosse des Johannes, der diesen lange überlebte, wie Alexander hinzufügt<sup>17</sup>. Die Quelle wechselt entspre-

<sup>13</sup> Ernst Bernheim, *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden hinsichtlich Entstehung, Formulierung, Rechtsgültigkeit* (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 81, Breslau 1906) 85; Helmut Hintz, *Mittelalterliche Geschichtsanschauung und Eschatologie in einem Apokalypsenkommentar aus dem 13. Jahrhundert* (*Scriptum super Apocalypsim*, cod. Prag. ed. 1873) (Greifswald 1915) 11; Matthias Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters* (*Biblioteca degli „Studi Medievali“* 4, Spoleto 1973) 233.

<sup>14</sup> Zu Apc 2,12 fügt Alexander bei: „Notandum, quod Johannes non semper de sibi contemporaneis prophetat, sed saepissime de his, qui post eum futuri erant“ (30, Z. 2–4; vgl. 34, Z. 7f.).

<sup>15</sup> Ohne hier darstellen zu können, in welchen Formen Kommentatoren seit der Patristik die Apokalypse im Blick auf die Kirche als Prophetie „de praeterito, praesenti et futuro“ verstanden, sei auf einflußreiche Autoren wie Beda Venerabilis („... bella et incendia intestina Ecclesiae suae Deus verbis figurisque revelare dignatus est ...“, PL 93, 129) und Haimo verwiesen: Gerade weil dieser das Verhältnis von Prophetie und geschichtlicher Erfüllung erfaßt hatte, distanzierte er sich ausdrücklich von jeglicher historischer Interpretation der Apokalypse („In hac autem revelatione nihil historicum est accipiendum, quod ipsa verba, si subtiliter inspiciuntur, docere probantur.“ PL 117, 938).

<sup>16</sup> „In quo loco tam obscure latet historia, ut se proprietates eius in quarto loco sive ostio producat.“ Alexander, *Expositio*, 8, Z. 15–17.

<sup>17</sup> Die Bedeutungen an zweiter und dritter Stelle hielt Alexander für „mystice“ gesprochen, wie aus einer Bemerkung am Ende seiner Auslegung von Apc 14 hervorgeht: „Notandum, quod hic quaedam verba ad litteram accipiuntur, quaedam non, sicut supra patet, ubi Smyrnam ad litteram

chend von der Apokalypse zur ‚Historia Ecclesiastica‘ des Eusebios-Rufin (8, Z. 14–26).

Das Beispiel – aus dem ersten Bild der apokalyptischen Vision – hat paradigmatische Bedeutung für seine gesamte Auslegung, denn Alexander ist es gelungen zu zeigen, daß historische Identifikationen sich innerhalb des zu kommentierenden Textes, also mit den innertextuell gegebenen Interpretationshilfen, logisch deduzieren lassen, ohne daß Axiome benötigt würden. So radikal, wie er die Apokalypse der Struktur des durchgängigen „ordo historiarum“ unterworfen hat, stellt er sich auch auf der Ebene der Einzelinterpretation nach den Schriftsinnen gegen die Tradition, indem er Literalsinn und „sensus historicus“ voneinander trennt. Für zeitgenössische Theologen stand die Einheit des buchstäblichen und des historischen Schriftverständnisses nicht in Frage, denn trotz unterschiedlich gezählter „sensus“ setzten sie einen einfachen Literalsinn an<sup>18</sup>. Alexander von Hales nannte ihn „litteralis sive historicus“; an dieser Einheit änderte auch der doppelte Bezug „secundum rem, sicut in rebus gestis; secundum similitudinem, sicut in parabolis“ nichts, zumal dieser nicht geschichtliche Interpretationen betraf, sondern Gleichnisse dem Literalsinn subsumieren sollte<sup>19</sup>. Ebenso kennzeichnet Thomas von Aquin den „primum sensum“ als „sensus historicus vel litteralis“<sup>20</sup>.

Alexander berührt diese konzeptionellen Unterschiede nicht, noch äußert er sich zur Terminologie seiner „sensus“. Allerdings erwachsen ihm aus der Trennung des historischen und des literalen Verständnisses Probleme mit den beiden Zeugen in Apc 11, 3–6, die er auf der Ebene des exegetisch grundlegenden Gegensatzes von „corporaliter“ oder „ad litteram“ und „spiritualiter“ angeht<sup>21</sup>; hinzu kommen Widersprüche, die Alexander innerhalb neutestamentlicher Schriften bemerkt (9, Z. 10–25). Im Kommentar sind Papst Silverius und der Patriarch Menas von Konstantinopel die beiden Zeugen (230, Z. 20–25), allerdings „spiritualiter“ (231, Z. 7 f.), denn die herkömmliche Auslegung auf Henoch und Elias kann Alexander nicht übergehen. Ihr künftiges Schicksal, Predigt und Martyrium unter dem Antichrist, ereignet sich „corporaliter“ (230, Z. 25 – 231, Z. 6): „Et ut istae expositiones non videantur nimis dissentire, exponimus haec de Silverio et Mene spiritualiter, quae dicuntur facturos et passuros esse Enoch et Helia ad litteram sub Antichristo, sicut multa, quae fecerunt olim Helias et Helisaeus et ceteri, sub isto spirituali regno exponimus spiritualiter“ (231, Z. 6–11). Andernfalls litte die Chronologie: „... quia si haec iam exponeremus de Antichristo, quid vellent sibi cetera, quae sequuntur in isto libro?“ (231, Z. 28 f.). Alexander betont

*Fortsetzung Fußnote von Seite 142*

ponit angelus, sed mystice sub figura stellae et angeli episcopum monet ...“; *Alexander*, Expositio, 320, Z. 1–4.

<sup>18</sup> A.J. Minnis, A.B. Scott (Hrsg.), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375. The Commentary-Tradition* (Oxford 1991) 203; künftig: *Minnis, Scott*, *Medieval Literary Theory*.

<sup>19</sup> Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum *Summa theologiae* ..., Bd. 1 (Ad Claras Aquas 1924) 12.

<sup>20</sup> S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, hrsg. von Roberto Busa, Bd. 2 (Stuttgart, Bad Cannstatt 1980) 186, qu 1 ar 10.

<sup>21</sup> „Quapropter, cum veritas historiae in tam profundo lateat, difficillime intelligitur ad litteram inter cetera quod duo testes ...“; *Alexander*, Expositio, 8, Z. 28–30 und 9.

auch weiterhin die „spiritualiter“ gedachte Deutung der Textpassage über die beiden Zeugen und gibt eine zusätzliche Begründung typologischer Natur: „Sciendum, quod haec verba, quae de duobus testibus exponimus spiritualiter, ita signata sunt, ut non accipiantur ad litteram, sicut in veteri Testamento de duobus testibus Domini proprie accipiebantur, id est ab Helia et Helisaeo“ (235, Z. 14–18)<sup>22</sup>.

Mit der Gegenüberstellung von „corporaliter“ bzw. „ad litteram“ und „spiritualiter“ hat Alexander den anfangs ebenfalls in Opposition zur literalen Auslegung gestellten „sensus historicus“ wieder in die Nähe des literalen Verständnisses gerückt. Angesichts dieser in der Apokalypsenexegese und dem mittelalterlichen Endzeitszenario so wichtigen Stelle, die nicht ohne Henoch und Elias interpretiert werden konnte, näherte sich Alexander unter dem Aspekt der schweren Verständlichkeit („ita signata“; 237, Z. 15 f.) der traditionellen, ihm auch sonst geläufigen<sup>23</sup> typologischen Interpretation an. Seine Aussage „ut istae expositiones non videantur nimis dissimulare“ (231, Z. 6 f.) bleibt wichtig, zumal ihn diese Gefahr zu großer Diskrepanz – „ne a ceteris nimis videamur dissimulare“ (9, Z. 26 f.) – schon dazu bewogen hatte, trotz einiger Bedenken über ihre Länge eine Glossenkompilation in sein Werk aufzunehmen<sup>24</sup>.

Ohne daß Alexander sich dazu äußerte, läßt sich erkennen, daß er die visionäre Rede des Johannes als „ad litteram“ gesprochen auffaßt<sup>25</sup>; seine Kommentierung im „ordo historiarum“ bedarf geradezu der literalen Basis, da die Prophetie auf die „veritas historiae“ (8, Z. 26, 28 f.) hin ausgelegt werden muß. Die Apokalypse selbst kann sich jedoch auch „spiritualiter“ ausdrücken, wenn ein wörtliches Verständnis unzutreffend wäre: „Unde dicitur hic spiritualiter: Et potestatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem [Apc 11,6]. Aqua sapientiam significat, sicut scribitur: ...“ (233, Z. 26–28). Der Zweck des Buches, den jedoch erst der Exeget erkennen und vermitteln kann, ist Lehre, aber anders als bei den in der Bibel vorausgehenden, lehrhaft intendierten und stets so kommentierten Evangelien und Briefen<sup>26</sup> entsteht er aus der Geschichte: „Multa namque possunt fieri in diebus magni Antichristi aliisque temporibus, quae iam facta sunt secundum Salomonem dicentem...“ (9, Z. 29–31). Wenn es denn schon nichts Neues unter der Sonne gibt (Ecl 1,10), wie sein beigefügtes Zitat aus dem Buch Ecclesiastes (Ecl 1,9) weiter lauten würde, so könnte man wenigstens –

<sup>22</sup> Vgl. *Alexander*, *Expositio*, 237, Z. 10–12: „Et sicut cetera, quae fuerunt materialiter facta ab Helia et Helisaeo, hic accipiuntur spiritualiter sub novo Testamento ...“.

<sup>23</sup> Die vierundzwanzig Ältesten in Apc 4,4 stehen in typologischem Bezug zu den „ad litteram“ historischen „XXIV principes sanctuarii“ unter Davids Herrschaft (1 Par 24,5) und bedeuten „spiritualiter“ „sub isto spiritali regno Jesu Christi, filii David“ in halbtypologischer Typologie die „praelati Ecclesiae“; *Alexander*, *Expositio*, 52, Z. 21–24; vgl. 117, Z. 7–9 und im Prolog, 8, Z. 1–4.

<sup>24</sup> Aus demselben Grund fehlt sie in Wachtels Ausgabe; *Alexander*, *Expositio*, 9, Z. 26–29.

<sup>25</sup> Den Modus der Vision faßt Alexander mit Haimo als ein „spiritualiter“ Hören und Sehen auf (51, Z. 5 f. zu Apc 4,2). Er betont dies zu Apc 5,11: „Ipse spirituale vocem spiritualiter intelligens vidit et audivit, non corporaliter.“ (83, Z. 22–24) und wiederholt es zu Apc 8,13 (138, Z. 5 f.); der visionär wahrgenommene Adler ist Johannes selbst, „... quia prius viderat aquilam volentem, per quam ipse significabatur“ (Z. 7 f.).

<sup>26</sup> Besonders deutlich drückt dies Abaelard im Prolog zu seinem Römerbrief-Kommentar aus: „... epistolae cum Apocalypsi loco prophetarum ponuntur quae ad obediendum Euangelio cohortantur ...“; Petri Abaelardi Opera theologica, hrsg. von Eligius M. Buytaert O.F.M. (CCCM 11, Turnhout 1969) 41, Z. 29–31; vgl. 42, Z. 33–35.

mit Salomonischer Legitimation – aus der apokalyptisch prophezeiten Geschichte lernen. Die Intention des Warnens, die dem Autor Johannes angesichts der von ihm gewählten Gattung unterstellt werden kann, muß Alexander nicht bedenken, denn eine solche Funktion des Werkes ist im Zweck seiner Exegese bereits enthalten und als eigenständige mithin aufgehoben.

Die eigentlich historisch-chronologische Deutung beginnt Alexander erst mit der Öffnung der sieben Siegel in Apc 6. Zu Apc 5,1 hatte er in einem zweiten Durchgang verschiedene Auslegungen der sieben Siegel gemustert (85, Z. 17 – 86, Z. 16) und eher beiläufig etwas mehr als im Prolog vom Inhalt seiner Vision erkennen lassen: „Nos vero secundum revelationem Agni signacula secundum ordinem exponemus de multis regibus“ (86, Z. 16–18). Die Reihe der „reges“ setzt mit Caligula ein, dem Reiter auf dem weißen Pferd, das das Römische Reich bezeichnet. Alexanders Erklärung zu „Gaius“, wie er ihn nennt, liefert den Schlüssel für den auffälligen Beginn der historischen Exegese: „... primus imperator post ascensionem Domini praesidens Romano imperio et post mortem beati Johannis Baptistae, usque ad quem secundum verba Domini omnes antiqui prophetae prophetaverunt. Sed ex tunc incipit ista nova prophetia“ (91, Z. 8–12). Da der Visionär Johannes notwendig Christus nach der Himmelfahrt geschaut hat, kann als erstes Signifikat in der historischen Apokalypsenexegese nur ein römischer Kaiser „post ascensionem“ in Betracht kommen; zudem muß ein Anschluß an Johannes den Täufer gewährleistet sein, denn historisch-exegetisches Denken impliziert für Alexander auch, keine Unstimmigkeiten mit der Reihe der zuvor prophezeiten Personen entstehen zu lassen. Der typologisch „neuen“ Prophetie hat er so ein chronologisch-logisches Fundament gelegt.

Weitere Exegeseprinzipien verdeutlicht Alexander im Zusammenhang mit Nero, dem zweiten Reiter auf dem roten Pferd (94, Z. 15 ff.): Er möchte „secundum historias“ bis zum Ende der Apokalypse, d. h. bis zum Jüngsten Gericht, gelangen; er wird „more prophetiae Danielis“ Könige auslassen, die „tepidi“ erscheinen, „id est non valde boni sive valde mali“, da der visionäre Auftrag in Apc 10,11 nicht gelauteet habe, über alle Völker und Könige zu prophezeien (95, Z. 14–24). Umgekehrt ist jedoch „contra rationem“, über die Zukunft zu sprechen, wenn lange Zeiträume dazwischen unerfüllt blieben, wie zum Beispiel im Fall des sechsten Siegels, das konventionell auf den Antichrist bezogen würde; „de aliis minoribus antichristis“ gedenkt Alexander in solchen Fällen auszulegen (110, Z. 4–13).

Alexanders Vorgehensweise im einzelnen folgt unmittelbar einsichtigen Prinzipien. Engel werden stets als Menschen gedeutet<sup>27</sup>, allerdings in verschiedenen Funktionen: als „nuntii satanae“ (die vier Engel in Apc 7,1 als die Kaiser Maxentius, Licinius, Maximus, Severus; 110, Z. 25 – 112, Z. 19), als „nuntius“ der „auctoritas Domini“ (Kaiser Konstantin als „angelus ascendens ab ortu solis“ in Apc 7,2; 112, Z. 20 – 115, Z. 18), als „praedicatores et sacerdotes“, besonders der asiatischen Gemeinden („omnes angeli“ in Apc 7,11; 118, Z. 15–20), als sechs Häretiker und ein „nuntius Dei“ (die sechs der sieben Engel in Apc 8,2 sind Kaiser Valens, Macedonius, Pelagius, Eutices, der

<sup>27</sup> „Nam sub persona angelorum loquitur haec prophetia de hominibus, sicut manifestum est in episcopis Asiae“ (112, Z. 21–23).

arianische König der Vandalen Jesericus, der Gegenpapst Laurentius; 124, Z. 3 f.; 128, Z. 5 – 148, Z. 18; der „nuntius“ ist Narces im Kampf gegen die Goten; 243, Z. 16–23), als Friedensbringer für die Kirche (Kaiser Justinus in Apc 10,1, in Apc 10,9 wird sein Nachfolger Justinianus einbezogen; 153, Z. 20 – 162, Z. 7)<sup>28</sup>. Die Beispiele lassen sich vermehren, insbesondere um die Päpste von Gregor II. bis zu Hadrian I. im 14. Kapitel und die weltlichen und geistlichen Politiker von Karl dem Großen<sup>29</sup> und Papst Leo bis zu Papst Gregor VII. und dem byzantinischen Kaiser Alexius im 16. Kapitel. Diese zahlreichen politisch-historischen, meist personenzentrierten Passagen bedürften einer eigenen historischen Untersuchung, um Konturen des Alexanderschen Geschichtsverständnisses erkennen zu können, wie es sich in Auswahl und Wertung zeigt.

Dies gilt vor allem auch für Drachen und andere schreckenerregende Tiere, die auf den Nahen Osten verweisen: der Drache in Apc 12,3 wird als der Perserkönig Cosdras identifiziert, das Tier aus dem Meer zu Beginn des 13. Kapitels als sein Sohn Syrois, das Tier aus der Erde (Apc 13,11) als Mohammed, „pseudopropheta Sarracenorum“ (282, Z. 15). Mit Apc 18,21 rücken das Heilige Land und der Sieg des Kreuzfahrerheers unter Gottfried von Bouillon ins Blickfeld; der Reiter des weißen Pferdes in Apc 19,11 ist Balduin, der König von Jerusalem.

Im 20. Kapitel allerdings beginnen die „bestiae“, Alexander exegetische Schwierigkeiten zu bereiten. Zwar lassen sich der Engel mit dem Schlüssel zum Abgrund und der Drache als Papst Calixtus II. und Kaiser Heinrich V. im Investiturstreit verstehen (Apc 20,1 f.), aber Alexander kann nicht umhin festzustellen, daß lange zuvor Papst Silvester den Satan gefesselt hatte, „in membris suis, id est in exterioribus persecutoribus“ (412, Z. 16–18). Das anzubetende Tier in Apc 20,4 scheint Alexander erst in einer zweiten Arbeitsphase (um) 1242 in einer ihn befriedigenden Weise gedeutet zu haben, indem er es als Saladin sowie sein Bild als Bild Mohammeds auffaßte (427, Z. 23; 429, Z. 27 f.)<sup>30</sup>; als tertium comparationis der „bestiae“ erscheint mithin der Islam.

In den nächsten Versen der Apokalypse erreicht der historisierende Exeget notwendig die Grenzen der Anwendbarkeit seiner Methode. Zweifelsohne regieren die Gläubigen mit Christus tausend Jahre (Apc 20,4), und sie tun dies „corporaliter et manifeste super terram“ seit Konstantin dem Großen (431, Z. 9–16), aber das Buch, die Apokalypse, ist fast ganz erfüllt, wie Alexander beiläufig in einer bearbeiteten Passage zum letzten Satz von Apc 20,6 feststellt (443, Z. 1). Er muß dies so sehen, denn das Futur in „et cum consummati fuerint mille anni“ (Apc 20,7) zeigt an, daß das Folgende jenseits des in der Vision Gesehenen („vidi“) liegt und also auch in der Exegese nicht auflösbare Zukunftsaussage bleiben muß.

<sup>28</sup> Die Handschrift C des Kommentars, die zum Teil umfangreiche Erweiterungen historischer Art oder in Traktatform besitzt, legt Apc 10,1–10 „salva siquidem interpretatione de Justino et de Justiniano posita et probata“ (162, Z. 21 f.) zusätzlich auf Benedikt aus (162, Z. 10 – 224, der Schluß ist verloren). Entsprechend verfährt sie bei Narces zu Apc 11,15: „... utrum res eadem beato Gregorio, qui eidem erat temporibus, conveniat, videamus utique“ (247, Z. 4–6; 247, Z. 4 – 255, Z. 20; der Schluß ist ebenfalls verloren).

<sup>29</sup> Karl erscheint als König in der Auslegung von Apc 14,17 und 16,1, bereits in 16,4 hingegen als Kaiser; Alexander, Expositio, 310, Z. 25; 326, Z. 29; 330, Z. 30 f.

<sup>30</sup> Schmolinsky, Apokalypsenkommentar, 34–36.

Damit wäre der geschichtliche Teil der Auslegung der Apokalypse beendet, wenn Alexander nicht im Zuge der Bearbeitungen neue Ideen entwickelt hätte. Zum einen machte er von seiner Regel, Johannes habe mehrere Personen in einer gemeint<sup>31</sup>, Gebrauch, um seinen heftig angewachsenen Unmut über Friedrich II. in der Prophetie gerechtfertigt zu finden: In einem Anhang interpretierte er Apc 13,2–10 über die „bestia de mare“ ein zweites Mal auf den Kaiser<sup>32</sup>; zum anderen deutete er das Neue Jerusalem auf die beiden Bettelorden: Da die Kräfte des Satans, Gog und Magog, nach dem Ende des Millennium die heilige Stadt umzingeln werden (Apc 20,8), mußte sie zuvor erbaut worden sein – eben durch das Wirken der Franziskaner und Dominikaner seit der Gründung ihrer Orden<sup>33</sup>. Seine Gegenwart hat den historisch interessierten Exegeten zu einem zeitkritisch engagierten gemacht; die historische Exegese hebt sich auf, wenn die Vergangenheit mit der Gegenwart zusammengefallen ist. Es bleibt die Erwartung der zukünftigen Endzeit in den Metaphern, wie sie die Apokalypse vorgibt.

„Application of history study to Bible Study“ – das hat Alexander so konsequent wie niemand zuvor betrieben; die Struktur seines Kommentars zeigt es, und ein Blick in das Zitatverzeichnis bekräftigt es. Sein Bemühen um historische Korrektheit und Wahrscheinlichkeit implizierte jedoch nicht, Intentionen des menschlichen oder des göttlichen Autors zu reflektieren<sup>34</sup>. Er ging mit einer außerbiblischen Fragestellung zu Werk und bemühte sich, zu ihrer Beantwortung die inspirierte, prophetische Rede des Johannes zu dekodieren, um sie im innerweltlichen Erfahrungsbereich verständlich und nutzbar zu machen.

Das hatte Folgen für beide Teile, für die Chronistik wie für die Exegese. Die Geschichte der Christenheit, die nur in signifikanten Fragmenten vorgeführt wurde, geriet als Ganzes in einen Rahmen von Endzeitlichkeit, wie ihn die Chronistik – trotz formelhafter Schlüsse über das Weltende – nicht vorsah. Nach der Prophezeiung der „gesta Ecclesiae“ gefragt zu haben, führte sogleich dazu, mit dem Ende der Geschichte direkt konfrontiert zu sein, und je weiter Alexander die Erfüllung der Prophetie in der Geschichte vorantrieb, desto mehr schrieb er letztere fest, verkürzte die Zukunft, reduzierte deren potentielle Offenheit; für Aktualisierungen war – anders als in der Geschichtsschreibung – kaum mehr Platz. Die auf diesem Weg entstandene Naherwartung erscheint bedrängender als es Berechnungen, die immer unter dem Verdikt der Unerlaubtheit standen, sein konnten. Allerdings entwickelte auch Alexander Ausweichmöglichkeiten: Die Struktur der Einschübe und Nachträge, der doppelten Auslegungen gab ihm Gelegenheit, Aktualität einen ebenfalls prophezeiten Ort zuzuweisen. In seiner Form des Umgangs mit Geschichte wurden Werturteile noch gegenwärtiger als in der Historiographie, seinen Quellen: Alexander entschied über historische Größe, indem er auswählte; er wertete, indem er jemanden oder etwas positiv oder negativ besetzten Figuren der Apokalypse zuordnete. Seine Intention und sein Interesse waren allerdings unzweifelhaft an den Geschicken der Kirche orientiert.

<sup>31</sup> Alexander, Expositio, 274, Z. 25 f.; 412, Z. 6 f.

<sup>32</sup> Ebd. 507, Z. 3–510.

<sup>33</sup> Schmolinsky, Apokalypsenkommentar, 36 f.

<sup>34</sup> Minnis, Scott, Medieval Literary Theory, 205.

Umgekehrt büßt die Apokalypse ihre klassisch-prophetische Funktion zu warnen und zu mahnen ein. Alexander behandelte sie wie ein „*vaticinium ex eventu*“, dem er den zweiten, vom Autor auf die unbekannte Zukunft hin gesprochenen Teil genommen hatte, wie ein Rätsel, das es nur aufzulösen galt; allerdings war eine solche Denkform einschließlich ihrer historisch-logischen Wahrscheinlichkeitsüberlegungen neu in der Apokalypsenexegese. Vor allem aber ging die Apokalypse einiger ihrer Mythen verlustig, da diese nun materialisiert und vergangen waren. Aber auch die gegenwärtigen büßten an Glanz und utopischem Potential ein: Nichtmitgliedern der beiden Bettelorden muß ein Neues Jerusalem der Franziskaner und Dominikaner nicht unbedingt als ein Ort aller Hoffnung und freudigen Ewigkeitserwartung erschienen sein. Alexanders durchaus mittelalterliche Frage nach der prophetischen Basis von Geschichte – und später auch Zeitgeschichte – geriet zum Projekt einer Rationalisierung und Entmythologisierung, dem nachhaltige Wirkung beschieden sein sollte: über Petrus Aureoli, dessen Bibelkommentare franziskanische Novizen begleiteten, zu Nikolaus von Lyra und von ihm aus in die protestantische Exegese und darüberhinaus.

Dennoch ist die mythologische Lektüre nicht untergegangen; wie täglich aufs neue wahrzunehmen ist, ist sie weitaus lebendiger und gegenwärtiger als die vergleichsweise nüchterne Interpretation eines Alexander Minorita.

David Burr

## Ecclesiastical Condemnation and Exegetical Theory: The Case of Olivi's Apocalypse Commentary

When Beryl Smalley wrote what is justly considered the most important book in the English language on medieval exegesis, she set certain ground rules which limited the scope of her work. First, she extended her inquiry only to around 1300. Doing so, she explained, would allow her to stay within the "period when the Church had a safe monopoly of learning" and thus to exclude Bible study by heretics and laymen<sup>1</sup>. Second, she deliberately avoided consideration of the Pauline letters and the Apocalypse. The Pauline corpus played such an important role in medieval theology and has attracted so much attention from historians of scholasticism that its inclusion "would have meant enlarging my scope out of all proportion", she observed. One cannot say the same of the Apocalypse, but Smalley noted rather enigmatically that "it would have intruded its own special problems"<sup>2</sup>. Thus she paid almost no attention to either the Apocalypse or the relationship between exegesis and ecclesiastical condemnations.

Those who study condemnations of apocalyptic thought have often returned the favor. Petrus Ioannis Olivi's commentary on the Apocalypse is a case in point. It was subjected to a protracted examination beginning in 1318 and extending to its condemnation by Pope John XXII in 1326. This process has been studied carefully by Raoul Manselli, Joseph Koch and Edith Pásztor, with impressive results<sup>3</sup>. Manselli made an important contribution toward putting the commentary in perspective by addressing the question of its relation to the two commentaries most heavily cited by Olivi himself, those by Richard of St. Victor and Joachim of Fiore. Pásztor and Koch did an excellent job of outlining the condemnation process. Their description of the relevant documents lights the way for all historians now working in this area.

Nevertheless, however much one may admire the superb scholarship demonstrated by Koch, Manselli and Pásztor, there is still room for some doubt concerning their

<sup>1</sup> Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Notre Dame, Indiana 1964) xx.

<sup>2</sup> Smalley, *Study*, xxi.

<sup>3</sup> Raoul Manselli, *La "Lectura super Apocalypsim" di Pietro di Giovanni Olivi* (Rome 1955); Joseph Koch, *Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 5 (1933) 302-15; Edith Pásztor, *Giovanni XXII e il Gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 82 (1970) 81-111; Pásztor, *Le Polemiche sulla 'Lectura super apocalypsim' di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna*, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 70 (1958) 365-424.

interpretation of what the Olivi condemnation was about. Manselli and Pásztor felt protective toward Olivi and did what they could to portray the attack on him as a distortion of his ideas. Pásztor will serve as an example. In describing the criticisms leveled by various individual theologians recruited by John XXII to pass judgment on specific passages from Olivi's Apocalypse commentary, Pásztor tends to present the confrontation as one between a rigid, legalistic attitude and a rich, complex Franciscan piety. Olivi's judges were completely unprepared to understand his Apocalypse commentary<sup>4</sup>. It was as if some government bureaucrat were asked to pass judgment on the paintings of Henri Rousseau, or an insurance executive on the poetry of Wallace Stevens.

Here, of course, we begin to see the problem, since Rousseau was himself a government bureaucrat and Stephens was an insurance executive. People tend to live simultaneously in different worlds and perform well in each, so long as they do not confuse the rules of one with those of another. Many of those called upon to offer opinions on Olivi were ecclesiastical administrators, but they had received the same sort of theological training experienced by Olivi himself. Conversely, Olivi was an excellent devotional writer, but the Apocalypse commentary was not a devotional tract. It was two things. First, it was clearly a piece of scholarly exegesis and deserved to be critiqued as such. Second, it was a manifesto of sorts in what was already a bitter political struggle within the Franciscan order. By the time the judges were asked for their opinions, that struggle had widened considerably. It now included not only the original contestants but the pope and his inquisitors on the one hand and a recalcitrant laity on the other.

These two elements, biblical exegesis and political struggle, represented the common ground on which Olivi's critics thought they encountered him. They rejected his commentary because they considered it to be both ecclesiastical insubordination and exegetical nonsense. Having acknowledged this much, we arrive at the central questions: In what sense was the condemnation a judgment on Olivi's exegetical principles, and what does the condemnation tell us about the state of exegesis in Olivi's time? In answering these questions, I will concentrate on one consultant, the first to be asked for an opinion. He was given the entire commentary, and his negative opinion on it led to the next stage of the process, the formation of a commission.

This anonymous reader<sup>5</sup> has been given less attention than any of the subsequent consultants, because his work is long, tedious, repetitious and unpublished; yet his is in some ways the most interesting opinion of all, because no succeeding judgment attempted to come to terms with Olivi's thought as this first one did. Recognizing that many of Olivi's most inflammatory passages could be subject to varying interpretation, he attempted to state and evaluate each possible reading. In judging Olivi, he not only

<sup>4</sup> See for example the dismissive judgment offered by Pásztor, *Polemiche*, 406 concerning Francesco Silvestri's opinion (cited later in this paper) on Olivi's reading of Apoc. 7:2.

<sup>5</sup> Koch, *Prozeß*, 304 suggests that it was Guillelmus de Lauduno, O.P., then *magister sacri palatii*; yet he offers no evidence for his choice, and I see none except that the writer was probably a mendicant though not a Franciscan, and Guillelmus' proximity would have made him a convenient choice. His report is found in MS Paris Bibl. nat. lat. 3381A.

declared him erroneous but entered into debate with him. Occasionally he missed the point, but by and large he strikes one as an intelligent, thoughtful man who understood what he was reading.

Like all subsequent consultants, this first reader concentrates most of his fire on a small constellation of ideas. These are the notion of a new age of Church history dawning in the thirteenth century; the Franciscan rule as identical with the life of Christ and his apostles and as pattern for the emerging new age; and the belief that the old, corrupt elements in the Church will take control, persecute adherents of the new age, then eventually be destroyed. Like other consultants, he sees these predictions in the context of current events. He proceeds from the assumption that Olivi identifies the new order with the small group of spiritual Franciscans being disciplined in the consultant's own time by the pope and his inquisitors. He assumes that when Olivi refers to the Franciscan rule he means the rule as this deviant group understands it. He assumes that when Olivi speaks of a corrupt, persecuting leadership he means the pope and his hierarchy. Given these assumptions, Olivi's Apocalypse commentary becomes a call for defiance and it is hardly surprising that papal supporters objected to it.

So far, the conversation seems to have a great deal to do with ecclesiastical politics and little to do with exegetical theory. The situation begins to change when we look at how the Parisian consultant phrases these issues. In alluding to the dawning new era he speaks of the preeminence of the sixth period over preceding ones, and in alluding to the destruction of evil Church leaders he refers to condemnation of the carnal Church or Babylon. This places the discussion, not only within the imagery provided by the Apocalypse, but also within the main line of interpretation followed by those scholars who commented on the Apocalypse in the thirteenth century. This approach saw the book as composed of seven visions dealing with seven periods of Church history<sup>6</sup>. While most scholars spoke of the first four visions as covering the entire sweep of Church history and the last three as concentrating on the last two periods, Olivi argued that all seven visions covered all seven periods. The difference between these two positions is narrower than one might at first imagine. The sevenfold nature of the fifth vision in the Apocalypse, that of the seven vials, forced most commentators to treat it as covering all of Church history, and in dealing with the last two visions Olivi spoke almost exclusively of the last two periods. Thus in practice Olivi and other thirteenth-century commentators tended to treat the Apocalypse as if the first five visions dealt with all of Church history and the last two concentrated on the period from Antichrist to the Last Judgement. Moreover, there was substantial agreement in describing the seven periods of Church history. Olivi agreed with others in seeing the first four as those of the apostles, martyrs, doctors and anchorites; in placing himself in the fifth period; in seeing that period as one of decline in which the precursors of Antichrist prepared the way for him; in identifying the sixth period with the coming of Anti-

<sup>6</sup> See David Burr, *Mendicant Readings of the Apocalypse*, in: R.K. Emmerson and B. McGinn (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca 1992) 89–102. For the background of this approach see Robert Lerner, *Refreshment of the Saints*, in: *Traditio* 32 (1976) 97–144. On Olivi's thought see Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom* (Philadelphia 1993) ch.2.

christ himself; and in seeing the seventh period as a time of peace and joy following Antichrist's death.

In all these ways, Olivi's approach to the Apocalypse was consistent with Franciscan norms. Nevertheless, in other ways Olivi differed sharply from the mainstream of thirteenth-century exegesis. First, others might turn their depiction of the fifth period into an attack on contemporary ecclesiastical corruption, but Olivi explicitly predicted a fall so precipitous that the papacy itself would attack evangelical perfection. Its assault would end only when Rome was struck down by an invading army<sup>7</sup>. Second, others identified the sixth period with the persecution of Antichrist, and so did Olivi; but Olivi also saw it as characterized by a renewal so great that it could be called the time of Christ's second advent. He identified that renewal with Francis and his rule. Third, others envisaged a seventh period in which the saints would finally enjoy a little peace after being ravaged by Antichrist, but they tended to emphasize its brevity. They expected a minimum of forty to forty-five days. Olivi anticipated a minimum of seven centuries<sup>8</sup>.

None of these differences was minor, and they combined to produce a remarkably different view of contemporary history. For Olivi, the sixth period became a hinge on which all of history turned, much as it had turned on the other hinge provided in the first century by the birth of Christ. Such an arrangement might remind one of Joachim of Fiore's three ages, and with good reason. Olivi's view might be seen as a Franciscanized version of Joachim's. No other thirteenth-century commentator on the Apocalypse was so directly influenced by the Calabrian. Others were certainly aware of him and many employed him piecemeal, but only Olivi based his interpretation on both Joachim's sevenfold and threefold patterns.

That in itself made his commentary problematic, since the scholarly community had been sensitized – in fact, oversensitized – to the Joachite trinitarian pattern by the scandal of the Eternal Gospel a half-century earlier<sup>9</sup>. In fact, however, Olivi's application of the pattern was made even more problematic by the role he assigned the hierarchy in the fifth and early sixth periods. Joachim was hardly blind to ecclesiastical failings, but he never even came close to saying, as Olivi did, that the new age would be established only after it had weathered persecution from the ecclesiastical hierarchy, including the pope himself. Thus Olivi's dawning third age was revolutionary in

<sup>7</sup> The idea of imminent historical judgment through devastation by an invading army is not unique to Olivi. See for example *Vitalis de Furno*, *Expositio super apocalypsim*, MS Assisi 66, 130ra-rb: *Mulier quam vidisti est civitas magna, idest reproborum universitas vel romana civitas, que habet regnum super reges terre. ... Et loquitur pro tempore illo in quo vigeat romana idolatria vel pro tempore futuro quando forte ita regnabunt hereses et omnis perfidia, secundum Joachim. ... Illo tempore oportet congregari reges ad pugnandum cum illo et ad percutiendum filios babilonis, qui dicunt se filios Christi et non sunt, sed sunt sinagogo sathane, et quidem illorum intentio, per omnia et in omnibus prava erit, sed tamen inscii et nescientes facient in utroque voluntatem Dei, sive occidendo iustos quos oportet coronari martirio, sive iuditiis impiis, a quibus corrupta in sanguinibus est terra.*

<sup>8</sup> Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, ch.7. For the general development see Robert Lerner, *The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath*, in: R.K. Emmerson and B. McGinn (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca 1992) 51–71.

<sup>9</sup> On the scandal see Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, 14–21.

two different ways. It was so inasmuch as it constituted a new dispensation, still Christian but radically different; and inasmuch as it was scheduled to achieve success only after functioning as a persecuted resistance movement. The total effect was to make the ecclesiastical hierarchy seem a thirteenth-century edition of the first-century priests, scribes and pharisees.

When we turn from these general points of disagreement to the anonymous consultant's critique of specific passages, we see a parallel. For example, he repeatedly attacks the idea that Babylon or the carnal Church will be destroyed at the end of the fifth period. Obviously he does so because he feels that in Olivi's commentary "Babylon" is a code name for the ecclesiastical hierarchy. Thus he sees Olivi's prediction as subversive. Nevertheless, his attack is also related to the fact that the historical framework imposed on the Apocalypse by other thirteenth-century exegetes simply has no place for such an event, since the vision concerning the destruction of Babylon is normally interpreted as applying to the situation after the rise of Antichrist, not before. Thus the fifth period, the one preceding Antichrist, is too early for it<sup>10</sup>.

The same could be said of that other great target of the anonymous consultant's wrath, the preeminence of the sixth period over preceding ones. Again and again he attacks this notion. Here again he characterizes it as subversive. In fact, he sees it as a recrudescence of Gerard of Borgo San Donnino's *Eternal Gospel*<sup>11</sup>. He is discerning enough to see that Olivi does not interpret the Joachite age of the Holy Spirit as a post-Christian era in which the Bible and sacraments are to be replaced, but he does recognize that Olivi expects a radical change in ecclesiastical structures. The Church will, in effect, embrace the Franciscan rule and surrender all the wealth accumulated since Constantine endowed it. The consultant realizes that for Olivi this means a return to the gospels, a return to the way of life followed by Christ, the disciples and the apostles. The anonymous consultant is too careful a reader to believe that Olivi is accusing the Church of living in sin since Constantine's time. He knows that according to Olivi the Church has been holding property for the last nine centuries by divine dispensation. Nevertheless, he finds it equally easy to recognize that Olivi thinks the dispensation is about to expire, while the papacy believes no such thing. He is also able to see that, if Olivi is correct, the Franciscan rule enjoys an immunity from papal control unshared by any previous rule; for if the Franciscan rule is nothing more or less than the evangelical life itself, then the pope can no more alter it than he can alter the gospel<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> MS Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 85v considers the possible meanings of "carnal church" or "Babylon" and argues that none of them allows for a destruction prior to Antichrist.

<sup>11</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 1r: *Notandum quod hoc videtur implicare duos errores de evangelio intitulado eterno quod fuit condemnatum in curia Romana sub Alexandro papa iiii<sup>o</sup> et combustum publice Parisius in studio generali anno domini m<sup>o</sup> cc<sup>o</sup> liiii<sup>o</sup> vel v<sup>o</sup>*. See also 16r and 21r. Gerard is never mentioned by name.

<sup>12</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 68r: *Si regula beati Francisci esset vere et proprie regula evangelii tunc non indignisset confirmatione nec approbatione ecclesie Romane sicut nec evangelium quod firmat Romanam ecclesiam non e contra, nec posset papa in ea dispensare, sicut nec in evangelio nec contra eam aliquid ordinare nec aliquid statuere, sicut nec contra evangelia.*

So far we are still in the realm of subversion, not exegesis. Nevertheless, here again the commentator's objection is anchored in exegetical tradition. In the context of that tradition, the sixth period is identified simply with Antichrist. There is no room in it for renewal, much less the birth of a new age<sup>13</sup>. The difference is driven home in the consultant's multiple reactions to the idea that spiritual men will begin to convert the Jews at this time. Here again he sees Olivi as placing before Antichrist events which will actually occur after him. Like others, the consultant acknowledges that there will be a brief space after Antichrist's death – he thinks of it as forty-five days – when that sort of thing will occur, but it will be precisely Antichrist's fall that allows the Jews to realize they have been misled by him and turn to Christ<sup>14</sup>.

Much the same thing can be said about Olivi's interpretation of Saint Francis. Olivi sees Francis as arriving at the end of the fifth period and as ushering in the sixth. Since the consultant follows exegetical tradition in seeing the fifth period as one of decline and the sixth as that of Antichrist, he is understandably confused by the notion that God would insert an agent of major renewal in either period. He is particularly critical of Olivi's decision to identify Francis with the angel of the sixth seal in Apoc. 7:2. His exegetical tradition provides him with a solid reading of that passage. The angel is Christ<sup>15</sup>.

Here we arrive at another dimension of the problem, and with it we return to Beryl Smalley. Of her many contributions to scholarship, one of her most important was her success in emphasizing the mendicants' role in focusing attention on the literal sense of scripture. She saw Joachim and thirteenth-century Joachism as challenges to this general tendency, but felt that the threat had been neutralized through the combined efforts of Aristotle, Maimonides, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and others<sup>16</sup>. Smalley's reading of the situation was closely related to her assumption that Joachite speculation on the course of history proceeded from a spiritual interpretation of the

<sup>13</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 31r-v argues that persecution in the sixth period will render impossible the sort of contemplation anticipated by Olivi, *cum enim persecutio et tribulatio exterior inquietet et perturbet pacem contemplationis. ... Verum est tamen quod post mortem Antichristi in illo silentio dimidie hore idest sanctorum refrigeratio per xlv dies erit suavis silentio dimidie hore idest sanctorum refrigeratio per xlv dies erit suavis et dulcis contemplatio. Sed non tanta quanta fuit in primitiva ecclesia.*

<sup>14</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 13r-15r says that a general conversion of the Jews cannot begin before the coming of Antichrist, since it will happen after the arrival of Enoch and Elijah. See 14v: *Visa eorum ascensione ... et maxime visa morte Antichristi. Iudei videbunt se deceptos. Unde Iudei tunc videntes scripturas impletas convertentur ad Deum aliis in errore persistentibus. ... Unde cum conversio totalis gentium non erit alia quam illa que fit cotidie usque ad tempus Antichristi, quia ante adventum oportet evangelium omnibus predicari et de omnibus aliqui convertentur, sed post ea Enoch et Helie ascensio et Antichristi interfectione paucis electis in fide persistentibus reliqui execabuntur ut multitudo Iudeorum intreat. A universal conversion after Antichrist's death is impossible quia illud tempus usque ad diem iudicii parvum erit, non enim erit nisi xlv dierum. The same point is made at 24v-25r.*

<sup>15</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 69r-v, quoted in note 35 below.

<sup>16</sup> Smalley, Study, 281–308. In her preface to the third edition she acknowledged that Joachim had not been quite so effectively neutralized as she had earlier suggested.

Bible, and that such speculation had no place in exegesis<sup>17</sup>. Whatever the validity of these assumptions when applied to the Old Testament and gospels, they seem questionable in connection with the Apocalypse. There the general movement was toward recognition that historical speculation was a valid enterprise, since that was what the Apocalypse was literally about. Moreover, it is arguable that it was Olivi the arch-Joachite who made a major contribution toward defining precisely how such was the case. He did so in a positive manner through his relentless attention to Church history as the literal meaning of the Apocalypse, and he did so negatively by formulating that meaning in a way others found unacceptable, thus forcing them to reformulate it as explicitly as he had.

When we examine thirteenth-century commentaries on the Apocalypse, we find very little attention to the problem of how one should separate its four senses, or even of how one should distinguish the literal sense from the spiritual. This neglect is partly due to the fact that prefaces normally took the form of commentaries on the earlier preface often attributed to Gilbert of Poitiers<sup>18</sup>. These commentaries did ponder the four causes of the book<sup>19</sup>, but not its four senses. Exegetes did refer to the various senses as they proceeded through the text, but they did so inconsistently and opportunistically<sup>20</sup>. They saw a strong historical dimension in the Apocalypse, and normally treated it as if they assumed that the seven periods of Church history constituted its literal sense; yet they were remarkably uninterested in saying so. Their assumption to this effect was implicit in the way they applied specific passages. In applying them to Church history they simply said "signifies" or "refers to", whereas in offering a spiritual sense of some passage they were apt to say something like "can be applied to". Thus a commentary probably composed by Vital du Four, speaking of the four animals in Apoc. 4:6-8, says they refer to the order of preachers – the word used here is *intelligitur* – but later suggests that the eagle "can be taken (*potest sumi*) as a commendation of blessed John or of the blessed Francis, in which case three things are touched upon: fullness of perfection, loftiness of contemplation, and promptness in preaching."<sup>21</sup> The word *potest* speaks volumes in this context. It suggests that the spiri-

<sup>17</sup> E. g. Smalley, Study, 292.

<sup>18</sup> For example, see A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship* (London 1984) 169–71. Like Minnis (and myself), scholars tend to report what others have said rather than defend the attribution themselves.

<sup>19</sup> On their nature and implications see Smalley, Study, 297.

<sup>20</sup> Thus mention of the book in Apoc. 3:5 leads *Vitalis de Furno*, MS Assisi 66, 37rb to mention the four senses of scripture, but at 50rb the seven seals in 5:1 encourage him to offer seven senses.

<sup>21</sup> MS Assisi 66, 48ra-rb: *per ista quatuor animalia intelligitur ordo predicantium propter quadrifariae praedicationis officium in quatuor partibus mundi. Concerning aquila volanti: verbum istud potest sumi ad commendationem beati Ioan, evangelistae, vel beati Francisci in quo quidem verbo tanguntur tria, scilicet plenitudo perfectionis, celsitudo contemplationis, promptitudo predicationis. Again, expositing (f. 29vb-30ra) Apoc. 2:17, he applies it to heavenly glory and Christ in the eucharist, then says, *vel potest esse Christi promittentis beato Francisco illud singulare privilegium seraphycae apparitionis et signationis. At f. 50vb, expositing Apoc. 5:1, the book with seven seals, he says it is holy scripture, then says, Nota quod ille liber signatus potest dici divina dispositio, sacra Christi conversatio, ecclesia militans, ecclesia triumphans, virgo beata, apocalypsis,**

tual application was seen as less determined, perhaps less precise; and it reminds us that, whatever else students expected to get from their teachers' scripture commentaries, they expected a little help in finding sermon topics. That is certainly the implication of the assonant threefold application, and it is made explicit elsewhere in connection with the word *potest*. Thus in dealing with the flight into the wilderness in Apoc. 13:5-6, Vital shows how the entire passage "can be the theme for the feast of the Lord's ascension", then demonstrates how verse six alone "can be the theme for" the religious life or for the blessed Virgin Mary<sup>22</sup>.

Exegetes might assume that the literal sense of the Apocalypse was a historical sense, but they did not infer from this that every historical sense had to be a literal sense. A passage could have two historical senses, one literal and the other spiritual. Thus Vital, dealing with the sign of the beast written on people's hands or forehead in Apoc. 13:13-17, says repeatedly that it refers literally to events at the time of Antichrist<sup>23</sup>. That passage seems straightforward enough to him. The seven vials of Apoc. 16 suggest a more complex interpretive pattern, however<sup>24</sup>. Vital is true to his original notion of four visions about the whole Church, then three about the period from Antichrist on. He remarks that this, the fifth vision, is literally about preaching against the seven deadly sins to be carried out by all preachers in the time of Antichrist, but then he suggests that it can be expositied allegorically (*possumus exponere primo alegorice*) of preaching against the seven enemies of the Church in the seven periods. He then works this interpretation out at much greater length than was the case with the literal interpretation, offering us a chronicle of preaching against a specific enemy of Christendom in each of the seven periods of Church history. Finally he offers a purely moral interpretation (*exponamus moraliter*), a lengthy description of the seven angels as all preachers in all ages attacking the seven cardinal sins. Thus in this passage he explicitly refers to a literal and an allegorical meaning, both historical, and to a moral meaning which is universal.

Nevertheless, even these implicit cues sometimes convey an ambiguous message. One instance is found precisely in Franciscan treatments of Apoc. 7:2, the angel of the sixth seal. It was a passage that might be expected to have particular resonance for Franciscans, since Bonaventure's *Legenda maior* had identified the angel with Francis himself, and in 1266 the *Legenda maior* had been proclaimed the sole official biography of the Poverello<sup>25</sup>. Some Franciscan exegetes managed to deal with the passage without ever mentioning Francis<sup>26</sup>, but after 1266 a number of commentators did feel

*Fortsetzung Fußnote von Seite 155*

*Christus sub sacramento, beatus Franciscus*, and proceeds to show how each sealed with seven seals.

<sup>22</sup> Assisi MS 66, 94va-95ra.

<sup>23</sup> Ibid. 101ra-va.

<sup>24</sup> Ibid. 112r and 116vb-126rb.

<sup>25</sup> On this and the following see David Burr, *Franciscan Exegesis and Francis as Apocalyptic Figure*, in: *Monks, Nuns and Friars in Mediaeval Society* (Sewanee, Tenn. 1989) 51-62; Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, ch.2.

<sup>26</sup> Of these, *Guilelmus de Militona*, *Expositio super apocalypsim*, MSS Assisi 82 and 321, is definitely earlier than 1266, and three others may be. These are *Anonymous*, *Expositio in apoca-*

required to acknowledge Bonaventure's identification, referring the passage both to Christ and to Francis. Some saw him in other passages as well. Nevertheless, of those who identified Francis with Apoc. 7:2, none explicitly addressed the question of what sense was involved. Matthew of Aquasparta came close to doing so, remarking that the passage referred principally to Christ but it could be applied to Francis and was an excellent theme in preaching about him, precisely the formula normally employed when a spiritual sense was being proposed<sup>27</sup>. Raymond Rigaud came equally close. He identified the angel with Christ, then said, "Or it can be applied to blessed Francis". He then provided what was obviously a preaching outline based on that application<sup>28</sup>. Another commentary, probably by Vital du Four, is more puzzling. It mentions Francis seven times, more than any other commentary. Two cases are little more than passing allusions, and three others seem to fall comfortably within the parameters offered by the "signifies"/"can be applied to" formula<sup>29</sup>. The final two however go substantially farther. In dealing with Apoc. 7:2, Vital asserts that the angel is Christ, then says, "Here blessed Francis is described". Then he offers roughly the same sermon outline found in Raymond Rigaud<sup>30</sup>. Later, in addressing the two witnesses of Apoc. 11, Vital says that Francis is "designated" through Elijah and offers an extended parallel between them<sup>31</sup>. In these two cases, use of terms like *describitur* and *designatur* seems to suggest a literal rather than a spiritual meaning; yet the total context in each case points in the opposite direction. In any case, whatever Vital thought he meant by the identification, a little reflection should have convinced him that, however he meant it, he could not mean it literally, if only because he placed himself (and therefore *a fortiori* Francis) in the late fourth or early fifth period, while the angel of Apoc. 7:2 and Elijah both belong in the sixth, since the angel of Apoc. 7:2 appears during the opening of the sixth seal and Elijah arrives during the persecution of Antichrist.

This is (as I have observed elsewhere)<sup>32</sup> one of the key ways in which Olivi agreed with Bonaventure over against the bulk of thirteenth-century exegetical tradition. Like Bonaventure, he placed himself within the sixth period and saw that period as one of renewal. Thus – again like Bonaventure – he could see Francis as literally the angel of

*Fortsetzung Fußnote von Seite 156*

lypsim, published in: *Aquinas*, Opera 23 (Parma 1860–62) 512–712; *Anonymous*, Commentarii in apocalypsim, published in *Bonaventure*, Sancti Bonaventurae ex ordine minorum S.R. E. episcopi cardinalis Albanensis operum omnium Sixti V. Pont. Max. D. Ord. iussu editorum supplementum 2 (Trent 1773); and *Johannes Gallensis*, Expositio in apocalypsim, MSS Assisi 50, Todi 68, and elsewhere. One commentary that is definitely later, *Johannes Russel*, Expositio super apocalypsim. MS Oxford Merton 122, does not mention Francis. I refer only to commentaries prior to Olivi's.

<sup>27</sup> MS Assisi Sacro Convento 51, 336v.

<sup>28</sup> MS Hereford Cathedral P.3.3 (XIV), 134rb–va.

<sup>29</sup> For the last three, concerning Apoc. 2:17, 4:6–8 and 5:1, see note 21 above.

<sup>30</sup> MS Assisi 66, f. 64rb: *Describitur hic Franciscus*. Raymond was probably teaching at Paris when Vital was a student there. *Matthew of Aquasparta*, Sermones (Quaracchi 1962) 1 uses the word *describitur* twice in identifying Francis with the angel.

<sup>31</sup> MS Assisi Sacro Convento 66, 86va–vb: *Designatur pater Franciscus*. *Designatus* is the word used by *Bonaventure*, *Legenda maior*.

<sup>32</sup> *Burr*, *Olivi's Peaceable Kingdom* emphasizes this point throughout.

the sixth seal. Others could not, or at least they could not do so and still be consistent. If exegetes like Raymond Rigaud and Vital du Four did make the identification, they either meant it in some other sense or had not reasoned through the implications of their own chronological framework. We will never know which, and that may be the most important thing to be said about them. They simply did not feel the need to address this problem explicitly.

Olivi helped to change all that. He was more meticulous than his predecessors about specifying the sense in which he spoke. Normally he simplified the problem by distinguishing between only two senses, the literal and the mystical<sup>33</sup>, yet he separated these two carefully. And he was very careful to state that the literal sense of the Apocalypse was the historical sense. Moreover, except in the case of the first vision, the history in question was that of the entire Church from Christ to the eschaton, not just St. John the Divine's immediate situation. Prophecy was the literal meaning of the Apocalypse.

It was Olivi's specificity on this issue that forced the anonymous consultant to deal with it himself. He did not do so in a general sense. One searches in vain for any point at which he accepts or rejects Olivi's notion that the seven periods are the literal meaning of every vision except the first and the mystical meaning of the first.

Nevertheless, he does address the problem piecemeal. He does so at length in dealing with Olivi's interpretation of Apoc. 7:2. Here he is intelligent enough to realize that he is dealing with more than a personal whim on Olivi's part. Even as the consultant wrote, he could expect that Franciscans all over Europe were preaching sermons on the subject<sup>34</sup>. Thus the target of his attack is not the identification itself but Olivi's characterization of it as the literal meaning of the passage. He addresses the problem twice. Both times he stresses that Olivi's fault lies in his assertion *ad litteram* or *simpliciter* of what can only be applied *in mistico* or *metaphorice* or *secundum quid*<sup>35</sup>.

The consultant faces this issue, not only when he is discussing the angel of Apoc. 7:2, but elsewhere as well. For example, in rejecting Olivi's assertion that the earthquake in Apoc. 6:12 refers to a series of thirteenth-century events, he suggests that it can be applied to these events *mistiche* but refers literally to the time of Antichrist<sup>36</sup>. He

<sup>33</sup> See Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, 111–112 on the terminological ambiguities created by Olivi's use of the term *intellectus spiritalis* for a new knowledge which includes increased insight into the literal meaning of scripture.

<sup>34</sup> See my comments in Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom*, ch. 10.

<sup>35</sup> Paris Bibl. nat. lat. 33381A, 69v counters Olivi's appeal to a sermon by Bonaventure: *Quod obicitur de predicatione Bonaventure, scriptura non est autentica nec canonica, potest negari et quod dixerit et quod verum dixerit vel dixit beatum Franciscus fuisse illum angelum metaphorice et secundum quid non autem ad litteram nec simpliciter, quia non suo imperio compescuit demones nec signavit interius sicut ille nec assimilatur illi angelo habendo signum plagarum et oratione demones refrenando et milicie Dei homines assignando, predicando et ordinem instruendo in quo et per quem multi salvi fiunt de omnibus*. See also 113r: *Primus ergo error in generali est quod illud quod dictum est de Christo ad litteram astruit dictum de eius membro, quod in sensu mistico licet in literali non licet cum sit pervertere scripturam sicut solent heretici facere*.

<sup>36</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 79r: *Licet ille uterque motus fuerit vere a principio ordinis beati Francisci, non tamen est ille terre motus ad litteram qui significatur in Apocalypsim, ita ut ab illo possint dici inchoata literaliter que ibi dicuntur, licet mystice potuerit ille uterque motus designari ibidem*

reacts in the same way to Olivi's application of the obscuring of the sun in the same verse. Olivi applies it to the secular-mendicant controversy, and the consultant is perfectly willing to accept that identification if it is seen as the mystical sense, but he insists that the literal sense must be reserved for the time of Antichrist<sup>37</sup>. The same can be said of the falling stars, rolled-up sky and hiding in caves in Apoc. 6:13–15<sup>38</sup>. In all of these cases the anonymous consultant feels that Olivi's literal application of the passage to his own day is temerarious and erroneous, "since it is a new exposition not consistent with the words of the fathers". By stating the matter thus, the consultant affirms his allegiance to the Augustinian reading of the Apocalypse<sup>39</sup>, but he does more than that. He places himself within the general interpretive framework accepted at Paris during the thirteenth century. The difference between that tradition and the anonymous consultant lies in the latter's greater specificity. He retains the notion implicit in thirteenth-century exegesis that the literal meaning of the Apocalypse is the sweep of Church history, but he is more careful in detailing which bit of history a particular passage has in mind.

Others would follow suit, although their ways of formulating the matter would differ. Shortly after the anonymous consultant wrote, two other theologians, the Carmelite Guido Terreni and the Dominican Pierre de la Palu, passed negative judgment on a Catalan work based heavily on Olivi's Revelation commentary. Their judgment states twice that identification of Francis as angel of the sixth seal contradicts the Bible if taken literally<sup>40</sup>. The authors note that according to Haymo, Richard of Saint Victor and other authorities, the angel is Christ. Even if the identification with Francis is not taken literally, it is still considered problematic. If one applies the passage to Francis because of his sanctity, stigmata or wisdom, just as one would apply it to any saintly man, then there is no more reason to apply it to him than to Paul or John<sup>41</sup>.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 158*

*quia ille terre motus qui ibidem secundum sensum litterale predicatur est magna persecutio que erit tempore Antichristi.* Olivi had acknowledged that the passage referred literally to the time of the Great Antichrist's death, but argued that it could be applied to earlier events *secundum diversos respectus*. Here as elsewhere the main issue for Olivi is that processes to be completed at a later stage are already underway much earlier. Thus conversion of the Jews, to be completed only after the Great Antichrist's death, is already taking place before his arrival. See Warren Lewis, Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000 (Diss. Tübingen 1972) 408–409: *Utrumque autem tempus hic indistincte tangitur usitato more prophetice scripture*. Lewis' unpublished edition is generally sound, but a new one is being prepared by Paolo Vian.

<sup>37</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 79v–80r: *Licet sit verum quod prelati et magistri multi impugnaverunt evangelicam paupertatem per hoc facti nigri ponentes lucem tenebras, tamen quod ista solis denigratio sit illa ad litteram que ibi describitur non consonat dictis sanctorum qui illa referunt ad tempus Antichristi.*

<sup>38</sup> Paris Bibl. nat. lat. 3381A, 80r–81v.

<sup>39</sup> On this reading see Lerner, Refreshment of the Saints.

<sup>40</sup> Entire judgment published in José Pou y Martí, Visionarios, Beguinos y Fraticellos Catalanes (Siglos XIII–XV) (Vich 1930) 483–512 (494f. and 499 on Apoc. 7:2). On the date of composition see Raoul Manselli, Spirituali e beghini in Provenza (Rome 1959) 164–69.

<sup>41</sup> Like the anonymous consultant (see note 35), the report also challenges Olivi's appeal to a vision attested by Bonaventure. The vision does not seem authentic and, even if it were, it should be understood not literally but through a certain appropriation, just as Francis, through not liter-

At least five years later, during the period when John XXII was soliciting opinions from individual theologians on specific passages in Olivi's commentary, one of these theologians, Francesco Silvestri, then bishop of Florence, found himself addressing the same problem, although not directly. Silvestri had been asked to evaluate the notion that Francis' holiness was unequalled by that of anyone except Christ and the Virgin Mary. He did so with gusto, then added, "And if in *gesta* or *legenda* written about him some similar or even greater things are found, it is pious to believe such writings, but not as if they were necessary for faith or salvation, as it is necessary for salvation or faith to believe in the truth of those things written in sacred scripture concerning the holy apostles."<sup>42</sup> Thus things like the identification of Francis with the angel of Apoc. 7:2 are acceptable when found in a devotional work or sermon, but not as the literal meaning in a Bible commentary.

Bible commentators themselves seem to have received the message. Around the same time the anonymous consultant wrote, perhaps during the school year 1318–19, a new Paris master, the Franciscan Pierre Auriol, produced his *Compendium of the Literal Sense of the Entire Scripture*<sup>43</sup>. It considered Church history to be the literal meaning of the Apocalypse, but departed from the seven-vision, seven-period framework routinely accepted in the thirteenth century. Instead it adopted another pattern seen in the thirteenth century only in the commentary of Alexander Minorita, who claimed to base his exegetical strategy, not on tradition, but on a personal revelation, and whose work seems to have had little impact on the academic community in his own time<sup>44</sup>. Alexander had expounded the Apocalypse as a continuous history of the Church unfolding chapter by chapter. He had seen the arrival of the mendicant orders as a major apocalyptic event. Like Alexander, Auriol did mention St. Francis and the mendicants, but only briefly. Any mention at all might seem remarkable, but it is worth noting that the Alexandrine continuous approach had the virtue of allowing interpreters reference to more specific events<sup>45</sup>. If Francis and Dominic were cited, so were many, many others including Benedict. Thus the allusion to Francis seemed less like Minorite chauvinism. Nevertheless, ten years later, when Nicholas of Lyre produced his own Apocalypse commentary, he followed Alexander and Pierre in seeing Church history as the literal sense of the Apocalypse and in adopting the continuous approach, yet parted with them in excising all mention of Francis<sup>46</sup>.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 159*

ally the angel who appeared to Ishaiah in Isa. 6, is nonetheless often described and visually represented as such.

<sup>42</sup> Rome Vat. Arm. XXXI 42, 88r: *Et si in gestis vel legenda eius legantur aliqua huiusmodi similia vel maiora, credere talibus scripturis est pium, sed non de necessitate fidei vel salutis, sicut est de necessitate salutis et fidei credere vera esse que leguntur in scripturis sacris de sanctis apostolis.*

<sup>43</sup> *Petrus Auriol*, *Compendium sensus literalis totius divinae scripturae* (Quaracchi 1896).

<sup>44</sup> *Alexander Minorita*, *Expositio in apocalypsim* (Monumenta Germaniae Historica Quellen, 1, Weimar 1955). On Alexander see *Sabine Schmolinsky*, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita* (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 3, Hannover 1991).

<sup>45</sup> *Petrus Aurioli*, *Compendium*, 454–56 argues for the consecutive approach on that basis.

<sup>46</sup> *Nicholas de Lyra*, *Postilla super totam bibliam* (Frankfurt am Main 1971, reproduction of Strassburg 1492). Nicholas did offer a refinement, a twofold literal reading of the Apocalypse in-

The direction followed by Pierre and Nicholas was hardly the only one acceptable in the fourteenth century. In Nicholas' day two other commentators, Ponce Carbonnel and Henry of Cossey, retained the old seven-vision, seven-period pattern but developed it in radically different ways<sup>47</sup>. Both Ponce and Henry exhibit in different ways the new caution to which exegetes were enjoined by the Olivi affair. That is another, larger matter, however.

What, then, is the lesson to be learned from examining the anonymous consultant? The first is that sources like those from the Olivi condemnation can make some contribution to our knowledge of medieval exegetical theory by supplementing the evidence derived from commentaries. There are, after all, less than twenty extant Apocalypse commentaries which can be dated between 1200 and ca. 1350. Thus supplemental evidence can hardly be considered unwelcome. Nor should we scorn the value to be derived from this sort of evidence. Tempting as it might seem to dismiss people like the anonymous consultant as ecclesiastical hunting dogs trained to pursue unreflectively any prey toward which John XXII might decide to point them, they were nothing of the kind. They were largely university-trained intellectuals whose hermeneutical principles and ecclesiastical ambitions tended to mesh in what proved, for them at least, a particularly happy way. It has its joys for us, too. They attacked Olivi on the basis of exegetical assumptions learned as students at Paris and elsewhere, and to the extent that they made those assumptions explicit they are witnesses to the reigning exegetical theory at those centers of learning.

At the same time, sources like the anonymous consultant offer striking testimony to the way in which exegetical theory interacted with practical politics. It did so in a number of ways, the most obvious of which is that Olivi's apocalyptic scenario became dangerous to the degree that he and his disciples were seen as subversive. The connection was to some extent extrinsic and rather bogus. Once Olivi's enemies found themselves engaged in battle, they used whatever they could find to discredit him, and his apocalyptic scenario seemed as good a stick to beat him with as any other. The connection however was in another sense intrinsic and entirely comprehensible. The scenario proved an effective weapon precisely because Olivi's apocalyptic thought seemed discredited by the use his rebellious disciples had made of it. Obviously such a connection offered its own opportunity for distortion. Those commissioned to judge Olivi's work inadvertently credited it with an even greater degree of predictive accuracy than he himself claimed when they interpreted his thought on the future persecution as if it were a direct and conscious reference to the disciplinary action against spiritual Franciscans from 1317 on. Nevertheless, it would be foolish to deny that there actually was a connection between Olivi's scenario and the way those influenced by that scenario acted after Pope John XXII decided against them in 1317. Had it not

*Fortsetzung Fußnote von Seite 160*

volving John's own time on the one hand and all of Church history on the other. Moreover, his neglect of Francis is related to his radical departure from Alexander and Pierre on how to read the entire last part of the book from Apoc. 17 on.

<sup>47</sup> On Poncio and Henry see *Burr*, *Olivi's Peaceable Kingdom*, 254–259.

been for that connection, *Olivi's commentary might have seemed a good deal less dangerous than it did.*

It seems equally foolish to deny that the scenario itself was grounded in Olivi's exegetical principles and that its disruptive effects were closely related to the ways in which he departed from the exegetical outlook generally held by thirteenth-century scholars. Thus his judges, in attacking Olivi the subversive, inevitably found themselves criticizing Olivi the exegete. I am reminded of Beryl Smalley's comment (in the preface to the third edition of her *Study of the Bible*) that she had written before it was considered "desirable to add 'and society' to one's title". Now, of course, it is highly desirable, and I hope this paper gives at least some hint as to why it is so. In the final analysis, however, one should probably be glad Smalley wrote before that era, since her remarkable accomplishment depended at least partly on the clarity with which she set limits, stayed within them, and explored the space within them more fully and more intelligently than had any preceding author.

## IV. Das Spätmittelalter

*Alastair J. Minnis*

### Fifteenth-Century Versions of Thomistic Literalism: Girolamo Savonarola and Alfonso de Madrigal

The *quaestio* with which St Thomas Aquinas begins his "Summa theologiae" includes discussions of the senses of Scripture and the use of proverbs and symbolic language in the sacred text (1a 1, art. 9 and 10)<sup>1</sup>. Here Aquinas establishes a preference for the 'literal sense' as the bedrock of all the others, affirms the importance of authorial intention as a guide to textual meaning, and concludes that parables should best be regarded as forming a part of the literal sense. Moreover, it is quite fitting for the Bible to employ metaphorical expressions, he declares, because we human beings reach the world of intelligence through the world of sense. That thought, which Aquinas would regard as fundamentally Aristotelian, is supported by Pseudo-Dionysius, who said that the divine rays cannot enlighten us unless they are wrapped up in many sacred veils<sup>2</sup>. More practically, Aquinas continued, such language is indispensably useful in teaching. And that is why it is to be found in Christian doctrine. By contrast, in poetry metaphors are employed 'for the sake of representation', in which our human natures are disposed to take pleasure. It would seem, then, that the metaphors in Scripture teach, while those in poetry delight.

This account is by no means the most sophisticated one of its kind to have been produced in the thirteenth century<sup>3</sup>. It is cursory and condensed, arguably a reflection of the fact that as a theologian Aquinas had little time for matters poetic and symb-

<sup>1</sup> *St Thomas Aquinas: "Summa theologiae"*, 1a 1, Ed. *Thomas Gilby*, vol.1 of the Blackfriars Edition (London, New York 1963) 32-41.

<sup>2</sup> "De cael. hier." i.2 (PG iii.132).

<sup>3</sup> See the materials collected and translated in: *A.J. Minnis, A.B. Scott* (Eds.), *Medieval Literary Theory and Criticism: The Commentary Tradition*, Revised Edition (Oxford 1991) 197-276. See further *A.J. Minnis*, *The Accessus Extended: Henry of Ghent on the Transmission and Reception of Theology*, in: *Mark D. Jordan, Kent Emery Jr.* (Eds.), *Ad Litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers* (Notre Dame, London 1992) 275-326; *A.J. Minnis*, *Medium and Message: Henry of Ghent on Scriptural Style*, in: *Richard Newhauser, John A. Alford* (Eds.), *Literature and Religion in the Later Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel* (Binghamton, New York 1994) 209-36.

olic<sup>4</sup>. But what he did say about scriptural sense and style exercised a wide influence, thanks in part to the authority which his *oeuvre* came to enjoy within the Dominican Order and beyond, and also to the amplification of the saint's exegetical theories by Nicholas of Lyre in his "Postilla litteralis". The purpose of this paper is to examine the ways in which Thomistic theory concerning the *sensus litteralis* was assimilated and adapted by two later scholars who, whatever their differences (and they are legion), shared at least the brief pronouncements of St Thomas which have been summarized above. Indeed, it may to some extent be read as an essay in the 'reception history' of "Summa theologiae", 1a 1, articles 9 and 10.

The texts under consideration here are the "Opus perutile de divisione ordine ac utilitate omnium scientiarum" which was written in 1491 by the Italian Dominican Girolamo Savonarola (1452–1498) and extracts from the Bible commentaries of the Spanish secular Alfonso de Madrigal, 'El Tostado' (c.1410–1455). Neither writer was a stranger to controversy. In 1443 Madrigal was obliged to reassure Pope Eugenius IV. of his orthodoxy; some 21 of his propositions were challenged in disputation by Juan de Torquemada, whom the pope had appointed to this task<sup>5</sup>. The most controversial issue was Madrigal's questioning of the extent to which, and the way in which, popes and priests could grant remission of sin, absolution *a poena et a culpa*; in addition there were two suspect doctrines which had caused offence, namely his challenging of the standard views on Christ's age at the time of His passion and the date on which He died. However, Madrigal's career did not suffer long on account of this, and a few years after the controversy, in 1445, Eugenius made him Bishop of Avila, on King Juan II. of Castile's recommendation. Savonarola was not so fortunate<sup>6</sup>. Not content with having predicted, and indeed having helped to bring about, the downfall in Florence of the Medici dynasty (which finally collapsed before the incursions of King Charles VIII of France, hailed by Savonarola as a great avenger), he embarked on a crusade against the luxury and corruption of the papal court of Alexander VI. Despite his excommunication, Savonarola was quite safe while his base of power lasted: under the Council which governed Florence after Charles VIII's departure the friar's moral teachings enjoyed an exceptional vogue. However, when his party fell from power he soon found himself without friends. He was hanged and burned at the stake on May 23rd 1498.

<sup>4</sup> Cf. *M.-D. Chenu*, *Toward Understanding St Thomas*, trans. *A.-M. Landry*, *D. Hughes* (Chicago 1964) 169–70, 228.

<sup>5</sup> There is some confusion in the relevant literature about Madrigal's dates. Here I generally follow those given in the "Dictionnaire de spiritualité". Educated at the University of Salamanca, in 1432 he attained the title of Master of Arts and in 1441 that of Master of Theology. During his 25 years in the university he taught poetry, moral philosophy and theology, and served as its chancellor. After the papal investigation of his opinions Madrigal spent a few months in the Catalan Charterhouse of Scala Dei, but left when Juan II of Castile recalled him as his advisor.

<sup>6</sup> On Savonarola's life and works see *Roberto Ridolfi*, *Vita di Girolamo Savonarola* (Rome 1952), and *Franco Cordero's* monumental study *Savonarola* (Rome, Bari 1986–88). I have specially benefited from vol. 1, which covers the period in which the "Opus perutile" was written.

'El Tostado' was an extraordinarily ambitious exegete and classical scholar, who persistently took on projects so massive that they defied even his energies. He began his voluminous commentary on Genesis in 1436, and over the next twelve years or so he worked his way through the historical books of the Old Testament (getting as far as II Paralipomenon) and St Matthew's gospel. In 1449-50 he completed a Castilian translation of Jerome's Latin version of the "Chronici canones" of Eusebius (for the first Marquis of Santillana, patron of the arts and bibliophile). Madrigal seems to have begun a Latin commentary on Eusebius soon afterwards, only to abandon it (having got no further than half-way through Eusebius's prologue, so extensive had the exposition become) in favour of a Castilian exposition of the same work. This vernacular work ground to a halt after Madrigal had filled five folio volumes with elaborate commentary, yet hardly one-third of the text had been dealt with<sup>7</sup>. The Eusebius translation and commentaries may be regarded as a sort of complement to Madrigal's Bible commentary, an exposition of pagan history to stand alongside his account of sacred history. Among his other works, the most curious of all is a "Tractando cómo al ome es nescesario amar", an Ovidian *jeu d'esprit* on the pleasures and pains of love<sup>8</sup>. No one who has confronted the many tomes which make up the *oeuvre* of 'El Tostado' could accuse him of congenital frivolity. But his love-treatise certainly would not have pleased Savonarola.

Savonarola's reputation, in sharp contrast with Madrigal's, was won in the areas of preaching, prophecy and the practical reform of morals. The main thing which concerned him about Lorenzo de Medici ('the Magnificent') was not his patronage of the arts but the state of his soul; among the many accusations which the friar levelled at him was the charge that he promoted art of a paganized kind. And, at the height of Savonarola's influence in Florence, many people brought items of luxury, including pictures of beautiful women, ornaments and the writings of pagan and immoral poets to San Marco, where he had been prior since 1491. These articles were publicly burned. Although the "Opus perutile" was written several years before those events, it may be said to provide a justification for them. Therein Savonarola claims that Plato was quite right to say that poets should be driven out of the state. Furthermore, he calls for a law to be passed in order that those ancient books 'which were published about the art of love, about whores, about idols, and about the most foul and wicked superstition of demons should be condemned to ashes by fire. For it would be a great advantage to society if the books of the pagans which contain the praises, the shameless morals,

<sup>7</sup> See Ronald G. Keightley, Alfonso de Madrigal and the Chronici canones of Eusebius, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977) 225-48; Ronald G. Keightley, Hercules in Alfonso de Madrigal's "In Eusebium", in: *Renaissance and Golden Age: Essays in Honor of D.W. McPheeters*, Ed. Bruno M. Damiani (Potomac 1986) 134-47. I am most grateful to Professors Ronald Keightley and Julian Weiss for providing me with information about Alfonso de Madrigal.

<sup>8</sup> On this work see A.D. Deyermond, *A Literary History of Spain: The Middle Ages* (London, New York 1971) 144, and Ottavio di Camillo, *El Humanismo Castellano del Siglo XV* (Valencia 1976) 115-16.

and the disgraceful crimes of false gods were consigned to the flames<sup>9</sup>. This censorious attitude to secular literature underpins his discussion of scriptural sense and style, as we will see.

## I.

The distinction which Aquinas made (in art.10) between unique Biblical discourse and that common to all the other branches of knowledge is amplified substantially by Savonarola in the fourth book of the "Opus perutile". His main target is certain 'poets' who 'presume to put their art on an equal footing with the Holy Scripture – to say nothing of giving it priority'<sup>10</sup>. These writers are not identified, but he could have had in mind one of several Italian defenders of poetry, including Petrarch, Boccaccio and Albertino Mussato<sup>11</sup>. None of those individuals actually went so far as to say that poetry was to be equated with Scripture or indeed superior to it, but Savonarola was not in the business of making such fine distinctions. In their effort 'to prove that the art of poetry is of equal worth to Holy Scripture', Savonarola complains, such 'poets' use the argument that poetry has allegorical senses just as the Bible has<sup>12</sup>. Petrarch and Boccaccio, among others, certainly argued that allegory was common to both kinds of writing. And in his "Genealogia deorum gentilium" Boccaccio practised some exegesis of the type characteristic of Bible commentary, as for instance when he finds literal/historical, moral, allegorical and anagogical senses in the fable of Perseus's killing of the Gorgon. But that is the exception rather than the rule in this treatise<sup>13</sup>.

Presumably this is the sort of hermeneutics which troubled Savonarola. The 'poets' do not understand what they are talking about, he declares, for no branch of learning save the divine has both literal and allegorical meaning. His proof of this rests on the Augustinian distinction, as reiterated by Aquinas, between significant words and significant things. Three things, Savonarola explains, are necessary for the existence of spiritual sense<sup>14</sup>. First there must be a solid historical foundation, not fable or fiction but a true account of actual events. Secondly, through this historical sense there should be the signification of some other event, whether past, present or future. Thirdly, that other historical event must 'have been both foreseen and ordained and arranged with this signification in mind': we are not dealing here with mere inventions

<sup>9</sup> Scritti filosofici, ed. Giancarlo Garfagnini (Rome 1982–88) i.265. (This forms part of the Edizione Nazionale edition of Savonarola's works.) Here the work is edited under the title "Apologeticus de ratione poeticae artis". Above I quote from the translation of book iv of the "Opus perutile" which is included in J.W. Binns' article Late Medieval Poetics: The Case of Girolamo Savonarola, in: Annals of the Archive of Ferran Valls I Taberner's Library. Estudios de literatura, pensamiento, historia política y cultura en la edad media Europea, no. 9/10 (Barcelona 1991) 307–39 (334).

<sup>10</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 260; trans. Binns, 330.

<sup>11</sup> See the discussion and bibliography in Minnis, Scott, Medieval Literary Theory, 387–92.

<sup>12</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 259; trans. Binns, 329.

<sup>13</sup> Cf. Charles G. Osgood, Boccaccio on Poetry; Being the Preface and the Fourteenth and Fifteenth Books of Boccaccio's Genealogia Deorum Gentilium (Princeton 1956) xviii.

<sup>14</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 260–61; trans. Binns, 330–31.

of the apostles and other catholic doctors. Here Savonarola is appealing to the belief that God, who is ultimately responsible for all the meanings of Scripture, is the only author who can use not only words but also things to signify: God alone 'could ordain things in their course that such a meaning can be derived from them'. Therefore 'No branch of learning except the Holy Scriptures properly and truly has a spiritual sense'. Unfortunately, Savonarola protests, 'some of our contemporaries ... try to allegorise the histories of the Romans and other pagans, thinking that they contain allegories in the same way as the Holy Scriptures do'; this should not be done, for 'those histories were by no means ordained with this meaning in mind'. Thus Savonarola appeals to the principle of actual textual intention as a means of establishing control over interpretation.

What, then, of the *sensus literalis* itself? 'The literal sense is that which the author intends', Aquinas had declared (art.10, resp.), a proposition echoed and elaborated by Savonarola. It is not that which is 'formed by the words and letters' (as poets and grammarians suppose), 'but the meaning which the author principally intends by those words and letters'<sup>15</sup>. Therefore, in the parables which are used in the gospels the literal sense is not that which is signified by the words (*voces*) and letters (*littere*) as they would normally be understood, but rather what Christ intends to express by those words. In such cases the words signify in their normal meaning (*proprie*) to some extent and figuratively (*figurative*) to some extent. The literal sense is not the figure itself, but the object which is figured by it. Savonarola cites as an example Luke i.51, where it is said of God that he has 'showed might in his arm'. This is not to say that God literally has an arm, for that would be a lie. Rather it should be understood as referring to his 'operative' power, i.e. his power of doing and making. This is a slightly expanded version of a statement which Aquinas had made at the very end of art.10, where he was concerned to explain that the parabolical sense of scripture is not in itself a distinct and discrete sense, but rather a part of the *sensus literalis*. At this point Aquinas had cited Luke's statement about 'the arm of God', within a discussion which affirms that 'nothing false can underlie the literal sense of Scripture'<sup>16</sup>.

The same solution applies to the problem of the poetic metaphors which are used in Scripture, Savonarola continues, for their meaning is also literal<sup>17</sup>. Here he moves into territory covered by Aquinas's ninth article, on metaphors and symbolic discourse in Scripture. The first 'contrary argument' offered by Aquinas had proposed that holy teaching should not use metaphors because what is proper to a lowly type of doctrine, poetry, appears ill-suited to the supreme science. Aquinas moderated this view in his *responsio*, declaring that poetry employs metaphors for the sake of representation, in which we naturally take delight (here he echoes the Averroistic version of Aristotle's "Poetics")<sup>18</sup>, but *sacra doctrina* employs them *propter necessitatem et utilitatem*. Far

<sup>15</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 260; trans. Binns, 330.

<sup>16</sup> Summa theologiae, ed. and trans. Gilby, 38-41.

<sup>17</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 262; trans. Binns, 331.

<sup>18</sup> Summa theologiae, ed. and trans. Gilby, 34-35. Cf. the relevant passage in Averroes' Middle Commentary on the Poetics as translated into Latin by Hermannus Allemannus in 1256; translated and discussed by Minnis, Scott, Medieval Literary Theory, 282, 293-94.

from moderating the contrary argument, Savonarola wishes to reinforce it. His main target are those 'poets' who use the fact that metaphors are found both in the Bible and in poetry to support their claim that the poetic art is actually nothing other than theology. Here Savonarola could have had in mind, for example, the statement by Petrarch that 'I would almost say that theology is poetry written about God'<sup>19</sup>, or Boccaccio's declaration that on certain occasions 'theology and poetry can be spoken of as almost one and the same thing'<sup>20</sup>. However, Petrarch and Boccaccio took some pains to make major distinctions between poetry and theology, as for example when they both say that there is a considerable difference in their subject matter, the former being about gods and men and the latter being about God and matters divine<sup>21</sup>. But Savonarola is disposed to see things in black and white terms. 'To make the lowest branch of learning the highest, and to think that mud is gold' is a great error<sup>22</sup>. It is one thing to use metaphor out of necessity and because of the magnitude of the events being described, as is the case in the Bible, and it is quite another to use them in order to delight and on account of a weakness as far as truth is concerned, as is the case in poetry. When theologians speak of matters which surpass the human intellect and understanding, of course they are obliged to treat of them through homely likenesses, because no one could comprehend them in their naked splendour. As Pseudo-Dionysius says, 'the divine rays cannot enlighten us except wrapped up in many sacred veils'<sup>23</sup>.

Here Savonarola is clearly influenced by the statement in Aquinas's ninth article that the Bible fittingly treats divine and spiritual realities under the guise of corporeal likenesses. Savonarola moves far beyond Aquinas, however, in developing a contrast between the mysterious, sacred veiling of the kind described by Dionysius with the dubious kind practised by the poets.

Savonarola's criticisms of poetry may be summarized thus:

1. *It treats of uncertain particulars.* The poetic mode of procedure, he says, involves single, individual things (*Poetae proprium est ex particularibus procedere*), which are subject to great variation, and therefore if the poets' arguments were stripped of ornamentation no one would listen to them<sup>24</sup>. Here he is on shaky ground: it could be counterargued that this feature of poetry is what makes it of special value in ethics, wherein demonstrative certainty is not possible and individual cases must be dealt with, as Aristotle had said and as many schoolmen had reiterated<sup>25</sup>. (Moreover, the

<sup>19</sup> Le Familiari, x4; trans. Minnis, Scott, *Medieval Literary Theory*, 413. For the original text of this letter (to Petrarch's brother, Gherardo) see Le Familiari vol. ii, ed. V. Rossi, Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca XI (Florence 1934) 301-3.

<sup>20</sup> Trattatello in laude di Dante, red. I, 154, trans. David Wallace, in Minnis, Scott, *Medieval Literary Theory*, 498.

<sup>21</sup> See Minnis, Scott, *Medieval Literary Theory*, 388-92.

<sup>22</sup> *Opus perutile*, Ed. Garfagnini, 262; trans. Binns, 331.

<sup>23</sup> *Opus perutile*, Ed. Garfagnini, 262; trans. Binns, 332. Cf. Dionysius as used by Aquinas; reference in note 2 above.

<sup>24</sup> *Opus perutile*, Ed. Garfagnini, 248; trans. Binns, 321.

<sup>25</sup> See for example the relevant discussion in Giles of Rome's highly influential "De Regimine Principum" (c. 1285). 'In the whole field of moral teaching', he declares, 'the mode of procedure,

*accessus ad auctores* regularly claim that poems pertain to ethics, 'ethice supponitur'<sup>26</sup>.)

2. *It is the lowest form of logic.* Due to the high-medieval recovery of certain works of Aristotle and the dissemination of the scholarship of his Arab commentators, it was believed that poetry was a part of logic: the "Rhetoric" and the "Poetics" were the seventh and eighth parts of the "Organon" respectively, preceded hierarchically by the six treatises on logic proper<sup>27</sup>. Their characteristic methodologies, which were supposed to have much less certainty than those of demonstration, were defined in various ways; according to Savonarola the object of rhetoric is the enthymeme, while the example is that of poetry. Knowing how to compose verses is not what makes one a poet<sup>28</sup>, for the true poet has to have sufficient knowledge of logic, so that he may construct that type of syllogism which is called the example<sup>29</sup>. Poetry should exemplify good behaviour in an attractive way, and bad behaviour in such a way as to make it repugnant. The aim (*finis*) of the poet is therefore 'to lead men to some virtuous object through some fitting representation'. By the same token, poetry should lead men away from vicious ends, 'in just the same way a man abominates food if it should be represented to him under the image of something abominable'<sup>30</sup>. Here Savonarola's teaching is utterly traditional<sup>31</sup>, though he may have been responding to arguments such as Boccaccio's declaration that while the philosopher proceeds by syllogizing the poet conceives his thought by contemplation and, 'wholly without the help of syllogism, veils it as

*Fortsetzung Fußnote von Seite 168*

according to "the Philosopher", is figurative and broad (*grossus*). Individual matters, Giles explains, are variable and hence uncertain in scientific terms (as Aristotle says in the "Ethics"), and therefore instruction in morality is rightly conducted by means of a figurative style, such a style being unsubtle and general and hence accessible to the entire populace. Mathematical proofs are the most exact possible, whilst moral arguments are broad. The function of geometry is not to persuade but to prove; the function of an orator and politician is not to prove but to persuade. Thus Giles justifies the way in which he will teach practical philosophy in the following treatise. Very similar arguments, of course, could be made in defence of poetry. But Savonarola will have none of this, even though one could say that ethics, economics and politics, as demarcated by Aristotle, all proceed *ex singularibus*.

<sup>26</sup> For the *accessus* see the discussion and bibliography in *Minnis, Scott, Medieval Literary Theory*, 12–15.

<sup>27</sup> See *Minnis, Scott, Medieval Literary Theory*, 279–81.

<sup>28</sup> The notion that being able to compose verses is not what makes one a poet is found in the Averroistic "Poetics". See *Minnis, Scott, Medieval Literary Theory*, 291, and, for a modern translation from the original Arabic, see *Charles Butterworth, Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* (Princeton 1986) 64–65. The point being made by Averroes is that only a work which combines metre with poetic intention, i.e. the purpose of composing discourses which represent objects (this being the branch of logic characteristic of poetry), should truly be called a poem. Savonarola criticises writers for not carrying out this logical function properly, though it should be emphasized that certain works which Averroes would regard as genuine, 'true', poems are, in Savonarola's eyes, dangerously delightful and logically weak, and therefore must be constricted and controlled.

<sup>29</sup> *Opus perutile*, ed. *Garfagnini*, 246; trans. *Binns*, 320.

<sup>30</sup> *Opus perutile*, Ed. *Garfagnini*, 248; trans. *Binns*, 321.

<sup>31</sup> But cf. especially the parallels with the Averroistic Poetics: *Minnis, Scott, Medieval Literary Theory*, 282–84, 285–86, 291–92.

subtly and as skilfully as he can under the outward semblance of his fiction'<sup>32</sup>. According to Savonarola, if the poet did not veil and obscure his deficient subject-matter with similitudes its weakness would be apparent to all.

3. *Literary pleasure is debilitating*. Far from making a positive response to Aristotle's statement that mankind naturally takes pleasure in representation (as reiterated by Aquinas), Savonarola argues that poetic representation, however 'fitting' it may be, can 'delight' its audience in a way which is superficial and deceptive. The 'tender minds of young men' should not be nourished on poems which 'are full of lust and the most foolish and wicked sexual liaisons of gods and men'<sup>33</sup>; such books should certainly be removed from their sight – and so Savonarola proceeds to justify their destruction. He even criticizes certain contemporary poets, who have written 'about religion, about morals, and about virtue, covering the truth of faith with pagan blandishments and deception'<sup>34</sup>. At first sight these works may seem useful and necessary (the two criteria of acceptability as used by Aquinas), but 'to the wise men who perceive the things that are God's' their use is very limited, i.e. by reading them 'sinful young men involved in the charms of the flesh' may be 'persuaded to abandon vice and love affairs'<sup>35</sup>. Therefore such poems just do not go far enough; they cannot bring their readers 'to true remorse and purity of heart, and Christian chastity': for that to happen would be a miracle! Clearly, very few poets, whether classical or contemporary, pagan or Christian, can slip through Savonarola's moral net, the mesh being so extraordinarily fine.

Here, then, Thomistic theories relating to the *sensus scripturae* and the metaphorical language of the Bible have been pressed into the service of an extraordinary polemical exercise, which seeks to kill the letter and deny the spirit of poetry.

## II.

The differences between Savonarola's attitudes and those of Alfonso de Madrigal are writ large in two *quaestiones*, as included in the Spaniard's commentary on Matthew xiii, which interrogate St Thomas's articles on the senses of Scripture and its use of metaphorical and symbolic language (These discussions were prompted by the biblical chapter in which Christ tells the parables of the sower, the cockle, the mustard seed, etc.). In the initial outlines of the arguments for and against the propositions, and concomitantly in the closing replies to those arguments, the influence of Aquinas is quite obvious and *verbatim*. Yet the central *responsiones* or determinations are very much Alfonso's own, although on occasion ideas from Aquinas certainly do appear in them.

The first of these *quaestiones* (no. 28) asks: 'an sint plures sensus eiusdem litere, et quot sunt'<sup>36</sup>. After rigorously limiting the places in which the four senses may be

<sup>32</sup> Genealogia deorum gentilium xiv.17; trans. Osgood, Boccaccio on Poetry, 79.

<sup>33</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 263; trans. Binns, 332–33.

<sup>34</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 270; trans. Binns, 338.

<sup>35</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 271; trans. Binns, 338.

<sup>36</sup> Opera omnia quotquot in scriptura sacra expositionem et alia, adhuc extare inuenta sunt (Cologne 1613) ix pt. 2 85–88. Alfonso's exposition of Matthew xiii alone runs to 90 *quaestiones*.

sought in Scripture, in a manner which sometimes follows the letter of Aquinas and is generally in accord with the spirit of Nicholas of Lyre, Madrigal describes their operations in detail<sup>37</sup>. The literal sense may be regarded as historical, because it signifies 'naked history' (*nuda historia*), here taking *historia* in the broad sense which includes everything which is signified immediately by 'the letter' of Scripture, but not what the author wished to signify, as for example through parables and metaphors, because what is signified thus in the bark or shell (*cortex*) of 'the letter' is not the literal sense. For example, the passage which says that 'the eyes of the Lord are upon the just: and his ears unto their prayers' (Psalm xxxiii.16) does not actually mean that as such, for the literal sense is always truthful, and it is false to say that God has eyes or ears. But this passage is meant in a parabolic sense, the literal sense being that God always takes care of the good, acting in such a way as to make it seem that he is always watching over them and listening to their prayers. From this it would seem, declares 'El Tostado', that sometimes one and the same passage can have two literal senses, because the author means to intend both those senses to be taken from his statement.

Later in this same *quaestio* Madrigal offers a more elaborate treatment of parabolic signification. There, following but altering Aquinas, he rejects the suggestion that the parabolic sense is a sense in its own right, distinct from the others. Aquinas had argued that the parabolic sense is contained in the literal sense, because words, as intended by their author, can signify either 'properly' or figuratively. Madrigal proposes that the parabolic sense is not intended by an author in the same way as is the regular literal sense; neither is it applied by us. Rather it is a sort of 'veiled literal sense', which is directed towards (*ordinatur*) the literal sense, either to veil or decorate it, or for other reasons.

In Madrigal's 29th *quaestio*, on parable and symbolism (based on Aquinas's ninth article)<sup>38</sup>, a distinction is made between parable and metaphor. Metaphor consists of a transumption wherein we ascribe the properties of a thing to another thing, inasmuch as a similarity exists between the two things. For example, someone may be said to have been killed in the mouth of a sword, or the tongue of fire may be said to devour a straw. Of course, a sword does not have a mouth and fire does not have a tongue, but here a certain likeness is involved, namely that fire devours, i.e. consumes (*consumit*,

*Fortsetzung Fußnote von Seite 170*

Little wonder that it became a joke at the University of Salamanca to say that someone had written more than Madrigal – the point being that *no one* had written more than Madrigal!

<sup>37</sup> The *sensus Scripturae* are explained with the aid of the stock example of the fourfold interpretation of Jerusalem, and the famous distich beginning 'Littera gesta docit ...', which may have been the work of Augustine of Dacia (who died in 1282). See F. Châtillon, *Vocabulaire et prosodie du distique attribué à Augustin de Dacie sur les quatre sens de l'écriture*, in: *L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au père Henri de Lubac* (Paris 1963–64) ii.17–28. Nicholas of Lyre had quoted these verses in the General Prologue to his "Postilla Litteralis".

<sup>38</sup> Opera ix pt.2 88–89.

meaning that it eats up or destroys), and a sword also 'consumes', as if it had a tongue and its mouth devoured something. Similarly, when it is said that God has eyes and ears (cf. Alfonso's discussion of Psalm xxxiii.16, in his previous *quaestio*) this does not mean that he actually possesses such things, but rather that it seems like he does, in view of his behaviour towards the just. Parable, by contrast, occurs when we wish to say something but instead of expressing it in so many words we say something else, by which the first thing could not obviously be understood. In the case of the parable of the sower Christ could not be understood by the seed considered materially, but rather with reference to the word of God being established in the hearts of men. In parable there is always comparison (*comparatio*) and likeness (*similitudo*); in metaphor, however, we have likeness but not comparison, because comparison must always be made between things which are separate, whereas metaphor works through likeness. Moreover, in parable there are always two discourses (*locutiones*): one, in which what is to be understood is not expressed as such, and the other, in which that of which we wish to speak is plainly expressed, and this is the explanation of the parable (*expositio parabola*). The parable of the sower, and its exposition, exemplifies this. And when the exposition of the parable is not stated openly, it *tacitly* exists.

Why, then, should metaphor and parable be used in Scripture? The main reason, Alfonso says, is because of the divine sublimity. Sacred Scripture speaks of God, and if we wish to speak of Him with reference to what is 'proper' to him, i.e. in accordance with his properties, this is impossible, because God is without time and quality, whereas human language (*vox*) inevitably involves these things. Since God cannot be spoken of by us in a proper sense (*proprie*), if we wish to speak of Him this must be done in a manner which is 'improper' (*improprie*) and figurative. As Pseudo-Dionysius says (and, we may add, as Aquinas had reiterated), 'the divine rays cannot enlighten us except wrapped up in many sacred veils'; that is to say, we cannot understand anything of God unless under certain sacred veils, these being the metaphors used in holy Scripture.

Such speech is particularly important as far as the uneducated (*rudes*) are concerned, declares Alfonso. Since our salvation lies in holy Scripture – as John v.39 says, 'Search the scriptures: for you think in them to have life everlasting' – it is necessary that everyone should understand it to an appropriate extent. But the *rudes* can learn only through things of sense (*sensibilia*), and they could not gain knowledge of God by any other means. While metaphors do not give them knowledge which is open and uncovered (*apertus*) they do provide knowledge with reference to certain qualities, and this is sufficient for their salvation. Later in this *quaestio* he suggests a reason (of a quite unDionysian kind) as to why metaphors drawn from lowly things are preferable, namely because they are the more easily understood by the *rudes*. This diverges from Aquinas, who in his corresponding discussion had praised metaphorical language for its function as a 'figurative disguising' which protects what is holy from the unworthy (this again follows Dionysius). Madrigal mentions this idea only briefly, being more interested in metaphor as a teaching aid.

But let us return to Madrigal's 28th *quaestio*. Here he explains that sometimes a passage which cannot be understood as a parable may be regarded as having two literal

senses<sup>39</sup>. Exodus xii.46 says of the Paschal lamb, 'neither shall you break a bone thereof'. While the literal meaning of this passage, which refers to a Jewish ceremony, is obvious enough, it would seem to refer to Christ, as is confirmed by John xix.36, where we read that 'in order that the Scripture might be fulfilled' Christ's legs were not broken on the cross. The only way in which this fulfilment could take place, declares Alfonso, is in the sense in which the passage is written, and that is the literal sense. Then there is the case of the statement, as made in II Kings vii.14 and I Paralipomenon xxii.10, 'I will be to him a father; and he shall be to me a son'. Literally, this refers to Solomon, yet in Hebrews i.5 it is taken *ad litteram* as referring to Christ. If it were meant allegorically, then it could not be cited as a proof for, as Pseudo-Dionysius says, 'mystical theology does not prove'. However, concludes Madrigal, it is rare for a passage to have two literal senses; normally it has only one.

This account of the 'two literal senses' is clearly indebted to Nicholas of Lyre's development of Aquinas's exegetical theory in the second prologue to his "Postilla litteralis". There Lyre suggests that sometimes one and the same *littera* has a *duplex sensus litteralis*<sup>40</sup>. He takes as his example I Paralipomenon xxii.10: literally this refers to Solomon, yet at Hebrews i.5 St Paul takes it as referring to Christ. The Apostle must have taken it literally, since the *littera* is being adduced as proof that Christ is greater than any angel, and proof cannot be had from a mystical sense, as Augustine says (and as Aquinas reiterated in art. 10, ad 1um). Lyre goes on to explain that Solomon fulfilled the prophecy less perfectly than Christ: he was the son of God *per gratiam* whereas Christ is the Son of God *per naturam*<sup>41</sup>. Similarly, Madrigal asserts that a *littera* cannot have two equally important literal senses. The more important sense is the one which actually fulfills the Scripture, and in the case of the passage about the bones not being broken that is the sense which relates to Christ.

Discussions of this kind may be taken as a sort of high-water mark of at least the theory of literalistic exegesis in the later Middle Ages. Of course, the practice of allegorical exegesis continued; the spiritual senses flourished in many contexts. Yet their status had changed, and at least some allegorical readings did not have quite the prestige which once they had enjoyed. That view is supported by the next section of Madrigal's 28th *quaestio*, which is hard not to read as a thoroughgoing affirmation of the advanta-

<sup>39</sup> Opera ix pt.2 85.

<sup>40</sup> Biblia sacra cum glossis (Lyon 1545) i fol. 4r. See further the related discussions in Lyre's commentaries on II Kings vii (ii fol. 104v) and Hebrews i.5 (vi fol. 134v). In the latter passage Lyre cites Augustine's statement that only from the literal sense can arguments be drawn, clearly influenced by Aquinas's application of it at "Summa theologiae" 1a 1, art. 10, ad 1um. This sentiment is of considerable importance in Madrigal's *quaestio*, 28; cf. 174 below. With Madrigal's elaboration of Lyre on the 'double literal sense' should be compared the similar treatment at the beginning of Richard FitzRalph's "Summa in quaestionibus Armenorum", on which see A.J. Minnis, 'Authorial Intention' and 'Literal Sense' in the Exegetical Theories of Richard FitzRalph and John Wyclif, in: Proceedings of the Royal Irish Academy 75 section C no.1 (Dublin 1975), especially 8-10. On the popularity of Lyre in fifteenth-century Castile see Julian Weiss, The Poet's Art: Literary Theory in Castile c. 1400-60, in: Medium Aevum Monographs n.s. xiv (Oxford 1990) 85-86.

<sup>41</sup> Cf. Biblia sacra ii 104v: 'Alia autem dicitur in scriptura de Salomone utroque modo, que scilicet verificata sunt de ipso [i.e. Solomon], licet minus perfecte, et de Christo perfectius ...'.

ges which the literal sense has over the spiritual senses. For here the *sensus literalis* is said to be the only sense of Scripture which is at once immediate and determinate, and capable of verification, fulfilment, and affording proof in argument.

Of particular interest is what Madrigal has to say about the 'determinate' or fixed quality of the literal sense<sup>42</sup>. It is not in our power, he argues, to give the *littera* whatever sense we want, but rather we must accept that which it produces. The mystical senses, by contrast, can be changed at will: 'Mystici autem possunt circa eandem scripturam variari iuxta voluntatem nostram'. For example, the death of Goliath can be allegorically interpreted as either the destruction of the power of the devil by Christ's passion, or the victory which Christ won over death through His resurrection. The issue of which of these two senses is signified here is not a major one. Similarly, the tropological and anagogical senses can be multiplied and varied. The reason for this is that the literal sense is taken from (*elicitus*) the *littera* whereas the mystical sense is attached or added (*applicitus*) to it, and because such addition is in our power, we are able to vary the mystical senses freely. But the *littera* is unitary and onefold, and therefore what is elicited from it must needs be a unitary sense. Moreover, this means that the literal sense is the only sense in which Scripture can be said to be fulfilled. For in the case of the mystical sense, fulfilment would involve the completion of all the allegories and all the tropologies which we would wish to apply, and we could not know when this was completed, since it would always be possible to apply yet another mystical sense. Then, it might be said that a passage was completed in one of its mystical senses but not in another (all mystical senses being equal in status).

The same principles underlie Madrigal's amplification of Aquinas's statement that arguments may be drawn only from the literal sense of Scripture (art.10, resp.). Proof always proceeds from what is known. Since mystical senses are uncertain because it is not evident whether *this* is the mystical sense of a passage rather than *that*, it follows that they cannot be used in the process of proof<sup>43</sup>. Indeed, a single passage can have disparate and opposing mystical senses, and therefore one and the same passage could be cited in proving contradictory things, which would be quite unfitting.

It would seem that Madrigal is rendering the mystical sense redundant in many ways. Savonarola, I am sure, would not have approved; in his view Madrigal's argument would have come perilously close to the error of Theodore of Mopsuestia, who is attacked by Savonarola for believing that allegories about Christ and the Church were made up after Christianity had established itself. Madrigal could have replied that much significance of this kind is firmly and fully established by those many passages in the New Testament which explain the Christian implications of various events which occurred under the Old Law. His utter respect for those explanations is manifest. Over and over again 'El Tostado' places great emphasis on what the *littera* determines: here is utter security, a remedy for confusion, a means of attaining certainty about mystical meaning. But, one may wonder, what about those allegories which appear not to be supported by any literal sense of Scripture?

<sup>42</sup> Opera ix pt.2 86–87.

<sup>43</sup> Opera ix pt.2 87; 'sensus mystici nihil probant ...'.

Madrigal's opinion on that issue may be inferred from remarks made in the course of his exposition of Jerome's letter to Paulinus, Bishop of Nola, which forms part of the Bible commentary's prolegomena<sup>44</sup>. Jerome had complained about the number of people who, supposing themselves to be experts on the Bible, force passages to suit their own meaning, and misrepresent the author's views. Madrigal fully endorses, and elaborates, these sentiments<sup>45</sup>. Since the divine truth is invariably the most certain, our judgment must be ruled by it; the divine law should not be bent to our intellect<sup>46</sup>. Scripture cannot be understood through distortions. Since the wishes of men are many, if everyone wished to twist scripture to his own purpose no certainty could ever be had. Hence the importance of respecting specific authorial intentions in exegesis. This statement is very much in keeping with Madrigal's distinction (in *quaestio* 28) between the 'elicited', safe and single *sensus literalis*, which is the expression of the author's intention, and the conflicting and various 'applied' mystical senses which may be attached to the text. One may infer that 'El Tostado' believed that at least some of those mystical senses were the result of gratuitous, perhaps even misplaced, human ingenuity. After all, before him Nicholas of Lyre had complained about certain earlier exegetes who had 'so multiplied the number of mystical senses that the literal sense is in some part cut off and suffocated among so many mystical senses'<sup>47</sup>.

What, then, of Madrigal's views on that matter which so obsessed Savonarola, the crucial difference between Scripture and *ars poetica* in respect of symbolic discourse? Madrigal poses the question thus: should Scripture share the practice of using metaphors with the art of poetry, an art which concerns things which have little dignity unless they are surrounded with decorations – just like a woman whose ugly face is covered with paints<sup>48</sup>? Holy Scripture, he replies, does not seek dignity through things which are added to her or placed all around her, but rather her dignity comes from her subject, which could not be grasped by us unless there was some means whereby it descended to our infirm earthly situation, and this entails the use of metaphor, thanks to which we learn something of heaven. Both the least of things, poetry, and the greatest of things, theology, use metaphors. Poetry uses them for purposes of ornamentation; Scripture, in order that its doctrine may be understood.

Poetica ergo metaphoris utitur, quia est omnia minima: sacra autem Scriptura utitur illis, quia est omnium maxima. Poetica etiam utitur illis, ut ornatur: sacra autem Scriptura, ut intelligatur<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Since this letter emphasized the difficulties of theology in order to elevate it above the subordinate arts and sciences it provided commentators with an occasion for the expression of their views on the *ordo scientiarum*; hence Madrigal's position thereon affords an excellent point of comparison with the opinions of Savonarola as outlined in his "Opus perutile". The Spaniard applies his very considerable knowledge of secular literature; of special interest is his extensive quotation of Alan of Lille's "Anticlaudianus".

<sup>45</sup> Opera i 28.

<sup>46</sup> 'Sacra autem Scriptura veritas diuina est, ideo iudicium nostrum debemus regulare per illam applicando ad eam, non autem applicare legem Dei ad intellectum nostrum ...'.

<sup>47</sup> Postilla litteralis, Prologus secundus, in Biblia sacra i fol. 3v; trans. Minnis, Scott, Medieval Literary Theory, 269.

<sup>48</sup> In Matt. xiii quaest. 29; Opera ix pt.2 88.

<sup>49</sup> Opera ix pt.2 88–89.

Actually, Madrigal is making an apparently higher claim for poetic language in Scripture than the one which had been advanced by Aquinas in the corresponding passage:

... poetica utitur metaphoris propter repræsentationem, repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem ... (1a 1, 9, ad 1um)<sup>50</sup>

For in place of Aquinas's curtly expressed notion of 'indispensable usefulness' Madrigal offers the (Dionysian) idea that without metaphor none of us – not just the *rudes* – would find Scripture comprehensible. 'Per istas intelligimus aliquod de excelsis, quæ forte non intelligeremus si sine metaphoris dicerentur'. According to the Spaniard's account, then, parable and metaphor in Scripture have great efficacy in teaching, particularly for the benefit of those with little learning, but also for mankind in general, because all of us need such means to help us understand a little of what is ultimately incomprehensible by the human intellect.

More generally, Madrigal's lively version of the Thomistic distinction between scriptural and poetic metaphors should be seen as an utterly conventional statement of priorities, and certainly not as evidence that Madrigal shared Savonarola's deep-seated distrust of ornamentation in every sense of the term. For the Italian tended to lump together female adornments and the colours of rhetoric within a broad category which also included the eloquence cultivated by didactic poets of his own day – and perhaps even that found in the writings of some of the most unimpeachable of the catholic doctors. One of the most intriguing aspects of the "Opus perutile" is the extent to which it threatens to break with what might be called the Augustinian tradition of accommodating eloquence in theology and in the Bible itself, as expressed in "De Doctrina Christiana" and endorsed by a host of late-medieval schoolmen, including Aquinas. At one point Savonarola does briefly refer to the "De Doctrina" as having proved that the Holy Scriptures were 'most eloquent, since they were written by God'<sup>51</sup>. Yet his suspicion of eloquence emerges near the end of the treatise, where we find him arguing that God carefully protected his scriptures from the taint of pagan eloquence, physically punishing those who 'wished to adorn the Holy Scriptures with oratorical and poetical dye'<sup>52</sup>. Similarly, when confronted by the fact that the prophets sometimes employed verse, Savonarola avers that 'they did this to entice the feeble minds

<sup>50</sup> Summa theologiae, ed. and trans. *Gilby*, 34.

<sup>51</sup> Opus perutile, Ed. *Garfagnini*, 255; trans. *Binns*, 326.

<sup>52</sup> Opus perutile, Ed. *Garfagnini*, 269; trans. *Binns*, 337. Earlier in the treatise, Savonarola had protested that he was not attacking eloquence and high expression as such but rather the most vain pride which poets take in such things, but since his standards are so high it would seem that precious few writers could come anywhere near meeting them. 'I will not condemn those who are eloquent and wise in the ways of this world, if they imitate in all things, Jerome and Augustine ... Live as they lived, poets and orators and philosophers, and consecrate your wisdom and the splendour of your language to Christ the Lord, and I will place my fingers on my lips' (trans. *Binns* 328). One might retort that there are certain passages in the writings of Augustine and Jerome which would hardly meet Savonarola's stringent criteria. And the fact that, in the final analysis, he has to appeal to the lives which those writers led, may be taken as indicative of this failure to segregate the different kinds of writing at the level of style, mode, discourse. Godly living has become the only yardstick of good writing.

of men, using it as an instrument or handmaiden<sup>53</sup>. And, although he cannot deny that St Paul occasionally quoted from pagan poets, he attempts to limit the damage, as he would see it, by arguing that the Apostle did this rarely and with the briefest of quotations<sup>54</sup>.

These attitudes are very far away from Madrigal's. Our view of the Spaniard's position on classical literature is confirmed by the sheer amount of time and energy which he spent in expounding the fables of the poets, an excellent example being the elaborate treatments of the Labours of Hercules which are included in both versions (Latin and Spanish) of his exposition of the "Chronici canones". This is heavily indebted to a work with which Savonarola was utterly out of sympathy, Boccaccio's "Genealogia deorum gentilium". Here Madrigal 'applies' a quite extraordinary number of 'additional meanings' (to employ the idiom of the Matthew commentary) to the text of Eusebius. But even here the principle of authorial intention surfaces, as when (in the Castilian version) Madrigal follows a citation of Fulgentius' moralization of Antaeus with the remark, 'this is the moral sense, with which we are not concerned, because we know that the creators of this fable had no such intention in their fiction; we shall follow the literal sense, as intended by them'<sup>55</sup>. Typically, Madrigal's main interest is in establishing which Hercules is being described here, and the date of his encounter with Antaeus. Indeed, the investigation of authorial intention may be described as one of the dominant characteristics of Madrigal's scholarship, an analytical technique which he applied to interpretative cruxes wherever they appeared, whether in sacred or secular literature.

Of course, we have seen Savonarola appealing to the same principle of *auctoris intentio* in his account of the literal sense of Scripture. But he did not extend it in a positive way to the *ars poetica*, and was extraordinarily reluctant to concede that there was any substantial ground common to the two kinds of writing. The area of stylistic overlap which he does allow is minute, and policed by a host of caveats. When Savonarola applies the principle of authorial intention in denying that pagan histories have a true allegorical sense he is seeking to expose pagan ignorance and the inferiority of pagan literature. In sharp contrast, when 'El Tostado' argues (in his exposition of Jerome's Letter to Paulinus) that Virgil did not prophesy concerning Christ, this is done with scholarly respect for what the poet actually had intended by his words, that meaning being allowed its own validity<sup>56</sup>. The fourth Eclogue is read as offering consolation to

<sup>53</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 253; trans. Binns, 325.

<sup>54</sup> Opus perutile, Ed. Garfagnini, 258; trans. Binns, 329.

<sup>55</sup> Cf. the similar comment in the Latin version: 'sed cum constet de litterali sensui, non est nobis moralis necessarius volentibus rerum veritatem inquirere, cum non sit ille quem intendit fabule fictor'. Cited by Keightley, Hercules in Alfonso de Madrigal's "In Eusebium", 138. I am grateful to Professor Keightley for providing me with the Castilian parallel.

<sup>56</sup> Opera i 29-30. Madrigal also discusses the Aeneid i.664 ('Hail, only Son, my might and majesty'), and ii.650 ('Such words he spake and there transfixed remained'), which had been cited by Jerome within the argument that Virgil cannot be called a Christian on the strength of such statements. Those who read the poet, 'El Tostado' declares, know full well that he did not seek to confirm our faith, because Virgil's *intentio* does not square with that proposition. The specific intentions of Biblical authors should similarly be respected; here is a means of testing interpreta-

the Consul Pollio, whose son had just been born, by suggesting that this offspring's lifetime would be an age of justice and peace<sup>57</sup>. The virgin Astrea (i.e. Justice), who had fled the earth on account of many evils, would return, thus ushering in a new golden age and marking the reinstatement of Saturn's benign rule. Classical literature, then, does not need allegorical exposition to valorise it. But as our remarks on Madrigal's account of the Labours of Hercules indicate, in such a context the Spaniard was certainly not averse to practising that kind of hermeneutics. Savonarola's "Opus perutile" would, of course, deny all this as being vain or dangerously misleading.

Despite the Thomistic inheritance which they share, therefore, our two schoolmen maintain exegetical theories and practices which are fundamentally irreconcilable.

### III.

Among the *retractationes* included in the preface to the third edition of Beryl Smalley's "Study of the Bible in the Middle Ages" is an expression of regret for her preference for the literal sense of Scripture over the mystical senses, to some extent a result of her concentration, in respect of the late-medieval period, on the exegesis of certain secular scholars and scholastics rather than that produced by the monastic communities. And she certainly had a blind-spot concerning Joachim of Fiore. This redressing of the balance is of course right and proper, but it seems to me that, in the history of ideas which cluster around the notion of the *sensus literalis*, her controversial heading 'The Spiritual Exposition in Decline' still has life in it. If, to quote Smalley's last word on Aquinas's exegetical stance, the saint was a 'conservative' (albeit an 'enlightened' one) rather than a 'radical' on the matter of the four senses<sup>58</sup>, it may be said that many schoolmen, among whom the unfortunately neglected Alfonso de Madrigal should occupy a prominent position, produced more radical versions of that literalism. On the other hand, ultra-conservative versions of the same basic Thomistic ideas could also be produced, as I trust has been amply demonstrated by our consideration of Girolamo Savonarola's "Opus perutile", a work which is concerned to emphasise the special status which the Bible enjoys over and above all other books, the results of merely human authorship, and hence identifies allegorical sense as one of the qualities which make sacred Scripture unique.

In considering such evidence, however, it should always be remembered that exegetes like Lyre and Madrigal, who did so much for the cause of literalistic exegesis and offered such substantial critiques of the multiplication of mystical senses, were eminently capable of producing allegorical interpretations themselves, depending on their

*Fortsetzung Fußnote von Seite 177*

tions and establishing the truth. Madrigal proceeds to criticise the use of passages from Virgil and Ovid in support of the belief that the Virgin Mary was immaculately conceived (30).

<sup>57</sup> Madrigal's identification of the wonder-child has been supported by several modern scholars, though there are powerful rival candidates, namely the sons of Octavian and Antony respectively.

<sup>58</sup> Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983) xvi.

intentions in writing, the perceived needs of a particular audience, considerations of genre and *modus scribendi*, and the like. As a supplement to his monumental "Postilla litteralis" Lyre wrote a much shorter (but for our purposes highly significant) "Postilla moralis". Madrigal had planned to compose a moral exposition of the Bible. And the fact that he could firmly pursue a literalising inquiry into authorial intention on one occasion certainly did not preclude his practice of allegorical interpretation on another, whether the text before him was secular or scriptural.

All this should warn us of the vanity of broad generalisations about the late-medieval history of the four senses. Clearly we need many more substantial studies of individual Bible commentators, of the type which Beryl Smalley wrote so well; too many substantial tomes of exegesis remain little known and less studied. In the fifteenth century in particular, an intimidating amount of work remains to be done. It may be hoped that the reception-history of at least the Thomist tradition of hermeneutics may be followed in the future. For the moment, we may wonder at the fact that the wings of 'the angelic doctor' were able to stretch so far, to loom over thinkers so markedly different as Girolamo Savonarola and Alfonso de Madrigal.

## APPENDIX

I wish to offer a minor but significant emendation to the text of Aquinas's "Summa theologiae", 1a, 1, art.9 as edited by Thomas Gilby in the Blackfriars edition.

It would seem that in this passage Gilby has mispunctuated and mistranslated the Latin:

Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur a Deum tunc oportet talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis et non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur<sup>59</sup>.

If then the properties of creatures are to be read into God, then at least they should be chiefly of the more excellent not the baser sort; and this is the way frequently taken by the Scriptures.

As here edited, the text apparently says that metaphors drawn from the more excellent sort of creature are often found in the Bible. But this hardly works as a contrary statement which challenges the initial proposition, 'should holy teaching employ metaphorical or symbolical language?'. It would be more appropriate as an argument *in favour of* rather than against the use of metaphors in Scripture. Surely Aquinas's point is rather that Scripture often employs metaphors derived from the lowest creatures, a practice which could well be criticised. Certainly that is how Alfonso de Madrigal read this passage, and I am in agreement with him. Therefore I would substitute a full stop for the semi-colon in the edition of the Latin, and have 'Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur' printed as a separate sentence. This would produce the following translation:

<sup>59</sup> Summa theologiae, ed. and trans. Gilby, 32-33.

So, if any of these creatures were metaphorically to be applied to God, then such a metaphorical application should be drawn from the superior rather than the lowest sort of creatures. But such examples [i.e. from the lowest sort of creatures] are often found in the Scriptures. [And therefore sacred writing should not use metaphors<sup>60</sup>.]

<sup>60</sup> Cf. the translation in *Minnis, Scott, Medieval Literary Theory*, 239.

## Afterword

I never met Beryl Smalley, but I went to school with her. Perhaps one might even say I took refuge with her. My graduate studies in medieval history at Princeton from 1960 until 1962 were heavily oriented toward governmental institutions. A little economic and social history found its way into the curriculum, mostly in the work of Pirenne and Bloch; in addition we were expected to know about religious issues surrounding the Investiture Controversy and the Crusades. Otherwise it was possible to advance to candidacy quite innocent of intellectual and cultural history. Those who took their examinations in the medieval field were likely to be bristling with information about the baronial Provisions of Oxford of 1258 yet to know virtually nothing about what was happening at the University of Oxford at the same time. Fortunately my doctoral father, Joseph Strayer, was latitudinarian. So long as I understood the world-historical significance of the Assise of Novel Disseisin (and Strayer indeed convinced me that Henry II's legal innovations were among the most important episodes in the history of civilization), I was free to read more in areas of my own choice.

And so I came to Smalley's *Study of the Bible in the Middle Ages*<sup>1</sup>. At the time this was one of the few books in English that addressed an evidently central cultural-historical subject in a manner known to be rigorous, coherent, and lucid. Of course I was not disappointed. The book not only lived up to its reputation for rigorousness and lucidity, but it introduced a throng of lively new sources, often unpublished, letting them speak to their liveliest effect. Blessedly, too, for a student slogging through sake and soke, Smalley dared to be witty<sup>2</sup>, and she conveyed excitement as the result of undermining several received assumptions of the day. As John Van Engen so well

<sup>1</sup> I will be referring to the second edition of 1952, as well as to the new preface written for the third edition of 1982 (otherwise unchanged from the second). Smalley enunciates the differences between the second edition and the first edition of 1941 in the preface to the former. It has never been noted that the emphasis on fruitful contacts between Christians and Jews that characterized Smalley's work of the late thirties must have demanded some courage in view of the swell of hatreds at that time and the fact that Smalley lacked any permanent job. Sir Richard Southern reports that Smalley made the Christian Hebraist, Andrew of St. Victor, the focus of her research on the eve of the Second World War – that Andrew “replaced Anselm of Laon as the central and most substantial figure in the book which began to take shape in the Autumn of 1937, grew to its full dimensions in the course of 1938, and finally appeared in 1941”. See Southern's evocative reminiscence of the woman with a temperament “at once fragile, tough, and determined”; R.W. Southern, Beryl Smalley and the Place of the Bible in Medieval Studies, 1927–84, in: Katherine Walsh, Diana Wood (eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley* (Oxford 1985) 1–16, here 10, 3.

<sup>2</sup> Two examples may suffice, both from the same page (*Study of the Bible*, 368): “Langton's lecture is so diffuse and swollen as to remind us of some animal about to bear a litter, her young all formed and alive inside her. In the next century the young are born and go their separate ways”; “The Paris masters are not wholly consistent in avoiding irrelevance, as, heaven knows, would be true of lecturers in any period.”

explains: "Smalley ... challenged an English tradition that said only politics made history, a Protestant tradition that berated the medieval study of Scripture, a Catholic tradition that favored philosophical expressions of theology, and a Christian tradition that ignored Jewish interlocutors."<sup>3</sup> Finally Smalley offered a "grand narrative" comparable to others I was then learning, for she told a story both of the growth of scholarship and of the rise of naturalism – "a stage in the secularization of medieval thought"<sup>4</sup>.

Thirty years after my first encounter with Smalley's work I thought it warranted to organize a conference dedicated to asking where we have come in the study of the medieval study of the Bible. Had Miss Smalley been alive she might have been the hostess – and that more than *ex officio* since she unflinchingly pursued the question of the staying power of her own book in the preface she wrote for the third edition in 1982. The self-criticism here sometimes seems excessive, especially the remark that "my book can therefore be read as a period piece" (vii). A "period piece" would hardly go into a third edition. Moreover, recent scholars are more generous in their estimate than Smalley was herself: Marcia Colish has referred to her "seminal work" on the gloss, and Philippe Buc has stated that her *Study of the Bible* "remains the starting point of any inquiry in the world of the commentators"<sup>5</sup>.

Nevertheless Smalley was clear-sighted in reviewing what she left out and where she went wrong. Regarding her omissions, she acknowledged her lack of attention to "monastic commentaries after the rise of the secular schools" (viii). She conceded too that she "buried" Joachism too quickly (xiii), paid insufficient attention to "St. Bonaventure's meta-historical approach to Scripture" (xiv), and unfortunately omitted "the challenging figure of Peter John Olivi" (xvi). Taken together these omissions were not just gaps, but aspects of her main fault: viewing "the spiritual exposition from the outside and overlook[ing] its central place in the medieval concept of Scripture and consequently of medieval faith" (viii). In 1953 Smalley was defiant in resisting the partisans of the spiritual: "Conditions today are giving rise to a certain sympathy with the allegorists. We have a spate of studies on medieval 'spirituality'. The scholars who tried to counteract its effect on exegesis are still too little appreciated" (360). But in 1982 she granted that Father de Lubac's arguments in favor of the vitality of spiritual exege-

<sup>3</sup> Van Engen, "Studying Scripture" (in the present volume), p. 17.

<sup>4</sup> Smalley, *Study of the Bible*, 372. She continues: "We have evidence for the rise of this kind of naturalism in the thirteenth-century schools from many other sources; but its setting in postills on Scripture, the last place where one would expect to find it, makes it particularly significant." Smalley's periodization was congruent with Strayer's periodization for "the medieval origins of the modern state" since both saw the years around 1300 as marking the beginning of a late-medieval reaction. See *Study of the Bible*, 359: "Perhaps the general crisis of the later middle ages ... brought biblical scholarship into disfavour again, making it seem frivolous and irrelevant."

<sup>5</sup> Marcia L. Colish, *Psalterium Scholasticorum: Peter Lombard and the Emergence and Scholastic Psalms Exegesis*, in: *Speculum* 67 (1992) 531–548, here 534, n. 8; Philippe Buc, *David's Adultery with Bathsheba and the Healing Power of the Capetian Kings*, in: *Viator* 24 (1993) 101–20, here 101, n. 2. Even the censorious Norman Cantor has something positive to offer: "A disorganized and underresearched but brilliant book"; see *Norman Cantor, Inventing the Middle Ages* (New York 1991) 345–46. (Cantor's standards for "disorganization" and "underresearch" seem baffling.)

sis even through the thirteenth century were "justified" (viii)<sup>6</sup>. Chastened by de Lubac and others, she conceded that "the spiritual senses were too integral to the faith and too useful in homiletics to be dropped or even pushed far into the margin; [c]ertainly too I underrated their place in the doctrine of St Thomas Aquinas" (xiv).

Did Smalley come to consider her life's work a failure? This I doubt. Evidently she could have prevented the appearance of a third edition of *The Study of the Bible in the Middle Ages* had she wished, but, despite the "period piece" remark, she was still ready to present her book to a new generation of readers as an account of "the medieval study of the literal historical sense and the story of how it came into more prominence" (vii). In this context she remained able to display enthusiasm for St. Thomas's "brilliant exposition of Job *ad litteram*" (xiv). (In 1962 she had written that Thomas's commentary on Job "[is] to me the most exciting book that the thirteenth century produced, which is saying a lot"<sup>7</sup>.)

Perhaps even more telling is the fact that Smalley's last article addresses "literal vs. spiritual" from the vantage of: "The Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages."<sup>8</sup> The conclusion drawn is that there was indeed a trend toward the literal in citing Scripture for theological debate. William of St. Amour inveighed against the friars primarily on the grounds of literal arguments; Bonaventure responded less by preferring spiritual ones than by "grading his authorities instead of quoting them all on the same level"; and Thomas weighed in with a crucial maxim: "figurative senses have no weight in theological argument" ["*simbolica theologia non est argumentativa*"]. In conclusion Smalley asks whether Thomas made "a clean sweep" and responds: "That question is outside my competence to answer. I can only say that my impression is that Aquinas provided rational grounds for an already existing reluctance to rely on texts quoted in other than the literal sense, and that he speeded it up. Theologians came to prefer the literal sense when they quoted authority." Since she probably knew this was her last article, these may have been her intentionally chosen last words<sup>9</sup>.

The goal of the conference held in Munich in 1993 was to take stock of what is currently being accomplished in the field of medieval exegesis studies by exemplification, and, where possible, by explicit reference to Smalley. By posting guidelines I attempted to avoid the gallimaufry of papers that often results from such occasions. (Smalley herself, we are told, despised the usual "academic jumble sale"<sup>10</sup>.) It is not my intention to summarize the specific contributions to knowledge that have resulted. Rather, I would like to reflect on how the papers may show "where we now stand". I will

<sup>6</sup> Smalley was referring to the *magnum opus* of Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 2 volumes in 4 (Paris 1959–64).

<sup>7</sup> Smalley, Problems of Exegesis in the Fourteenth Century, in: *Miscellanea Medievalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, ed. Paul Wilpert, in: *Antike und Orient im Mittelalter* (Berlin 1962) 266–77, here 273. I owe the reference to Richard Kieckhefer.

<sup>8</sup> In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985) 44–63.

<sup>9</sup> Southern, Beryl Smalley (as n. 1), 2, explains that the nature of Smalley's terminal illness allowed her to know the length of time that she had left to live. Smalley told Southern: "Thanks to my surgeon's honesty, it's been possible to tailor my work to the time left to me."

<sup>10</sup> Katherine Walsh, Diana Wood, Preface to *The Bible in the Medieval World* (as n. 1), v.

group them under the rubrics of "supplements to Smalley", "complements to Smalley", and "engagements with Smalley". Evidently no value judgments are implied.

The essays of Sabine Schmolinsky and David Burr are doubtless "supplements to Smalley" because they concentrate on authors who were ignored in *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Schmolinsky's thirteenth-century exegete, Alexander Minorita, neither appears in Smalley's book nor is mentioned in her reconsiderations of 1982. Most likely Smalley assumed that Alexander was one of those Joachimites for whom she did not much care. Alexander was considered to be a Joachimite by leading authorities of Smalley's generation – Grundmann, Reeves, and de Lubac, the last of whom branded his Apocalypse commentary as "presque tout envahi de Joachim"<sup>11</sup>. But Schmolinsky has proven elsewhere that de Lubac's estimation cannot be sustained: whether or not Alexander Minorita was influenced by Joachim to some degree, his thought was certainly not "tout envahi" by the Abbot<sup>12</sup>.

Schmolinsky shows in the present volume that Smalley could have found much interest in Alexander because of his conceptual originality and his interest in history. Whether she would have found him useful in developing some of the main themes of her *Study of the Bible* is difficult to determine. Perhaps she might have, given that Alexander departed from a tradition that interpreted the Apocalypse as a work of moral exhortation, "urging us to obey the Gospel"<sup>13</sup>. Since he set forth a very different approach whereby the book was to be understood as a continuous account of Church history, Smalley might have found room for this within her terms of a thirteenth-century trend toward "treading on earth" (372). Nevertheless, Alexander surely did not view himself as a literalist. Divorcing the "sensus historicus" from the ground-level literal meaning of Scripture, he viewed the historical interpretation he set forth as a "spiritual" option. Granting this self-conception and the fact that Alexander's reading strikes us today as fanciful, he could hardly serve as representing a trend toward literalism without enormous qualification. Finally, his very originality serves to correct Smalley's proposition that "as the spiritual exposition became more systematic there was less and less possibility of original interpretation" (287). (Note that Alexander abandoned Tyconius's rule of "recapitulation" for reading the Apocalypse, a principle invoked by every medieval commentator before him, including Joachim of Fiore.) That such thoroughgoing originality could gain a positive reception is proven by the

<sup>11</sup> Herbert Grundmann, Über den Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 45 (1928) 713–723, here 721; Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism (Oxford 1969) 177–178; de Lubac (as n. 7) II 2, 333.

<sup>12</sup> Sabine Schmolinsky, Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita: Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland (Monumenta Germaniae historica, Studien und Texte 3, Hannover 1991).

<sup>13</sup> Schmolinsky, n. 26, cites the prologue to Abelard's commentary on Paul's Epistle to the Romans; a text also discussed in the present volume by David Luscombe; for further bibliography, see Luscombe's note 62. The same view continues to be found in the thirteenth century. See section 1 of the prologue to Bonaventure's Breviloquium, where the Apocalypse is still considered the New-Testament counterpart to the prophetic books of the Old Testament, both of whose main purposes are to urge morality.

fact that Alexander's strategy was appropriated by Nicholas of Lyra and thence became widely current in the later Middle Ages.

David Burr's piece, "Ecclesiastical Condemnation and Exegetical Theory", supplements Smalley in two ways. Burr offers insight into the exegetical strategies of a figure Smalley did not treat, Peter Olivi, and introduces a category of source material upon which Smalley did not draw, the ecclesiastical condemnation. Burr refrains from entering into detail about Olivi's exegetical work since he has recently completed a milestone book on Olivi's Apocalypse exegesis<sup>14</sup>. Nevertheless, he introduces the important point that Olivi considered his historical strategy of interpreting the Apocalypse – Olivi read the work as a series of visions about the unfolding of Church history – to be a literal reading. In this Olivi disagreed with Alexander Minorita, who saw his own (very different) historical strategy as a "spiritual" one, perhaps showing the worth Franciscans of Olivi's bent placed on adhering to the "letter". (Burr reminds us as well that the Joachite-Franciscan Olivi believed that deeper understanding of the literal meaning of Scripture could be an *intelligentia spiritualis*.) Burr shows as well how we may learn about mainstream exegetical assumptions from the evidence of theological indictments. An anonymous judge of Olivi was willing to be broad-minded about what could be approved under the heading of "mystical" readings but not about what had to be considered the bedrock "literal" reading of a Scriptural text. The respect for the literal here is evident. Nevertheless, this reader's "literalism" was hardly what we would now customarily understand by that term.

Christel Meier-Staubach's article seems both to supplement and complement Smalley insofar as it places its interpretative weight on authors Smalley did not treat, Rupert of Deutz and Honorius Augustodunensis, as well as one she amply did, Hugh of St. Victor. Meier-Staubach certainly offers a complement to Smalley in terms of her main subject and argument, for she concentrates on the realm of the spiritual exposition pursued by twelfth-century monastic authors that Smalley conceded was her "biggest omission of all". It is perhaps not surprising that expertise in this area should come from a German scholar treating German authors (assuming that Hugh of St. Victor began and ended his life in Saxony) and pursuing a scholarly tradition (the school of Friedrich Ohly) different than that founded by Smalley in the Anglo-American world. Be that as it may, the most dramatic impact of Meier-Staubach's article is to show the dynamism of allegorical exegesis just when Smalley was assuming (at least before her second thoughts prompted by Fr. de Lubac) that allegorical approaches were losing their force.

Fr. Rainer Berndt's complement to Smalley fits similarly. Hugh of St. Victor was a figure of central importance in Smalley's story. But whereas for her Hugh's significance lay in "increas[ing] the dignity of the historical [i.e. literal] sense" (89), thereby underpinning the work of her favorite twelfth-century scholarly literalists, Andrew of St. Victor and Herbert of Bosham, for Berndt Hugh's main interest lies in his allegorical reading of Scripture and the foundation this provided for systematic theology. ("Der *sensus allegoricus* öffnet also das Tor zu einer Gesamtdarstellung christlicher

<sup>14</sup> Olivi's Peaceable Kingdom: A Reading of the Apocalypse Commentary (Philadelphia 1993).

Lehre ... im 12. Jahrhundert kann der *sensus allegoricus* somit zum Ausgangspunkt systematischer Theologie werden.") This thesis, which does not contradict Smalley's contribution but offers in complement something entirely different, evidently grows out of the work of de Lubac and that of Fr. Berndt's teacher, Jean Châtillon<sup>15</sup>.

David Luscombe complements Smalley concerning the exegesis of Peter Abelard. Here we have an author who Smalley treated only tangentially. Characteristically when she did refer to Abelard she viewed him as an early schoolman; for example, she saw him as one who helped accelerate the use of *questiones* and dialectic within the framework of exegesis (73). In contrast, Luscombe, while not denying this aspect of Abelard's exegetical activity, reminds us that Abelard "was both a schoolman and a monk". From this point of view we are led to appreciate Abelard's "ideal of the philosopher hermit" and his concern with ethical issues, not least regarding the position of women.

Beryl Smalley would have been most interested to have followed the work of Gilbert Dahan because he has been pursuing one of her main areas of interest, the use of Jewish exegesis by Christian commentators. The "complementing" quality in this regard is particularly evident because Smalley dwelled on twelfth-century foundations in treating the relations between rabbinic learning and Christian scholarship whereas Dahan has dedicated himself more to pursuing this theme in the thirteenth century. His essay in this volume draws appreciably on unpublished evidence (Peter Olivi appears where one had not necessarily expected to find him), yet is simultaneously a lucid summary. And once more we find that the complement highlights an aspect of interpretation that contrasts with Smalley's. According to Dahan, the use of Jewish exegesis in thirteenth-century Christian commentaries on the Old Testament prophetic books did sometimes amount to the explication of literal details of the sort Smalley found plentifully in the twelfth-century exegesis of Andrew of St. Victor. But more noteworthy is the borrowing of Jewish explanations of "metaphorical" passages. As Dahan explains, a Christian such as St. Thomas, borrowing conceptually from Maimonides, retained metaphorical interpretations under the heading of the "literal", for they dealt with the Hebrew authors' literal intention and were separate from the realm of spiritual/allegorical readings strictly proper to Christians. Thus one might gain help from the rabbis to understand what Zechariah intended by the words "the Lord showed him four builders" because the prophet evidently was speaking metaphorically in this passage and Christians might learn from Jews that the first "builder" was Cyrus. Literal, no; but in a deeper sense, literal, yes.

The last of the contributions I would classify as "complements to Smalley" is that of Alastair Minnis, a student of Smalley's who has been active in carrying on aspects of her work. Evidently Minnis supplements Smalley by moving into the fifteenth century, chronological terrain into which she did not venture. He complements her as

<sup>15</sup> See Châtillon, *La Bible dans les écoles du XII<sup>e</sup> siècle*, in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (eds.), *Le Moyen Age et la Bible* (Paris 1984) 163–97, here 194: "Hugues de Saint-Victor conservait le souvenir des anciennes traditions monastiques. C'était encore un homme de vieille culture. Sa recherche de la sagesse était une quête spirituelle, désintéressée." See also Marcia L. Colish, *Peter Lombard* (Leiden 1994) 195.

well by examining two neglected authors' understanding of "literalism" in the wake of Aquinas's reconsiderations of that term. Minnis shows that Savonarola and Alfonso de Madrigal both agreed with Thomas that the essence of literalism was the intention of the Scriptural author but that they disagreed with each other regarding the significance of this principle for estimating non-Scriptural poetry. This finding will be of interest for students of late-medieval literary theory; most pertinent regarding the main themes of the exegesis conference is that both of Minnis's authors accorded great respect for literalist exegesis, and hence, as Minnis argues, that Smalley's "controversial heading, 'the Spiritual Exposition in Decline' [may] still have much life in it".

Lesley Smith and John Van Engen agree with each other in engaging with Smalley on a basic issue, the place of the *Glossa ordinaria* in the evolution of the study of the Bible in the schools. (These two contributors, who both cover much ground, address different topics as well.) In Smalley's account the early twelfth-century Gloss – a gathering of Patristic and Carolingian explications copied into the margins and between the lines of the Scriptural text – was the point of departure for a series of developments that culminated in the High-Scholastic exegesis of the friars. According to Smalley, looking at "the totality of medieval exegesis" one sees an enormous contrast between the norms that predominated until the beginning of the twelfth century and the exegetical norms of mid-thirteenth-century Paris; where once the early-medieval exegete strived to let the reader "focus his mind on the eternal and infinite", the High-Scholastic exegete was "getting interested in things in themselves" (370–71). Smith and Van Engen do not comment on this proposition, but they place greater limits on the extent of change by emphasizing the continued centrality of the Gloss as a teaching instrument. As Smith puts it, the Gloss "petrified exegesis to some extent by making a certain group of texts normative", and Van Engen concurs when he states "teaching the Bible publicly was novel in form, and perhaps in intellectual intent; yet in practice it was more tradition-bound than historians since Smalley often maintain". Van Engen's reference to the postills of the Dominican Hugh of St. Cher as an "enhanced gloss" would seem to reaffirm this preference for emphasizing continuity rather than change.

Gian Luca Potestà seems as well to offer an engagement with Smalley. Despite Smalley's concession of 1982 that her treatment of Joachim of Fiore and Joachimism was "the faultiest part" of her chapter on the friars, it can hardly be doubted that even then she cared as little for Joachim as "for the fifth wheel of a cart". (With apologies to Salimbene.) Marjorie Reeves tells of having run into Beryl Smalley on Banbury Road around the time the latter was writing her new preface: "Marjorie, I've changed my mind about Joachim. I now recognize his importance. . . . But I still don't like him."<sup>16</sup> Potestà challenges Smalley's view that Joachim was not properly an exegete, that "the place for his type of speculation is not exegesis" (292) and shows that such a proposition would have offended the Calabrian Abbot. Far from conceiving of himself as either an historical philosopher or a prophet, Joachim attached the highest value to the study of Scripture, considering this the most exalted of callings for a religious of his

<sup>16</sup> I have this from Miss Reeves in conversation.

era. Anyone is free to disapprove of what he did, but it seems arbitrary to deny it a place in the history of the study of the Bible.

Can we now sum up and point to foundations for a new synthesis? Hardly. One obvious constraint is that ten essays cannot be compelled to represent all the important current work in the field<sup>17</sup>. Insofar as some recent scholarship differs significantly with positions taken by contributors to this volume it is obviously inappropriate to maintain that the only "correct" new directions are those found here.

Nevertheless, it remains clear that no "grand narrative" to replace Smalley's is in sight. All that can be said about "where we currently stand" is that some lively basic research is under way, and perhaps that more of this is being conducted in the Anglophone world than elsewhere. I would have preferred to have written that no narrative to replace Smalley's "is yet in sight" in the hope that some bold emulator might soon provide a sustained interpretation that defines main currents and changing trends in the medieval study of the Bible over time. But the current scholarly atmosphere is not congenial to grand narratives. Antony Black, for one, has recently dismissed the thesis-guided account of medieval political thought written by Smalley's contemporary and Black's teacher, Walter Ullmann, with the remark: "it is amazing that the Middle Ages is still subject to the kind of generalisations that would be laughed at by specialists in other fields"<sup>18</sup>. In the present volume, Alastair Minnis, Smalley's student, who has dedicated a book to her memory, takes for granted "the vanity of broad generalizations". Beryl Smalley wrote in *The Study of the Bible in the Middle Ages* that "each pupil enlarges on his master". Although this dictum appears to illustrate the vanity of broad generalizations, I will try another: a dominant scholarly environment prevails at present that opposes the concept of dominant scholarly environments.

<sup>17</sup> For example, Margaret T. Gibson, *The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis*, in: Mark D. Jordan, Kent Emery Jr. (eds.), *Ad litteram: Authoritative Texts and Their Medieval Readers* (Notre Dame 1992) 5–27, and Marcia L. Colish, *Peter Lombard as an Exegete of St. Paul*, in: Jordan, Emery, 71–92, take different views regarding the Gloss and the development of twelfth-century school exegesis than Smith and Van Engen in this volume. See also Karlfried Froehlich, *St. Peter, Papal Primacy, and the Exegetical Tradition, 1150–1300*, in: Christopher Ryan (ed.), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1300* (Toronto 1989) 3–44, who calls attention to the "lively interest in recent commentaries" during the period in question and emphasizes important changes in exegetical strategies regarding papal primacy during the thirteenth century.

<sup>18</sup> Black, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge 1992) 12. Black adds (13): "European political thought from 1250 to 1450 was not essentially feudal, hierocratic or authoritarian, nor was it essentially comradely or civic. It is a copse containing many different species."

# Personenregister

bearbeitet von Deena Copeland Klepper

Soweit gebräuchlich ist die deutsche Namensform zugrunde gelegt.  
Die Namen von modernen Wissenschaftlern sind kursiv gesetzt.

- Abaelard, Petrus s. Petrus A.  
Absalon von St. Viktor 66  
Achard von St. Viktor 65  
Adam Marsh 95n.  
Adam de Perseigne 97  
Adam Scotus (von Dryburgh) 51n.  
Adelard von Bath 89  
Aegidius Romanus 168n.–169n.  
Alan von Lille 44, 49, 51–57, 175n.  
Albert der Große 31, 33, 127–128, 130–131,  
133, 134, 135, 136, 137, 154  
Albertino Mussato 166  
Alexander IV., Papst 153n.  
Alexander VI., Papst 164  
Alexander von Aphrodisias 127  
Alexander von Hales 9, 33, 143  
Alexander Minorita 139–148, 160, 161n.,  
184–185  
Alexander Neckham 6  
Alfons de Madrigal 163–165, 170–179, 187  
Alkuin 44n.  
Ambrosiaster 88  
Ambrosius 3, 28n., 115n.  
Andreas von St. Viktor 31, 65, 67, 77, 121,  
130n., 132, 133n., 181n., 185, 186  
Anselm von Canterbury 66, 72–73, 124  
Anselm von Laon 6, 8, 22, 26, 27, 79, 82n.,  
181n.  
Aristoteles 11, 33, 36, 75, 77, 126, 127, 154,  
176–170  
Augustin 3, 11, 13, 14, 20–21, 24n., 26n.,  
28n., 29–30, 34, 45–46, 48–49, 73, 82, 84,  
85, 88, 89, 90, 96, 98, 99–100, 115, 166,  
123n., 159, 173, 176  
Augustin von Dacien 171n.  
Averroes 126, 127, 167, 169n.  
Avicenna s. Salomo ibn Gabirol  
Beda venerabilis 3, 28n., 29, 44n., 142n.  
Benedikt 102–105, 107, 108, 112, 114, 146,  
160  
Berchorius, Petrus s. Petrus B.  
Berengar von Tours 5  
Berndt, Rainer 132, 185–186  
Bernhard von Clairvaux ix, 62  
Bernhard Silvestris 51–55, 56n.  
Bischoff, Bernhard 47  
Black, Antony 188  
Bloch, Marc 181  
Bloomfield, Morton W. 139  
Boccaccio, Giovanni 166, 168, 169, 177  
Boethius 22, 51, 54  
Bonaventura ix, 20–21, 32, 35, 36, 38, 156–  
157, 158n., 159n., 182, 183, 184  
Boyer, B. B. 81  
Brady, Ignatius 34  
Brinkmann, Henig 122  
Buc, Philippe 182  
Burr, David 184, 185  
Buytaert, E. M. 88–89  
Calcidius 53  
Carbonell, Poncio s. Poncio C.  
Cassiodor 2, 20, 26n., 44n., 96  
Châtillon, Jean 65, 168  
Claudianus Mamertus 51  
Clemens VI., Papst 25  
Colish, Marcia 182  
Courtenay, William 20  
Daban, Gilbert 186  
Dante Alighieri 96  
Denifle, Heinrich 20  
Dominikus 160  
Dronke, Peter 91, 123  
Eblers, Joachim 68  
Elisabeth von Schönaun 62n.  
Eucherius von Lyon 43, 45, 48  
Eugen IV., Papst 164  
Eusebius 143, 165, 177  
Francesco Silvestri 160  
Franz von Assisi 139–140, 154, 155, 160

*Fröblich, Karlfried* 5, 27  
*Fulgentius* 177

Gelasius I., Papst 28  
 Gerhard von Borgo San Donnino 153  
 Gerson, Johannes s. Johannes G.  
*Giard, Luce* 68  
*Gibson, Margaret* 5, 6, 8, 21, 27  
 Gilbert von Poitiers 6, 22, 155  
*Gilby, Thomas* 179  
 Giles of Rome s. Aegidius Romanus  
 Gottfried von St. Viktor 66  
*Goy, Rudolph* 68  
 Gratian 28–29, 75  
 Gregor VII., Papst 3, 22, 28n., 36, 44n., 82,  
 103, 110–111, 114, 115n.  
 Gregor IX., Papst 25  
*Gross-Diaz, Theresa* 6  
*Grundmann, Herbert* 96, 184  
 Guericc von Saint-Quentin 129–130, 132,  
 134, 135  
 Guibert von Nogent 129n.  
 Guido von Bazoches 33–34  
 Guido Terrena von Perpignan 159

Hadewijch 62n.  
 Haimo von Auxerre 1n., 88, 115–116, 142n.,  
 144n., 159  
*Hamel, Christopher de* 6  
 Heinrich von Cossey 161  
 Heinrich von Gent 32, 34, 38  
 Heinrich von Kirkestede 97n.  
 Heloise 80, 85, 89, 90, 91–92  
 Herbert von Bosham 6, 26, 30, 185  
 Hermann von Carinthia 54  
 Hermannus Alemannus 167n.  
 Hermas 57  
 Hieronymus 2–4, 9, 10–12, 13, 14, 24n., 26,  
 28n., 80, 82, 84, 86n., 88, 91, 114, 129,  
 130n.–131n., 132, 133, 134n., 135n., 136n.,  
 141, 165, 175, 176n., 177  
 Hilarius 4, 130n.  
 Hildegard von Bingen 57–58, 62  
 Honorius Augustodunensis 48, 185  
 Hrabanus Maurus 20–21, 43–44, 48  
 Hugo von St. Cher 28, 60, 121, 130n., 131,  
 132, 133n., 135n., 136n., 187  
 Hugo von St. Viktor 2–4, 5, 8, 11, 12, 13–14,  
 20, 27, 28, 29, 31, 34, 35–36, 48–50, 51n.,  
 52, 54–55, 57, 58, 65, 67–70, 71, 73, 74–77,  
 78, 87, 123n., 133, 134n., 185  
 Huguccio 23, 29  
 Humbert von Romans 37

Isaak Israeli 126  
 Isidor von Sevilla 2, 28n., 43–44, 45n.

Jakob von Lausanne 127, 128  
 Jakob von Viterbo 17  
 Joachim von Fiore ix, 38, 95–119, 139–140,  
 149, 152, 154, 178, 182, 184, 187–188  
 Johannes II., König v. Kastilien 164  
 Johannes XXII., Papst 149–150, 160, 161  
 Johannes Gerson 17–18, 33, 35  
 Johannes von Hauteville 61  
 Johannes von Pagaham 6  
 Johannes Russel 157  
 Johannes von Salisbury 22  
 Johannes Scotus Eriugena 49, 57n.  
 Johannes von Torquemada 164  
 Joseph Bekhor Shor 133  
 Joseph ben Simeon Kara 133

Karl VIII., König v. Frankreich 164  
*Kearney, Eileen* 80, 90  
*Koch, Joseph* 149–150  
 Konstantin, röm. Kaiser 153

*Landgraf, A. M.* 87  
 Lanfrank von Bec 5, 27  
 Langton, Stephen s. Stephen L.  
 Lauretus, Hieronymus 44  
 Lorenzo de Medici 165  
*Lottin, O.* 79  
*Lubac, Henri de* x, 65, 140, 182–183, 184, 185,  
 186  
 Lucius III., Papst 98  
*Luscombe, David* 186

Macrobius 51, 56  
 Madrigal, Alfons s. Alfons de M.  
 Maimonides s. Mose ben Maimon  
*Manselli, Raoul* 149–150  
 Martianus Capella 51, 53  
*Matter, E. Ann* 5  
 Matthäus von Acquasparta 157  
 Maurice de Sully, Bischof v. Paris 66  
*McKeon, R.* 81  
 Mechthild von Magdeburg 62n.  
*Meier-Staubach, Christel* 185  
 Menas von Konstantinopel 143  
 Merlinus britanicus 107, 108  
*Mews, C. J.* 81, 84  
*Mietbke, Jürgen* 26  
*Minnis, Alastair J.* 31–32, 122, 186–187, 188  
 Mose ben Maimon 126–128, 134, 136, 154,  
 186  
 Mussato, Albertino s. Albertino M.

Neckham, Alexander s. Alexander N.  
 Nikolaus von Bayard 37  
 Nikolaus von Gorran 133  
 Nikolaus von Lyra 28, 30, 38, 148, 160–161,  
 164, 171, 173, 175, 178–179, 185  
*Obly, Friedrich* 185  
 Omnebene 71  
 Origenes 3, 4, 28n., 81, 88  
 Otto von Lucca 71  
 Ovid 52n., 53–54, 178n.  
 Paulinus, Bischof v. Nola 175  
*Pásztor, Edit* 149–150  
*Peppermüller, Rolf* 80, 87  
 Petrarca, Francesco 60, 166, 168  
 Petrus Abaelard ix, 14, 22, 23, 26, 28–29, 34,  
 59, 71, 73, 75, 79, 80, 81–93, 124, 144n.,  
 184, 186  
 Petrus von Ailly 17  
 Petrus Aureoli 148, 160–161  
 Petrus Berchorius 60  
 Petrus Cantor 31, 71, 130n., 137  
 Petrus Comestor 30, 33, 66, 71, 74n.  
 Petrus Johannes Olivi 130, 132, 137, 149, 182,  
 185, 186  
 Petrus Lombard 6, 8, 11, 14, 26, 34–35, 66,  
 71, 73, 77  
 Petrus Manducator s. Petrus Comestor  
 Petrus Palude 159  
 Petrus von Poitiers 9, 49, 51n.  
*Pirenne, Henri* 181  
 Plato 83, 85, 90, 165  
 Polykarp von Smyrna 142  
 Poncio Carbonell 161  
*Potestà, Gian Luca* 187–188  
 Prudentius Aurelius Clemens 51  
 Pseudodionysius Areopagita 49, 69, 70, 124,  
 163, 168, 172, 173  
 Pseudomelito 43, 48  
 Pythagoras 85  
 Rabelais, François 42  
 Radulf von Coggeshall 97  
 Radulf von Laon 8  
 Raimund Rigaud 157–158  
 Raschi s. Salomo ben Isaak  
*Reeves, Marjorie E.* 139–140, 184, 187  
 Remigius von Auxerre s. Haimo von Auxerre  
 Richard I., König v. England 108  
 Richard FitzRalph 173n.  
 Richard von St. Viktor 49, 51n., 65, 67, 86n.,  
 112, 149, 159  
*Riché, Pierre* 21  
 Robert Grosseteste 95n.

Robert Pullen 71  
 Robert von Melun 23–27, 29, 36, 87  
 Roger Bacon 19, 35  
 Roland von Bologna 71  
 Roland von Cremona 71  
 Rupert von Deutz 20, 29, 30, 36, 38, 48,  
 50–51, 55, 58, 62, 129n., 185  
 Salomo ibn Gabirol 126  
 Salomo ben Isaak 124, 133  
 Samuel ben Meir 133  
 Santillana, Marquis de 165  
 Savonarola, Girolamo 163–170, 174, 175,  
 176–179, 187  
*Schmolinsky, Sabine* 184  
 Sriver, Christian 40  
 Silverius, Papst 143  
*Smalley, Beryl* ix–x, 2, 7, 13, 19, 22, 23, 24, 26,  
 27, 65, 79, 80, 95–96, 111–112, 117, 121,  
 122, 124, 126, 132, 139, 140, 149, 154–155,  
 162, 178, 181–188  
*Smith, Lesley* 187  
 Socrates 85  
 Stephen Langton 28–31, 181n.  
*Strayer, Joseph* 181  
*Szűcs, József* 90, 92  
 Terrena, Guido s. Guido T.  
 Theodor von Mopsuestia 174  
 Thierry von Chartres 53, 89  
 Thomas von Aquin ix, 28, 31, 35, 125, 130n.,  
 133n., 136, 143, 154, 163–164, 166–168,  
 170–174, 176, 178, 179–180, 183, 186–187  
 Tyconius 184  
*Ullmann, Walter* 188  
*Van Engen, John* 181–182, 187  
*van den Eynde, Damien* 67  
 Vergil 36, 51, 177–178  
 Vitalis von Furno 152n., 155–156n., 157–158  
*Wachtel, Alois* 139–140  
 Walafriad Strabo 6  
 Wilhelm von Alton 130, 131, 133, 134, 135n.  
 Wilhelm von Auvergne 31–32  
 Wilhelm von Conches 53  
 Wilhelm von Laudano 150n.  
 Wilhelm von Luxeuil 135n.  
 Wilhelm von Melitona 156n.  
 Wilhelm von St. Amour 183  
 Wilhelm von Tyrus 22  
*Zier, Mark* 6  
*Zinn, Grover* 3



## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X
- 9 *Antoni Maczak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegausbruch, 1987, XII, 220 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen. ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2
- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? (mit Beiträgen von H. Carl, H. Duchhardt, G. Haug-Moritz, A. Gotthard, H. Langer, M. Lanzinner, P. Moraw, M. Mout, J. Panek, A. Schindling, G. Schmidt, P. Stadler, D. Stievermann, G. Vogler) 1995, XII, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen (mit Beiträgen von J. Assmann, M. Bernal, H. Cancik, F. Crüsemann, W. Eder, V. Fadinger, F. Gschnitzer, V. Haas, S. Humphreys, P. Machinist, H. Matthäus, W. Nicolai, W. Röllig, H. Sancisi-Weerdenburg, K. Seybold/J. v. Ungern-Sternberg, P. Spahn, C. Wilcke) 1993, XXIV, 454 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne (mit Beiträgen von A. Barkai, H.-P. Bayerdörfer, U. Frevert, A. Funkenstein, A. Herzig, M. A. Kaplan, R. Katz, G. Schramm, D. Sorkin, S. Volkov, A. S. Zuckerman) 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert (in Vorbereitung)
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (mit Beiträgen von H.-J. Becker, A. Black, G. Dilcher, M. Heckel, R. M. Kingdon, H. G. Koenigsberger, H. Maier, J. Miethke, P. Prodi, A. Prosperi, D. Quaglioni, M. Schaab, P. Schiera, H. Schilling, D. Willoweit), 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter (mit Beiträgen von K. Borchardt, N. Bulst, F. R. Aznar Gil, M. Haren, C. Hesse, H.-J. Hoffmann-Nowotny, P. Landau, F. Rapp, K. Schreiner, C. Schuchard, K. Schulz, B. Schwarz, M. M. Sheehan, F. Tamburini, G. Wieland, D. Willoweit) 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-1
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien (in Vorbereitung)

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848 (mit Beiträgen von H. Berghoff, H. Brandt, L. Gall, E. Kell, D. Langewiesche, H. Möller, S. Paetschek, T. Pierenkemper, H. Reif, W. Siemann, E. Treichel, H.-P. Ullmann, B. Wunder) 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese (mit Beiträgen von R. Berndt, D. Burr, G. Dahan, J. Van Engen, R. E. Lerner, D. Luscombe, Chr. Meier, A. J. Minnis, G. L. Potestà, S. Schmolinsky, L. Smith) 1996, ca. 200 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945) (mit Beiträgen von P. Alter, W. Altgeld, H. Altrichter, J. Bariéty, K. Hildebrand, E. Hösch, H. James, D. Junker, J. Korfalka, H. Lemberg, K. Pabst, H. Rumpfer, N. Runeby, P. Stadler) 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0
- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg (mit Beiträgen von Th. Anz, H. Börsch-Supan, Chr. Cornelißen, W. Gephart, G. Häntzschel, G. Hübinger, H. Joas, E. Koester, G. Krumeich, F. Lenger, Chr. Lenz, St. Meineke, W. J. Mommsen, P. Paret, D. Schubert, A. Schumann, J. Segal, P. Watier) 1995, X, 280 S. ISBN 3-486-56085-9
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit (in Vorbereitung)
- 36 *Peter Blicke* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa (in Vorbereitung)
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Die Rolle der Einwanderer in Kirche, Staat, Verwaltung, Wirtschaft und Kultur (in Vorbereitung)
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation in der europäischen Rechtsgeschichte (13.–14. Jahrhundert) (in Vorbereitung)
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (in Vorbereitung)
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Formen der Information, Kommunikation. Selbstdarstellung in den mittelalterlichen Gemeinden Deutschlands und Italiens

#### Sonderpublikation

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S.
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S.
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Maczak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S.
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturalanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.

## Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. vergriffen
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S.
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S.
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.
- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger oder Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem (in Vorbereitung)
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter (in Vorbereitung)
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.
- 47 *Manlio Bellomo*: Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferato und die Anfänge der modernen europäischen Jurisprudenz (in Vorbereitung)
- 48 *František Šmahel*: Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation (in Vorbereitung)
- 49 *Alfred Haverkamp*: „... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter (in Vorbereitung)
- 50 *Hans-Christof Kraus*: Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

## Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am  
Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall,  
Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der  
Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und  
der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
am 12. Mai 1986, 1987, 44 S.
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Ge-  
sellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges  
im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens  
und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der  
ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Aufbruchzeit,  
1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche  
Gestalt, 1995, 23 S.

Die Vorträge und Dokumentationen erscheinen nicht im Buchhandel:  
sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15,  
80539 München) bezogen werden.