

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

namens der Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

HERBERT GRUNDMANN †

HANS MARTIN SCHALLER

26. Jahrgang

1970

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik^{*)}

Von
Wilfried Hartmann

Einleitung S. 47. — I. Manegold und die Philosophie S. 57. 1. Wolfhelm als Kenner des Macrobius S. 57. a. Macrobius im 11. Jahrhundert S. 57. b. Wolfhelm von Brauweiler S. 60. 2. Manegold und die Apologetik der Kirchenväter S. 64. 3. Philosophenschulen im 11. Jahrhundert? S. 71. 4. Manegold und Abälard S. 77. 5. Philosophie und Häresie S. 82. — II. Manegold von Lautenbach und die Schule von Laon S. 85. 1. Die Meinungen der Philosophen bei Manegold und in Laon S. 90. 2. Berührungspunkte zwischen theologischen Auffassungen Manegolds und solchen der Schule von Laon S. 94. a. Äußerungen zur Abendmahlslehre S. 94. b. Äußerungen über Inkarnation und Erlösung S. 100. 3. Manegolds Summe S. 105. — III. Manegold und die Dialektik S. 110. 1. Der Antidialektiker Manegold von Lautenbach S. 110. a. Manegold und Petrus Damiani S. 112. b. Manegolds Haltung zu den antiken Dichtern S. 118. 2. Die scholastische Methode im Liber ad Gebardum S. 123. a. ratio und auctoritas bei Manegold S. 125. b. Manegolds Methode S. 129. 3. Manegold und Bernold S. 138. 4. Methodische Grundsätze bei Anselm von Laon und bei Abälard S. 140. — Schluß S. 147.

Die Jahre um 1100 gelten als Wende in der Geschichte des geistigen Lebens im Mittelalter: in dieser Zeit — in der Epoche der kirchlichen Reform und des Investiturstreits — wird die lange rezeptive Phase der theologischen Wissenschaft abgelöst durch eine selbständigere Verarbeitung des überlieferten Stoffes. Stärker als bisher wurde die rationale Argumentation in die Beschäftigung mit theologischen Fragen einbezogen. Es begann jetzt eine ausgebreitete Diskussion, und zahlreiche theologische Schulen entstanden: in dieser Zeit liegen die Anfänge der Scholastik. M. Grabmann hat den 1109 verstorbenen Anselm von Canterbury als „Vater der Scholastik“ bezeichnet, weil sich bei ihm am klarsten in jener

^{*)} Der vorliegende Aufsatz ist ein Teil einer Dissertation, die im Sommer 1969 der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelegen hat. Die Anregung zur Beschäftigung mit der Person Manegolds und seinen Beziehungen zur Frühscholastik ging von meinem Lehrer, Herrn Professor Dr. Horst Fuhrmann, aus, der die Arbeit immer wieder durch seine Anregungen und durch seinen Rat gefördert hat. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle aufrichtig gedankt.

Zeit die neue Haltung zur Tradition zeige¹). Für die Entstehung der Scholastik hat der Streit um die Abendmahlsauffassung des Berengar von Tours († 1088) sicher eine bedeutende Rolle gespielt, besonders dadurch, daß dessen Gegner gezwungen waren, in begrenztem Maße zur Verteidigung der Orthodoxie Mittel der Dialektik anzuwenden²). Berengars Gegner Lanfrank, der spätere Erzbischof von Canterbury († 1089), hatte in seinem normannischen Kloster eine Schule geleitet, in der er seine Erkenntnisse weitergeben konnte, und unter seinen Schülern ist sicher Anselm von Canterbury gewesen.

A. Dempf hat davon gesprochen, daß um 1100 „mit einem Schlage eine Generation großer Gelehrter“ auftrete³). Seit man die Geschichte der Scholastik des 12. Jahrhunderts, die als Frühscholastik bezeichnet wird, genauer zu erforschen unternahm, haben sich die Namen einiger Männer in den Vordergrund geschoben, die um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert eine Schule in Laon betreiben. Die Theologie dieser Schule, die ihre Hauptvertreter in Anselm von Laon, seinem Bruder Radulf und Wilhelm von Champeaux hatte, haben besonders F. Bliemetzrieder, H. Weisweiler und O. Lottin zugänglich gemacht⁴), und H. Weisweiler war es auch, der durch Handschriftenfunde die weite Verbreitung und die spätere Verarbeitung der Erzeugnisse dieser Schule zeigen konnte.

In gleichem Maße, wie in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung und Verbreitung der theologischen Lehre von Laon deutlicher wurde, nahm auch das Interesse für diejenigen Männer oder denjenigen Mann zu, von

¹) M. G r a b m a n n, Geschichte der scholastischen Methode 1 (1909) S. 259 ff., bes. S. 261, 270, 338.

²) C h. E. S h e e d y, The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century against the Background of Pre-scholastic Theology (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology 4, 1947) S. 34.

³) A. D e m p f, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa (1925) S. 62.

⁴) Bes. F. B l i e m e t z r i e d e r, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 18, 2—3, 1919); H. W e i s w e i l e r, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (ebd. 33, 1—2, 1936); O. L o t t i n hat nach zahlreichen Aufsätzen im 5. Band seines Werks Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles (1959) eine Edition der bisher bekannten Einzelsentenzen Anselms von Laon, seines Bruders Radulf und Wilhelms von Champeaux und einiger systematischer Sammlungen der Schule nebst einigen Untersuchungen zur Frage der Verfasserschaft Anselms vorgelegt. Eine zusammenfassende Darstellung über die Schule von Laon mit der Literatur bis 1948 findet sich bei J. d e G h e l l i n c k, Le mouvement théologique du XII^e siècle (1948) S. 133 ff.

dem ihrerseits Anselm von Laon († 1117) und Wilhelm von Champeaux († 1121) gelernt haben könnten. In diesem Zusammenhang taucht immer wieder der Name „Manegold“ auf: „(Manegold) gilt als der Lehrer Wilhelms von Champeaux, vielleicht hat auch Anselm von Laon bei ihm gelernt ... (er ist) für uns noch der große Unbekannte unter den Begründern der Scholastik“⁵). „Then we have the certainly important, but exasperingly mysterious Master Manegold, teaching at Paris, *moder-norum magister magistrorum*“⁶). Im Gegensatz zu diesen Äußerungen steht die Tatsache, daß viele — besonders ältere — Darstellungen der Entstehung der Scholastik einen Manegold nicht einmal erwähnen⁷).

Daß ein Manegold in die Rolle eines Urhebers der Scholastik versetzt wurde, geht besonders auf zwei Quellenstellen zurück⁸): Otto von Freising hat im ungefähr 1144 verfaßten Prolog zum 5. Buch seiner Chronik von der Übertragung der Wissenschaften vom Osten nach dem Westen gesprochen und in diesem Zusammenhang drei berühmte Gelehrte erwähnt: ... (*sapientiam*) *ad Gallias et Hispanias, nuperrime a diebus illustrium doctorum Berengarii, Managaldi et Anselmi translata[m] apparet*⁹). Unter Berengar dürfte Berengar von Tours zu verstehen sein,

⁵) P. Classen, Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern, MIOG 67 (1959) S. 250.

⁶) B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (21952) S. 48; vgl. dies., Andrew of St. Victor, Abbot of Wigmore: A Twelfth Century Hebraist, Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1938) S. 360: „Lanfranc and Manegold, for instance, lead up to the school of Laon, just as Laon leads up to Paris ...“

⁷) Vgl. etwa F. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik (1917); A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulbildung (1948); ders., Dogmengeschichte der Frühscholastik 2, 1 (1953); E. Gilson - Ph. Böhner, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis zu Nikolaus von Cues (21954).

⁸) Weitere Stellen aus mittelalterlichen Geschichtswerken, die von einem Lehrer Manegold berichten, sind: Richard von Cluny († nach 1173), Chronik (MG SS 26 S. 78, 18 ff.); von ihm abhängig ist die Nachricht bei Tholomäus von Lucca († 1326/27), Annales ad a. 1090 (MG SS N.S. 8 S. 21, 15 ff.); Historiae Francorum usque ad annum 1100 (nach 1125 verfaßt), in: A. Duchesne, Historiae Francorum scriptores coetanei 4 S. 89; Vita Theogeri Mettensis I (MG SS 12 S. 450, 33 ff.), den Anfang dieser Vita, die zwischen 1140 und 1146 von Wolfger von Prüfening verfaßt wurde, hat Ph. Jaffé aus Trithemius' Ann. Hirsaug. zu 1087 entnommen, der Wolfgers Werk benutzt hat, vgl. MG SS 12 S. 450, 28 ff.

⁹) Otto von Freising, Chron. 5 Prol. (ed. A. Hofmeister, MG Scr. rer. Germ. S. 227, 22 ff.).

bei Anselm ist es unsicher, ob Otto an Anselm von Canterbury¹⁰⁾ oder an Anselm von Laon¹¹⁾ dachte; mit Managald soll Manegold von Lautenbach gemeint sein¹²⁾. Und ein nach 1165 im Kloster Prüfening, wahrscheinlich vom dortigen Bibliothekar Wolfger verfaßtes Schriftstellerverzeichnis, das unter dem Namen des Anonymus Mellicensis bekannt geworden ist¹³⁾, gibt folgende Nachrichten über einen Manegold: *Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum, strenuus veritatis assertor fuit, a qua nec promissis nec minis scismatici regis flecti potuit. Quin immo in dissensione illa, que inter Gregorium septimum et Heinricum quartum exorta fuit, pro tuenda iusticia laboravit usque ad vincula. Extat ad eum scripta quedam exhortatoria Ivonis episcopi Carnotensis epistola. Hic textum Ysaie prophete paginalibus clausulis distinxit; super Mattheum vero glosas continuas scribit. Scribit quoque super psalterium opus prestantissimum super topazium et aurum obrizum preciosum¹⁴⁾*. Der Titel eines *modernorum magister magistrorum*, den Wolfger von Prüfening sonst keinem der von ihm beschriebenen Schriftsteller verliehen hat, führte, zusammen mit dem von ihm ebenfalls erwähnten Brief Ivos von Chartres an einen Manegold (*exhortatoria Ivonis episcopi Carnotensis epistola*)¹⁵⁾, zu der Vermutung, daß dieser Manegold am Anfang der Frühscholastik gestanden habe.

C. E. Bulaeus hat 1665 in seiner Geschichte der Universität Paris dem aus den Quellen bekannten Manegold eine genauere Biographie gegeben: jener Manegold sei Lehrer in Paris gewesen und 1090 in das Kanoniker-

¹⁰⁾ So R. Holtzmann, in: W. Wattenbach-R. Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier 2, 3 (21948, Neudr. 1967) S. 402 Anm. 135.

¹¹⁾ Vgl. A. Hofmeister in seiner Ausgabe von Ottos Chronik in den MG Scr. rer. Germ. S. 227 Anm. 4 und W. Lammers in der Ausgabe der Chronik in: Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16 (1961) S. 374 Anm. 6.

¹²⁾ Hofmeister (s. vor. Anm.) S. 227 Anm. 3 und Lammers (s. vor. Anm.) S. LV und S. 374 Anm. 5.

¹³⁾ Ediert von E. Ettlinger, Der sog. Anonymus Mellicensis De Scrip-toribus ecclesiasticis, text- und quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung (1896); zur Verfasserschaft und Datierung H. v. Fichtenau, Wolfger von Prüfening, MIOG 51 (1937) S. 313—357; vgl. auch P. Lehmann, Neue Textzeugen des Prüfeningener Liber de viris illustribus (Anonymus Mellicensis), NA 38 (1913) S. 550—558.

¹⁴⁾ Anon. Mell. c. 105 (ed. E. Ettlinger S. 91).

¹⁵⁾ Ivo von Chartres, Ep. 40 (Migne PL 162, 51 f.) bzw. Ep. 38 (ed. J. Leclercq, Yves de Chartres, Correspondance 1, Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 22 [1949] S. 156 ff.); Leclercq datiert den Brief auf 1094/95.

stift Marbach im Elsaß eingetreten, wo er Propst geworden sei¹⁶). J. A. Fabricius hat in seiner *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis* (1736) dem Manegold des Bulaeus einige Werke zugeschrieben. Er bezog die Angaben des Anonymus Mellicensis auf den Lehrer Manegold und nannte ihn auch den Verfasser des 1713 zuerst gedruckten *Liber contra Wolfelmum*. Den Psalmenkommentar seines Manegold glaubte er im 1536 unter dem Namen des Remigius von Auxerre gedruckten Psalmenkommentar gefunden zu haben¹⁷). Die *Histoire littéraire* der Mauriner hat 1750 den Streitschriftenverfasser Manegold von Lautenbach zu dem Lehrer in Paris gemacht, der u. a. Wilhelm von Champeaux zu seinen Schülern gezählt habe¹⁸). Diese Behauptung, Manegold von Lautenbach sei der Lehrer Wilhelms von Champeaux gewesen, hat sich bis heute in der Literatur gehalten¹⁹) und zu Spekulationen geführt, nach denen Manegold von Lautenbach an der Spitze der Schule von St. Viktor²⁰) gestanden oder auf die Philosophiefeindlichkeit Bernhards von Clairvaux eingewirkt hätte²¹).

Seither hat besonders die französische Forschung an der Gleichsetzung Manegolds von Lautenbach mit dem *modernorum magister magistrorum* festgehalten und diesem immer mehr Werke zugeschrieben, so daß F. Chatillon 1953 davon sprach, die gelehrten Kombinationen hätten „un être

¹⁶) C. E. Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis* 1 (Paris 1665) S. 621; vgl. ebd. S. 347.

¹⁷) J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis* 5 (1736) S. 33 ff. unter Manegaudus, Manegaldus, Manegoldus.

¹⁸) *Histoire littéraire* 9 (1750) S. 280 ff.

¹⁹) R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* 13 (1863) S. 563; E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle* (1867) S. 73 ff., bes. S. 75; P. Feret, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. A. Moyen-âge* 1 (1894) S. 33 ff.; A. Budinszky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter* (1876) S. 151; J. A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 17, 2—3, 1915) S. 96 sprach davon im Konjunktiv; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 3 (1931) S. 175 Anm. 1 bezweifelte die lange behauptete These; doch sie hielt sich weiter: Weisweiler (s. o. S. 48 Anm. 4) S. 3; Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, *Traditio* 5 (1947) S. 241; Lottin (s. o. S. 48 Anm. 4) S. 189; C. Vasoli, *La filosofia medioevale* 1 (1968) S. 139.

²⁰) Endres (s. vor. Anm.) S. 96.

²¹) J. Chatillon, *L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XII^e et au XIII^e siècle*, in: *Saint Bernard Théologien, Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953) S. 271.

prodigieux“ geschaffen²²⁾. Zu den beiden Schriften, in denen Manegold von Lautenbach sich als Verfasser vorstellt, dem Liber ad Gebhardum und dem Liber contra Wolfelmum, waren weitere Werke gekommen: Der unter dem Namen Bedas überlieferte Psalmenkommentar wurde für den bei Wolfger von Prüfening erwähnten Psalmenkommentar gehalten²³⁾, ein Paulinenkommentar, von dem sich ein Fragment in einer Oxforder Handschrift erhalten haben soll (s. u. S. 93), und ein Apokalypsenkommentar, der in einer Handschrift einen *magister Menegaudus* als Verfasser nennt²⁴⁾, traten zu den anderen Bibelkommentaren, die Wolfger von Prüfening erwähnte, von denen aber sonst keine Spur erhalten ist. Dazu kommen Schriften, die Manegold von Lautenbach als Artisten oder Philosophen ausweisen würden: ein Kommentar zu Chalcidius' Werk über Platos Timäus (s. u. S. 76), Glossen zu Priscian und

²²⁾ F. Chatillon, Recherches critiques sur les différents personnages nommés Manegold, *Revue du moyen âge latin* 9 (1953) S. 157.

²³⁾ Den Psalmenkommentar Manegolds glaubte G. Morin in seinem Aufsatz *Le Pseudo-Bède sur les psaumes et l'Opus super Psalterium de Maître Manegold de Lautenbach*, *Rev. Bénédictine* 28 (1911) S. 331 ff. in dem seit Heerwagens Beda-Ausgabe von 1563 unter Bedas Namen laufenden Psalmenkommentar (abgedruckt bei Migne PL 93, 477—1097) gefunden zu haben. Dieser Ansicht hat D. van den Eynde, *Literary Note on the Earliest Scholastic Commentarii in Psalmos*, *Franciscan Studies* 14 (1954) S. 140 ff., bes. S. 147 nachdrücklich widersprochen und den pseudobedanischen Kommentar in die Mitte des 12. Jh. verwiesen. Die Handschrift des Brit. Mus. Royal 3 B XI enthält eine anonyme Kompilation von Psalmenglossen, die unter ihren Quellen neben Augustin, einem Ivo, einem Anselm und einem Serlo, einen *Monogaldus* nennt (fol. 1v). B. Smalley, *Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128—1134), and the Problem of the "Glossa Ordinaria"*, *Rech. de théol. anc. et méd.* 8 (1936) S. 52 Anm. 93 glaubte in diesen Glossen Spuren jener Anschauungen entdecken zu können, die der unter dem Namen Bedas laufende Kommentar vertrat, und wollte damit einmal Morins These stützen, zum andern den *Monogaldus* der Handschrift Royal 3 B XI mit Manegold von Lautenbach identifizieren; vgl. H. Weisweiler, *Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Pseudo-Beda*, In *Psalmorum Librum Exegesis*, *Biblica* 18 (1937) S. 204 Anm. 1. Eine ausführliche Untersuchung der Frage nach dem Bibelkommentator Manegold hofft der Verfasser demnächst vorlegen zu können.

²⁴⁾ W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie* (Histor. Studien 285, 1935) S. 35 f. erwähnte einen Apokalypsenkommentar, der in der Handschrift der Stadtbibliothek Verdun 63 den Titel trägt *Stille verborum magistri Menegaudi in Apocalypsi*. Er hielt diesen Kommentar für die Vorlesung eines „Schüler(s) der Laoner Exegese, ein(es) sonst nicht bekannten magister Menegaudus“. F. Chatillon (s. o. Anm. 22) S. 155 Anm. 3 hat eine genaue Analyse dieses Kommentars versprochen; Manegold von Lautenbach scheidet auch für ihn auf jeden Fall als Autor aus.

zu Ciceros *De Inventione*²⁵⁾ und zu Ovid²⁶⁾. F. Chatillon hat den Anfang gemacht, die einzelnen Werkzuschreibungen zu entwirren, und hat besonders gefordert, daß nicht a priori vorausgesetzt werden dürfe, Manegold von Lautenbach sei der *modernorum magister magistrorum*²⁷⁾. Doch hat er im wesentlichen nur Thesen aufgestellt, für die er die versprochenen Beweise bis jetzt — anderthalb Jahrzehnte später — nicht veröffentlicht hat.

Es muß festgestellt werden, daß es um 1100 mehrfach vorkam, daß gelehrte Männer sich in den verschiedensten Disziplinen betätigten; A. Dempf hat hingewiesen auf Irnerius von Bologna († um 1140), der Artist, Theologe und Jurist gewesen sei, den Dogmatiker, Kanonisten, Liturgiker und Historiker Bernold von Konstanz († 1100) und Ivo von Chartres († 1116), der sich als Kanonist, Artist und Theologe einen Namen gemacht habe²⁸⁾. Hierher würde ein Manegold passen, der auch Artist, Philosoph und Theologe gewesen ist. Die Frage nach der Beziehung Manegolds zur Frühscholastik soll hier nicht von der biographischen Seite angegangen werden²⁹⁾, sondern aus seinen beiden Streitschriften, dem *Liber contra Wolfelmum* und dem *Liber ad Gebhardum*, sollen Aufschlüsse über seine Stellung in der geistigen Entwicklung seiner Zeit gewonnen werden. In den Berichten über einen Manegold gibt es einige wenige Stellen, die es möglich erscheinen lassen, daß Manegold

²⁵⁾ Ph. Delhaye, „Grammatica“ et „Ethica“ au XII^e siècle, *Rech. de théol. anc. et méd.* 25 (1958) S. 68 verweist auf eine Schülerin von R. W. Hunt, die einen Kommentar zu Ciceros *De inventione* von Manegold von Lautenbach entdeckt habe. M. Dickey hat in ihrem Aufsatz *Some Commentaries on the De Inventione and Ad Herennium of the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, *Mediaeval and Renaissance Studies* 8 (1968) S. 9 ff. den anonymen Kommentar zu Ciceros *De inventione* der Handschrift Köln, Dombibliothek 197 einem Manegold zugeschrieben und auf S. 12 festgestellt: „This ‘magister Menegaldus’, author of the commentary on the *De inventione* contained in the Cologne manuscript, can only be Manegold of Lautenbach.“ — Eine Durchsicht des Kommentars, ob inhaltliche Übereinstimmungen mit den Schriften unseres Manegold festzustellen sind, hat kein positives Ergebnis erbracht, so daß die Zuschreibung des Kölner Kommentars an Manegold von Lautenbach vorerst Hypothese bleiben muß.

²⁶⁾ Dazu M. Haupt, *Coniectanea*, *Hermes* 7 (1873) S. 190 ff.; Meiser, *Über einen Kommentar zu den Metamorphosen des Ovid*, SB München 1885 S. 45 ff., bes. 71 f.; M. Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) 3 S. 178.

²⁷⁾ Chatillon (s. o. S. 52 Anm. 22) S. 162 ist der Meinung, daß der Lautenbacher Manegold keinesfalls jener Lehrer scholastischer Lehrer war.

²⁸⁾ Dempf (s. o. S. 48 Anm. 3) S. 62 f.

²⁹⁾ Über Manegolds Biographie, seine Beziehung zu den Augustinerchorherren und seine Auffassungen über das Königtum und die petrinische Verdienstlehre wird getrennt mein Lehrer H. Fuhrmann, Tübingen, handeln.

von Lautenbach der *modernorum magister magistrorum* war. Wolfger von Prüfening dürfte den Streitschriftenverfasser Manegold im Auge gehabt haben, als er berichtete, Manegold habe für die Gerechtigkeit gearbeitet *usque ad vincula*. Denn diese Nachricht hat eine Parallele in der Chronik Bernolds von Konstanz, der zum Jahr 1098 von der Gefangenschaft Manegolds von Lautenbach berichtet³⁰). Andererseits ist es merkwürdig, daß Wolfger unter Manegolds Werken nicht die Streitschriften *Liber contra Wolfelmum* und *Liber ad Gebehardum* anführt.

Manegold heißt bei ihm *modernorum magister magistrorum*. Der Ausdruck *magistri moderni* kommt in zwei Handschriften (Troyes 425, fol. 95^{ra} und Avranches 19, fol. 133^{rb}; s. u. S. 86) eines Florilegs vor und bezeichnet Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon und seinen Bruder Radulf sowie Ivo von Chartres. Diese wären also die *magistri*, deren Lehrer der „Lehrer moderner Lehrer“ gewesen sein könnte. Einige Quellen nennen auch Anselm von Laon einen *magister magistrorum*³¹); der Titel, den Wolfger Manegold verleiht, ist also nicht aus der Luft gegriffen. Ein direktes Zeugnis für die Beziehung Manegolds von Lautenbach zur Schule von Laon gibt es jedoch nicht.

F. Chatillon hat darauf hingewiesen, daß der Name Manegold im 11. und 12. Jahrhundert sehr häufig gewesen ist³²) und daß deshalb nicht alle Nachrichten über einen Manegold auf den historisch genauer greifbaren Manegold von Lautenbach bezogen werden dürfen. Besonders im deutschen Südwesten findet sich in den Totenbüchern der Klöster der Name Manegold oft erwähnt³³). Es muß aber beachtet werden, daß jener bedeutende Gelehrte Manegold wie auch Manegold von Lautenbach in den Quellen und in den Bibliothekskatalogen mit dem Titel *magister* versehen wurde. Die Benennungen eines Manegold als *modernorum magister magistrorum* (Wolfger von Prüfening), *philosophus*, *divinis et saecularibus litteris ultra coetaneos suos eruditus* (Richard

³⁰) Bernold von Konstanz, Chron. ad a. 1098 (MG SS 5 S. 466, 9 ff.).

³¹) Guibert von Nogent, De vita sua III, 4 (Migne PL 156, 912 D); Sigebert von Gembloux, Auctuarium Aquicinense a. 1100 (MG SS 6 S. 400, 13); vgl. R. L. Poole, Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning (21920, Neudr. 1963), S. 97.

³²) Chatillon (s. o. S. 52 Anm. 22) S. 158.

³³) Bes. MG Nocr. 1 S. 751; in diesem Band sind die Totenbücher der Diözesen Augsburg, Konstanz und Chur ediert; zahlreiche Manegolde auch MG Nocr. 2 S. 670 (Diözese Salzburg); selten ist der Name in den Diözesen Brixen, Freising, Regensburg und Passau. Die Häufigkeit des Namens im Südwesten zeigen auch die MG Libr. confr. Sancti Galli, Augiensis, Fabarensis S. 477.

von Cluny)³⁴), *illustris doctor* (Otto von Freising)³⁵), *praefectus scholarum* ... *christianus* ... *et* ... *philosophus* (Trithemius)³⁶) stammen frühestens aus dem 12. Jahrhundert; ein Brief Ivos von Chartres aus seiner Bischofszeit (nach 1090) ist an einen *Manegaldus* gerichtet, der *post multos circuitus* sich dem geistlichen Leben gewidmet hat und der offenbar zuerst ein Lehrer der Philosophie, später ein theologischer Lehrer gewesen ist³⁷). Zur Bedeutung von *philosophus* ist zu sagen, daß dieses Wort im 11. Jahrhundert auch die Leiter von Domschulen, gleichbedeutend mit *magister scholarum* oder *scholasticus* bezeichnen konnte³⁸).

Einen *magister Manegaldus* als Verfasser von Plato-Glossen nennt ein Handschriftenverzeichnis aus dem englischen Kloster Peterborough³⁹), und der Codex 63 der Stadtbibliothek in Verdun überschreibt einen Apokalypsenkommentar *Stille verborum magistri Menegaudi in Apocalypsi* (s. o. S. 52 Anm. 24). In einem Kommentar zu Ciceros *De Inventione* nennt der Verfasser als Quelle eines Zitats: *Hoc precedens secundum magistrum Menegaldum*⁴⁰). Eine mit dem Lautenbacher Manegold in naher Berührung stehende Quelle wie Bernolds von Konstanz Chronik nennt diesen *magister Manegoldus*⁴¹). Ein Brief Papst Urbans II. an Bischof Gebhard von Konstanz aus dem Jahr 1096 nennt Manegold, der damals Propst in Marbach war, nicht mit seinem geistlichen Titel, sondern bezeichnet ihn als *magister scholarum*⁴²), was an Trithemius' *praefectus scholarum* denken läßt. Die kurzen Straßburger

³⁴) Richard von Cluny, Chronik (MG SS 26 S. 78, 18 ff.). Über Richards Chronik vgl. I. Schnack, Richard von Cluny, seine Chronik und sein Kloster in den Anfängen der Kirchenspaltung (Histor. Studien 146, 1921).

³⁵) Otto von Freising, Chron. 5 Praef. (MG Scr. rer. Germ. S. 227, 23).

³⁶) Trithemius von Sponheim, Annales Hirsaugienses 1 (St. Gallen 1690) S. 282.

³⁷) Ivo von Chartres, Ep. 38 (ed. J. Leclercq S. 156 ff.).

³⁸) C. du Fresne du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis 6 (1886) S. 305.

³⁹) Vgl. M. R. James, Lists of Manuscripts formerly in Peterborough Abbey Library (Supplement to the Bibliographical Society's Transactions 5, 1926) S. 49; dazu unten S. 76.

⁴⁰) Es handelt sich dabei um den Kommentar in der Handschrift York Minster XVI. M 7; das Zitat nach Dickey (s. o. S. 53 Anm. 25) S. 15; vgl. S. 10 f.

⁴¹) Bernold von Konstanz, Chron. ad a. 1094 (MG SS 5 S. 459, 15 und S. 461, 15).

⁴²) JL 5665; vgl. Germ. Pont. 1 S. 376 Nr. 5; gedruckt: Migne PL 151, 482 C; vgl. P. Classen, Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Österreich, in: La vita comune del clero nei secoli XI e XII, Miscellanea del Centro di studi medioevali 3, 1 (1962) S. 338 ff.

Annalen (zu 1090)⁴³⁾ und die Überschrift zum Liber contra Wolfelmum in der Handschrift der Ambrosiana (N 118 sup. fol. 117^v) nennen Manegold von Lautenbach *magister*. Die beharrliche Bezeichnung dieses Manegold als *magister* legt die Vermutung nahe, daß er eine Schule geleitet und hierbei einigen Ruhm erworben hatte.

Die Frage, ob alle diese Erwähnungen eines *magister* Manegold sich auf eine Person beziehen und ob die Bezeichnung des Lautenbachers als *magister* ein Hinweis darauf sein kann, daß Manegold von Lautenbach, ehe er ein geistliches Leben zu führen begann, als weltlicher Lehrer der Philosophie gewirkt hat⁴⁴⁾, wird uns während der ganzen Untersuchung immer wieder beschäftigen.

Diese kargen Aussagen der Quellen über einen Magister Manegoldus reichen aber nicht aus, um bündig nachzuweisen, daß Manegold von Lautenbach der *modernorum magister magistrorum* gewesen ist. Bereits J. A. Endres hat deshalb (zuerst 1901) einen anderen Weg eingeschlagen: er hat an Manegolds Schrift gegen Wolfhelm gezeigt, daß dieser mit dem Kommentar des Macrobius zu Ciceros Somnium Scipionis gut vertraut war⁴⁵⁾. In ähnlicher Weise soll hier vorgegangen werden: die beiden Schriften Manegolds von Lautenbach, die unter seinem Namen überliefert sind, sollen genau auf ihre methodischen Eigenarten und ihre theologischen Meinungen hin betrachtet werden, um die Frage zu beantworten, ob dieser Manegold der Lehrer fröhscholastischer Lehrer gewesen sein kann. Es soll versucht werden, die Quellen der Kenntnisse und Anschauungen Manegolds aufzuzeigen, um so einen Eindruck von seiner Bildung und seinen Fähigkeiten zu bekommen. Besonders interessieren werden dabei einmal die Beziehungen zu seinen Zeitgenossen, hauptsächlich Petrus Damiani († 1072) und Bernold von Konstanz, die er beide ausdrücklich als seine Vorbilder erwähnt (Liber ad Gebhardum c. 70, MG Lib. de lite [künftig: Ldl.] S. 421, 17 ff.); zum andern sollen seine Kenntnisse der Schriftsteller der alten Kirche und seine Haltung zu ihnen beachtet werden. Da der Lehrer Manegold sicher in Frankreich gewirkt hat, sind die französischen Kathedralschulen, besonders die Philo-

⁴³⁾ Ann. Argentinenses ad a. 1090 (MG SS 17 S. 88, 14 ff.).

⁴⁴⁾ Dann wäre auch der S. 50 Anm. 15 genannte Brief Ivos von Chartres auf Manegold von Lautenbach zu beziehen. — Daß der Titel *magister* einem berühmten Lehrer auch nach seinem Aufstieg zu hohen geistlichen Würden noch beigelegt wird, erweist D. v a n d e n E y n d e, Autour des „Enarrationes in Evangelium S. Matthaei“ attribuées à Geoffroi Babion, Rech. de théol. anc. et méd. 26 (1959) S. 81.

⁴⁵⁾ J. A. E n d r e s, Manegold von Lautenbach, Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 127 (1901) S. 389 ff.; 486 ff.

sophenschule von Chartres, berücksichtigt worden. Zur Frage nach Manegolds Anteil an der Entstehung der scholastischen Methode wurden die Schriften der Schule von Laon herangezogen, aber auch auf mögliche Beziehungen zu Abälard wurde geachtet. Es ist nicht so, daß die beiden Schriften Manegolds gleichwertig in ihrer Aussage zu unserer Frage wären: der *Liber contra Wolfelmum*, der nachweisen will, daß die Lehren der heidnischen Philosophen für den christlichen Glauben gefährlich sind, befaßt sich ausführlich mit einigen dieser Lehren und nimmt zu theologischen Fragen Stellung, während der *Liber ad Gebehardum*, in dem Manegold in die Investiturplemik eingreift^{45a}), in weiten Teilen nicht viel mehr als eine Materialsammlung ist, aus der dennoch für Manegolds Arbeitsweise und seine Methode bei der Betrachtung von Texten wichtige Aussagen gewonnen werden können. Die Lehren Manegolds aber müssen fast ausschließlich dem Buch gegen Wolfhelm entnommen werden, wenigstens soweit sie uns hier beschäftigen, d. h. soweit sie für die Frage nach Manegolds Beziehungen zur Frühscholastik aufschlußreich sind.

Im folgenden soll zuerst der *Liber contra Wolfelmum* im Hinblick darauf betrachtet werden, ob die häretischen Meinungen, die Manegold hier anführt, auch sonst aus seiner Zeit bekannt sind, wer sie vertreten haben könnte und inwieweit sie über Manegolds Stellung zur Philosophie vor Abfassung dieser Schrift etwas aussagen.

I. Manegold und die Philosophie

1. Wolfhelm als Kenner des Macrobius

a. Macrobius im 11. Jahrhundert

In der Einleitung zur Schrift gegen Wolfhelm berichtet Manegold, er habe im Garten von Lautenbach ein Streitgespräch geführt, ob der Kommentar des Macrobius zu Ciceros *Somnium Scipionis* mit dem christlichen Glauben übereinstimme oder ob er ihm widerspreche. Ist aus der Tatsache, daß Manegold in dieser Frage — wie der *Liber contra Wolfel-*

^{45a}) Den Inhalt des *Liber contra Wolf.* referieren kurz Endres (s. vor. Anm.) S. 391 ff. und Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) S. 176 f. Eine Inhaltsangabe des *Liber ad Gebeh.* findet sich bei H. Floto, Kaiser Heinrich der Vierte und sein Zeitalter 2 (1856) S. 300 ff. und bei G. Meyer von Knonau, Jbb. des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. 3 (1900) S. 512 ff. Zur Datierung der beiden Streitschriften auf 1085 vgl. P. Ewald, Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach, Forschungen z. dt. Gesch. 16 (1876) S. 383 ff.

mum zeigt — kompetent zu urteilen vermag, bereits eine für seine Zeit erstaunliche Bildung abzulesen⁴⁶⁾?

Macrobius' Kommentar war bis ins 12. Jahrhundert neben dem Timäuskommentar des Chalcidius die einzige Quelle, die Platos Philosophie dem Mittelalter übermittelte. Macrobius (um 400)⁴⁷⁾ hatte Scipios Traum aus Ciceros *De re publica* zum Anlaß genommen, Platos naturwissenschaftliche Vorstellungen — gebrochen durch den Neuplatonismus — vorzutragen⁴⁸⁾. Dabei hat Macrobius wahrscheinlich aus einem Timäuskommentar des Porphyrius (3. Jahrhundert), möglicherweise auch aus Plotins *Enneaden* geschöpft⁴⁹⁾. Daß der Platonismus des Mittelalters sich wesentlich mit physikalischen Problemen⁵⁰⁾ der Weltentstehung, des Aufbaus der Erde und des Menschen u. ä. beschäftigte, hat seinen Grund darin, daß die Kommentare des Macrobius und des Chalcidius sich in ihrer Platokenntnis ziemlich ausschließlich auf Platos Timäus stützten, der die Kosmologie Platos enthält. Die Lektüre von Macrobius' Kommentar hing bei vielen Benutzern mit mathematischen Interessen zusammen. Eine Beziehung zum christlichen Glauben haben viele der Leser vielleicht gar nicht hergestellt: er gab die Möglichkeit, Naturereignisse auf mathematische Weise zu erklären, wie es etwa Dungal für Karl den Großen mit der Sonnenfinsternis von 810 getan hatte⁵¹⁾.

⁴⁶⁾ Das legt E. Garin, *Studi sul Platonismo medievale*, Quaderni di Letteratura e d'Arte raccolti da Giuseppe de Robertis (1958) S. 28 nahe, wenn er feststellt, daß Manegold im 11. Jh. der einzige gewesen sei, der mit Sicherheit Macrobius gelesen habe.

⁴⁷⁾ Zur Person am besten W. H. Stahl, *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*. Translated with an Introduction and Notes (1962) S. 3 ff., der die Forschungslage zusammenfassend referiert.

⁴⁸⁾ Vgl. H. Linke, *Über Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis*, in: *Philologische Abhandlungen*. Martin Hertz zum siebzigsten Geburtstag (1888) S. 241; Stahl, *Macrobius* (s. vor. Anm.) S. 26.

⁴⁹⁾ Stahl (s. o. Anm. 47) S. 24 ff. weist die Theorie Linkes zurück, nach der ein Kommentar des Porphyrius zu Platos Timäus über eine lateinische Zwischenquelle von der Hand des Marius Victorinus zu Macrobius gelangt sei, und nimmt an, daß Macrobius Porphyrius direkt ausgeschrieben hat.

⁵⁰⁾ Vgl. T. Gregory, *L'Opusculum contra Wolfelmum et la polemica antiplatonica di Manigoldo di Lautenbach*, in: *Platonismo medievale* (1958) S. 20; auf deutsch erschien der Aufsatz als: *Das Opusculum contra Wolfelmum und die antiplatonische Polemik des Manegold von Lautenbach*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hg. von W. Beierwaltes (Wege der Forschung 197, 1969) S. 366 ff.

⁵¹⁾ Dungal, Ep. 1 (MG Epp. 4 S. 570 ff.). Vgl. W. Wattenbach - W. Levison - H. Löwe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Vorzeit und Karolinger H. 2 (1953) S. 196 mit Anm. 89, dort weitere Literatur.

Schedler nannte zwar in seinem Werk über Macrobius im Mittelalter aus dem 10. und 11. Jahrhundert keinen einzigen Autor, der Macrobius benutzt hat⁵²⁾, aber schon Duhem hat davon gesprochen, daß Macrobius in jener Zeit eine außerordentliche Rolle gespielt habe⁵³⁾; er gab jedoch für diese Behauptung keine Belege. Gerhard von Csanád († 1046) erwähnt den Namen des Macrobius, ohne daß daraus auf eine nähere Kenntnis seines Werks geschlossen werden dürfte⁵⁴⁾. Einige Briefe, die sich aus deutschen Domschulen erhalten haben, zeigen eine ausgedehntere Kenntnis des Kommentars des Macrobius. In drei Briefen der sog. Regensburger rhetorischen Briefsammlung, die um 1085 in Verdun, Bamberg oder Regensburg entstanden ist⁵⁵⁾, sind Stellen aus dem Kommentar zitiert, jedoch ohne Namensnennung und eher zur Illustration als um den Inhalt der Philosophie des Macrobius bemüht⁵⁶⁾. An einer Stelle hat auch Thiofrid von Echternach († 1110) in seinen *Flores epitaphii sanctorum Macrobius* benutzt⁵⁷⁾. Eine intensive Beschäftigung mit seinem Werk bezeugt die Ältere Wormser Briefsammlung, die ebenfalls ins 11. Jahrhundert gehört⁵⁸⁾; sie überliefert einen Brief, in dem ein Schüler E. einen Lehrer A. um Einführung in das Werk des Macrobius bittet:

⁵²⁾ M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 13, 1, 1916); vgl. dazu auch Stahl (s. o. S. 58 Anm. 47) S. 43 mit Anm. 3.

⁵³⁾ P. Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* 3 (1915) S. 63 f.

⁵⁴⁾ Gerhard von Csanád, *Deliberatio supra Hymnum trium puerorum* (ed. I. v. Batthyán, 1790) S. 9: *Forte Macrobius tales in superioribus dicit, quamquam horum unus idem*. Zu diesem Werk vgl. G. Silagi, *Untersuchungen zur „Deliberatio supra hymnum trium puerorum“ des Gerhard von Csanád* (Münchener Beitr. z. Mediävistik u. Renaissance-Forschung 1, 1967).

⁵⁵⁾ Nach N. Fickermann, *Die Regensburger rhetorischen Briefe, Einleitung*, MG Briefe der deutschen Kaiserzeit 5 S. 268 und 272.

⁵⁶⁾ Die Stellen: Brief 1 (MG Briefe der deutschen Kaiserzeit 5 S. 274, 20 ff.) zitiert Macr., Comm. I, 12, 8. 10; Brief 4 (ebd. S. 280 f.) beruht auf Macr., Comm. II, 13 f.; Brief 28 (ebd. S. 359, 6 f.) zitiert Macr., Comm. I, 12, 9. Wenn Fickermann S. 266 bemerkt, Macrobius sei „eifrig ausgeschrieben“, so bezieht sich dies eher auf die Saturnalien, aus denen mehr Zitate vorkommen, als auf den Kommentar zum *Somnium Scipionis*.

⁵⁷⁾ *Flores epitaphii sanctorum* IV, 6: *nisi de inexcogitabili conditoris yles et aplanes munificentia* ... (Migne PL 157, 398 D), vgl. Macr., Comm. I, 6 und 9. Über Thiofrid: Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) 3 S. 78 f., dort weitere Literatur.

⁵⁸⁾ E. Häfner, *Die Wormser Briefsammlung des 11. Jahrhunderts* (Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 22, 1935) setzt auf S. 57 die Mehrzahl der Briefe in die Zeit von 1016 bis 1036.

*Postulat igitur mea parvitas a tua, doctor largissime, paternitate iam satis diu desideratum opus Macrobiani tuo studio mihi insinuatam iri*⁵⁹⁾. Besonders die Stellen, die eine Beschäftigung mit Macrobius für einige deutsche Domschulen belegen, sind in unserem Zusammenhang aufschlußreich. Sie zeigen, daß nicht die Macrobiuskenntnis es ist, die Manegold eine besondere Stellung unter seinen Zeitgenossen gibt. Er hebt sich vielmehr dadurch von ihnen ab, daß ihm die Unbefangenheit fehlt, mit der sie den heidnischen Philosophen zitieren; ihm ist die Beschäftigung mit Macrobius' Anschauungen von der Welt problematisch geworden.

b. Wolfhelm von Brauweiler

Manegold läßt es in der Einleitung zum Liber contra Wolfelmum offen, ob Wolfhelm die Gefährlichkeit der Lehren des Macrobius erkannt hat, weil er mit theologischen Problemen nicht vertraut war oder weil er bewußt vom Glauben abgewichen ist (Praef., 150 A)⁶⁰⁾. Manegold zögert hier, Wolfhelm einen Häretiker zu nennen, und es darf nicht von vornherein als sicher gelten, daß die ketzerischen Anschauungen, die im Verlauf von Manegolds Argumentation zur Sprache kommen, von Wolfhelm geteilt wurden. Dieser Ansicht⁶¹⁾ widerspricht bereits, daß Manegold es sich zum Ziel gesetzt hat, Wolfhelm die *heretica pravitas* des Macrobius zu beweisen (Praef., 151 A). Die Antipodenlehre wird als *fides tui Macrobiani* bezeichnet (c. 4, 154 C): nicht die Meinung Wolfhelms, sondern die des Macrobius wird hier bekämpft. Das einzige längere Zitat aus Macrobius' Kommentar führt Manegold mit der Bemerkung ein, Wolfhelm möge den folgenden Abschnitt betrachten, um zu erkennen, wie gefährlich es sei, den Glauben derer nachzuahmen, deren Geist bewundert wird (c. 5, 155 C), — und Manegold selbst zählt sich unter die Bewunderer. Wenn Wolfhelm selbst den hier zitierten Abschnitt zur Erklärung und häretischen Verkehrung des christlichen Dogmas herangezogen hätte, wäre es nicht notwendig gewesen, zuerst aus-

⁵⁹⁾ Brief 51 (MG Briefe der deutschen Kaiserzeit 3 S. 88, 29 ff.).

⁶⁰⁾ Die Zitate aus dem Liber c. Wolf. beziehen sich auf die Kapitel dieser Schrift und auf die Spalte des Abdrucks der Ausgabe von Muratori bei Migne PL 155. Der Text richtet sich nach der vom Vf. zu erwartenden Neuedition des Liber c. Wolf. (mit genauen Quellennachweisen), die in den MG Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters erscheinen wird.

⁶¹⁾ Diese Ansicht vertrat O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte 1 (1877) S. 339. Ähnlich hat Gregory, Platonismo (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 29 angenommen, Wolfhelm habe die Stelle Macr., Comm. I, 14, 6 f. als Anerkennung der Trinität durch Macrobius aufgefaßt.

fürhlich Macrobius zu zitieren und dann durch den langen Bericht vom Abfall des großen Kirchenvaters Origenes zum Ketzer wegen seiner Beschäftigung mit den Philosophen Wolfhelm aus seiner Leichtgläubigkeit aufzuschrecken. Nachdem Manegold in wenigen Worten die Weltentstehungslehre der Philosophen dahingehend charakterisiert hat, daß sie der christlichen Auffassung von einer creatio ex nihilo widerspricht, wendet er sich an Wolfhelm, der sich anscheinend rühmte, für das Erlernen der Meinungen der Philosophen viel Mühe aufgewandt zu haben (c. 8, 157 C): Wolfhelm scheint somit nach Aussage der wenigen Stellen, an denen sich Manegold direkt an ihn wendet, nicht versucht zu haben, die christliche Lehre mit Hilfe der Einsichten des Macrobius oder anderer Philosophen zu erklären oder die Bibel mit dem Wissen der Heiden in Einklang zu bringen; was Manegold an ihm kritisiert, ist, daß Wolfhelm unbesehen die Lehren der Philosophen übernommen hat.

Unsere Annahme, daß nicht Wolfhelm von Köln es war, von dem Manegold jene Gefahren und Häresien kannte, die er in seiner Schrift angesprochen hat, könnte des Näheren geprüft werden, wenn wir Genaueres über Leben und Bildung dieses Wolfhelm wüßten. Manegolds Gegner wird meist mit dem Abt Wolfhelm von Brauweiler (Abt 1065—1091)⁶²⁾ identifiziert. Über diesen besitzen wir eine Vita, von einem Mönch Konrad zwischen 1110 und 1123 verfaßt⁶³⁾, in der Wolfhelm als heiligmäßiger Mann dargestellt ist. Zu diesem Bild würde es keinesfalls passen, wenn irgendein Schatten von Ketzerei auf ihn fiel; die Vita kann deshalb nur mit größter Vorsicht zur Bestimmung seiner geistigen Haltung herangezogen werden. Es gibt in der Vita nur wenig, was für Wolfhelms Stellung zur Wissenschaft verwertet werden könnte: es heißt, daß er in seiner Jugend sich an alles hingegeben habe, *quicquid poeta cecinit, orator facundus disseruit, philosophus excogitavit*⁶⁴⁾; darauf wird seine Bekehrung berichtet, die ungefähr 1035/37 stattfand⁶⁵⁾. Da-

⁶²⁾ Z. B. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3 (1895) S. 956; E. A. Mann, Dictionnaire de Théol. cath. 9, 2 (1927) S. 1829; Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) 3 S. 584 ff.; H. Sproemberg in: Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen 2, 4 (1948, Neudr. 1967) S. 645 Anm. 36 verstehen unter *Wolfelmus Coloniensis* Wolfhelm von Brauweiler. C. Baumecker, Der Platonismus im Mittelalter, in: ders., Gesammelte Vorträge und Aufsätze (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 25, 1—2, 1927) S. 149 nennt ihn einen „Domherrn“.

⁶³⁾ Gedruckt AA SS April 3 S. 76—88; ein Auszug daraus MG SS 12 S. 180—195, dort S. 181, 5 ff. auch die Datierung.

⁶⁴⁾ Vita Wolfhelmi c. 4 (MG SS 12 S. 183, 17).

⁶⁵⁾ Ebd. c. 5 (ebd. S. 183, 37 ff.); die Zeitangabe nach S. 183 Anm. 17.

mit hätte Wolfhelm bereits Jahrzehnte vor dem Gespräch mit Manegold sich dem Mönchsleben völlig ergeben.

Aus späterer Zeit überliefert die Vita einen Brief Wolfhelms an den Abt Meginhart von Gladbach über die Häresie des Berengar von Tours⁶⁶). Konrad rechtfertigt den Einschub des Briefes so: *eius cognita sinceritate fidei caveant fideles ... huiusmodi erroribus implicari*. Nach dem Brief betont Konrad noch einmal, daß Wolfhelm *suo loco* die *perfidia Berengarii* bekämpft habe⁶⁷), daß durch seinen Einsatz die *catholica fides intemerata* geblieben sei, und er *a recto tramite nulla pravitate infecta deviare*t. Diese mehrmalige Betonung der Glaubensfestigkeit Wolfhelms könnte eine Antwort auf den Vorwurf Manegolds sein, Wolfhelm sei vom rechten Glauben abgewichen⁶⁸). Dem Brief selbst ist nichts zu entnehmen, was der Aussage des Biographen widerspräche; Wolfhelm bekämpft mit den Worten der Heiligen Schrift die *ebrietas haeresis Berengarii*⁶⁹). Vom Mysterium der Eucharistie duldet er keine Abstriche⁷⁰). Er wirft Berengar vielmehr vor, daß seine Theologie sich allein nach der Sinneswahrnehmung richte. Die Hochschätzung der Heiligen Schrift durch Wolfhelm soll ein Gedicht in leoninischen Hexametern beweisen, das den Gehalt der Bibel für unaussprechlich hält: *Sed nec erit, gustum qui scriptis exprimat istum*⁷¹). Von einer wissenschaftlichen Tätigkeit nach der Bekehrung ist nicht die Rede, nur von Diskussionen über das Heil⁷²) und von vorbildlichem Lebenswandel⁷³).

⁶⁶) Ebd. c. 11 (ebd. S. 185 f.); abgedruckt auch Migne PL 154, 412 ff.; vgl. zum Inhalt J. R. Geismann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. 15, 1—3, 1926) S. 307 ff.

⁶⁷) Vita Wolfhelmi c. 11 (MG SS 12 S. 186, 32 f.).

⁶⁸) Liber c. Wolf., Praef. (150 A). Zwei Anschuldigungen gegen Wolfhelm und die Philosophen, ... *in eorum libris ... hereticam pravitatem contineri* (151 A) und ... *innumere professiones diversis tramitibus aberrarunt* (c. 9, 158 B), könnte Konrad hier zu widerlegen versuchen.

⁶⁹) Vita Wolf. c. 11 (MG SS 12 S. 185, 21); Wolfhelm erkennt allein die Heilige Schrift als Autorität an, vgl. Vita Wolf. c. 11 (ebd. S. 186, 2 f.): *Ecce novi et veteris testamenti nos haec auctoritate probamus: quibus Berengarius tertium addit, quod ... reprobamus*.

⁷⁰) Ebd. S. 185, 41 ff.

⁷¹) Ebd. c. 25 (AA SS April 3 S. 83 A—C). Wieder findet sich eine mögliche Anspielung auf die Einleitung zu Manegolds Schrift: V. 26 ff. spielen mit den Wörtern *gustum*, *gustare* und *sapor*; vgl. Liber c. Wolf., Praef. (150 A). Zu beachten ist auch ebd. die Stelle über die Verbreitung der Bibel über die ganze Erde, die Manegold im Zusammenhang mit der Antipodenfrage behandelt (c. 4, 154 D).

⁷²) Ebd. c. 26 (AA SS April 3 S. 83 C).

⁷³) Ebd. c. 27 (ebd. S. 83 E).

Später taucht das Wort von der *superflua delectatio* auf, für die das Leben nicht eingesetzt werden solle⁷⁴). Die Zitate aus Juvenal und Horaz in Wolfhelms Abendmahlsbrief⁷⁵) zeigen nicht mehr, als daß er wie andere Autoren seiner Zeit solche Reminiszenzen aus seiner Schulzeit gern in seine Briefe einfließen ließ: daß er dies ohne weiteres auch bei der Erörterung der Abendmahlsfrage tut, läßt auf ein ungebrochenes Verhältnis zu den Dichtern der Antike schließen.

Ob Wolfhelm mit den Schriften des Macrobius vertraut war, können wir seiner Vita nicht entnehmen. Einzig die Vermutung, daß der Domscholaster Raginbold von Köln (um 1020) der Lehrer Wolfhelms war⁷⁶), läßt es möglich erscheinen, daß an der Kölner Domschule auch Macrobius als Mathematiker geschätzt wurde; denn von diesem Raginbold ist ein Briefwechsel mit einem Radulf von Lüttich über mathematische Probleme aus Boethius' *De arte arithmetica* erhalten⁷⁷). Die Bibliothek dieser Schule hat bereits in jener Zeit Handschriften der Werke des Macrobius wie auch des Chalcidius und Boethius besessen⁷⁸).

Während also die Vita weder von besonders intensiver wissenschaftlicher Betätigung noch von häretischen Entgleisungen Wolfhelms berichtet, weist das wenige, was wir über die Kölner Domschule im 11. Jahrhundert wissen, in dieselbe Richtung wie Manegolds Bild von seinem Gesprächspartner Wolfhelm: man dürfte sich in Köln ohne Skrupel besonders mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Antike befaßt haben.

Die Frage, warum Manegold Wolfhelm als Häretiker abstempeln wollte, wenn er nichts anderes betrieb als zahlreiche andere Mönche

⁷⁴) Ebd. c. 31 (ebd. S. 84 C); vgl. Liber c. Wolf. c. 5 (155 BC); s. u. S. 113.

⁷⁵) Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) 2 S. 119 hat die Zitate nachgewiesen.

⁷⁶) G. Frenken, Die Kölner Domschule im Mittelalter, in: Der Dom zu Köln (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 5, 1930) S. 244 f.; vgl. Lex. f. Theol. u. Kirche 6 (1961) S. 388. Über diesen Raginbold schreibt Adelmann von Lüttich in seinem Gedicht *De viris illustribus sui temporis: Raginbaldus Aggrippinas, vir potens ingenio, / Barbaras aures Latino temperans eloquio, / Notus arces ad Romanas ab usque oceano* (Migne PL 143, 1296 D — 1297 A).

⁷⁷) Paris, Bibl. Nat. lat. 6401 fol. 1v—11r; vgl. Schepss, Geschichtliches aus Boethiushandschriften, NA 11 (1886) S. 138 ff. — Der Briefwechsel ist ediert von P. Tannery und Abbé Clerval, Une correspondance d'écolâtres du XI^e siècle, Notices et extraits 36 (1899—1901) S. 487—543, dort S. 487 die Datierung ins Jahr 1025. Siehe auch Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) 2 S. 778 ff.

⁷⁸) Vgl. Ph. Jaffé - W. Wattenbach, *Ecclesiae Metropolitanae Coloniensis codices manuscripti* (1874) S. 76 ff.

seiner Zeit auch⁷⁹⁾, ist mindestens erwägenswert. Der Grund für Manegolds Vorgehen dürfte in der politischen Haltung Wolfhelms zu suchen sein. Aus der Vita Wolfhelms von Brauweiler können wir über diese jedoch nichts entnehmen; hier wird nur die kaiserfreundliche Haltung seines Biographen sichtbar⁸⁰⁾. J. Semmler, der diesen Wolfhelm zur kaiserlichen Partei rechnet, hat seine Ansicht nicht belegt⁸¹⁾. *Wolfelmus Coloniensis* gehörte nach Aussage des Liber contra Wolfelmum eindeutig zu denen, die im *regnum Teutonicorum* Gregor VII. den Gehorsam aufgekündigt haben (Praef., 151 A; vgl. c. 1, 153 B). Ebenfalls war Manegolds Gegner ein eifriger Leser der Werke der Philosophen, und Manegold hat zwischen beidem einen ursächlichen Zusammenhang gesehen⁸²⁾. Aus dem, was wir über den Abt Wolfhelm von Brauweiler wissen, können wir aber die Identität dieses Wolfhelm mit Manegolds Gegner nicht erweisen.

2. Manegold und die Apologetik der Kirchenväter

Manegold hat mehrere Theoreme der Philosophen herausgegriffen, an denen er seine These von der Gefährlichkeit dieser Lehren für den Christen verdeutlichen wollte. Ausführlich erwähnt er dabei die Seelenwanderungslehre (c. 1), die Lehre von der Weltseele (c. 2) und von der Natur der Seele (c. 3), die Antipodenlehre (c. 4), die Lehre von der Weltschöpfung (c. 8) und die Lehre von der Natur der Körper (c. 22). Warum Manegold gerade diese Themen ausgewählt hat, soll im folgenden erörtert werden.

⁷⁹⁾ Daß eine reformfreundliche, ja eine ausgesprochen gregorianische politische Stellung nicht mit der Liebe zu den Wissenschaften in Widerspruch stand, zeigt Wilhelm von Hirsau (Abt 1071–91), ein Altersgenosse Wolfhelms von Brauweiler. Von ihm ist eine Schrift *De musica* erhalten, und das Vorwort zu einem Werk *De astronomia* ist noch vorhanden; vgl. Manitius (s.o. S. 51 Anm. 19) 3 S. 220 ff.; *Lex .f. Theol. u. Kirche* 10 (21965) S. 1134 f. Nach seiner Wahl zum Abt dürfte Wilhelm sich nicht mehr mit wissenschaftlichen Problemen beschäftigt haben, aber sein Schüler Konrad von Hirsau († um 1150) zeigt, daß man in Hirsau die heidnische Literatur weiterhin gepflegt hat: vgl. Manitius 3 S. 315 ff. Konrads *Dialogus super auctores* ist ediert von R. B. C. Huygens in der *Collection Latomus* 17 (1955).

⁸⁰⁾ Vita Wolf. c. 13 (MG SS 12 S. 187, 26 ff.) heißt es, daß Heinrich IV. das Reich tüchtig geführt habe und c. 35 (ebd. S. 194, 18 ff.) wird nach Kaiserjahren Heinrichs datiert.

⁸¹⁾ J. Semmler, *Die Klosterreform von Siegburg* (Rheinisches Archiv 53, 1959) S. 135.

⁸²⁾ Vgl. Liber c. Wolf., Praef.: ... *amplioris peccati causa solet esse precedens peccatum* (151 A; vgl. c. 22, 172 A).

Da die Kirchenväter sich in zahlreichen Schriften mit den einzelnen Lehren der heidnischen Philosophen auseinandergesetzt haben, liegt es nahe, bei ihnen nach einem Vorbild für Manegolds Auswahl und Darstellung zu suchen.

Die Seelenwanderungslehre führt Manegold auf Pythagoras zurück, und er beschreibt sie recht eingehend (c. 1, 153 AB). Seine Widerlegung gründet er auf die Aussage der Bibel, daß der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und ihm die Auferstehung des Leibes versprochen worden sei: unter diesen Umständen bedeute der Glaube, daß die Menschenseele in Tierleibern weiterlebt, eine scheußliche Verirrung. Pythagoras wurde schon immer von den Christen zu den Erzketzern gerechnet⁸³); seine Seelenwanderungslehre haben die christlichen Schriftsteller der Antike wohl erwähnt, aber nie ausführlich dargestellt. Minutius Felix (2. oder 3. Jahrhundert) hat sich gegen die Lehre der Wanderung der Menschenseelen in Tierleiber ausgesprochen⁸⁴). Tertullian hat sich mit der Seelenwanderung auseinandergesetzt und sie mit rationalen Argumenten bekämpft⁸⁵), doch auf die Wanderung in Tierkörper kommt er nur in allgemeinen Wendungen zu sprechen⁸⁶). Laktanz erwähnte, daß Pythagoras' Seelenwanderungslehre mit seiner vegetarischen Lebensweise zusammenhinge, und schob sie mit einem *vanum et impossibile* beiseite⁸⁷). Ambrosius lehnte wie Manegold die Seelenwanderung mit dem Hinweis auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ab⁸⁸). Wie schon Laktanz hob Hieronymus bei aller Ablehnung der Seelenwanderung hervor, daß Pythagoras der erste war, der die Un-

⁸³) Vgl. H. de Lubac, *Exegèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture* 1, 1 (1959) S. 255.

⁸⁴) Minutius Felix, Octavius c. 34: ... *addunt istis et illa ad retorquendam veritatem, in pecudes, aves, beluas hominum animas redire. Non philosophi sane studio, sed mimi convicio digna ista sententia est* (CSEL 2 S. 49, 1 ff.).

⁸⁵) Tertullian, *Apologeticum* c. 48 (CSEL 69 S. 113, 9 ff.).

⁸⁶) Tertullian, *De test. animae* c. 4 (CSEL 20 S. 138, 18 ff.); *De anima* c. 32 (ebd. S. 352 ff.).

⁸⁷) Laktanz, *Div. Inst.* III, 18 f. (CSEL 19 S. 239, 19 ff. und 243, 19 ff.); VII, 23 (ebd. S. 656, 6 ff.) u. ö. Das Zitat S. 243, 19 ff.: ... *qui (sc. Pythagoras) ut vetaret homines animalibus vesci, dixit animas de corporibus in aliorum animalium corpora commeare. quod et vanum et impossibile est: vanum, quia necesse non fuit veteres animas in nova corpora inducere ... , impossibile, quia rectae rationis anima tam inmutare naturam status sui non potest quam ignis aut deorsum niti ...*

⁸⁸) Ambrosius, *De excessu fratris* II, 126 ff. (CSEL 73 S. 320 ff.), bes. II, 130 (S. 323, 5 ff.): *Quid vero praestantius, quam ut opus dei indices non perire et secundum imaginem et similitudinem dei factos transferri non posse in effigies bestiarum ...*

sterblichkeit der Seele behauptete⁸⁹). Augustin gibt in seinen Retraktionen zu, er habe geglaubt, in den Lehren des Pythagoras seien keine Irrtümer gewesen, doch habe er erkannt, daß sich dort sehr große fänden⁹⁰). Auf die Seelenwanderungslehre, die seiner Meinung nach aus der Zuweisung bestimmter Verhaltensweisen zu bestimmten Tieren zu erklären ist, geht er ein, ohne Pythagoras zu nennen⁹¹). Für die Darstellung dieser Lehre durch Manegold (s. u. S. 84) findet sich bei den erwähnten Schriftstellern kein Vorbild, lediglich an einer Stelle erinnert seine Zurückweisung an Ambrosius⁹²). Die Theorie von der Weltseele ist nach Macrobius und Chalcidius formuliert; für sie gibt es keine Vorlage bei den Kirchenvätern⁹³). Der Aufzählung Manegolds von den verschiedenen Meinungen über die Natur der Seele liegt zwar ein Abschnitt bei Macrobius zugrunde⁹⁴), doch haben schon Laktanz und

⁸⁹) C. Rufinum III, 39 f. (Migne PL 23, 507 f.); vgl. G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning* (The Catholic University of America Patristic Studies 82, 1949) S. 147, der die positive Einstellung des Hieronymus zu Pythagoras betont. Die Seelenwanderung lehnt Hieronymus auch in seinem Matthäuskommentar ab: II, 9 (Migne PL 26, 74 D); davon abgeleitet Hraban, *Comm. in Matth.* IV, 11 (Migne PL 107, 912 BC).

⁹⁰) *Retract.* I, 3: *me credidisse nullos errores in Pythagorica esse doctrina, cum sint plures, idemque capitales* (CSEL 36 S. 22, 1 f.). In *De Ordine* II, 20, 53 (CSEL 63 S. 184, 14 f.) hatte er ihn noch gerühmt: ... *illa venerabilis ac prope divina ... Pythagorae disciplina*.

⁹¹) Augustin, *De gen. ad litt.* VII, 10 (Migne PL 34, 361) und ebd. III, 16 (ebd. 290); vgl. A. Nitschke, *Verhalten und Bewegung der Tiere nach frühen christlichen Lehren*, *Studium Generale* 20 (1967) S. 240.

⁹²) Vgl. Ambrosius, *De excessu fratris* II, 130 (s. o. Anm. 88) mit Liber c. Wolf. c. 1: *Ecce ad quem proventum sublimis meditatio illa evaserit, qualemque necessitatem secundum stulticiam cordis sui illi creature, quæ ad imaginem et similitudinem creatoris omnium condita est, indicare non expavit* (153 A).

⁹³) Vgl. Liber c. Wolf. c. 2: ... *Plato ... compositionem animæ quibusdam involucris pregravavit et ex individua et dividua essentia, natura eadem et diversa eam constare affirmans, sic celestia et terrestria corpora per ipsam vivificari commentatus est ...* (153 C) mit Chalc., *Comm.* 53: *Ex quo perspicuum est, cum sint antiquissima initia rerum essentia sive substantia et haec duplex, altera individua, dividua altera, naturaeque gemina diversitas longe vetustissima, conflata animam ex utraque substantia, eadem et item diversa natura ... geminaque natura numerorum potentiae concinentem vivificantemque caelestia corpora animaliaque ...* (ed. Waszink S. 101, 14 ff.) und Macr. *Comm.* I, 21, 35: *opus fuit praesidio ignis aetherii, qui terrenis membris vitam et animam sustinendi commodaret vigorem* (ed. Willis S. 91, 10 ff.). Dazu zitiert Manegold etwas später Macr., *Comm.* II, 2, 14 f. (ed. Willis S. 101, 18 ff.).

⁹⁴) Vgl. Liber c. Wolf. c. 3 (154 AB) mit Macr., *Comm.* I, 14, 19 f. (ed. Willis S. 58, 30 ff.).

Augustin die große Zahl einander widersprechender Ansichten zu einem Problem als Einwand gegen die Philosophen angeführt⁹⁵⁾. Die einschlägige Augustinstelle scheint Manegold gekannt zu haben, denn ähnlich wie jener reiht er die Meinungen der Philosophen mit einem wiederholten *alius ... alius ... aneinander*⁹⁶⁾. Diejenige Ansicht jedoch, die Manegold zur Widerlegung sämtlicher Theorien herausgreift, daß nämlich die Seele Blut sei, erwähnt in diesem Zusammenhang keiner der Kirchenväter (s. u. S. 90).

Die Antipodenlehre, die Manegold wiederum nach Macrobius darstellt, ist schon in der alten Kirche heftig angegriffen worden⁹⁷⁾. Die Haltung der Kirchenväter hat aber keinen direkten Einfluß auf Manegold ausgeübt. Laktanz appellierte an den gesunden Menschenverstand und erklärte es für unsinnig, daß es Menschen gäbe, deren Füße sich über ihren Köpfen befänden⁹⁸⁾. Augustin ging von der Abstammung aller Menschen von Adam aus, dessen Nachkommen nicht in jene unzugänglichen Gegenden gelangen konnten, wo es deshalb auch keine Menschen gäbe⁹⁹⁾; er argumentierte im Sinne einer christlichen Naturwissenschaft¹⁰⁰⁾, die aus der Bibel naturwissenschaftliche Aussagen herausholte.

⁹⁵⁾ Vgl. Laktanz, Div. Inst. V, 3 und VIII, 2 (CSEL 19 S. 407, 1 ff. und S. 586, 8 ff.); Augustin, De trin. X, 7, 9 (CC 50 S. 322 f.) und De civ. Dei XI, 25 und XVIII, 41 (CSEL 40 I, S. 549, 5 ff. und 40 II, S. 333, 25 ff.).

⁹⁶⁾ Vgl. Liber c. Wolf. c. 3: *Quorum Plato ... animam definivit essentiam se moventem, alius numerum se moventem, alius enthelechiam ... , alius armoniam, alius ideam ...* (154 AB) mit Augustin, De trin. X, 7, 9: *Alii ex ... corpusculis ... eam confici crediderunt. Alii aerem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Alii nullam esse substantiam ... opinati sunt. Eique omnes eam mortalem esse senserunt quia sive corpus esset sive aliqua compositio corporis non posset utique immortaliter permanere* (CC 50 S. 322 f. Z. 10 ff.).

⁹⁷⁾ Zöckler (s. o. S. 60 Anm. 61) 1 S. 127. Stellen bei den Kirchenvätern über die Antipoden hat Gregory, Platonismo (s. o. S. 68 Anm. 50) S. 26 Anm. 1 zusammengestellt. Eine Darstellung der Haltung der einzelnen Kirchenlehrer zu Fragen der Geographie auch bei K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter (Geographische Abhandlungen 4, 1, 1889) S. 54 ff.

⁹⁸⁾ Laktanz, Div. Inst. III, 24 (CSEL 19 S. 254, 18 ff., bes. 19 f.); vgl. G. Marinelli, Die Erdkunde bei den Kirchenvätern (1884) S. 40.

⁹⁹⁾ Augustin, De civ. Dei XVI, 9 (CSEL 40 II S. 142); vgl. H. Krabbo, Bischof Virgil von Salzburg und seine kosmologischen Ideen, MIOG 24 (1903) S. 6 f.

¹⁰⁰⁾ Nach einer Aufzählung von naturwissenschaftlichen Betätigungen sagt Augustin in seiner Schrift De vera religione XXIX, 52: *In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus* (Migne PL 34, 145).

Aus dem 8. Jahrhundert kennen wir den Bischof Virgil von Salzburg († 784) als Verfechter der Antipodenlehre, über den Bonifatius in einem Brief an Papst Zacharias (vom 1. Mai 748) Klage geführt hatte. Die Antwort des Papstes ist uns erhalten: die Lehre wird als widergöttlich verdammt, und Virgil sollte aus der Kirche gestoßen werden¹⁰¹). So weit ist es aber nicht gekommen, vermutlich hat Virgil widerrufen, und damit war die Angelegenheit erledigt¹⁰²). In der Kosmographie, die Virgil unter dem Pseudonym Aethicus Ister später geschrieben hat, kommt die Antipodenlehre nicht mehr vor¹⁰³).

Der im 9. und 10. Jahrhundert auch im Westen bekannte Geograph Kosmas Indikopleustes († nach 550)¹⁰⁴) lehnte die Kugelgestalt der Erde und die Antipodenlehre als lächerlich ab¹⁰⁵). Wie Laktanz argumentierte er mit dem gesunden Menschenverstand¹⁰⁶). Nicht ganz so scharf und ohne weitere Begründung sprachen sich Isidor von Sevilla († 633)¹⁰⁷) und Hrabanus Maurus († 856), der in diesem Zusammenhang von einer *stulta sapientia philosophorum* spricht¹⁰⁸), gegen die Antipodenlehre aus. Johannes Scotus hat möglicherweise zuerst dieser Lehre angehangen und sie später abgelehnt. Seine Ablehnung im Kommentar zu den *Opuscula*

¹⁰¹) Zacharias, Ep. 11 ad Bonifacium archiepiscopum (Migne PL 89, 946; MG Epp. 3 Nr. 80 S. 360).

¹⁰²) Zu den Anschauungen Virgils von Salzburg: Krabbo (s. o. S. 67 Anm. 99) S. 1 ff., dort S. 15 ff., bes. S. 17 und 23 über die Frage der Absetzung; H. v a n d e r L i n d e n, Virgile de Salzbourg et les théories cosmographiques au VIII^e siècle, Acad. Royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres 1914 S. 163 ff.; K r e t s c h m e r (s. o. S. 67 Anm. 97) S. 56 f.; H. L ö w e, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister, Abh. Mainz 1951, 11, bes. S. 938 ff.

¹⁰³) H. L ö w e hat die Kosmographie des Aethicus Ister Virgil von Salzburg zugewiesen. Zur Wandlung in der Anschauung Virgils vgl. L ö w e (s. vor. Anm.) S. 941 f. Gegen L ö w e hat sich neuerdings F. B r u n h ö l z l gewandt mit seinem Aufsatz Zur Kosmographie des Aethicus, in: Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag (1969) S. 75 ff.

¹⁰⁴) Vgl. Marinelli (s. o. S. 67 Anm. 98) S. 44 Anm. 32, der auf zwei Codices aus dem 9. und 10. Jahrhundert hinweist, die in der Vatikanischen Bibliothek in Rom und in der Laurentianischen Bibliothek in Florenz liegen; vgl. auch K r e t s c h m e r (s. o. S. 67 Anm. 97) S. 55.

¹⁰⁵) Cosmas Indicopleustes, Topographia Christiana I (Migne PG 88, 63 B, 66 CD); ebd. II (131 B).

¹⁰⁶) Ebd. I (PG 88, 63 B und 66 CD).

¹⁰⁷) Isidor, Etym. IV, 16, 5; IX, 2, 133; XIV, 5, 17; auf der Kenntnis von Etym. IX, 2, 133 beruht der Hinweis auf die Antipoden im Wörterbuch Salomos von Konstanz (10. Jahrhundert), vgl. dazu G ü n t h e r in der Einleitung zu Marinelli (s. o. S. 67 Anm. 98) S. VI.

¹⁰⁸) Hraban, Comm. in Ezech. I, 1 (Migne PL 110, 508 B).

sacra des Boethius begründet er wie Augustin mit dem Hinweis auf Adam, der der Vater aller Menschen sei¹⁰⁹). Im Kommentar zum Metrum 9 des 3. Buches der *Consolatio philosophiae* des Boethius hat Bovo von Corvey († 916) die *fabulae antipodarum*, die dem christlichen Glauben widersprächen, zurückgewiesen¹¹⁰).

Manegolds Gründe, die er gegen die Antipodenlehre anführt, haben in der Tradition kein Vorbild: für ihn ist es ausgeschlossen, daß auf vier, voneinander jeweils unzugänglichen bewohnbaren Flecken auf der Erde Menschen wohnen, denn Christus sei zur Rettung des ganzen Menschengeschlechtes erschienen, so daß nicht drei Geschlechter von Menschen vom Heil ausgeschlossen sein könnten, weil zu ihnen die Botschaft gar nicht dringen konnte. Manegold nimmt also nicht etwa Augustins Lösung auf; er kümmert sich nicht um die naturwissenschaftlichen, sondern allein um die theologischen Schwierigkeiten, die aus Macrobius' Theorie für den Christen erwachsen.

Die platonische *Weltschöpfungslehre*, die drei Prinzipien, *deus, materia rerumque formae*¹¹¹), annimmt, war schon von Tertullian¹¹²), Ambrosius¹¹³) und Augustin¹¹⁴) bekämpft worden¹¹⁵). Bei

¹⁰⁹) Vgl. E. K. Rand, Johannes Scottus (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 1, 2, 1906), S. 21 ff.: im Kommentar zu Martianus Capella VI (ed. Eyssenhardt S. 204, 8 f.; Paris. lat. 12960 fol. 95) spricht sich Johannes Scotus für die Antipodenlehre aus; im Kommentar zu den theologischen Schriften des Boethius (ed. E. K. Rand S. 72, 1 ff.) lehnt er sie ab. Zum Problem des Meinungswandels Rand S. 18 und S. 23 f.; vgl. W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters (1931) S. 25.

¹¹⁰) Bovo von Corvey, Kommentar zum *O qui perpetua*, ed. R. B. C. Huygens, *Sacris Erudiri* 6 (1954) S. 390 Z. 208. Zur Verfasserschaft ebd. S. 378 ff.; Huygens hält an der Verfasserschaft Bovos II. von Corvey fest.

¹¹¹) Apuleius, *De Platone* I, 5, 190: *Initia rerum tria esse arbitratur Plato: deum et materiam rerumque formas* (ed. P. Thomas S. 86); vgl. Gregory, *Platonismo* (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 23 Anm. 4.

¹¹²) Tertullian, *Adv. Hermogenem* c. 20: *persona factoris, species facti, forma materiae* (CSEL 47 S. 148, 26 f.).

¹¹³) Ambrosius, *Exameron* I, 1: ... *tria principia constituerunt omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius* ... (CSEL 32 I S. 3, 3 f.); vgl. Gregory, *Platonismo* (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 24 Anm. 1.

¹¹⁴) Augustin, *Sermo* 1, 2, 2 (Migne PL 38, 24 f.); vgl. J. Ritter, *Mundus intelligibilis* (Philosophische Abhandlungen 6, 1937) S. 47 und J. de Blic, *Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde*, *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) S. 33 ff.

¹¹⁵) Vgl. Zöckler (s. o. S. 60 Anm. 61) 1 S. 137; H. A. Wolfson, *The Meaning of ex nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas*, in: *Mediaeval Studies in honor of Jeremiah Denis Matthias*

Manegold ist aber offenbar nicht die platonische Lehre angegriffen, sondern ihre spiritualisierte Abwandlung, die neben dem *artifex* und den *formae* eine *materia intelligibilis*, eine nur im Geist des Schöpfers vorhandene Materie, kennt¹¹⁶). Während die platonische Dreiheit noch im 12. Jahrhundert in der Form, die ihr Ambrosius gegeben hat, in der *Glossa ordinaria*¹¹⁷), bei Hugo von St. Viktor († 1141)¹¹⁸) oder bei Petrus Comestor († um 1179)¹¹⁹) auftaucht, weicht Manegold von dieser herkömmlichen Fassung in einem wesentlichen Punkt ab.

Die Anschauung, nach der der Körper aus Elementen zusammengesetzt ist und als Kerker der Seele letztlich wieder zur Erde zurückkehrt (c. 22, 170 C), hat Manegold im wesentlichen nach Macrobius dargestellt. Vielleicht ist er hier auch von Hieronymus' Schrift gegen den origenistischen Bischof Johannes von Jerusalem (386—417) beeinflusst; manche Formulierungen scheinen daraus entnommen zu sein¹²⁰).

Die Feststellung, daß die patristische Apologetik in Manegolds Ausfällen gegen die Philosophen fast keine Spuren hinterlassen hat, kann kaum allein mit seiner Eigenwilligkeit und Originalität begründet

Ford (1948) S. 355 f.; W. Kranz, *Kosmos*, Arch. f. Begriffsgesch. 2 (1955) S. 144; W. Markus, *Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren*, Philos. Jb. 65 (1957) S. 106 ff.

¹¹⁶) Vgl. Wolfson (s. vor. Anm.) S. 355 ff. Zur Materie bei Plato und Plotin C. Baumecker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), der S. 409 f. auf die intelligible Materie bei Plotin zu sprechen kommt.

¹¹⁷) *Glossa ordinaria*, Prothematia: *Quidam tria principia posuerunt Deum, exemplar, et materiam, eaque increata, et sine initio* (Migne PL 113, 63 D); ebd. zu Gen. 1,1: *Plato enim tria initia vel principia existimabat, Deum, exemplar et materiam ...* (ebd. 64 A); vgl. Gregory, *Platonismo* (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 24 Anm. 2. Zur Entstehungszeit der *Glossa ordinaria* vgl. J. de Blic, *Walahfrid Strabon et la Glossa ordinaria*, Rech. de théol. anc. et méd. 16 (1949) bes. S. 20 f. Darnach ist die Gl. ord. im wesentlichen ein Werk Anselms von Laon († 1117).

¹¹⁸) Hugo von St. Viktor, *Elucid. in Pentateuch. c. IV: ... Deum, materiam, et archetypas ideas ...* (Migne PL 175, 33 B).

¹¹⁹) Petrus Comestor, *Historia Libri Genesis c. 1: Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scilicet Deum ideas, ile ...* (Migne PL 198, 1055 C).

¹²⁰) Vgl. Liber c. Wolf. c. 22: *Corpus namque ex elementis compactum arbitantes, quod ipsius ponderosum erat, opinabantur in terram inevitabili necessitate redire, ut spiritu ad stellam comparem redeunte, singula ex quibus concretum corpus constiterat, in matrices essentias retexerentur ...* (170 C) mit Hieronymus, C. Ioann. Hierosol. c. 25: *Quatuor, inquit, elementa sunt, philosophis quoque nota et medicis, de quibus omnes res et corpora humana compata sunt ... Cum ergo anima caducum hoc frigidumque corpusculum Dei iussione dimiserit, paulatim omnia redire ad matrices suas substantias* (Migne PL 23, 392 D—393 A).

werden. Manegold dürfte aus seiner Zeit den Anstoß erhalten haben, bestimmte Themen herauszugreifen und in seiner Schrift gegen Wolfhelm zu erwähnen.

3. Philosophenschulen im 11. Jahrhundert?

Daß die Seelenwanderungslehre oder die Antipodenlehre im 11. Jahrhundert vertreten worden sind, dafür gibt es außerhalb des Liber contra Wolfelmum keine Beweise. Die furchtbaren Verdammungen, mit denen die Lehre von der Seelenwanderung seit der altchristlichen Zeit belegt wurde, machen verständlich, warum wir aus Manegolds Umgebung oder unter seinen Gegnern keine Vertreter dieser Lehre kennen können, selbst wenn es solche gegeben hätte. Die Erwähnung gerade dieser Häresie als Auftakt zur Behandlung aus der Philosophie herkommender Abweichungen vom Glauben darf vielleicht als rhetorischer Paukenschlag am Beginn des Traktats aufgefaßt werden (s. u. S. 84). Für die Antipodenlehre gibt es wenigstens aus dem 12. Jahrhundert Zeugnisse, die zeigen, daß sich naturwissenschaftliches Denken merkbar zu regen begann. Rupert von Deutz († 1129/30) gibt in seinem Genesiskommentar die physikalische Möglichkeit von Antipoden zu¹²¹), und Wilhelm von Conches räumt ein, daß man *ex hypothesi* von Antipoden sprechen könne: von den vier vorhandenen bewohnbaren Flecken auf der Erde sei jedoch nur einer tatsächlich bewohnt¹²²). Diese aufgeschlosseneren Haltung zur Antipodenfrage, die im 12. Jahrhundert plötzlich durchbricht, ist vielleicht von Naturforschern des 11. Jahrhunderts schon vorbereitet worden, die Manegolds Polemik möglicherweise ausgelöst haben.

Die interessantesten Schlüsse auf die von Manegold bekämpften Lehren können aus dessen knappen Bemerkungen über die Schöpfungslehre gezogen werden, obwohl gerade hier die Grundlage sehr schmal ist. Man hat geglaubt, Manegolds Angriff auf die drei Prinzipien beweise, daß Wolfhelm die plotinisierende Dreiheit in der Form, die ihr Johannes Scotus gegeben hat, gekannt habe¹²³). Manegold hätte hinter der Haltung

¹²¹) Rupert von Deutz, In Gen. I, 33 (Migne PL 167, 227 D); vgl. Kretschmer (s. o. S. 67 Anm. 97) S. 58.

¹²²) Nach K. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches, SB Wien 75 (1873) S. 376. Dagegen behauptet Kretschmer (s. o. S. 67 Anm. 97) S. 58, Wilhelm nehme die Existenz von Antipoden an.

¹²³) So Gregory, Platonismo (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 24. — Ob Johannes' De divisione naturae im 11. Jahrhundert bekannt gewesen ist, läßt sich nicht sagen: unter den erhaltenen Handschriften dieses Werks ist jedenfalls keine, die

des Johannes Scotus die heidnische Dreiheit und das heidnische nihil-ex-nihilo vermutet und sie mit diesem zusammen verdammt. Johannes bekannte sich aber eindeutig zur Schöpfung aus dem Nichts und zu einem einzigen Prinzip¹²⁴). Doch findet sich bei ihm, wenn auch nicht der Begriff der *materia intelligibilis*, so doch der einer *materia informis*, die *intelligibilis* ist¹²⁵) und aus der die Welt gemacht ist — doch auch sie ist geschaffen¹²⁶). Es ist deshalb wenig wahrscheinlich, daß Manegold die von dem Schotten vorgetragene Vorstellung bekämpfte. Die bekämpfte Vorlage dürfte woanders liegen.

In den Kommentaren des Macrobius und Chalcidius, die im 11. Jh. eifrig gelesen wurden¹²⁷), finden sich einige Stellen, an die Manegold seine Bemerkungen angeschlossen haben kann. Macrobius erwähnt in seinem Kommentar, daß der göttliche Geist die Urbilder der Dinge, die die Griechen Ideen genannt hätten, enthalte¹²⁸). Chalcidius spricht davon, daß die sinnliche Welt vom vorhersehenden Geist Gottes nach dem Beispiel der intelligiblen Welt gemacht wurde: *Mundi sensibilis explanaturus omnem substantiam iure commemorat prope omnia se pertractasse quae provida mens dei contulerit, efficiens eum ad exemplum*

im 11. Jahrhundert geschrieben worden wäre. Noch Floß hatte in seiner Ausgabe der Schrift in Migne PL 122 zwei Handschriften ins 11. Jahrhundert gesetzt; vgl. jedoch zur Datierung der Handschriften I. P. Sheldon-Williams, A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena, The Journal of Ecclesiastical History 10 (1959) S. 208 ff.

¹²⁴) Johannes Scotus, De div. nat. III, 5: *Qui (sc. deus) enim fecit mundum de materia informi, ipse fecit informem materiam de omnino nihilo ... quoniam ab uno principio omnia quae sunt, sive informia, sive formata, procedunt* (Migne PL 122, 636 D); vgl. M. Cappuyns, Jean Scot Erigène, sa vie son œuvre, sa pensée (1933) S. 344 ff., dort S. 345 Anm. 1 weitere Stellen.

¹²⁵) Johannes Scotus, De div. nat. I, 56: *Nunc vero formatam materiam quae corpus efficitur [nam informis omnino intelligibilis est] sensu corporeo percipimus* (Migne PL 122, 499 A; ed. I. P. Sheldon-Williams/L. Bieler, Scriptores Latini Hiberniae 7 [1968] S. 164); die in Klammern gesetzte Erklärung von *informis* findet sich im vermutlichen Autograph des Johannes.

¹²⁶) Ebd. III, 14: *Multi siquidem secularium philosophorum informem materiam coaeternam Deo esse putaverunt, de qua omnia opera sua fecit ... Quidquid enim omnino caret forma et specie, non immerito potest vocari nihil. Quas omnes delusiones lux veritatis expulit, ab uno principio omnia esse praedicans* (ebd. 664 CD) und III, 22 (ebd. 687 A).

¹²⁷) Zur Verbreitung des Macrobius im 11. Jh. s. o. S. 59 und Anm. 52 ff.; zu Chalcidius vgl. J. H. Waszink, der in der Einleitung zu seiner Edition (Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, Plato Latinus 4 (1962)) S. CVII ff. 22 Handschriften aufzählt, die im 11. Jahrhundert geschrieben wurden.

¹²⁸) Macrobius, Comm. I, 2, 14: ... *mentem ... originales rerum species ... continentem* (ed. Willis S. 6, 24 f.).

et similitudinem intelligibilis mundi. Hier finden sich einige Formulierungen, die Manegold zur Beschreibung des von ihm angegriffenen Irrtums verwendet¹²⁹). Es ist denkbar, daß eine Schule bei der Kommentierung des Chalcidius dessen Schöpfungsauffassung für vereinbar hielt mit der christlichen, weil er nur eine intelligible Materie im Geist des Schöpfers als weiteres Prinzip neben Gott selbst annimmt. Können wir im 11. oder 12. Jahrhundert eine solche Schule fassen?

Zunächst ist festzustellen, daß keiner der uns bekannten Philosophen jener Zeit den Begriff *materia intelligibilis* zu kennen scheint¹³⁰). Immerhin haben wir ein Zeugnis, das das Zustandekommen dieses Begriffes erklärt: In einem von Cousin teilweise edierten anonymen Kommentar zu Platos Timäus wird es als *mos Platonis* bezeichnet, das, was sich in der *mens divina* befindet, mit dem Prädikat *intelligibilis* zu versehen¹³¹). Nach dem Vorbild von *homo intelligibilis*, das der Kommentator als Beispiel gibt, kann ohne weiteres auch *materia intelligibilis* gebildet worden sein für „die Materie, die sich in der *mens divina* befindet“. Der Ausdruck *materia intelligibilis* könnte darauf hindeuten, daß Manegold eine Schule kannte, die sich mit Platos Weltentstehungslehre befaßte und sie mit eigenen Begriffen auszudrücken versuchte. Manegolds Angriff würde dann bedeuten, daß man sich schon im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts intensiv mit manchen Lehren von Plato beschäftigte.

Das 12. Jahrhundert kennt zwar eine ganze Reihe von Männern, die über die in Platos Timäus überlieferte Schöpfungslehre nachdachten und schrieben, aber keiner von ihnen scheint die von Manegold bekämpfte Anschauung vertreten zu haben. Abälard versuchte, die platonische Vor-

¹²⁹) Das Zitat Chalcidius, Comm. c. 268 (ed. Was z i n k S. 273, 10 ff.). Vgl. damit Liber c. Wolf. c. 8: *Unde factum est, ut tria sibi principia ponerent, artificem, formas et materiam intelligibilem etiam, mundum in mente divina collocantes, qui exemplum huius sensilis secundum numerorum rationem cuncta, quae sub sensibus casura erant, in se intelligibiliter contineret* (157 C). Die Anklänge an Chalcidius in Manegolds *in mente divina, exemplum huius sensilis* und *intelligibiliter* sind deutlich.

¹³⁰) Der Begriff taucht auch nicht in dem Verzeichnis von Namen für Materie auf, das E. Gilson, *Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée*, *Revue du moyen âge latin* 2 (1946) S. 173 ff. gibt.

¹³¹) Ms. St. Germain 1095 fol. 59^r c. 2 (zitiert nach V. Cousin, *Ouvrages inédites d'Abélard* (1836) S. 656): *Mos fuit Platonis divinam cognitionem de aliqua re nomine ipsius rei vocare, sed etiam differentiam adiungere intelligibilem. Unde divinam cognitionem de homine vocat intelligibilem hominem ... In divina igitur mente, quae est archetypus mundus, genera intelligibilium animalium continentur ...* Cousin hält den Kommentar für ein Werk des Honorius Augustodunensis (ebd. S. 646 f.).

stellung der Schöpfung mit der christlichen in Einklang zu bringen und damit in gewisser Weise zu retten. In seiner *Theologia Christiana*¹³²⁾ vergleicht Abälard die platonische Weltentstehung mit dem Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Sohn: *ad hunc quippe modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat, ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est*¹³³⁾. Was hier im Vergleich zu der von Manegold verdammten Anschauung fehlt, ist nicht nur der Begriff der *materia intelligibilis*, sondern auch ein eindeutiger Hinweis auf die drei Prinzipien.

Am ehesten könnten Anschauungen, wie sie Manegold für das 11. Jahrhundert zu bestätigen scheint, im 12. Jahrhundert in Chartres zu finden sein. Nach dem Zeugnis des Johannes von Salisbury († 1180) hat sich Bernhard von Chartres († 1124/30) mit der Weltentstehungslehre der antiken Philosophen beschäftigt. In der Frage, ob die Materie ewig sei wie Gott selbst, stellt er sich auf die Seite der Kirchenväter und hält an der Schöpfung aus dem Nichts fest. *Ideam vero eternam esse con-*

¹³²⁾ In den letzten Jahrzehnten ist die Verwirrung um die großen theologischen Schriften Abälards weitgehend beseitigt worden. Besonders zu nennen sind hier J. C o t t i a u x, *La conception de la théologie chez Abélard*, RHE 28 (1932), der S. 268 eine Tafel der Werke Abälards in chronologischer Reihenfolge hat; H. O s t l e n d e r, *Die Theologia „Scholarium“ des Peter Abälard*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festschrift M. Grabmann 1 (1935) S. 263 ff.; D. v a n d e n E y n d e, *La „Theologia scholarium“ de Pierre Abélard*, *Rech. de théol. anc. et méd.* 28 (1961) S. 225 ff.; E. M. B u y t a e r t, *An Earlier Redaction of the „Theologia Christiana“ of Abelard*, *Antonianum* 37 (1962) S. 484 ff.; d e r s., *Critical Observations on the „Theologia Christiana“ of Abelard*, *Antonianum* 38 (1964) S. 400 ff. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen hat E. M. B u y t a e r t in seiner Neuedition der theologischen Werke Abälards im *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* 11 und 12 (1969) berücksichtigt. — Nach B u y t a e r t, *CC Cont. med.* 12 S. 23 f., 30 ff. und 54 ist das bei Migne PL 178 nach der Ausgabe von M a r t è n e (1717) unter dem Titel *Theologia Christiana* gedruckte Werk eine dritte Redaktion dieser Schrift, die Abälard 1136—38 hergestellt hat. Die erste Redaktion dieser Schrift setzt B u y t a e r t S. 50 in die Jahre 1123—25. Mignes *Introductio ad Theologiam* ist eine Redaktion der sog. *Theologia „Scholarium“* (nach dem ersten Wort des Werkes, vgl. B u y t a e r t S. 393), die aus den Jahren 1135—39 stammt (B u y t a e r t *CC Cont. med.* 11 S. XXIV). — Bei der Durchsicht der theologischen Schriften Abälards (s. u. S. 78 Anm. 150 ff.) wurde hauptsächlich die *Theologia Christiana* berücksichtigt, da die Neuedition der *Theologia Scholarium* noch nicht veröffentlicht ist, B u y t a e r t jedoch die Kapitel, die in der *Theologia Christiana* und in der *Theologia Scholarium* vorkommen, in seiner Edition vermerkt hat. Die entsprechenden Stellen in der Ausgabe Mignes sind beigelegt.

¹³³⁾ Abälard, *Theol. Christ.* IV, 138 (*CC Cont. med.* 12 S. 335; Migne PL 178, 1080 B und 1306 D—1307 B). Vgl. noch *Theol. Schol.* 44 (*CC Cont. med.* 12 S. 417 f.; Migne PL 178, 990 D—991 A), wo Abälard auf Macrobius hinweist, der Platos Auffassung auch vertrete.

sentiebat; admittens eternitatem providentie, in qua omnia semel et simul fecit: die Ewigkeit der Idee der Dinge ist mit dem christlichen Gedanken des seit aller Ewigkeit die Dinge vorhersehenden Gottes bewiesen. Dennoch hat er offenbar ausdrücklich vermieden, wegen der Ewigkeit der Idee mit der christlichen Trinitätslehre in Konflikt zu geraten: er hat die Idee nicht dem Heiligen Geist gleichgesetzt, sie ist zwar *aeterna*, aber nicht *coaeterna* mit Gott¹³⁴). Nur in seinem Verständnis des Bezugs zwischen Ideen und wirklichen Dingen ist Bernhard reiner Platoniker¹³⁵). Sein Schüler Wilhelm von Conches († 1154) gebraucht in seinem Chalcidiuskommentar bei der Behandlung der *materia prima* eine Umschreibung, die dafür sprechen könnte, daß Manegolds *materia intelligibilis* eine Bezeichnung für jene *materia prima* war¹³⁶). Er spricht auch davon, daß die *formae* vor allen Zeiten in der *mens divina* gewesen seien¹³⁷). Doch entspricht seine Formulierung nicht genau der von Manegold bekämpften Vorstellung. Theoderich von Chartres († 1155), der die Ansichten der Wissenschaft mit der Bibel in Übereinstimmung zu bringen versucht, vermerkt zwar, daß Theologen, Dichter und Philosophen Materie und Form als Elemente der Schöpfung ansähen¹³⁸), aber

¹³⁴) Johannes von Salisbury, Metalogicon IV, 35 (ed. Webb S. 206); vgl. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen âge (du V^e au XVI^e siècle) (1895, Neudr. 1965) S. 251. Vgl. zur Lehre von den drei Prinzipien im 12. Jahrhundert M.-D. Chenu, Die Platonismen des 12. Jahrhunderts, in: Platonismus (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 274 ff.

¹³⁵) Clerval (s. vor. Anm.) S. 251.

¹³⁶) Wilhelm von Conches, Glosae super Platonem § 154: *Hec (sc. prima) materia per se esse non potest, sed per se potest intelligi, quia vis est intellectus coniuncta disiungere et disiuncta coniungere* (ed. E. Jeuneau, Textes philosophiques du moyen âge 13, 1965).

¹³⁷) Ebd. § 156: *... id est formis et ideis que in divina mente ante tempora fuerunt: que dicuntur auctoritas provida propter dignitatem divine mentis cui insunt antequam in corpora prodeant* (ebd. S. 262). Jeuneau verweist hier auf Priscian, Inst. XVII, 44 (ed. M. Hertz S. 135, 6 ff.): *... formas rerum quae in mente divina intelligibiliter constituerunt antequam in corpora proderent*.

¹³⁸) Theoderich von Chartres, De sex dierum operibus c. 24—29 (ed. N. Haring, Archives d'histoire doctrinale et litt. du moyen âge 30 [1955] S. 192 ff.); vgl. ebd. S. 153 f. und B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique 1 (1872) S. 394; M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 2, 4, 1896) S. 47 Anm. 1 und Clerval (s. o. Anm. 134) S. 254. H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—24, 1926) S. 111 ff. hat die These aufgestellt, die Schule von Chartres habe ihre philosophischen Bemühungen ohne Verbindung mit der Theologie, wenn auch mit Rücksicht auf den christlichen Glauben, angestellt und sei deshalb von der Gefahr der Häresie verschont geblieben.

auch er geht nicht über den biblischen Schöpfungsbericht hinaus. Hugo von St. Viktor erwähnt die drei Prinzipien der Philosophen als Gegensatz zur christlichen Schöpfung aus dem Nichts¹³⁹). Nirgends zeigt sich die eindeutige Häresie, die Manegold behauptet hatte. Sollte er nur hypothetisch aus seiner Kenntnis der Platointerpretation seiner Zeit vor möglichen Gefahren dieser Beschäftigung haben warnen wollen und hierzu auf die alte Ablehnung der Schöpfung aus drei Urprinzipien zurückgegriffen haben?

Daß sich die von Manegold überlieferte häretische Formulierung der Lehre von drei Prinzipien bei Abälard oder in der Schule von Chartres nicht mehr findet, könnte ein Hinweis darauf sein, wie sehr man im 12. Jahrhundert zum Ausgleich geneigt war¹⁴⁰) und vor so extremen Formulierungen zurückschreckte, wie sie das 11. Jh. vielleicht gewagt hatte.

Wir kennen bisher keinen Kommentar zu Chalcidius aus dem 11. oder 12. Jh., der die im Liber contra Wolfelmum bekämpften Anschauungen vertreten hätte; deshalb liegt es nahe, an dieser Stelle einen verlorengegangenen Kommentar zu Chalcidius „gemäß der Lehre eines Manegold“ zu erwähnen. In einem Katalog der Bibliothek der Benediktinerabtei Peterborough (Northhamptonshire) aus dem 14. Jahrhundert ist ein Werk mit dem Titel *Glose super Platonem iuxta Mag. Manegaldum* verzeichnet¹⁴¹). Unter den Platoglossen sind wahrscheinlich Glossen zum Timäuskommentar des Chalcidius zu verstehen, wie auch ein entsprechendes Werk Wilhelms von Conches in den Handschriften unter dem Titel *Glosae super Platonem* läuft¹⁴²). Das *iuxta Mag. Manegaldum* dürfte so zu verstehen sein, daß der Kommentar von einem Schüler aufgrund der Lehre eines Manegaldus abgefaßt wurde¹⁴³). Da der Kommen-

¹³⁹) Hugo von St. Viktor, *De sacramentis* I, 1, 1: *Quod creatum est, de nihilo factum est ... Philosophi gentilium quaedam rerum principia sine principio posuerunt: opificem, materiam et formam ...* (Migne PL 176, 187 AB).

¹⁴⁰) Vgl. W. von den Steinen, *Vom heiligen Geist des Mittelalters* (1926, Neudr. 1968) S. 126 über Bernhard von Chartres.

¹⁴¹) James (s. o. S. 55 Anm. 39) S. 49 verzeichnet in seinem Abdruck des *Matricularium Librarie Monasterii Burgi S. Petri paucis libris non examinatis* als Nr. 137: *Macer. / Macrobius. De Sompno Cipionis. / Glose super Platonem iuxta Mag. Manegaldum*. Vgl. Th. Gottlieb, *Über mittelalterliche Bibliotheken* (1890) S. 171 f. Nr. 495.

¹⁴²) Ed. von E. Jeuneau in *den Textes philosophiques du moyen âge* 13 (1965).

¹⁴³) Chatillon (s. o. S. 52 Anm. 22) S. 166 hielt die Platoglossen für eine Schülernachschrift. Zum Problem solcher Nachschriften vgl. L. Meier, *Über den Zeugniswert der „Reportatio“ in der Scholastik*, *Arch. f. Kulturgesch.* 36 (1954) S. 1 ff.

tar nicht wieder aufgefunden werden konnte, erübrigt sich hier eine Erörterung der Problematik einer solchen Schülernachschrift.

Anlässlich der Erörterung der Lehre von der Weltseele spricht Manegold von Lautenbach davon, man könne diese Lehre *ab eodem Platone sive a Macrobio* entnehmen: er gibt als Quelle für seine Darstellung neben Macrobius also ausdrücklich Plato selbst, d. h. den Timäus in der Übersetzung und Kommentierung durch Chalcidius an¹⁴⁴). Die intensive und eigenwillige Kenntnis und Benutzung der Schriften des Macrobius, Chalcidius und auch Boethius¹⁴⁵) machen es wahrscheinlich, daß wir im Lautenbacher Manegold jenen philosophischen Lehrer Manegold vor uns haben, von dem einige Quellen berichten (s. o. S. 54 f.). Er könnte in seiner Zeit als Wanderlehrer auch über den Kommentar des Chalcidius „gelesen“ haben; der Niederschlag dieser Tätigkeit könnte der verlorene Codex von Peterborough sein.

4. Manegold und Abälard

Den Timäuskommentar des Chalcidius, den Kommentar zum Somnium Scipionis von Macrobius, De nuptiis Mercurii et Philologiae des Martianus Capella (5. Jh.) und die Consolatio philosophiae des Boethius, hat man als die „vier Hauptsäulen des Tempels der Weisheit von

¹⁴⁴) Liber c. Wolf. c. 2: *Si quis vero ea audire desideret, ab eodem Platone sive a Macrobio . . . haec animadvertere poterit . . .* (153 D—154 A). Zur Chalcidiusbenutzung bei Manegold s. o. S. 66 Anm. 93; weitere Stellen wird die Neuedition des Liber c. Wolf. nachweisen.

¹⁴⁵) Daß Manegold auch die philosophischen Schriften des Boethius gekannt hat, wird besonders durch zwei Stellen im Liber c. Wolf. nahegelegt: c. 22 schreibt Manegold: *Mentitur ergo philosophus enuncians omnem hominem esse animal rationale mortale . . . collata homini immortalitate, qua deus differebat ab eo, removeat mortalitatem, qua homo miser recedebat a deo et sic per Christi sapienciam et gratiam sub una diffinitione conveniant, quos mortalis philosophus per infatuatam prudentiam transitoria qualitate dividebat* (171 B). Vgl. damit Boethius, In Isag. II, 7: *item dii atque homines cum utrique rationales sint, mortalitatis tamen nomine adiecto differunt discrepantque* (CSEL 48 S. 97, 8 f.). Vgl. außerdem Liber c. Wolf. c. 14: *Constanti namque consequencia proponebant: Si peperit, cum viro concubuit . . . philosophus castitatis et per venerandam de perpetua virgine natiuitatem predictam propositionem cassavit, cum de matre natus sit, que virum non cognovit et ideo nulla ratione cum viro concubuit.* (163 AB) mit Boethius, De diff. top. III: *Et antecedenti igitur sumitur argumentum: si peperit, cum viro concubuit; sumo quod antecedit, at peperit; concludo quod sequitur, cum viro concubuit. A consequentibus ita sumo quod sequitur, at non concubuit cum viro, concludo quod antecedit, non igitur peperit* (Migne PL 64, 1198 D).

Chartres“ bezeichnet¹⁴⁶). Die Gefährlichkeit von zwei dieser Schriften will Manegold im Liber contra Wolfelmum deutlich machen. In Chartres hat man (z. B. Wilhelm von Conches in seinen Macrobiusglossen¹⁴⁷) Macrobius mit der Bibel konkordiert. Wilhelm von Conches († 1154) glaubte, in den Schriften der heidnischen Philosophen, namentlich bei Macrobius, sei eine trinitarische Gottesvorstellung bereits vorhanden gewesen. Diese Ansicht scheint auch bei Abälard mehrfach anzuklingen und zwar im Anschluß an ein Macrobiuszitat (Comm. I, 14, 6 f.), das sich im selben Umfang wie bei Abälard schon im Liber contra Wolfelmum findet¹⁴⁸). Manegold weist dabei ausdrücklich die Auffassung zurück, die christliche Trinität sei in den drei Hypostasen der Gottheit, die Macrobius nach Plotin¹⁴⁹) beschreibt, enthalten. In der von Manegold zurückgewiesenen Form vertritt Abälard die beschriebene Meinung sicher nicht.

Abälard nimmt nämlich nicht wörtlich die Formulierungen des Macrobius auf und vermeidet jenen häretischen Trinitätsbegriff, den die Macrobiusstelle nach sich zieht. Er kennzeichnet aber auch nicht klar genug, daß hier eine häretische Vorstellung impliziert ist, sucht vielmehr Macrobius zu entschuldigen, indem er erklärt, *creare* sei mißbräuchlich an Stelle von *nasci* gesetzt worden, um das Hervorgehen der *mens*, des Sohnes, aus dem Vater zu bezeichnen¹⁵⁰). Ein solcher nicht ganz zutreffender Ausdruck sei aber nicht so streng zu bewerten, da auch den heiligen Kirchenschriftstellern solche Mißgriffe unterlaufen seien¹⁵¹).

¹⁴⁶) E. J e a u n e a u, *Macrobe, source du Platonisme chartrain*, Studi medievali 1 (1960) S. 7.

¹⁴⁷) Vgl. ebd. S. 8 ff. Die Glossen sind überliefert in der Handschrift Clm 14557.

¹⁴⁸) Vgl. ebd. S. 13 mit Anm. 44. Das Zitat findet sich bei Abälard, Theol. Christ. IV, 140 (CC Cont. med. 12 S. 336; Migne PL 178, 1081 A u. 1307 C); zur Deutung des Zitats im Rahmen von Abälards Theologie J. R. McCallum, *Abelard's Christian Theology* (1948) S. 19; A. V. Murray, *Abelard and St. Bernard* (1967) S. 92.

¹⁴⁹) Vgl. S t a h l (s. o. S. 58 Anm. 47) S. 143 Anm. 4; P. C o u r c e l l e, *Les lettres grecques en occident* (1948) S. 22 mit Anm. 3 nimmt an, daß die Stelle bei Macrobius, Comm. I, 14, 5—7, die Manegold und Abälard zitieren, aus Plotin, Enn. V, 2, 1—22 und III, 4, 2, 3 entnommen ist; vgl. auch P. H e n r y, *Plotin et l'occident* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 15, 1934) S. 187 ff. und S. 225.

¹⁵⁰) Abälard, Theol. Christ. IV, 141: '*Creari*' autem sive '*nasci*' hoc loco Macrobius abusive protulit (CC Cont. med. 12 S. 336; Migne PL 178, 1081 A u. 1307 C).

¹⁵¹) Theol. Christ. I, 67: *Quid itaque mirum cum in verbis quoque ecclesiasticorum ac sanctorum doctorum nonnulla tam abusive proferantur* (CC Cont. med. 12 S. 99; Migne PL 178, 1012 A).

Während Manegold gerade die Gefährlichkeit der manchmal für den Christen sehr verführerischen Ansichten der Philosophen aufzeigen will, sucht Abälard hier wie an anderen Stellen seiner *Theologia Christiana* zu beweisen, daß manche der Philosophen wegen ihres Wissens in der Form einer *anima naturaliter christiana*¹⁵²⁾ einige Inhalte des christlichen Glaubens erkannt hätten und deshalb das Heil empfangen würden¹⁵³⁾. Schon die Kirchenväter, so zitiert Abälard, hätten gesagt, daß die Lehre der Platoniker am meisten mit dem christlichen Glauben übereinstimme¹⁵⁴⁾, und er meint: Wir haben gefunden, daß Leben wie Schriften der Philosophen weithin die Vollkommenheit der Evangelien und Apostel zum Ausdruck bringen und daß sie vom christlichen Glauben nicht oder nur wenig abweichen¹⁵⁵⁾. Manegold hat Wolfhelm eben diese Haltung vorgeworfen (Praef., 149 A).

Abälard hat noch an anderen Stellen seiner großen theologischen Schrift Probleme erwähnt, die von den Philosophen herkommen und denen er eine christliche Deutung gibt. Einige von diesen hatte bereits Manegold als Gefahrenquelle für den rechten Glauben erkannt, da sie bei oberflächlicher Betrachtung (vgl. dazu Praef., 150 A) mit dem Christentum übereinzustimmen scheinen. Dies betrifft außer den Äußerungen über die Trinität und die Welterschöpfung noch die Theorie von der Weltseele und Platos Begriff des höchsten Guts. Abälard hat, wie auch einige seiner Zeitgenossen¹⁵⁶⁾, Platos Weltseele mit dem Heiligen

¹⁵²⁾ Vgl. etwa Abälard, *Theol. Christ.*, Capit. 4: *quod fidem Trinitatis omnes homines naturaliter habeant* (CC Cont. med. 12 S. 71) u. IV, 159: *quod ad divinitatem pertinet, ratione perceperunt, quia haec de Deo naturaliter ratio unumquemque edocet* (ebd. S. 345; Migne PL 178, 1314 A); weiterhin I, 68 u. II, 15 (CC Cont. med. 12 S. 100 u. S. 139 f.).

¹⁵³⁾ *Theol. Schol.* I, 15 (Migne PL 178, 1007 AB).

¹⁵⁴⁾ *Theol. Christ.* I, 68: *ille maximus philosophorum Plato eiusque sequaces ... testimonio sanctorum patrum prae ceteris gentium philosophis fidei Christianae accedentes* (CC Cont. med. 12 S. 100; Migne PL 178, 1012 CD) u. I, 118: *Pluribus quoque sanctorum testimoniis didicimus Platonice sectam Catholicae fidei concordare* (ebd. S. 122; Migne PL 178, 1028 BC).

¹⁵⁵⁾ *Theol. Christ.* II, 43: *... reperiemus ipsorum (sc. philosophorum) tam vitam quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere* (CC Cont. med. 12 S. 149; Migne PL 178, 1179 B).

¹⁵⁶⁾ T. Gregory, *Anima mundi*. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres (1955) S. 183 ff. u. D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period* (1969) S. 123 nennen Theoderich von Chartres, Wilhelm von Conches und Arnold von Bonneval, die ebenfalls die Gleichsetzung der Weltseele mit dem Heiligen Geist vorgenommen hätten.

Geist gleichgesetzt¹⁵⁷). Mit der Metapher, wonach die Weltseele in der Weltmitte ruht, stimmen nach Abälard die Taten Gottes offenbar zusammen (*manifeste concordant*), der Jerusalem, das in der Weltmitte liegt, zu seiner Offenbarung auswählte¹⁵⁸). Manegold hatte die Lehre von der Weltseele getadelt (c. 2, 153 CD), dabei aber nicht ihre Gleichsetzung mit dem Heiligen Geist erwähnt, sondern eine Ansicht, die unter der Weltseele eine den Dingen verliehene Naturenergie versteht¹⁵⁹). Während Manegold die Irrtümer der Philosophen über das höchste Gut hervorhebt (c. 8, 157 B), glaubte Abälard — und er konnte sich dabei auf Augustin berufen —, der christliche Gottesbegriff sei in Platos Begriff vom höchsten Gut vorgeprägt¹⁶⁰) und die Lehren von Trinität und Inkarnation seien schon bei den Platonikern zu finden¹⁶¹).

Zwar betont auch Abälard — wie schon Manegold (c. 10, 158 CD) —, daß die Philosophen in ihrem Hochmut sich allein das Verdienst ihrer Weisheit zuschreiben, aber er nimmt Sokrates und Plato von dieser Kritik aus, weil sie schon wie die Christen ihr Wissen auf göttliche Gnade zurückgeführt hätten¹⁶²). Der Abstand zwischen der *simplicitas*

¹⁵⁷) Bes. Abälard, Theol. Christ. I, 69: *Nunc autem illa Platonis verba de anima mundi diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum Sanctum integerrime designatum esse agnoscamus.* (CC Cont. med. 12 S. 100); vgl. I, 72 ff., bes. 77 (ebd. S. 101 ff., bes. S. 103) u. ö. (vgl. Index s. v. Spiritus sanctus, anima mundi ebd. S. 506). Zu dieser Lehre Abälards vgl. Liebeschütz (s. o. S. 75 Anm. 138) S. 116 f.

¹⁵⁸) Theol. Christ. I, 89: *Huic et involucro, de positione scilicet animae in medio mundi locatae, hoc est de divina gratia omnibus communiter oblata, ipsa etiam divina facta manifeste concordant, cum videlicet doctrinam suam et verae religionis cultum propagaturus Dominus in mundo, Ierusalem, quae in medio terrae est, elegit.* (CC Cont. med. 12 S. 109; Migne PL 178, 1019 B); vgl. Liber c. Wolf. c. 2: *Plato ... compositionem anime quibusdam involucris pregravavit* (153 C).

¹⁵⁹) Wilhelm von Conches, Philosophia mundi I, 15 (Migne PL 172, 46) gab drei Bedeutungen der Weltseele an: 1. von Gott den Dingen verliehene Naturenergie, 2. körperliche Substanz, die das Weltall belebt, 3. Heiliger Geist. Vgl. M.-D. Chenu (s. o. S. 75 Anm. 134) S. 288.

¹⁶⁰) Abälard, Theol. Christ. II, 28 (CC Cont. med. 12 S. 144; Migne PL 178, 1175 BC); ebd. II, 34 (CC Cont. med. 12 S. 146; Migne PL 178, 1176 D) zitiert er Augustin, De civ. Dei VIII, 4 (CSEL 40 I S. 360, 10 ff.).

¹⁶¹) Abälard, Theol. Christ. I, 124 (CC Cont. med. 12 S. 124; Migne PL 178, 1161 B—1162 B); er zitiert ebd. Augustin, Conf. VII, 9, 13 (CSEL 33 S. 154). Daß Plato die Erlösung vorherwußte, hat Abälard ebd. II, 16 (CC Cont. med. 12 S. 140) beweisen wollen.

¹⁶²) Abälard, Introd. ad. Theol. I, 15: *... dicentes se esse sapientes, id est suam sapientiam proprio studio vel ingenio ascribentes, non divinae gratiae dono tribuentes, reperiemus eos qui praecipui habentur, omnem praecipue philosophiam divinae tribuere gratiae, veluti Socratem, sive Platonem* (Migne PL 178, 1007 BC).

des Glaubens und den Abgründen der subtilen Philosophie war Abälard durchaus klar, aber während Manegold *subtilitas* mit einem negativen Akzent versteht¹⁶³), versuchte Abälard beides zu versöhnen.

Eine solche Versöhnung läßt Manegold nur an einer Stelle zu, wo das Dogma nicht betroffen ist: im Bereich der Ethik erkennt er Plotins Einteilung der Tugenden in politische, reinigende und gereinigte als eine Erkenntnis an, die von der orthodox-christlichen Ansicht nicht abweicht (c. 22, 170 BC). Bis ins 13. Jahrhundert ist dann Abälard der einzige, bei dem sich diese von Macrobius berichtete Lehre Plotins wie bei Manegold positiv erwähnt findet¹⁶⁴).

Darf für einen Zufall gehalten werden, daß Anschauungen, die Manegold bekämpft, bei Abälard in einer Weise greifbar sind, die sich nur wenig von der bei Manegold beschriebenen Form unterscheidet? Man kann vielleicht in den Vorgängern von Wilhelm von Conches und Abälard die Gegner sehen, gegen die Manegold in seinem Liber c. Wolf. kämpft. Er hätte sich dann gegen eine weitgehende Konkordierung von Philosophie und Theologie gewandt, von der wir aus dem 11. Jahrhundert sonst nichts erfahren, weil sie nur mündlich an einer oder einigen Schulen weitergegeben wurde. Darf man noch weitergehen und eine engere Beziehung Manegolds zu diesen Schulen vermuten, etwa in der Weise, daß er während seines Aufenthalts in Frankreich — vielleicht sogar maßgeblich — an den von ihm später verdammtten Überlegungen beteiligt war? Aus den festgestellten Beziehungen zwischen Manegold und Abälard kann mit aller Vorsicht folgendes geschlossen werden: Manegold dürfte der in den Quellen bezeugte *philosophus* sein. Er selbst oder Schulen in Frankreich, mit denen er in Verbindung stand, versuchten schon im 11. Jahrhundert in der Art, wie es von Abälard fast ein halbes Jahrhundert später bezeugt ist, Theologie und Philosophie zu versöhnen.

¹⁶³) Etwa in dem Sinn, in dem Hilarius, De trin. VII, 1 (Migne PL 10, 199 C) von *haeretica subtilitas* spricht.

¹⁶⁴) Bei Manegold heißt es Liber c. Wolf. c. 22: ... *in pluribus philosophice rationes a catholico sensu non discrepent, sicut in descriptione virtutum quas politicas, purgatorias et purgatas appellant* ... (170 B). Diese Stelle geht auf Macr., Comm. I, 8, 5 (ed. Willis S. 37, 25 ff.) zurück. Abälard schreibt Theol. Christ. II, 64: *Plotinus, ... cum quatuor virtutes quadrifariam divisisset, in politicas scilicet virtutes et purgatorias, et quae sunt purgati animi ac defecati, atque exemplares* ... (CC Cont. med. 12 S. 157; Migne PL 178, 1187 C); vgl. seinen Dialogus inter phil., Iud. et Christ. (Migne PL 178, 1649 C). Zur plotinischen Tugendlehre H. van Lieshout, La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de Saint Thomas (1926) pass. und O. Lottin, Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles 3, 1 (1949) S. 103 ff., bes. S. 106 Anm. 1.

Da wir von solchen Konkordanzversuchen, die an Häresie zumindest grenzten, nur aus dem Liber contra Wolfelmum wissen, ist nicht auszuschließen, daß dessen Verfasser, Manegold von Lautenbach, selbst jener Vorgänger Abälards war: Manegold hätte in seiner Schrift eine Lehre bekämpft, der er selbst früher angehangen hat.

5. Philosophie und Häresie

Warum hat Manegold, wenn er in seinem Liber contra Wolfelmum Anschauungen angriff, deren Vertreter ihm bekannt waren, diese nicht namentlich genannt? Abweichend von der bei den Kirchenvätern allgemein verbreiteten Auffassung, daß auch in den Schriften der heidnischen Philosophen einiges von der christlichen Wahrheit steckt¹⁶⁵) (wenn sie dieses Wissen auch von den jüdischen Patriarchen übernommen haben¹⁶⁶), gelten Manegold die Philosophen samt und sonders für wahrheitsfern und heilsverloren, da sie aus dem *seminarium diaboli* (c. 9, 158 B) hervorgewachsen sind.

Um die Anhänger der Philosophen zu kennzeichnen, nennt Manegold die Namen der Erzketzer Arius und Mani. Die Behauptungen dieser beiden Häretiker wurden schon in der alten Kirche, etwa von Augustin und Hieronymus, auf den Einfluß des Pythagoras, Plato oder Aristoteles zurückgeführt¹⁶⁷). Während Manegold bei diesen altbekannten Ketzern

¹⁶⁵) Vgl. etwa Justin, Apol. II, 13 (Corpus Apologetarum Christianorum 1 S. 237 f.); Minucius Felix, Octavius c. 20 (CSEL 2 S. 28, 5 ff.); vgl. Religion in Gesch. und Gegenw. 6 (31962) S. 789 ff. unter Theologie und Philosophie. II. Historisch.

¹⁶⁶) Justin, Apol. I, 44 (Corpus Apol. Christ. 1 S. 123 ff.); vgl. J. M. Verwey, Philosophie und Theologie im Mittelalter (1911) S. 10. Diese Vorstellung ist schon bei den hellenistischen Juden zu finden, vgl. Gregory, Anima mundi (s. o. S. 79 Anm. 156) S. 44 Anm. 2. Weiter bei Minucius Felix, Oct. c. 34, 5 (CSEL 2 S. 48, 18 ff.); Tertullian, Apol. 47, 2 (CSEL 69 S. 109, 5 ff.); Nat. 2, 2 (CSEL 20 S. 95, 24 ff.); ebd. 2, 8 (ebd. S. 109, 9 ff.); vgl. Ellspermann (s. o. S. 66 Anm. 89) S. 23 ff.; Ambrosius, Ep. 28, 1 (Migne PL 16, 1051 B); Ep. 37, 28 (ebd. 1091 A); De off. min. I, 10 (ebd. 33 A); I, 12 (ebd. 36 AB); I, 28 (ebd. 62 B); I, 36 (ebd. 76 A); In ps. 118 sermo 18, 2 (CSEL 62 V S. 393, 4 f.); vgl. Ellspermann S. 113 ff.; Augustin, De doct. Christ. II, 107 f. (CSEL 80 S. 64, 11 ff.); vgl. Ellspermann S. 176; De civ. Dei XVIII, 37 u. 39 (CSEL 40 II S. 326, 11 ff. u. S. 330, 11 ff.).

¹⁶⁷) Augustin, Ep. 165, 1 (CSEL 44 S. 542 f.) hat die Zusammenhänge zwischen der Ansicht des Mani und der des Pythagoras und des Plato über die Seele dargestellt. — Hieronymus, Dial. c. Lucif. c. 11 (Migne PL 23, 174 C) behauptete eine Beziehung zwischen der Häresie des Arius und den Argumenten des Aristoteles gefunden zu haben. — Vgl. Tertullian, De praescr. haer. c. 7

sich mit der Nennung ihrer Namen begnügt, entwickelt er anschließend verhältnismäßig breit die Geschichte vom Fall des Origenes¹⁶⁸).

Aus zwei Gründen ist die Wahl gerade dieses Mannes besonders beachtenswert: Zum einen nennt Manegold Origenes einen großen Kirchenmann und wunderbaren Erklärer von Gottes Wort (c. 6, 156 A). Die Schwere seines Abfalls in die Häresie kann wegen der hohen Gaben dieses Mannes in furchtbarer Folgerichtigkeit gezeigt werden (c. 6, 156 AB). Letztlich bleibt aber die Darstellung zwiespältig. Zwar wird nicht die Gefährlichkeit der Philosophie eingeschränkt¹⁶⁹), aber durch die Wahl des Origenes als des negativen Vorbilds der Anhänger der Philosophie werden diese in ein etwas günstigeres Licht gerückt, als wenn allein Arius und Mani als ihre Vorgänger genannt wären.

Zum andern: Der Fall des Origenes ist durch dessen Annahme der Lehren der Philosophen verursacht worden, und zwar bezeichnet Manegold als wesentlichen Fehler des Origenes, daß er die Lehre der Philosophen mit der christlichen Glaubenswahrheit vermischt habe. Ebenso führt die Konkordanz von Macrobius und Bibel in gefährliche Häresie. Dennoch scheint Manegold für diese Verirrung Verständnis und Achtung zu haben¹⁷⁰).

Anders sieht es aus, wenn man die Beziehung berücksichtigt, die Manegold — etwas gewaltsam — zwischen den Anhängern der Philosophen und den Gegnern Papst Gregors VII. herstellt (Praef., 151 A und c. 1, 153 B). In aller Kraßheit bricht der Haß auf die Heinrizianer am

(CSEL 70 S. 9, 6 ff.) u. De anima c. 3 (CSEL 20 S. 336, 16 f.); von daher kommt offenbar Hieronymus, Ep. 133, 1 (CSEL 56 S. 242, 1 ff.); vgl. auch Isidor, Etym. VIII, 6, 22.

¹⁶⁸) Zur Frage des „lateinischen Origenes“ de Lubac, Exegèse (s. o. S. 65 Anm. 83) 1, 1 S. 221 ff., der einen zusammenfassenden Überblick über die Kenntnis der Schriften des Origenes im Westen während des Mittelalters gibt. Vgl. auch J. Leclercq, Origène au XII^e siècle, Irénikon 24 (1951) S. 425 ff.: Origeneshandschriften wurden seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts plötzlich zahlreicher; mit dem 12. Jahrhundert nimmt ihre Zahl so zu, daß praktisch in jeder Bibliothek mindestens eine Origeneshandschrift vorhanden ist; vgl. noch Leclercqs Bemerkungen in Mediaev. Studies 15 (1953) S. 104 ff. — Die Haltung einzelner Autoren zu Origenes ist bei de Lubac 1, 1 S. 240 ff. dargestellt. Zur Herkunft der Legende vom Fall des Origenes ebd. S. 257 ff.; diese findet sich im Westen zuerst bei Vinzenz von Lérins († vor 450) in seinem Commonitorium von 434. Die Legende wurde besonders von den Theologen weitergegeben, während die Historiker sie ignorierten (ebd. S. 268).

¹⁶⁹) So de Lubac, Exegèse (s. o. S. 65 Anm. 83) 1, 1 S. 265.

¹⁷⁰) Dafür spricht auch, daß Manegold in seinem Liber ad Gebh. mehrfach Origenes zitiert, so in c. 40 (MG Ldl 1 S. 381, 4 ff.) und in c. 55 (ebd. S. 408, 24 ff.).

Ende des 1. Kapitels aus Manegold heraus, als er seinen politischen Gegnern den Glauben an die Seelenwanderung anhängt und ihnen die Wiederverkörperung in einem Tierleib wünscht.

Manegold hat die Behauptungen der Philosophen und ihrer Anhänger mehrfach häretisch genannt. Sind die im *Liber contra Wolfelmum* widerlegten Lehren der Philosophen möglicherweise so ausgewählt, daß sie in manchem mit Lehren von Ketzern seiner Zeit identisch erscheinen? Die Lehre von der Seelenwanderung gibt Manegold in einer Formulierung wieder, wie sie später ähnlich südfranzösische Katharer am Anfang des 14. Jahrhunderts benutzt haben¹⁷¹⁾; die von Manegold bekämpfte Gleichsetzung der Seele mit Blut (s. u. S. 90) ist um 1300 ebenfalls bei südfranzösischen Katharern belegt¹⁷²⁾; die plotinische Auffassung vom Leib als Kerker der Seele, die im *Liber contra Wolfelmum* kritisiert wird (c. 22, 170 CD)¹⁷³⁾, gehörte zu den Kernsätzen der Katharer¹⁷⁴⁾; im *Liber ad Gebhardum* bezeichnete Manegold Aussagen des Alten Testaments als nicht mehr maßgebend für die Zeit des Neuen Bundes (s. u. S. 134), eine Anschauung, die den Gedanken von der Verwerfung des Alten Testaments durch petrobrusianische Ketzer gefördert haben könnte¹⁷⁵⁾. Manegolds Bemerkungen über diese Häresien, die sich nicht

¹⁷¹⁾ Vgl. *Liber c. Wolf. c. 1*: ... *si in primo corpore male viveret in presenti seculo vel aliquo seculorum futurorum, quorum infinitam seriem promittebatur, corpus deterius sortiretur et ita multiplicatis sceleribus ad hoc ultimum deveniret, ut qui ante fuerat homo ... horribili carcere truderetur* (153 A) mit *Confessio et depositio ... Arnaldi Cicredi de Ax* vom 21. Okt. 1321: ... *si dicti spiritus malum fecissent in corpore primo, incorporabantur in corpore animalis bruti, si vero non fecissent malum, intrabant corpus mulieris* (ed. I. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters 2 [1890] S. 151). Manegold verwendet für die Wanderung der Menschenseele in einen Tierkörper den Begriff *subintrare* (153 B), derselbe Begriff findet sich in den Vernehmungsprotokollen der Katharer, etwa bei Döllinger 2 S. 175 u. 235, nicht aber in den Berichten der Kirchenväter über die Seelenwanderungslehre. A. Borst, Die Katharer (Schriften der MGH 12, 1953) S. 168 stellt fest, daß die Seelenwanderung von abendländischen Ketzern im 11. und 12. Jh. nicht vertreten wurde; auch bei den Bogomilen ist sie für das 12. Jh. nur zu erschließen, vgl. Borst S. 168 Anm. 3 und S. 70 Anm. 24.

¹⁷²⁾ Borst S. 170 Anm. 9 und S. 150 Anm. 25.

¹⁷³⁾ Die von Manegold angegriffene Auffassung hat der frühe Augustin in seiner Schrift von 386 C. Acad. I, 3, 9 auch vertreten: *Veritatem ... illam solum Deum nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit* (Migne PL 32, 910).

¹⁷⁴⁾ Vgl. Döllinger, Sektengeschichte 1 S. 179; Borst, Katharer S. 149 f.

¹⁷⁵⁾ J. Fearn, Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts, Arch. f. Kulturgesch. 48 (1966) stellt S. 325 fest, daß die Verneinung

ganz aus den Aussagen der Kirchenväter erklären lassen¹⁷⁶), könnten ein Hinweis darauf sein, daß manche der Anschauungen, die man bisher auf den Einfluß der Bogomilen zurückführte¹⁷⁷), auch schon im 11. Jahrhundert im Westen vertreten wurden.

II. Manegold von Lautenbach und die Schule von Laon

Für eine Untersuchung der Beziehung Manegolds zur Schule von Laon gibt es mehrere Gründe: einmal den ganz äußerlichen, daß in der Literatur seit langem die Behauptung weitergegeben wird, Manegold sei der Lehrer Wilhelms von Champeaux gewesen (s. o. S. 51 und Anm. 19). Zum andern — und dies wurde zur Unterstützung der genannten These herangezogen — nennt der Schriftstellerkatalog Wolfgers von Prüfening Manegold den *modernorum magister magistrorum* (s. o. S. 50) und als *magistri moderni* werden eben Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, die Lehrer der Schule von Laon, bezeichnet (s. o. S. 54). Zuletzt aber — und dies dürfte die wichtigste Begründung sein — haben die Forschungen der letzten Jahrzehnte die zentrale Bedeutung der Schule von Laon für die Entfaltung der Früscholastik immer deutlicher erwiesen (s. o. S. 48 Anm. 4). Wenn also Manegold von Lautenbach zu den Anregern jener geistigen Bewegung gehört hat, müßten sich Berührungen mit der Schule von Laon auffinden lassen, seien dies nun inhaltliche Beziehungen, formale Gemeinsamkeiten oder nur eine beiden gemeinsame Tendenz, die sich in der Aufnahme und Stellung zur Tradition zeigen müßte.

Gibt es irgendwelche chronologische Anhaltspunkte, die an eine Beziehung zwischen Manegold und der Schule von Laon denken lassen?

der Autorität des Alten Testaments, die bei den Petrobrusianern vorkam, noch in der Mitte des 12. Jh. ein ungewöhnlicher Gedanke sei. Er führt S. 330 f. den Gedanken der Verwerfung des Alten Testaments auf den Einfluß der Bogomilen zurück.

¹⁷⁶) Das Interesse Manegolds für Häresien hat auch Borst, Katharer S. 80 Anm. 24 festgestellt. Er verweist S. 252 Anm. 3 auf Liber ad Gebeh. c. 39 (MG Ldl 1 S. 378, 38 ff.), wo Manegold von der Hinrichtung einiger Ketzer in Goslar im Dezember 1051 berichtet. Ebd. c. 39 (ebd. S. 379, 10 ff.) geht Manegold unter Benutzung von Augustin, De civ. Dei I, 20 (CSEL 40 I S. 38, 5 ff.) auf das Verbot des Tötens ein, das von den „Manichäern“ auf die Tiere ausgedehnt wurde. Über Augustin hinaus fragt Manegold: ... *nec rustico cuiquam porcum suum vel gallinam interficere concedatur*. Ist das nur Ausmalung oder ein Reflex von Anschauungen, die in seiner Zeit vertreten wurden?

¹⁷⁷) Borst, Katharer S. 168 (über Seelenwanderung); Fearn, Arch. f. Kulturgesch. 48 (1966) S. 328, 330 f. (über Verwerfung des Alten Testaments).

Viele der Sätze Anselms von Laon, Wilhelms von Champeaux und ihrer Schule sind im Liber Pancrisis überliefert, von dem drei verschiedene Fassungen, die einen gemeinsamen Grundbestand aufweisen, in bisher drei Handschriften bekannt sind (Troyes 425, Avranches 19, London Brit. Mus. Harley 3098)¹⁷⁹⁾. Die Überschriften der beiden Hauptzeugen dieses Florilegs lauten folgendermaßen:

Avranches 19, fol. 133^{rb}

Sententie vel questiones sanctorum Augustini, Yeronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede extracte vel exposite a modernis magistris Guillelmo, Anselmo, Radulfo, Ivone Carnotensi episcopo.

Troyes 425, fol. 95^{ra}

Liber pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur sententie vel questiones patrum Augustini, Yeronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede et modernorum magistrorum Willelmi Catalaunensis episcopi, Ivonis Carnotensis episcopi, Anselmi et fratris eius Radulfi.

Wilhelm von Champeaux († 1121); Ivo von Chartres († 1116), Anselm von Laon († 1117) und sein Bruder Radulf († 1131/33) werden hier *magistri moderni* genannt. Die Datierung dieser Sammlung von Sentenzen ist umstritten, zuletzt hat man sie in die Jahre 1120—25 gesetzt¹⁸⁰⁾. R. W. Southern hat gefunden, daß Anselm von Canterbury in seiner Schrift *Cur Deus homo* (I, 7) einige Sätze von Radulf von Laon, der nach dem Tod Anselms von Laon vermutlich Leiter der Schule von Laon war (1117—1131/33), entlehnt hat, um eine zeitgenössische For-

¹⁷⁹⁾ Vgl. Lottin, *Psychologie* (s. o. S. 48 Anm. 4) 5 S. 9 ff. Lottin hat *Rech. de théol. anc. et méd.* 23 (1956) S. 114 ff. auf eine neue Handschrift des Liber Pancrisis hingewiesen: London, Brit. Mus. Harley 3098.

¹⁸⁰⁾ Im Anschluß an F. Bliemetzrieder, Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres, *Arch. f. kath. Kirchenrecht* 115 (1935) S. 67 f. hatte Lottin, *Psychologie* 5 S. 12 zuerst argumentiert, die Handschrift Avranches 19, wo Wilhelm von Champeaux *magister* genannt wird, sei vor 1113, dem Datum von Wilhelms Bischofserhebung, entstanden, die Handschrift Troyes 425, wo Wilhelm *episcopus Catalaunensis* heißt, nach 1113. Nachdem van den Eynde (s. o. S. 56 Anm. 44), *Rech. de théol. anc. et méd.* 26 (1959) S. 81 darauf hingewiesen hatte, daß Gelehrte wie Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus oder Roland Bandinelli auch nach ihrer Erhebung zum Bischof lediglich *magister* genannt wurden, zog Lottin, *A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon*, ebd. S. 307 ff. seine These zurück. Er folgte aber in der Datierung des Florilegs doch nicht van den Eynde, der es in die Mitte des 12. Jh. setzte, sondern schlug S. 314 die Jahre 1120—25 vor.

mulierung der traditionellen Vorstellung zu haben, die er zurückweisen wollte¹⁸¹). Wenn sich Anselm tatsächlich auf Radulf bezieht, müßte die bekämpfte Formulierung vor 1095 entstanden sein¹⁸²). Als Abälard 1112 nach Laon ging, nannte er Anselm von Laon einen Greis, und die Blüte der Schule war damals vielleicht schon zu Ende¹⁸³). Anselm könnte durchaus schon in den letzten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts in Laon gelehrt haben, doch lassen die vorhandenen Anhaltspunkte eine sichere Aussage nicht zu.

Wenn man eine zeitliche oder gar eine persönliche Nähe Manegolds zur Schule von Laon annimmt, müßten sich im Inhalt der Sentenzen aus Laon Bezüge zu Ansichten Manegolds auffinden lassen. Da es sich dabei im wesentlichen um theologische Fragen handelt, ist von den beiden Streitschriften in der Hauptsache der *Liber contra Wolfelmum* zum Vergleich heranzuziehen.

Eine andere Möglichkeit der Überprüfung wäre, die zahlreichen Kirchenväterstellen im *Liber ad Gebehardum* mit jenen Sentenzen zu vergleichen, die im *Liber Pancrisis* aus den Werken der Väter zusammengestellt wurden. Bei den Schriftstellern der alten Kirche, die im *Liber Pancrisis* vertreten sind, zeigt sich die schon von M. Grabmann bemerkte Vorliebe für Augustin in der Schule von Laon besonders klar¹⁸⁶) (nach den — oft falschen und irreführenden¹⁸⁷) — Inskriptionen in Troyes 425 sind 141 Stücke aus Augustin, 30 aus Gregor, 13 aus Hieronymus, 5 aus Ambrosius, 4 aus Pseudoisidor, 3 aus Isidor von Sevilla, 3 aus Beda und je 1 Stück aus Leo dem Großen, Maximus von Turin, Nikolaus I. und

¹⁸¹) R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059 — ca. 1130* (1963) S. 357 ff. vergleicht *Cur Deus homo* I, 7 mit Radulf von Laon Nr. 232 (ed. Lottin 5 S. 185 f.).

¹⁸²) Zweifel, ob das Fragment von Radulf stammen könne, da dieser erst um 1130 starb, hat Southern (s. vor. Anm.) S. 360 f. erörtert.

¹⁸³) Abälard, *Historia Calamitatum* c. 3 (Migne PL 178, 123 A); vgl. Southern (s. o. Anm. 181) S. 361.

¹⁸⁶) Grabmann, *Methode* 2 S. 153; vgl. Weisweiler (s. o. S. 48 Anm. 4) S. 247; Lottin, *Psychologie* 5 S. 443. — Dempf (s. o. S. 48 Anm. 3) S. 54 f. hat die Bedeutung Augustins für die Entstehung der Scholastik höher eingeschätzt als die Anwendung aristotelischer Prinzipien auf das Dogma.

¹⁸⁷) Lottin hat in seiner Edition der Sentenzen Anselms von Laon und seiner Schule in *Psychologie* 5 öfter übersehen, daß ein von ihm gedrucktes Stück, wenn auch unter falscher Inskription, ebenfalls im Cod. Troyes 425 vorkommt: So Nr. 273 u. 274 auf fol. 105^{va}; Nr. 98 auf fol. 111^{rb}; Nr. 165 auf fol. 126^{va}; Nr. 213 auf fol. 135^{ra}; Nr. 448 auf fol. 147^{rb} und Nr. 461 auf fol. 141^{vb}. Noch schwerwiegender ist, daß Lottin einige Stücke, die unter dem Namen „Willelhelmus“ bzw. „Anselmus“ im Cod. Troyes 425 vorkommen, über-

Cicero, von dem als einzigem Heiden ein kurzer Satz ebenfalls verzeichnet ist).

Wenn man die Zitate Manegolds im Liber ad Gebehardum dagegen hält, von denen nur eines¹⁸⁸⁾ sich auch unter den Exzerpten des Liber Parcrisis findet, ist bei ihm die Vorherrschaft Augustins durchaus nicht so unbestritten: von den wörtlichen Zitaten sind sicher 31 von Augustin (dazu kommen 2 Pseudo-Augustinsätze und einige Zitate, die K. Francke, der Herausgeber des Liber ad Gebehardum in den Libelli de lite, nicht bei Augustin hat finden können), dagegen 37 von Gregor dem Großen (wozu noch über 10 Zitate aus der Vita dieses Papstes von Johannes Diaconus kommen), 17 aus Hieronymus (dazu 2 Ps.-Hieronymussätze), 14 von Leo d. Gr., 4 aus Ambrosius, 3 aus Cyprian, je 2 von Origenes und Isidor von Sevilla, je 1 von Tertullian, Hilarius von Poitiers, Maximus von Turin, Beda und Hinkmar von Reims. 40 bei Pseudo-isidor überlieferte Zitate aus Papstbriefen stammen wahrscheinlich fast alle aus der 74-Titelsammlung¹⁸⁹⁾, dazu kommen 38 Konzilskanones.

sehen hat: *Willelhelmus* auf fol. 122^{ra} und 126^{vb}; *Anselmus* auf fol. 130^{ra}, 130^{rb}, 133^{va}, 134^{va}, 135^{vb}, 137^{vb}, 147^{va} und 148^{rb}.

¹⁸⁸⁾ Es handelt sich um ein Zitat aus Isidors Sent. II, 31 (im Liber ad Gebeh. MG Ldl 1 S. 396, 26 ff.), das im Liber Pancrisis (Troyes fol. 136^{rb}) vorkommt, aber die Parallele ist ohne Bedeutung, da das fragliche Zitat auch bei Burchard v. Worms, Decr. XII, 10, Anselm v. Lucca, Coll. can. XI, 65 und im Brief Gebhards von Salzburg (MG Ldl 1 S. 277, 12 ff.) auftaucht.

¹⁸⁹⁾ F. Th a n e r hat eine Anzahl von Handschriften dieser Sammlung (als Coll. min.) in seiner Ausgabe der Collectio canonum Anselms von Lucca (1906 u. 1915) im Apparat berücksichtigt. Ein Verzeichnis aller Kapitel mit Angabe ihrer Herkunft bringt P. F o u r n i e r, Le premier manuel canonique de la reforme du XI^e siècle, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 14 (1894) S. 156 ff. F o u r n i e r hat auch ebd. S. 205 f. eine Benutzung dieser Sammlung durch Manegold nachweisen können, da dieser — besonders in den Kapiteln 7, 22, 43 und 51 seines Liber ad Gebeh. — 37 Sätze aus der 74-Titelsammlung in meist demselben Umfang und in derselben Reihenfolge wie seine Vorlage verwandt hat. A. M i c h e l, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform (Schriften der MGH 7, 1943) S. 149 hat die im Liber ad Gebeh. c. 7 zitierten Stücke mit den Handschriften verglichen und kam zu dem Schluß, daß Manegold „trotz einiger Freiheiten und Kürzungen ... die schwäbische Ausgabe der Sentenzen benutzte“. Bei dieser „Schwäbischen Ausgabe“ handelt es sich um eine handschriftlich besonders im südwestdeutschen Raum verbreitete Redaktion der 74-Titelsammlung, die einen Anhang von 15 Kapiteln enthält, die sich mit der Exkommunikation beschäftigen. Für Michels These spricht, daß im Liber ad Gebeh. c. 45 und c. 46 drei Kapitel aus diesem Anhang (sent. 330, 309 u. 321) zitiert und drei weitere (sent. 317, 324 u. 329) paraphrasiert sind, wobei zwei Kapitel (sent. 324 u. 329) unter derselben falschen Inskription wie in der „Schwäb. Ausgabe“ erscheinen. J. A u t e n r i e t h, Bernold von Konstanz und die erweiterte 74-Titelsammlung, DA 14 (1958)

Von Zeitgenossen zitiert Manegold neben ausführlichen Übernahmen aus Werken Bernolds von Konstanz 15 mal Gregor VII., 3 mal Petrus Damiani und einmal Lanfrank. Dazu kommen Zitate aus Kapitularien und weltlichen Schreiben und Geschichtsschreibern (Euseb-Hieronymus, Cassiodor, Regino von Prüm, Hermann von Reichenau).

Sicher ist diese Auswahl vom Stoff bestimmt, den Manegold bearbeitet hat, und darf nur begrenzt mit der Verteilung der Zitate im Liber Pancrisis verglichen werden. Aber wie jeder, der ein bestimmtes Thema bearbeitet, mußte auch Manegold auf das zurückgreifen, was ihm aufgrund seiner Ausbildung und Kenntnis geläufig war. Die fast völlige Übereinstimmung der benutzten Schriftsteller in Manegolds Streitschrift und im Liber Pancrisis besagt für sich allein wenig, da es sich um die allgemein bekannten Autoren handelt.

Aus einem im Rahmen des Liber contra Wolfelmum verhältnismäßig langen Abschnitt, der der Heilsgeschichte gewidmet ist, ist einiges über Manegolds „Theologie“ zu erfahren. Vielleicht kann aber auch umgekehrt über das Verhältnis des Glaubenden zu den Lehren der Philosophen, dem Hauptproblem in Manegolds Schrift gegen Wolfhelm, einiges aus den erhaltenen Stücken der Schule von Laon entnommen werden. Daß philosophiefeindliche Haltung und die Erörterung theologischer Fragen mit Hilfe der Dialektik in einem Zusammenhang standen, vermag ein Brief zu belegen, der unter den Regensburger rhetorischen Briefen überliefert ist. Nach einer grundsätzlichen Absage an die Philosophie wird mit einem etwas einfältigen Syllogismus die Brauchbarkeit der moralischen Anschauungen der Philosophen nachgewiesen. Unverbunden daneben steht ein Abschnitt, der für uns sehr interessant ist: mit denselben noch sehr unzulänglichen Schlüssen, die die Schuldialektik den Verfasser gelehrt hat, erörtert er den Fall der Engel und die Verführung Adams, Probleme, die in der Frühscholastik von Laon häufig behandelt worden sind (s. u. S. 106)¹⁹⁰). Nirgends sonst in dieser Briefsammlung werden auf solche Weise theologische Fragen behandelt; aber die eine Stelle dürfte genügen, um zu zeigen, daß die grundsätzliche Ablehnung der Philosophie nicht bedeutete, daß man nicht theologische Fragen mit Hilfe der Dialektik lösen wollte. Die Schule von Laon könnte Manegolds Feindschaft gegen die Philosophen durchaus geteilt haben.

S. 375 ff. hat Bernold von Konstanz als Redaktor dieser Ausgabe nachgewiesen und ebd. S. 387 die erhaltenen Handschriften dieser Redaktion zusammengestellt.

¹⁹⁰) Vgl. Regensb. rhetor. Briefe, Brief 1 (MG Briefe der dt. Kaiserzeit 5 S. 276, 4 ff.).

1. Die Meinungen der Philosophen bei Manegold und in Laon

Zwei kurze Sätze sind es, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, wenn wir Beziehungen zwischen Aussagen des *Liber contra Wolfelmum* und solchen der Schule von Laon suchen.

Im Zusammenhang mit der Auferstehung der Toten tadelt Manegold die Vorstellung der Philosophen, daß der Körper aus Elementen zusammengesetzt sei, weil er meinte, wenn man diese Ansicht anerkenne, müsse man die Möglichkeit der Auferstehung des Leibes bestreiten (c. 22, 170 CD). Ein Stück aus der Schule von Laon, das sich mit der Auferstehung der Toten beschäftigt, erkennt diese Meinung der Philosophen an¹⁹¹⁾ und versucht, eine Vorstellung des christlichen Dogmas zu gewinnen, in der die Erkenntnis über die Zusammensetzung des menschlichen Körpers einen Platz hat. Vielleicht richtet sich Manegolds Bedenken gerade gegen solche Zeitgenossen, die die Hilfe der heidnischen Philosophie bei der Lösung theologischer Fragen in Anspruch nehmen.

Manegold stellt die verschiedenen Meinungen der Philosophen über das Wesen der Seele zusammen und greift eine Ansicht heraus, um mit ihr alle andern zugleich zu widerlegen. Er konfrontiert die Anschauung des Empedokles, daß die Seele Blut sei, mit einem Wort der Bibel: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben (1. Kor. 15, 50). Damit ist die Auffassung des Philosophen nach Manegolds Meinung für einen Christen abgetan.

Daß Manegold aus den Theorien der Philosophen gerade die Ansicht des Empedokles, die Seele sei Blut, herausgreift, darf nicht als Zufall angesehen werden: die Kirchenväter bekämpften die Ansicht, daß die Seele um ihrer Bewegung willen unsterblich sei, besonders deshalb, weil damit Menschen- und Tierseele auf eine Stufe gestellt würden¹⁹²⁾. Bei den Tieren sei, so wird nach Cassiodor häufig argumentiert, der Sitz der Seele das Blut¹⁹³⁾. Wie der Glaube an die Seelenwanderung ist für Manegold auch der Glaube, die Seele sei Blut, ein Greuel, das der Stellung des Menschen im Heilsplan Gottes nicht gerecht wird. Möglicherweise hat er deshalb die Ansicht des Empedokles eigens hervor-

¹⁹¹⁾ Schule von Laon Nr. 498 (ed. Lottin 5 S. 321).

¹⁹²⁾ Vgl. W. Götzmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (1927) S. 108 u. 113 mit Anm. 434 u. 435.

¹⁹³⁾ Cassiodor, *De anima* c. 1 (Migne PL 70, 1282); vgl. Hraban, *De anima* (Migne PL 110, 1110 B).

gehoben, weil er die Verbindung dieses Glaubens mit der Seelenwanderung betonen wollte. Man kann noch weitergehen: wie Manegold hinter der Annahme einer *materia intelligibilis* den Zweifel an der Schöpfung aus dem Nichts aufspürte, so könnte er hinter dem Glauben seiner Zeitgenossen, die Seele sei Blut, den Glauben an die Seelenwanderung haben aufspüren wollen.

Kennen wir nun aus der Zeit Manegolds Vertreter der Theorie des Empedokles? Sätze aus der Schule Anselms von Laon, bei einem Schüler des Abälard und bei einem Manegold scheinen die Anschauung des Philosophen, die Seele sei Blut, entweder direkt zu vertreten oder wenigstens eine zum Verwechseln ähnliche Auffassung, daß nämlich die Seele im Blut sei. In einem Stück, das Lottin der Schule des Anselm von Laon zugeordnet hat und das das Abendmahl behandelt, wird die Notwendigkeit von zwei Substanzen bei der Eucharistie so erklärt, daß Leib und Seele Christi durch Brot und Wein dargestellt werden: *vinum vero in sanguinem transit qui anima et vita carnis a philosophis dicitur esse . . .*¹⁹⁴). Ausdrücklich wird auf „die Philosophen“ als Urheber dieser Ansicht hingewiesen, dennoch nimmt der Verfasser keinen Anstoß daran, diese Theorie zur Erklärung der Eucharistie heranzuziehen.

Im Elucidarium I, 180 des Honorius Augustodunensis ist eine auf den ersten Blick sehr ähnliche Formulierung zu finden: . . . *quod vinum in sanguinem vertitur, ut anima nostra, quae in sanguine est, per hoc vivificetur*¹⁹⁵). Lefèvre weist darauf hin, daß diese Anschauung im Widerspruch zu der ganzen patristischen Tradition steht, die im Gefolge von Augustin die Seele nicht an einen bestimmten Teil des Körpers gebunden haben wollte¹⁹⁶). Er vermutet, daß Honorius hier von Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine c. 11 beeinflusst wurde. Dort findet sich der Satz: *Omnis itaque anima, teste Scriptura, in sanguine est*. Die Schriftstelle, auf die er sich bezieht, ist Levit. 17, 14: *Anima enim omnis carnis in sanguine est*; er legte dies typologisch aus¹⁹⁷). Gerade gegen diese Auslegung der Bibelstelle hatte sich aber Augustin gewandt: *Numquidnam si animam pecoris sanguinem dicimus, etiam anima hominis*

¹⁹⁴) Nr. 375 (ed. Lottin 5 S. 277 f.); das Zitat ebd. S. 277, Z. 22 f.

¹⁹⁵) Honorius Aug., Elucidarium I, 180 (ed. Y. Lefèvre, L'Elucidarium et les lucidaires, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 180 [1954] S. 395).

¹⁹⁶) Vgl. Lefèvre (s. vor. Anm.) S. 135 Anm. 7.

¹⁹⁷) Paschasius Radbertus, De corp. et sang. c. 11: *Omnis namque anima in sanguine est. Quod typice dictum accipimus, quia omnis vita eius, ut beate vivat, in Christi sanguine reparatur*. (CC Cont. med. 16 S. 75; Migne PL 120, 1309 CD).

sanguis putanda est? Absit. Augustin erklärt die Stelle dann so, daß mit *anima* hier die körperliche und sterbliche Lebenskraft gemeint sei, nicht die unsterbliche¹⁹⁸). Eine Formulierung, die ebenso wie die des Honorius aus Paschasius Radbertus zu verstehen ist, findet sich auch in einem Stück über das Abendmahl, das Lottin Anselm von Laon zuschreibt und das sicher mit der gleich zu erwähnenden Abhandlung eines Manegold zusammenhängt¹⁹⁹). Ähnlich ist in einem anderen Stück formuliert, das wahrscheinlich Anselm von Laon angehört²⁰⁰). Auch ein magister Hermann, ein Schüler Abälards, für den das Blut die lebendigmachende Gnade bedeutet, setzt nicht Blut und Seele gleich, sondern sagt nur, im Blut habe die Seele ihre Kraft²⁰¹).

Diese Belege, in denen die Auffassung vertreten wird, die Seele sei im Blut, dürften von der Interpretation der Leviticusstelle herkommen. Daß es in der Schule von Laon aber heißen kann, die Seele sei Blut, und bei dieser These auf die Lehre der Philosophen verwiesen wurde, dürfte zeigen, wie leicht die noch biblisch gestützte Formulierung des Paschasius Radbertus zu jener unchristlichen Anschauung werden konnte, die Manegold im *Liber contra Wolfelmum* bekämpfte²⁰²). Dieser Angriff auf die Lehre des Empedokles, der das Vorhandensein ähnlicher Formulierungen, wie sie das Stück aus Laon gebraucht, für das 11. Jahrhundert vermuten läßt, steht ebenso wie seine Warnung vor der Lehre von einem aus Elementen zusammengesetzten Körper in direktem Gegensatz zu Aussagen, die in Laon anerkannt waren.

¹⁹⁸) Augustin, *Quaest. in Lev.* 57, 1 (CC 33 S. 215 Z. 1426 ff.).

¹⁹⁹) Nr. 27: *Ideo in duabus substantiis corporis scilicet et sanguinis Deus hoc sacrificium instituit ut per carnem in altari ostenderet se redimere carnem nostram . . . et per sanguinem qui sedes anime dicitur quem pro nobis tradidit similiter insinueret se redemisse animam nostram* (ed. Lottin 5 S. 27 Z. 3 ff.) und *Anima autem Christi per sanguinem que anime nostre sedes est convenienter representatur* (ebd. S. 28 Z. 38 f.).

²⁰⁰) Nr. 139: *Quod autem hoc sacramentum per carnem et sanguinem accipimus corporis et anime vitam designamus, quia per sanguinem aliquando animam designamus* (ebd. S. 108 Z. 25 ff.).

²⁰¹) Ps.-Abälard, *Epit. Theol. Christ.* c. 29: *Et bene per sanguinem vivificatrix illa gratia significatur, quia maiorem vim et efficaciam habet anima in sanguine, quam in alio aliquo humore* (Migne PL 178, 1741 B). Daß dieses Werk von einem magister Hermann, einem Schüler Abälards, stammt und nicht vor 1139 entstanden ist, hat H. Ostlender, *Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards*, *Theol. Quartalschrift* 117 (1936) S. 210 ff. nachgewiesen; vgl. Luscombe (s. o. S. 79 Anm. 156) S. 158 ff.

²⁰²) Aus der Formulierung bei Lottin 5 Nr. 375: (*sanguis*), *qui anima et vita carnis a philosophis dicitur* (s. o. S. 91 Anm. 194) wird deutlich, daß nicht Levit. 17, 14, sondern die Anschauung der Philosophen dem Verfasser im Gedächtnis war, als er den Satz niederschrieb.

Die Verhältnisse drohen sich noch mehr zu verwirren, wenn wir in einem Stück mit der Überschrift *Manig. in glosis super Apostolum* aus der Oxforder Handschrift Bodl. Laud. Misc. 216²⁰³) ebenfalls die Ansicht vertreten finden, daß die Seele im Blut sei. Um zu erklären, warum im Abendmahl die Seele durch den Wein symbolisiert wird wie durch das Brot der Leib, schreibt dieser Manegoldus: *Et cum anima Christi per aliquod corporeum representanda esset, ... nihil inventum est in creaturis omnibus per quod vicinius [anima] representaretur quam per sanguinem, qui sedes ipsius anime dicitur ...* F. Chatillon hat — vermutlich auf diese Stelle gestützt — den Verwirrungen ein Ende setzen wollen, indem er bestritt, daß Manegold von Lautenbach der Verfasser des Oxforder Stücks sein könne, denn dieses „fait état d'une doctrine que ML (= Manegold von Lautenbach), de son côté, répudie“²⁰⁴).

²⁰³) Beschreibung der Handschrift bei H. O. C o x e, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, Pars II. Codices latinos et miscellaneos Laudianos complectens* (1858) Nr. 216 S. 197; C o x e datiert sie ins Ende des 11. Jh. Das erwähnte Stück steht auf fol. 153^{ra}—153^{vb}. O. L o t t i n, *Manegold de Lautenbach, source d'Anselme de Laon, Rech. de théol. anc. et méd.* 14 (1947) S. 218 ff. hat dieses Stück als erster behandelt; es ist ediert L o t t i n 5 S. 147 ff. Nach dem Einspruch von C h a t i l l o n (s. o. S. 52 Anm. 22) S. 163 schrieb L o t t i n, *Psychologie* 5 S. 147: „Quel est ce Manegold? Jusqu'ici on ne connaissait guère qu'un seul Manegold, Manegold de Lautenbach.“ — Der Brief eines Anselm, dessen Vorlage nach L o t t i n das Oxforder Stück ist, ist gedruckt bei W e i s w e i l e r (s. o. S. 48 Anm. 4) S. 192 ff. Der Brief galt früher als Werk Anselms von Canterbury; J. R. G e i s e l m a n n, *Der Abendmahlsbrief Anselms von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon, Theol. Quartalschrift* 111 (1930) S. 320 ff. hat ihn Anselm von Laon zugewiesen; vgl. L o t t i n 5 S. 143 ff. A. S t o e l e n, Bruno le Chartreux, Jean Gratiadei et la «lettre de S. Anselme» sur l'eucharistie, *Rech. de théol. anc. et méd.* 34 (1967) S. 18 ff. bezweifelt die Verfasserschaft Anselms von Laon. — Die Überschrift des Stückes *in glosis super Apostolum* hat zu allerlei Vermutungen Anlaß gegeben: L o t t i n, *Rech. de théol. anc. et méd.* 14 (1947) S. 219 hat das Stück als Exzerpt aus jenem Bibelkommentar bezeichnet, von dem eine Katalognotiz in einem Bibliotheksverzeichnis der Kapitelbibliothek in Cremona (*Expositio epistolarum secundum Manegaldum*) berichtet. J. G r o ß berichtet ZKG 71 (1960) S. 260 Anm. 70, daß er der Spur der Paulinenauslegung, die im Ms 1181 fol. 195^b des Kapitelarchivs Cremona sich findet, nachgegangen sei, die Handschrift in Cremona aber nicht gefunden habe. — S t e g m ü l l e r erwähnt diesen Kommentar eines Manegold *Repertorium bibl.* 3 S. 534 Nr. 5445. Für die Frage, ob Manegold von Lautenbach einen Paulinenkommentar geschrieben hat, gibt die Notiz natürlich nichts her, doch erhöht sie die Glaubwürdigkeit der Inschrift in der Oxforder Handschrift, daß ein Manegold jenes Stück über 1. Kor. 16, 10 verfaßt hat. S t o e l e n, *Rech. de théol. anc. et méd.* 34 (1967) S. 19 geht von vornherein davon aus, daß Manegold von Lautenbach nicht der Verfasser dieses Stücks gewesen sein kann.

²⁰⁴) C h a t i l l o n (s. o. S. 52 Anm. 22) S. 163.

Doch gerade die Tatsache, daß im *Liber contra Wolfelmum* — wenn auch fast nur beiläufig — die Anschauung des Empedokles aus den vielen anderen Theorien über das Wesen der Seele herausgehoben ist, berechtigt uns, nach einem Zusammenhang zwischen dem Lautenbacher Manegold und dem *Manig.* der Oxforder Handschrift zu suchen. Man könnte doch auch so vermuten: Manegold will im *Liber contra Wolfelmum* einen früheren Irrtum korrigieren oder wenigstens darauf hinweisen, daß seine frühere Formulierung nicht als Annahme der Auffassung des Empedokles mißverstanden werden darf.

2. Berührungspunkte zwischen theologischen Auffassungen Manegolds und solchender Schule von Laon

a. Äußerungen zur Abendmahlslehre

Im Oxforder Codex Bodl. Laud. Misc. 216 sind zahlreiche Sentenzen gesammelt, die von Anselm von Laon oder aus seiner Schule stammen²⁰⁵). Die Frage bejahen, ob Manegold der Autor des eben betrachteten Stücks (s. S. 93) war, heißt also zugleich seine Beziehung zur Schule von Laon für bewiesen anzunehmen. Das fragliche Stück hat das Abendmahl zum Thema; vielleicht kann ein Vergleich der in ihm vertretenen Abendmahlsauffassung mit den entsprechenden Darlegungen des *Liber contra Wolfelmum* die Frage nach dem Autor des Stücks lösen.

Der *Liber contra Wolfelmum* behandelte das Abendmahl im 18. Kapitel²⁰⁶). Die Darstellung ist knapp und in der für den ganzen theologischen Teil der Schrift bezeichnenden Form eines Bekenntnisses abgefaßt. Es werden einige Fragen angeschnitten, die durch den Streit mit Berengar von Tours bestimmt sind²⁰⁷). Manegold bezeichnet das Abendmahl als *lavacrum regenerationis*, das den alten Menschen zu einer neuen Kreatur mache; es ist also bezogen auf die Erlösung des Einzelnen. Beim Oxforder Manegoldus ist der Einsatzpunkt die verderbte Natur des Menschen. Manegold von Lautenbach spricht weiterhin vom Leib Christi, der diese Erquickung vollbringt; es fehlt die Parallelisierung von Leib

²⁰⁵) Lottin hat diese Handschrift (seine Sigle für sie: d') in seiner Edition der Sentenzen der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux verwertet (vgl. etwa *Psychologie* 5 S. 19 f.), scheint aber in vielen Fällen die Überlieferung dieser Handschrift nicht beachtet zu haben.

²⁰⁶) *Liber c. Wolf.* c. 18 (165 D—166 B). Zur Einordnung in die Abendmahlslehre der Vorscholastik vgl. Geiselm ann, *Eucharistielehre* (s. o. S. 62 Anm. 66) S. 404.

²⁰⁷) Vgl. Geiselm ann, *Eucharistielehre* S. 404.

und Seele Christi mit dem Leib und der Seele des Menschen²⁰⁸). Im Liber contra Wolfelmum hat die umstrittene Frage Spuren hinterlassen, wie denn Christus schon vor der Auferstehung den Jüngern seinen Leib habe geben können und wie er jetzt, wo er körperlich neben seinem Vater im Himmel thront, dennoch durch den Gläubigen am Altar empfangen werden könne. Dieses Problem ist schon von Paschasius Radbertus als möglicher Einwand von Ketzern behandelt worden²⁰⁹), und Berengar von Tours hat den Gegensatz zwischen der Anwesenheit des Leibes Christi auf dem Altar und dem Psalmwort Ps. 109, 1, wonach Christus zur Rechten Gottes sitze, herausgestellt²¹⁰). Auf dieses Wort spielt auch Manegold an. Im Oxforder Stück ist die Frage anders gestellt: wie ist es möglich, daß der unzerstörbare Leib Christi von den Zähnen zerrissen und durch die Mäuse gefressen werden kann²¹¹)? Die Lösung, daß solches allein mit der äußeren Erscheinung geschehe, die nach der Wandlung zurückbleibt, da es niemals mit dem geschehen könne, was ist, wird in Parallele gesetzt zu der ungleichen Wirkung der Substanzen des Abendmahls auf den Gläubigen und auf den Ungläubigen. Da der Gute und der Böse dieselbe wahrhaftige Substanz des Leibes Christi empfangen, empfangen nicht der Böse ein schlechtes Sakrament oder nichts, weil es ihm nicht zum Heil gereiche, sondern er empfangen das Gericht²¹²). Desgleichen hänge die Wahrheit des Empfangenen nicht vom guten oder schlechten Priester ab²¹³), weil die Wandlung nicht

²⁰⁸) Diese Parallelisierung findet sich im Cod. Oxon. Bodl. Laud. Misc. 216 (ed. Lottin 5 S. 147, 4 ff.).

²⁰⁹) Paschasius Radbertus, De corp. et sang. c. 18: ... *dicturi essent heretici, quod incorruptibilis iam Christus et in caelo positus non posset in terris eius caro a fidelibus vorari* (CC Cont. med. 16 S. 100; Migne PL 120, 1326 B).

²¹⁰) Berengar, De s. coena c. 37: ... *non enim totum Christi corpus tu adesse sensualiter in altari desipis, si quis intendat adesse sensualiter in altari totum Christi corpus, contradicit spiritus sanctus per prophetam, qui dicit sessurum esse secundum corpus Christum ad dexteram patris* ... (ed. Beekenkamp, Kerkhistor. Studien 2 [1941] S. 108). Das Bibelwort Ps. 109, 1 wird Matth. 22, 43 f. zitiert.

²¹¹) Diese Frage wird im Streit mit Berengar behandelt: Berengar, De s. coena c. 9 (ed. Beekenkamp S. 14) und c. 27 (ebd. S. 58) u. ö.; Guitmund von Aversa, De corp. et sang. I (Migne PL 149, 1432 A).

²¹²) Das Problem derer, die unwürdig das Abendmahl empfangen, auch bei Guitmund, De corp. et sang. III (Migne PL 149, 1491 ff.). Das Augustinzitat, das Manig. (Lottin 5 S. 149 Z. 62 ff.) hat, bei Guitmund ebd. S. 1492 D—1493 A; auch bei Lanfrank, De corp. et sang. c. 19 (Migne PL 150, 436 D—437 A).

²¹³) Dies hat auch Guitmund, De corp. et sang. III behandelt (Migne PL 149, 1493 D—1494 A).

durch das Verdienst des Konsekrierenden, sondern durch das Wort des Schöpfers geschehe. Ganz kurz angedeutet wird im Oxforder Stück der Vergleich mit der Taufe: so wie Christus es sei, der tauft (Io. 1, 33), so erfolge durch ihn selbst die Transsubstantiation.

Dieser Teil des Stücks beruht weitgehend auf einem wörtlichen Zitat aus Paschasius Radbertus²¹⁴). Damit verliert an Bedeutung, daß die Parallele zwischen Taufe und Abendmahl im Liber contra Wolfelmum auch vorhanden ist. Bei Manegold ist der Gedanke des Paschasius, den das Oxforder Stück aufgenommen hat, zudem nicht im Hinblick auf würdige oder unwürdige Priester ausgesprochen. Zwar ist auch bei Manegold aus dem Johanneswort geschlossen, daß der unsichtbare Priester (Christus) die Wandlung vollbringt, während der sichtbare die Einsetzungsworte spricht; aber in erster Linie geht es ihm darum, zu zeigen, daß wie in der Taufe der Herr für den Glaubenden wirklich anwesend ist und der Priester nur äußerlich handelt — beim Abendmahl der Leib Christi nicht nur bildlich, sondern wirklich vorhanden ist. Bei Manegold ist es also nicht die sekundäre Frage nach der Wirksamkeit des Sakraments bei Bösen oder durch unwürdige Priester, sondern im Zuge seiner Schrift die zentrale Frage nach der Wirklichkeit des Leibes Christi überhaupt, die ohne Umschweife mit Hilfe eines Bibelwortes geklärt wird; das Wort des Ambrosius, *non quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit*, das in der Kontroverse mit Berengar häufig zitiert wird²¹⁵), ist nur Aufnahme einer Formulierung und hat keine Bedeutung für den „Beweis“ (wenn von einem solchen bei Manegold überhaupt gesprochen werden kann). Dies muß umso mehr hervorgehoben werden, als Berengar in einem langen Abschnitt versucht hat, gerade dieses Ambrosiuszitat in seinem Sinne auszulegen²¹⁶).

Der Oxforder Manigoldus versucht, auf andere Weise nachzuweisen, daß von der Substanz des Brotes nichts zurückbleibt, wenn es in den Leib Christi verwandelt wird: er verweist auf das Beispiel von Loths Weib, das in einen Stein verwandelt wurde, und auf die Fähigkeit eines

²¹⁴) Lottin 5 S. 149 Z. 83 ff. ist ein wörtliches Zitat aus Paschasius Radbertus, De corp. et sang. c. 12: *Quia non in merito consecrantis sed in verbo efficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti . . . Si enim in merito esset sacerdotis, non ad Christum pertineret. Nunc autem sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum Sanctum hanc suam efficit carnem et transfundit sanguinem* (CC Cont. med. 16 S. 77; Migne PL 120, 1310 C). Lottins Edition, die sich nicht um Quellennachweise bemühte, weist nicht auf das Zitat hin.

²¹⁵) Etwa Lanfrank, De corp. et sang. c. 9 (Migne PL 150, 420 A) und ebd. c. 18 (ebd. 431 A).

²¹⁶) Berengar, De s. coena c. 32 (ed. B e e k e n k a m p S. 78 und 85) u. ö.

Handwerkers, der Kiesel und Heu in Glas verwandelt²¹⁷). Beide Beispiele sind durch Ausführungen Berengars bedingt und als Antwort auf diese zu betrachten²¹⁸). Wenn schon der Mensch etwas so verändern könne, daß es etwas anderes zu sein scheine, als es ist, so könne das Gott umso mehr. Petrus Damiani hat ähnlich argumentiert, um die Allmacht Gottes zu beweisen — Manegold von Lautenbach dagegen ganz anders (s. u. S. 117). Was den Liber contra Wolfelmum von dem Oxforder Stück trennt, ist die Art der Behandlung des Stoffs, die aber zur Not erklärt werden kann, wenn man beachtet, daß es sich beim einen um eine Streitschrift und beim anderen um eine wissenschaftliche Erörterung handelt (s. u. S. 109).

In anderen Stücken, die Lottin aus der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux veröffentlicht hat und die das Abendmahl zum Thema haben, ist ausführlich die Frage behandelt, ob Christus beim ersten Abendmahl seinen Jüngern seinen sterblichen oder seinen unsterblichen Leib gegeben habe²¹⁹); diese Frage ist auch bei Manegold im Liber contra Wolfelmum angedeutet. Dies genügt aber nicht, um einen engen Bezug Manegolds zur Schule von Laon anzunehmen, zumal dann, wenn Manegold zu den ersten Lehrern dieser Schule gehört hätte, seine Meinung mit einem *quidam dixit* o. ä. sicher einmal angeführt worden wäre.

In der genannten Oxforder Handschrift Bodl. Laud. Misc. 216 findet sich noch ein weiteres Stück mit der Inschrift *Manegaldus in glosis*²²⁰). Es behandelt einmal in einer kurzen dialektischen Sentenz das Thema, ob der Sohn zwar nach seiner Person vom Vater verschieden sei, nicht aber nach seinem Wesen²²¹). Im Liber contra Wolfelmum c. 14, im Zu-

²¹⁷) Im Mittelalter wurde zur Glasherstellung neben Sand oder Kiesel Pflanzasche (eben aus Heu) verwendet. Da die englische Glasindustrie nicht über das 15. Jahrhundert zurückgehen dürfte, könnte hier ein Hinweis sein, daß der „Oxforder“ Manegold kein Engländer war, sondern vielleicht in Lothringen, einem der Zentren mittelalterlicher Glasherstellung, tätig war.

²¹⁸) Vgl. Lottin 5 S. 149 Z. 72 f. mit Berengar, De s. coena c. 35 (ed. Beekenkamp S. 98) und c. 20 (ebd. S. 34 f.).

²¹⁹) Nr. 62 (Lottin 5 S. 55 Z. 10 ff.); Nr. 37 (ebd. S. 105 f.); Nr. 138 (ebd. S. 106 f.); Nr. 194 (ebd. S. 132 f.); Nr. 271 (ebd. S. 217 f., Wilhelm von Champeaux); Nr. 274 (ebd. S. 218 f., Wilh. v. Champ.); Nr. 275 (ebd. S. 219, Wilh. v. Champ.); Nr. 379 (ebd. S. 279 f.); weniger ausführlich Nr. 526 (ebd. S. 364 Z. 5 ff.).

²²⁰) Bodl. Laud. Misc. 216 fol. 4v. Lottin 5 S. 147 hat schon darauf hingewiesen, ohne sich näher mit ihm zu beschäftigen.

²²¹) Der Text des Stücks: *Filius diversus est in persona a patre et non est diversus in essentia. Et cum sit figura substantię eius, id est expressa similitudo*

sammenhang mit der Inkarnation, kommt auch Manegold auf das Verhältnis der göttlichen Personen zu sprechen, aber er tut dies nicht mit Syllogismen, sondern mit Hilfe der Bibel (162 D—163 A). Ein zweiter Abschnitt des genannten Stücks beschäftigt sich in ähnlicher Form mit der Frage: wenn alles in Gott ist, ist dann alles Gott²²²)? Diese Auseinandersetzung mit Ansichten, die sich bei Johannes Scotus finden²²³), hat zwar bei Manegold möglicherweise eine Parallele in seiner Ablehnung von drei Prinzipien der Schöpfung; ihm dieses Stück auch nur mit Wahrscheinlichkeit zuschreiben zu wollen, verbietet jedoch wieder die dialektische Methode der Behandlung, die auf jeden biblischen Beleg verzichtet. So hat Manegold von Lautenbach kein theologisches Problem behandelt.

Lottin hatte geglaubt, möglicherweise seien zahlreiche der anonymen Stücke aus Pauluskommentaren, die zusammen mit Sätzen aus der Schule von Laon überliefert sind, auch von Manegold²²⁴). Eine Lektüre der Bruchstücke aus einem Kommentar zum 1. Korintherbrief, die hier zuerst in Frage kämen, bringt aber nur eine karge Ausbeute. Manegold von Lautenbach schneidet z. B. im Liber contra Wolfelmum das Problem an, daß Christus seinen Leib bereits vor der Auferstehung seinen Jüngern *immortale . . . et incorruptibile* geben konnte, obwohl er noch sterblich unter ihnen weilte (c. 18, 166 A). Er stellt dies aber nicht in Frage; vielmehr ist ihm dieses Wunder der Beweis, daß auch jetzt dem Gläubigen der Leib Christi gegeben wird, obwohl Christus im Himmel zur Rechten

eius, non secundum exteriora, sed secundum substantiam, per hoc innuit eum consubstantialem patri, id est de eadem essentia, quia cum omnis figura rei corporeæ sit diversa ab eo, cuius est figura. Figura rei incorporeæ non est alia quam res incorporea. Et ita, cum pater et filius sint res incorporea quia deus, ergo non est aliud filius quam pater.

²²²) Der Text des Stücks: *Multimodis dicitur aliquid esse in deo, ut omnia sunt in ipso, id est hoc quid habent esse inde habent, quoniam reguntur ab ipso. Vel omnia sunt in ipso, id est in amplitudine divine substantiæ continentur. Vel omnia sunt in ipso, id est, intelliguntur ab ipso, ut quid factum est, in ipso vita erat. Si ita intelligamus, aliquid esse in deo, non dicemus quicquid in deo est, deus est. Quamvis enim aliquid regatur a deo, quamvis in amplitudine divine contineatur substantiæ, quamvis a deo intelligatur, non tamen est deus. Item iusticia est in deo et bonitas et fortitudo, de huiusmodi dicitur quicquid in deo est, deus est.*

²²³) Vgl. C a p p u y n s (s. o. S. 72 Anm. 124) S. 347 f., der zum Monismus des Johannes besonders auf Div. nat. I, 12 (Migne PL 122, 454 C; ed. Sheldon-Williams S. 64), I, 72 (Migne PL 122, 517 B; ed. Sheldon-Williams S. 206) und II, 2 (ebd. 528 AB) verweist. I, 72 heißt es: *ipse est ambitus omnium quæ sunt et quæ non sunt et quæ esse possunt et quæ esse non possunt et quæ ei seu contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam similia et dissimilia.*

²²⁴) S. o. Anm. 203.

Gottes sitzt. Was hier ohne weiteres als Wunder genommen wird, ist in der Umgebung Anselms von Laon zu einer Frage geworden, auf die es mehrere Antworten gibt. Zwei Stücke behandeln dieses Problem ausführlich²²⁵⁾ und beantworten es verschieden: das erste (Lottin Nr. 137) spricht sich für die „unsterbliche und geistige Natur des Leibes“²²⁶⁾ Christi aus und meint abschließend: *melius quoque pie volumus ignorare quam temere diffinire*²²⁷⁾; das zweite Stück belegt mit Bibelstellen die Auffassung, daß den Jüngern ein sterblicher Leib gegeben worden sei²²⁸⁾. Das erste Stück scheint die Argumente des zweiten zu zitieren und auf sie einzugehen²²⁹⁾: in der Schule Anselms von Laon ist also eine Frage umstritten, die für Manegold ganz klar beantwortet werden muß. Seine Verfasserschaft an den Fragmenten aus einem Paulinenkommentar muß deshalb ausgeschlossen werden.

Wenn auch nicht gesagt werden kann, daß Manegold von Lautenbach die wenigen in der Handschrift Bodl. Laud. Misc. 216 unter dem Namen eines Manegold überlieferten Stücke verfaßt hat, so ist es doch möglich wegen der Verwandtschaft mancher Probleme, die im Buch gegen Wolfhelm angeschnitten werden, mit solchen, die in den Exzerpten behandelt sind, daß sich der Name eines Manegold in der Oxforder Handschrift tatsächlich auf den Lautenbacher bezieht: es wären ihm dann in der Überlieferung Stücke zugeschrieben worden, die erst in einer späteren Phase der Entwicklung der Frühscholastik entstanden sind, weil man noch wußte, daß er sich mit ähnlichen Fragen beschäftigt hatte: man kannte nur noch den Namen, aber hatte keine Werke von diesem Manegold, der in der Hauptsache mündlich gewirkt hatte und später überhaupt der schulmäßigen Beschäftigung mit theologischen Fragen entsagt hatte. Damit würde der Name Manegold in diesen Stücken sich nicht im Sinne einer Verfasserschaft auf Manegold von Lautenbach beziehen, sondern mehr einer Anregung oder geistigen Vaterschaft.

²²⁵⁾ Lottin, Psychologie 5 S. 105 ff.

²²⁶⁾ Ebd. S. 106 Z. 28 f.

²²⁷⁾ Ebd. S. 106 Z. 32.

²²⁸⁾ Ebd. S. 107 Z. 24 ff.: ... *sic corpus Christi ante passionem quale erat datum est discipulis passibile* ...

²²⁹⁾ Vgl. ebd. S. 106 Z. 3 ff., bes. Z. 5 f.: *Si ergo hoc tradebatur, tunc mortale tradebatur, quia si immortale, tunc non hoc, sed quasi aliud* mit S. 107 Z. 30 ff., bes. Z. 32: *'Hoc' dixit, non 'aliud'*.

b. Äußerungen über Inkarnation und Erlösung

Um die Vergleichsbasis noch etwas zu verbreitern, sollen die Äußerungen Manegolds, die er im *Liber contra Wolfelmum* über die Fleischwerdung Christi und die Erlösung des Menschengeschlechts gemacht hat, herangezogen und mit den Ansichten seiner Zeit über diese Fragen verglichen werden. Am Anfang von Kapitel 14 (162 BC) erklärt Manegold, daß die bisherigen Erörterungen allein dazu gedient haben, die Voraussetzungen auf das Kommen Christi aufzuzeigen. Deshalb ist das *opus incarnationis* (c. 14, 162 C) selbst, das eine zentrale Stellung hat, auch ausführlicher abgehandelt und läßt einige Schlüsse auf Manegolds Kenntnis der theologisch relevanten Probleme zu. Wenn er davon spricht, Gott sei Fleisch geworden *credibiliter, non effabiliter* (c. 14, 162 D), so verwendet er hier, wie an anderen Kernpunkten des christlichen Dogmas, das Wort *ineffabilis*: es ist philosophie- und ratiofeindlich und zieht Wörter wie *venerari, adorare* (c. 8, 157 C), *credibiliter* (c. 14, 162 D), *fide capere* (c. 14, 162 D) nach sich: Begriffe der Kontemplation.

Nur auf diese Weise kann das Mysterium der Geburt Christi (c. 14, 163 A) ergriffen werden, die *humana inventio* (vgl. c. 14, 163 A; c. 9, 158 B) geht dagegen fehl sowohl bei der Frage nach der Einheit der Trinität als auch bei der ungewöhnlichen Geburt (vgl. c. 14, 163 A). Die Jungfrauengeburt und die Gottmenschlichkeit Christi hat später auch Hugo Metellus († ca. 1157) zusammengefaßt²³⁰), als er die Unfähigkeit der philosophischen Vernunft vor dem göttlichen Geheimnis zeigen wollte. Manegold läßt sich nicht auf Erläuterungen der schwierigen dogmatischen Frage nach der einen Person Christi ein, die in der Tradition oft umstritten war²³¹). Er begnügt sich mit dem Zitat des Paulusworts Phil. 2, 6: *Qui cum in forma dei esset non rapinam arbitratus est esse se equalem deo* (c. 14, diese Stelle fehlt in der Ausgabe Muratoris und in Mignes Abdruck). Ähnliche Formulierungen finden sich im 11. Jahrhundert bei Petrus Damiani in dessen Schrift *De fide catholica*²³²). Doch

²³⁰) Hugo Metellus, Ep. 1: *insaniant Graeci cum ratione et dicant, si peperit, cum viro concubuit. Dicant et insaniant, si Deus est, homo non est* (ed. L. Hugo, *Sacrae Antiquitatis Monumenta* 1 [1725] S. 314).

²³¹) Ähnlich wie Manegold formulieren die Lehre von der einen Person: Leo d. Gr., Ep. 124 (Migne PL 54, 1065 A); Boethius, *Liber de persona* ... (Migne PL 64, 1345 C); Fulgentius von Ruspe, *Ad Thras.* I, 18 (CC 91 S. 117), III, 6 (ebd. S. 151), III, 17 (ebd. S. 161); bes. Cassiodor, *Exp. in Ps. 2 Conclusio* (CC 97 S. 49), in *Ps. 7, 11* (ebd. S. 85), in *Ps. 8 Conclusio* (ebd. S. 95).

²³²) Petrus Damiani, *De fide cath.* c. 5: *In Christo autem non alius, cum Dei et hominis una tantummodo sit persona* (Migne PL 145, 27 B), vgl. *Liber c. Wolf.* c. 14, 162 CD; *De fide cath.* c. 5: *mysterium Dominicae incarnationis*

kann nicht sicher gesagt werden, Manegold habe daraus geschöpft, dazu waren diese Ausdrücke zu weit verbreitet, und bei Cassiodor etwa²³³) finden sich dieselben Übereinstimmungen.

J. Bach hat in seiner Dogmengeschichte bemerkt²³⁴), Manegold äußere sich im Liber contra Wolfelmum genauso über das Cur Deus homo wie später Abälard, und hat aus dieser Gemeinsamkeit eine Linie theologischer Abhängigkeit von Manegold über Wilhelm von Champeaux zu Abälard konstruiert. Im Abschnitt über die Inkarnation des Liber contra Wolfelmum kommt ein Satz vor, der auch in einem fröhscholastischen Stück stehen könnte: Manegold redet Wolfhelm (oder allgemein seinen Leser) an: *si de modo queris* (c. 14, 162 C)²³⁵); es geht ihm dabei um den *modus incarnationis*. Dieser wird dann aber nicht *more scholastico* untersucht, sondern Manegold sagt ausdrücklich, er wisse keine bessere Weise, dieses Ereignis zu beschreiben, als die der Bibel (Luc. 1, 35, den er zitiert bzw. paraphrasiert, 162 C).

Die Frage nach der Notwendigkeit der Inkarnation, die mit dem spekulativen Problem der Allmacht und Vorsehung Gottes zusammenhängt, behandelt Manegold gar nicht. Dies ist umso erstaunlicher, als die Frage Cur Deus homo? nicht nur in der gleichnamigen Schrift des Anselm von Canterbury (von 1093—97)²³⁶), sondern in zahlreichen Stücken aus der Schule von Laon und auch von Abälard ausführlich erörtert wird. Die bei diesen Autoren wesentliche Frage nach der Rolle des Satans, der nach einigen durch den Fall Adams ein Anrecht auf das Menschengeschlecht erhalten hatte, das der Erlöser beseitigen mußte²³⁷),

(Migne PL 145, 27 C), vgl. Liber c. Wolf. c. 14: *incarnationis misterium* (163 A); De fide cath. c. 5: *sed divinitatis et humanitatis utraque natura incommutabilis, et inconfusa in sua nihilominus proprietate permansit* (Migne PL 145, 27 CD), vgl. Liber c. Wolf. c. 14: ... *non confusa natura, sed dei et hominis una persona* (162 CD).

²³³) In den oben Anm. 231 zitierten Stellen.

²³⁴) J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder Die mittelalterliche Christologie vom 8.—16. Jahrhundert 2 (1875) S. 25 f. Bach ist (S. 24 ff.) der einzige, der sich etwas näher mit dem theologischen Teil von Manegolds Schrift auseinandergesetzt hat.

²³⁵) Vgl. das im Liber Pancrisis, Troyes 425 fol. 101^{rb}, unter dem Namen des Augustin stehende Stück mit dem Anfang *Si queris modum, quo id fieri possit* ...

²³⁶) Datierung nach F. S. Schmitt in seiner Ausgabe des Cur Deus homo (1967) S. VIII.

²³⁷) Zu der Behandlung dieser Frage in der Tradition B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des heiligen Anselm von Canterbury (Kirchengesch. Studien 6, 3, 1903) S. 13 ff. Die beiden Positionen:

fehlt bei Manegold völlig. Desgleichen fragt Manegold nicht wie Abälard²³⁸), Anselm und Radulf von Laon²³⁹) oder Anselm von Canterbury²⁴⁰) und Wilhelm von Champeaux²⁴¹), warum Gott gerade Mensch habe werden müssen und es nicht genügt habe, daß er Engel oder Prophet geworden sei. Der Begriff *pretium* für die Tat Christi, wie ihn Abälard verwendet²⁴²), kommt bei Manegold zwar in der Zusammensetzung *precium redemptionis* vor (c. 19, 166 C), aber die Berechtigung dieses Ausdrucks wird nicht erörtert, sondern er wird unreflektiert gebraucht, vielleicht im Anklang an Ps. 48, 9; keinesfalls kann daraus auf Kenntnis der Streitfrage bei Manegold geschlossen werden. Richtig an Bachs Behauptung ist aber, daß Manegold, anders als die Schule von Laon, die alte Auffassung über das Anrecht Satans am Menschen wegen des Sündenfalls nicht mehr zu teilen scheint: ausdrücklich betont er im c. 11 (160 A), daß Gott von Anfang an die Schwere seines Urteils gemildert habe, da er den Fall des Menschen vorausgesehen und ihm die Möglichkeit der Auferstehung durch das Verdienst des Gehorsams gegeben habe. Wenn auch die Terminologie bei Abälard weiter entwickelt ist, so kann man doch in Manegolds eigenwilliger Auslegung, die gegen die gesamte Tradition steht, den Beweis sehen, daß er ein selbständiger theologischer Denker war.

Daß Radulf von Laon ohne Erwähnung der entgegengesetzten Meinung Manegolds die traditionelle Auffassung über die Inkarnation vertrat, spricht nicht für eine Beziehung Manegolds zu der Schule von

die traditionelle (Origenes, Augustin, Gregor d. Gr.), daß der Teufel ein Anrecht auf das Menschengeschlecht gehabt habe, bei Anselm von Laon Nr. 47 (ed. Lottin 5 S. 44 Z. 14 ff.) und Nr. 54 (ebd. S. 51 Z. 30 ff.) und bei Radulf von Laon Nr. 232 (ebd. S. 186 Z. 27 ff.) u. ö., und die neue, die dem Teufel dies Anrecht abspricht, bei Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I, 7 (ed. F. S. Schmitt S. 20 ff.), bei Abälard, *Comm. Rom. II* (CC Cont. med. 11 S. 114 u. 116 f.; Migne PL 178, 833 D—836 A) und bei Abälards Schüler Hermann, *Epit. Theol. Christ.* c. 23 (Migne PL 178, 1730 f.), vgl. dazu L u s c o m b e (s. o. S. 79 Anm. 156) S. 161.

²³⁸) Abälard, *Comm. Rom. II* (CC Cont. med. 11 S. 116 f.; Migne PL 178, 835 C).

²³⁹) Anselm von Laon Nr. 47 (ed. Lottin 5 S. 44 Z. 19 ff.) und Nr. 54 (ebd. S. 51 Z. 37 ff.); Radulf von Laon Nr. 231 (ebd. S. 185 Z. 11 ff.) und Nr. 232 (ebd. S. 185 Z. 1 ff.).

²⁴⁰) Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I, 5 (ed. F. S. Schmitt S. 18).

²⁴¹) Wilhelm von Champeaux Nr. 258 (ed. Lottin 5 S. 209 Z. 22 ff.).

²⁴²) Abälard, *Comm. Rom. II* (CC Cont. med. 11 S. 117; Migne PL 178, 835 D).

Laon. Ihr theologischer Konservatismus²⁴³⁾ steht im Gegensatz zu den eigenwilligen Tendenzen bei Manegold. Zudem schließt ihre Methode, zahlreiche Aussagen über einen Gegenstand nebeneinanderzustellen und höchstens durch einen eigenen Zusatz zu erweitern²⁴⁴⁾, nahezu aus, daß Manegold einer ihrer ersten Lehrer gewesen ist, da in diesem Fall in den Schriften der Schule von Laon Meinungen oder Formulierungen Manegolds erhalten wären.

In einem eigenen Kapitel (c. 15) handelt Manegold über den Zweck der Inkarnation Christi; hier wird der homiletische Aspekt der ganzen Schrift deutlich: die Menschen werden durch das Kommen des Neuen Menschen „erzogen“²⁴⁵⁾. Sie sollen nach der Ankunft Christi den Begierden der Welt absagen und auf seine Wiederkunft warten. Wenn Bach hierzu bemerkt hat, Manegold betone den moralischen Zweck der Inkarnation²⁴⁶⁾, so betrachtete er die Schrift sicher zu abstrakt-wissenschaftlich und übersah — was gerade hier ins Auge fällt — die stark persönliche Ergriffenheit des Autors in den Aussagen über seinen Glauben.

Die bei manchen Kirchenvätern und Scholastikern erörterte Frage nach dem Heil der Heiden²⁴⁷⁾ wird im Kapitel 15 nur angedeutet, erfährt aber dennoch eine klare Antwort: vor dem Kommen Christi sei das ganze Menschengeschlecht der Eitelkeit und Überheblichkeit verfallen gewesen, mit Ausnahme der wenigen Israeliten, die das Geheimnis des Gottesreichs vorhergewußt hätten (c. 15, 163 C). Daß Abälard — sich auf Hieronymus beziehend — sich für die Möglichkeit ausspricht, die Gerechten unter den heidnischen Philosophen könnten gerettet werden, verwundert nicht²⁴⁸⁾. In einer Sentenz über die Erbsünde, die Wilhelm

²⁴³⁾ Dazu Southern (s. o. S. 87 Anm. 181) S. 85.

²⁴⁴⁾ Dazu H. Weisweiler, Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, Scholastik 16 (1941) bes. S. 254.

²⁴⁵⁾ Liber c. Wolf. c. 15: *Itaque erudimur in novi hominis ortu* (163 B); vgl. c. 22: *... carnem ... ad capessendam immortalitatis stolam erudire ... debebat* (171 D).

²⁴⁶⁾ Siehe Bach (s. o. S. 101 Anm. 234) 2 S. 26.

²⁴⁷⁾ Diese Frage war in der Tradition, etwa bei Augustin, nicht einheitlich gelöst, vgl. J. Riedl, Röm. 2, 14 ff. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas, Scholastik 40 (1965) S. 192 f.

²⁴⁸⁾ Abälard, Theol. Schol. I, 15: *Nequando tamen de salute omnium desperet philosophorum, aut omnium vitam existimet reprobam, qui Dominicam incarnationem praecesserunt, beatum audiat Hieronymum ...: ... intelligamus etiam gentilium philosophorum bonam vitam recipere Deum, aliter habere eos qui iuste et aliter eos qui iniuste agunt* (Migne PL 178, 1007 AB).

von Champeaux zugeschrieben ist, werden diejenigen Menschen aufgezählt, die das Heil erlangen können, obwohl sie vor der Geburt Christi gelebt hatten: solche, die an einen gerechten Richter geglaubt hätten, der Gutes belohne und Böses bestrafe; solche, die an einen Erlöser geglaubt hätten, ohne zu wissen, wie die Erlösung ins Werk gesetzt würde, und die ganz wenigen, denen die Art und Weise der Erlösung bekannt gewesen wäre²⁴⁹). Eine Sentenz, die nach Lottin wahrscheinlich von Anselm von Laon stammt und sich mit der Rechtfertigung unter dem Gesetz beschäftigt, läßt solche Israeliten gerettet werden, die entweder die Menschwerdung Gottes voraussahen oder wenigstens glaubten, daß Gott einen Plan zur Erlösung der Menschen habe²⁵⁰). — Bei Manegold ist zwar auch von wenigen Israeliten die Rede, diese tauchen aber nicht in einer formulierten Frage auf, welche Menschen aus der Zeit vor der Geburt Christi gerettet werden; sondern Manegold weist auf sie hin, als er Prophetien der Menschwerdung im Alten Testament erwähnt. Nicht eine Illustration oder ein Teil einer Antwort auf eine Schulfrage liegt vor, sondern ein zusammengefaßter Bericht dessen, was sich in der Bibel ereignet.

Noch deutlicher wird dieser Unterschied zwischen Manegold und der Frühscholastik an einem verwandten Problem. Im *Liber contra Wolfellum* ist an ihrem heilsgeschichtlichen Ort die Höllenfahrt Christi erwähnt, durch die Christus das Volk Israel befreit habe (c. 19, 167 A). In der Tradition ist wie bei Manegold die Frage nach der Erlösung allein im Anschluß an die Höllenfahrt behandelt²⁵¹). Doch gibt es große Verschiedenheiten in der Deutung der Wirkung der Predigt Christi in der Unterwelt. Nach Irenäus kommen nur die Patriarchen und Propheten zum Glauben, die die Ankunft Christi auf Erden vorausgesagt haben²⁵²), ebenso nach Tertullian²⁵³). Ganz anders Augustin, der in einem Brief an Evodius ausdrücklich sagt, daß Christus bei seiner Höllenfahrt die Heiden angesprochen habe, die Gott nicht kannten, damit sie ihr Nichtwissen nicht als Entschuldigung anführen könnten²⁵⁴). Ob nach der

²⁴⁹) Wilhelm von Champeaux Nr. 261 (ed. Lottin 5 S. 212 Z. 34 ff.).

²⁵⁰) Nr. 118 (ebd. S. 96).

²⁵¹) Zur Höllenfahrt Christi: H. Quilliet, in: *Dict. de théol. cath.* 4 (1911) S. 568 ff., bes. 578 ff.; J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (1932, Nachdr. 1963) pass.; A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*, *Zs. f. kath. Theol.* 71 (1949) S. 1 ff. und 23 ff.

²⁵²) Irenaeus, *Adv. Haer.* IV, 27, 2 (Migne PG 7, 1058 BC).

²⁵³) Tertullian, *De anima* c. 55 (CSEL 20 S. 388, 1 ff.).

²⁵⁴) Augustin, *Ep.* 164, I, 2 (CSEL 44 S. 523, 1 ff.).

Meinung Augustins alle oder ein großer Teil von ihnen gerettet werden, ist nicht deutlich. Seit Augustin ist umstritten, ob auch die Heiden gerettet werden, meist wird dies mit Gregor dem Großen verneint²⁵⁵). Keiner hat jedoch so klar wie Manegold festgestellt, daß das ganze Volk Israel befreit würde. Erst die fröhscholastischen Sentenzen haben die Geretteten in verschiedene Kategorien eingeteilt. Hier wird die unterschiedliche Haltung zur Tradition, wie sie Manegold und wie sie die Fröhscholastik von Laon einnahm, evident: Manegold scheute sich nicht, an manchen Stellen inhaltlich von der überlieferten Auslegung abzuweichen; einziger und zentraler Rückhalt ist ihm die Bibel. Dagegen bringen die Stücke aus Laon zum Inhalt der Tradition nichts wesentlich Neues hinzu, sie ordnen aber den überlieferten Stoff unter systematischen Gesichtspunkten neu.

3. Manegolds Summe

Beim Vergleich einiger Anschauungen bei Manegold von Lautenbach und bei der Schule von Laon sind wir immer wieder auf die unterschiedliche Methode gestoßen, mit der im Liber contra Wolfelmum und in den Sentenzen aus Laon theologische Probleme behandelt werden. Der zweite Teil von Manegolds Schrift (c. 11—c. 21) gibt einen Abriß des christlichen Glaubens, in dem Gott, die Schöpfung, der Fall der Engel und des Menschen, ein Durchgang durch die Heilsgeschichte mit Inkarnation und Erlösung, Auferstehung und Bildung der Kirche mehr oder weniger ausführlich behandelt werden. Ein solcher Versuch, die christlichen Glaubenswahrheiten knapp und dogmatisch präzise darzulegen, ist in der Form, wie Manegold ihn unternahm, einmalig. Mit den Zusammenfassungen der christlichen Lehre durch Augustins Enchiridion (verfaßt um 421), den Liber formularum des Eucherius von Lyon († um 450), die Schrift De fide ad Petrum des Fulgentius von Ruspe († 532) oder den Liber ecclesiasticorum dogmatum des Gennadius von Marseille († 492/505) hat Manegolds Abriß ebensowenig etwas gemeinsam wie mit den Sentenzenbüchern Isidors von Sevilla († 636) und Tajons von Zaragoza († vor 683), die in gewisser Weise die Sentenzen-

²⁵⁵) Gregor d. Gr., Hom. in Evang. II, 22, 6 (Migne PL 76, 1177 B); diese Stelle hat Hinkmar von Reims, De praedest. c. 27 (Migne PL 125, 282 CD) übernommen; ähnlich Tajon von Zaragoza, Sent. II, 8 (Migne PL 80, 786 B). Eine Gegenposition nimmt ein der pseudoaugustinische Sermo de Symbolo c. 7 (Migne PL 40, 1194), wonach außer den Patriarchen und Propheten noch andere *iusti* gerettet werden.

literatur der Frühscholastik vorwegnahmen²⁵⁶). Auch mit den seit der Frühscholastik zahlreicher werdenden apologetischen Schriften hat der *Liber contra Wolfelmum* nichts zu tun; neben einen Teil, in dem in dialogischer Weise — Wolfhelm wird immer wieder angesprochen — philosophische Sätze mit Hilfe der Bibel als falsch erwiesen werden, ist ein „monologischer“ Teil gesetzt, in dem die Heilsgeschichte in der Art eines Bekenntnisses ausführlich dargestellt ist^{256a}).

Die theologischen Summen der Scholastik gingen aus Florilegien patristischer Sätze hervor²⁵⁷), sie versammelten patristische und zeitgenössische Meinungen in einem Pro und Contra und erstrebten eine *Solutio*. Nicht ganz so kraß wie von diesen Gesamtdarstellungen unterscheidet sich der theologische Teil des *Liber contra Wolfelmum* von den frühen summenartigen Zusammenfassungen des Dogmas aus der Schule Anselms von Laon. Hier beschäftigte man sich nicht mit spekulativen Problemen wie der Trinität oder den Personen Christi, sondern mit praktischen Gegenständen wie den Sakramenten oder dem biblisch-historischen Bereich wie Schöpfung, Sündenfall und Erlösung²⁵⁸). In diesen Schriften ist auch die biblische Reihenfolge beibehalten, so daß — abgesehen von der ausführlich erörterten Sakramentenlehre — im Aufbau manche Gemeinsamkeiten mit Manegolds *Liber contra Wolfelmum* vorhanden sind.

Was aber die Stücke aus Laon als „scholastisch“ kennzeichnet, daß gegensätzliche theologische Meinungen referiert und konkordiert werden, fehlt bei Manegold. Als Eigenart der beginnenden Scholastik bei Anselm von Laon gelten ihr wissenschaftlicher Charakter, ihr Streben nach einem vollständigen System und ihr Traditionalismus, der durch systematische Arbeit das Erbe der Theologie lediglich neu organisiert hat²⁵⁹).

Bereits die Methode der Quästionentechnik²⁶⁰) zeigt einen festgeprägten Formelapparat, mit dem die einzelnen Probleme angegangen werden. Zahlreiche Stücke beginnen mit *Queri solet*, *Queritur*, *Solet*

²⁵⁶) Vgl. G r a b m a n n, Methode 1 S. 145 f.

^{256a}) Zur apologetischen Literatur der Frühscholastik A. L a n g, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters (1962), bes. S. 64 ff.

²⁵⁷) P. G l o r i e u x, Dict. de théol. cath. 14, 2 (1941) S. 2342, s. v. Sommes théologiques.

²⁵⁸) Vgl. L o t t i n, Psychologie 5 S. 443 f.; L u s c o m b e (s. o. S. 79 Anm. 156) S. 173.

²⁵⁹) R. S i l v a i n, La tradition des sentences d'Anselme de Laon, Archives d'histoire doctrinale et litt. du moyen âge 22/23 (1947/48) S. 15.

²⁶⁰) Vgl. G r a b m a n n, Methode 2 S. 153 ff.

queri, *Item solet queri*²⁶¹). Die Lösung wird oft mit *Ad quod respondetur*²⁶²), *In quo dicendum*²⁶³), *Sic solvitur*²⁶⁴) oder ausdrücklich mit *Responsio*²⁶⁵) oder *Solutio*²⁶⁶) eingeleitet. Einwände werden mit *Sed sciendum*²⁶⁷) oder mit *Contra*²⁶⁸) begonnen. Verschiedene Schulmeinungen werden jeweils unter einem *Alii enim dicunt*²⁶⁹) zusammengefaßt. Auch finden sich Stücke, die sich die Aufgabe stellen, zwei oder mehrere Vätersätze zu konkordieren; dann heißt es ausdrücklich: *Nota duo contraria* oder *Quomodo hec non sint contraria, sic videndum est*²⁷⁰). Oder es wird eine einzelne Väterstelle, die auf den ersten Blick der fides zu widersprechen scheint, mit dieser ausgeglichen²⁷¹). Auch wird eine vorsichtige Auslegung der Heiligen Schrift angeraten, damit ihre wahre Bedeutung erkannt wird²⁷²). Vereinzelt finden sich schon Probleme behandelt, wie sie für eine bestimmte Art und Entartung der Scholastik als typisch gelten und die einen auf Anschauung bedachten Rationalismus belegen, wie die Frage, ob die Haare und Nägel auch nach der leiblichen Auferstehung weiterwüchsen²⁷³).

Eher als mit dieser Art der Darstellung des christlichen Glaubens zeigen sich Ähnlichkeiten des Liber contra Wolfelmum mit dem Elucidarium des Honorius Augustodunensis. Zwar ist dieses Werk als Frage- und

²⁶¹) Vgl. dazu das Initienverzeichnis bei Lottin 5 bes. S. 457.

²⁶²) Z. B. Nr. 138 (ed. Lottin 5 S. 106 Z. 5 und 9); Nr. 170 (ebd. S. 124 Z. 3); Nr. 220 (ebd. S. 139 Z. 7); Nr. 243 (ebd. S. 200 Z. 3); Nr. 252 (ebd. S. 205 Z. 7); Nr. 256 (ebd. S. 207 Z. 3); Nr. 275 (ebd. S. 219 Z. 2).

²⁶³) Z. B. Nr. 44 (ebd. S. 40 Z. 3); Nr. 76 (ebd. S. 66 Z. 9 f.); Nr. 82 (ebd. S. 70 Z. 22); Nr. 85 (ebd. S. 74 Z. 23); Nr. 113 (ebd. S. 90 Z. 89); Nr. 131 (ebd. S. 103 Z. 30); Nr. 267 (ebd. S. 215 Z. 5).

²⁶⁴) Nr. 45 (ebd. S. 41 Z. 24); Nr. 36 (ebd. S. 36 Z. 17); Nr. 138 (ebd. S. 107 Z. 11).

²⁶⁵) Z. B. Nr. 60 (ebd. S. 54 Z. 1); Nr. 74 (ebd. S. 65 Z. 2); Nr. 118 (ebd. S. 96 Z. 4); Nr. 222 (ebd. S. 140 Z. 3); Nr. 263 (ebd. S. 214 Z. 3).

²⁶⁶) Nr. 43 (ebd. S. 39 Z. 71); Nr. 150 (ebd. S. 114 Z. 5).

²⁶⁷) Z. B. Nr. 113 (ebd. S. 89 Z. 17 und 34).

²⁶⁸) Z. B. Nr. 150 (ebd. S. 114 Z. 14).

²⁶⁹) Z. B. Nr. 131 (ebd. S. 103 Z. 1); Nr. 137 (ebd. S. 106 Z. 7 und 21).

²⁷⁰) Nr. 67 (ebd. S. 58); Nr. 66 (ebd. S. 57).

²⁷¹) Nr. 64 (ebd. S. 56 f.).

²⁷²) Vgl. den Brief Anselms von Laon an den Abt von St. Lorenz in Lüttich: *Plena est divina pagina huiusmodi locutionibus, quas nullus subitaneus debet sinistre accipere, sed cum diligentia prudenter intelligere* (ed. Lottin 5 S. 176 Z. 44 ff.); s. u. S. 140 f.

²⁷³) Nr. 530 (ed. Lottin 5 S. 396 bes. Z. 120); vgl. auch Nr. 498—500 (ebd. S. 320 ff.).

Antwortspiel zwischen Lehrer und Schüler gestaltet, aber wie bei Manegold sind die Antworten oft durch Bibelzitate gegeben, ganz ohne dialektisches Raisonement. Auch ist nur in einem Fall der Name eines Kirchenvaters genannt; dies, obwohl sich kaum ein Gedanke findet, für den nicht eine Bezugsstelle in der patristischen Literatur gefunden werden könnte²⁷⁴).

Honorius ist zu jener theologischen Richtung zu zählen, die als Monastik bezeichnet wird. Die monastische Theologie, die ein strenger Biblizismus kennzeichnet, bewahrte noch im 12. Jahrhundert ihre Selbständigkeit gegenüber der Scholastik und zeigt am ehesten die Merkmale, die im Liber contra Wolfelmum bei der Darstellung des Dogmas auffallen. So halten sich Petrus Venerabilis († 1156) und Bernhard von Clairvaux († 1153) von Spekulationen über die Christologie oder die Trinität fern. „Aber sie weisen auf die enge Verbindung zwischen den zeitlich aufeinanderfolgenden Abschnitten im Geheimnis der Erlösung hin: Fleischwerdung, Taufe des Herrn, Verklärung, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten“²⁷⁵).

Bernhard von Clairvaux betrachtet die Heilige Schrift unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte und lehnt dabei die begriffliche Analyse oder systematische Aufgliederung, wie sie Abälard durchführte, ab²⁷⁶). Wie von Manegold ist auch von Bernhard festzustellen, daß er die Bibel nicht von einem eigentlich theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, sondern eine rein religiöse Perspektive hat; es geht um das Heil des Menschen, nicht um den Sieg in wissenschaftlichen Streitigkeiten²⁷⁷). So wie es Bernhard stört, daß in Dörfern und auf Straßen über die Jungfrauengeburt, das Abendmahl und das Geheimnis der Trinität gestritten wird²⁷⁸), hatte schon Manegold eben diese Mysterien von der philosophischen Diskussion ausnehmen und der gläubigen Be-

²⁷⁴) Vgl. L e f è v r e, Elucidarium (s. o. S. 91 Anm. 195) S. 192.

²⁷⁵) Vgl. J. L e c l e r c q, Wissenschaft und Gottverlangen (1963) S. 240 mit Anm. 117.

²⁷⁶) E. K l e i n e i d a m, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux, in: Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker. Internat. Bernhardkongreß Mainz 1953 (Veröff. des Inst. f. europ. Gesch. Mainz 6, 1955) S. 148.

²⁷⁷) Für Bernhard vgl. K l e i n e i d a m (s. vor. Anm.) S. 134 ff., bes. S. 136. Für Manegold etwa Liber c. Wolf. c. 8: *Habebant (sc. studia philosophorum) enim difficultatis plurimum, utilitatis parum, salutis nihil* (157 C).

²⁷⁸) Bernhard v. Clairvaux, Ep. 332: *Per vicos et plateas de fide catholica disputatur, de partu Virginis, de sacramento altaris, de incomprehensibili sanctae Trinitatis mysterio* (Migne PL 182, 537 D).

trachtung vorbehalten wollen²⁷⁹). Die Sprache Manegolds, in der er das Heilsgeschehen der Bibel und die Geheimnisse des christlichen Glaubens schildert, ist nicht die erörternde Sprache der Scholastik, sie zeigt vielmehr, daß auch der Liber contra Wolfelmum eindeutig zur Monastik zu rechnen ist²⁸⁰).

Was Manegold von Bernhard trennt²⁸¹), ist seine intensive Kenntnis philosophischer Lehren. Diese philosophische Bildung ist es auch, die eine Erklärung für seine monastische Haltung zur Theologie verlangt. Indem Manegold sich fast ausschließlich an den Text der Bibel hält und für seine Aussagen nur selten andere Quellen nachgewiesen werden können, erscheinen seine eigenwilligen Auslegungen und seine Unabhängigkeit von der Tradition entweder als Zeichen dafür, daß er die theologischen Werke der Väterzeit nicht genau kannte. Der Liber contra Wolfelmum wäre dann das Werk eines Mannes, der sich von der Beschäftigung mit den Philosophen abgekehrt hat und seinen Glauben mit renegatenhafter Konsequenz ausschließlich mit Hilfe der Bibel darlegte. Oder aber Manegolds Haltung wäre so zu deuten, daß er die theologische Tradition bewußt übergangen hätte. Er wäre dann etwa mit Rupert von Deutz († 1129/30) vergleichbar, der bei aller Feindschaft gegen die Dialektiker sich nicht scheute, von den theologischen Aussagen der Kirchenväter abzuweichen^{281a}). Auch dann würde Manegold an der Spitze derer stehen, die der durch den Glauben geläuterten Vernunft einen Rang zuerkannten, der die Tradition zu übersteigen vermochte.

²⁷⁹) Vgl. Liber c. Wolf. c. 8: ... *ineffabilis trinitatis venerandam adorandam-que simplicitatem eiusdemque simplicis maiestatis trinum misterium sentire nullatenus meruerunt* (sc. philosophi) (157 C) und c. 22: *veniunt* (sc. *sententiae philosophorum*) *contra resurrectionis misterium* ..., *quod ... nec natura duce comprehendere nec inspirante deo cognoscere meruerunt* (170 C).

²⁸⁰) Die Sprache der Scholastik und der Monastik hat Leclercq (s. o. S. 108 Anm. 275) S. 166 ff. verglichen. Zu Manegolds aus dem Bereich der Kontemplation stammenden Ausdrücken s. o. S. 100.

²⁸¹) J. Châtillon (s. o. S. 51 Anm. 21) S. 271 hat die Möglichkeit angedeutet, daß es eine Verbindung zwischen Manegold und Bernhard gebe, da dieser 1115 vom angeblichen Manegoldschüler Wilhelm von Champeaux, der damals Bischof von Châlons war, zum Priester geweiht wurde. Von diesem Vorgang haben wir Kunde aus der Bernhardvita des Wilhelm von St. Thierry c. 7 (Migne PL 185, 245 C); dort ist aber keine Rede davon, daß Bernhard mit Wilhelm von Champeaux näher bekannt war. Vgl. J. Leclercq, Saint Bernard et ses secrétaires, Revue Bénédictine 61 (1951) S. 214.

^{281a}) Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Früh-scholastik (Beitr. z. Gesch. d. Theol. u. Phil. d. MA 34, 1937), der bes. S. 74 darauf hinweist, daß Rupert wegen dieser Haltung von „hyperkonservativen“ Theologen gescholten wurde.

Wenn Manegold — und dies führt auf die Beziehung Manegolds zur Schule von Laon zurück — mit derselben dialektischen Methode und derselben großen Achtung vor der Tradition wie diese Schule bestimmte Probleme des Dogmas angegangen hätte, so hätte dies im Liber contra Wolfelmum seine Spuren hinterlassen müssen. Methode, Fragestellung und der systematische Charakter der Theologie von Laon machen es unwahrscheinlich, daß Manegold der Lehrer dieser Frühscholastiker war. Deren Methode dürfte eher verwandt sein mit Anwendungen der Schuldialektik auf theologische Probleme, wie in einem der oben erwähnten Regensburger rhetorischen Briefe (s. oben S. 89) oder mit speziellen Sentenzensammlungen, wie sie Heriger von Lobbes († 1007) in seiner Exaggeratio über die Eucharistie zusammengestellt hat²⁸²).

III. Manegold und die Dialektik

Hauptsächlich die Haltung zur Dialektik war es, die den Manegold des Liber contra Wolfelmum von den fröhscholastischen Lehrern unterschied. Es soll deshalb im folgenden erörtert werden, wie es zu erklären ist, daß Manegold im theologischen Bereich sich die Anwendung der Dialektik völlig versagt. Da aber andererseits Manegold im Liber ad Gebardum von der Dialektik sehr wohl Gebrauch macht, kann der Grad der Kenntnis und die Art der Anwendung der dialektischen Methode aus dieser Schrift entnommen werden, die nicht so sehr theologische, sondern eher kirchenrechtliche und kirchenpolitische Fragen behandelt.

1. Der Antidialektiker Manegold von Lautenbach

Seit J. A. Endres wird Manegold von Lautenbach zur Gruppe der Antidialektiker gezählt, die sich im Gegensatz zu den „rationalistischen“ Dialektikern allein dem Schriftstudium gewidmet hätten²⁸³). Unter den Dialektikern nannte Endres besonders Anselm von Besate (11. Jh.) und Berengar von Tours († 1088)²⁸⁴); zu ihren Gegnern zählte er Petrus Damiani († 1072), Otloh von St. Emmeram († um 1070) und Manegold von Lautenbach, mit Einschränkungen Lanfrank von Canterbury

²⁸²) Vgl. Geiselmänn, Eucharistielehre (s. o. S. 62 Anm. 66) S. 267 ff.

²⁸³) J. A. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert, Philos. Jb. 19 (1906) S. 21.

²⁸⁴) Ebd. S. 23 ff.; vgl. ders., Studien zur Geschichte der Frühscholastik, Philos. Jb. 26 (1913) S. 85 ff. (über Anselm von Besate) und ebd. S. 160 ff. (über Berengar von Tours).

(† 1089)²⁸⁵); später fügte er noch Gerhard von Csanád († 1046) hinzu²⁸⁶). In die Literatur ist hauptsächlich die Dreiheit Petrus Damiani, Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach als „die Antidialektiker“ eingegangen²⁸⁷). Diese Männer seien es besonders gewesen, die die aufblühende Beschäftigung mit den Lehren der Philosophen bekämpft hätten.

Über alle Antidialektiker mit Ausnahme Manegolds sind in den letzten Jahren ausführliche Monographien erschienen, die sich auch mit der Frage beschäftigten, ob diese Männer zu Recht als Gegner der weltlichen Wissenschaft bezeichnet wurden²⁸⁸). Es ist dabei besonders der Widerspruch zwischen der verbalen Ablehnung der heidnischen Erkenntnisse und der Anwendung von Rhetorik und Dialektik in den Schriften dieser Autoren hervorgehoben worden²⁸⁹). Da Petrus Damiani von Manegold hoch geschätzt wurde²⁹⁰) und seine Schriften im Liber contra Wolfelmum deutliche Spuren hinterlassen haben, sollen zunächst die Äußerungen Damianis über die Dialektik und ihre Anwendung bei der Erörterung theologischer Fragen kurz dargestellt und mit der entsprechenden Haltung bei Manegold verglichen werden²⁹¹).

²⁸⁵) Ders., Philos. Jb. 19 (1906) S. 27 ff.

²⁸⁶) Ders., Philos. Jb. 26 (1913) S. 349 ff.

²⁸⁷) F. Dressler, Petrus Damiani. Leben und Werk (Studia Anselmiana 34, 1954) S. 176 Anm. 2; S. Gammersbach, Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen (Neue Münstersche Beitr. z. Gesch.forschung 5, 1959) S. 1 f.; E. Gilson, La philosophie au moyen âge (1962) S. 235 ff.; F. Ueberweg-B. Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie 2 (11928) S. 187 ff.; M. de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie 1 (1934) S. 160 ff.

²⁸⁸) Vgl. über Gerhard v. Csanád Silagi (s. o. S. 59 Anm. 54); über Otloh H. Schauwecker, Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts, StMGBO 74 (1964), auch separat; über Petrus Damiani neben der eben (vor. Anm.) genannten Untersuchung von F. Dressler, J. Gonsette, Pierre Damien et la culture profane, Essais philosophiques 7 (1956).

²⁸⁹) Für Otloh durch H. Schauwecker S. 212 und für Petrus Damiani durch Dressler S. 175 f. Anm. 1.

²⁹⁰) Liber ad Gebh. c. 70 (MG Ldl 1 S. 421, 17 ff.).

²⁹¹) Die Literatur ist sich nicht einig, wie sie die Stellung Manegolds im Vergleich zu seinen Zeitgenossen beurteilen soll: Endres (s. o. S. 51 Anm. 19) S. 100 findet bei Manegold eine Mäßigung im Vergleich zu Otlohs Auffassung; D. Knowles, The Evolution of Medieval Thought (1963) S. 97 meint, er gehe weiter als seine Vorläufer.

a. Manegold und Petrus Damiani

F. Dressler hat wie schon M. Grabmann hervorgehoben, daß für Petrus Damiani die Dialektik eine im Verhältnis zur Theologie untergeordnete Bedeutung hat, wenn Fragen des Glaubens behandelt werden²⁹²). Indem Damiani nicht bereit war, der weltlichen Wissenschaft eine wesentliche Hilfsfunktion bei der Erörterung theologischer Probleme zuzugestehen, blieb seine Art der Behandlung dieser Fragen vorscholastisch.

Damiani hat sich nirgends systematisch über das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie geäußert; seine Schriften sind im wesentlichen praktische Gelegenheitsarbeiten, und aus den theologischen Kontroversen wie dem Abendmahlsstreit hielt er sich heraus²⁹³). Dressler geht deshalb zu weit, wenn er aus Damianis Werk eine geschlossene Theorie herauslesen will, wonach auf der Ebene der Theologie der weltlichen Wissenschaft kein Richteramt zustehe, während die Philosophie „in der Anwendung auf ihrem eigenen Gebiet in keiner Weise beschränkt“ sei²⁹⁴). Damit würde Damiani einen weltlichen Bereich anerkennen, der nicht vom Religiösen her bestimmt ist und in dem eigene Regeln gelten.

M. Grabmann war der Meinung, daß der Satz, die Philosophie sei die Magd der Theologie²⁹⁵), bei Petrus Damiani keinen wesentlich anderen Sinn als in der Hochscholastik habe²⁹⁶). — Wie Damiani veranschaulichte Papst Gregor IX. (Bulle vom 7. Juli 1228) seine Ablehnung der Philosophie an dem Bild von der kriegsgefangenen Magd (nach Deut. 21, 12). Gregor IX. wollte die Philosophie des Aristoteles wenn nicht ausrotten, so doch durch eine scharfe Zensur beschneiden; er stand nicht auf der Seite derer, die, wie später Albertus Magnus oder Thomas von Aquin, Aristoteles durch Kommentierung an das christliche Dogma anzupassen suchten²⁹⁷). Ist es gerechtfertigt, Petrus Damiani eher als Vorläufer einer Haltung, wie sie im 13. Jahrhundert Gregor IX. zeigt, zu betrachten, oder gesteht er, wie später die Hochscholastik, der Philosophie ein hohes Maß an Selbständigkeit zu?

²⁹²) Vgl. Dressler, Damiani S. 204.

²⁹³) So schon J. A. Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 8, 3, 1910) S. 10; ganz ähnlich Gonsette, Pierre Damien S. 8; Dressler, Damiani S. 199.

²⁹⁴) Dressler, Damiani S. 201 f.

²⁹⁵) Zur Herkunft der Formel *philosophia ancilla theologiae* vgl. B. Baudoux, Philosophie „Ancilla Theologiae“, Antonianum 12 (1937) S. 302 ff.

²⁹⁶) Grabmann, Methode 1 S. 232 f.; vgl. Dressler, Damiani S. 201 mit Anm. 144.

²⁹⁷) Vgl. E. Gilson, Etudes de philosophie médiévale (1921) S. 44 ff., bes. S. 50.

De Lubac hat einen Zusammenhang zwischen der Bezeichnung der Philosophie als *ancilla* der Theologie und der Allegorie von der kriegsgefangenen Sklavin gesehen²⁹⁸). Bei Petrus Damiani ergibt sich dafür kein Anhaltspunkt. Es geht ihm nicht darum, in diesem Bild von der Philosophie, die als Magd unter der Theologie steht, die Hilfsfunktion der Philosophie gegenüber der Theologie auszudrücken. Daß Damiani ein *ius magisterii* der „menschlichen Künste“ ablehnt und fordert, die Schlüsse von Rhetorik und Dialektik dürften der *virtus divina* (göttlichen Kraft) nicht entgegenstehen, zeigt, was er von den weltlichen Wissenschaften verlangt: Unterordnung und Zurücktreten vor dem höheren Anspruch der Theologie. Die weltlichen Disziplinen hält Petrus Damiani ohne Einschränkung für überflüssig²⁹⁹). Wenn er fordert, Dialektik und Rhetorik müßten der Theologie wie eine Magd ihrer Herrin dienen, weil ihre Schlüsse bei der Behandlung der Heiligen Schrift sonst Irrtümer heraufführen könnte³⁰⁰), so haben die weltlichen Disziplinen keine Bewegungsfreiheit mehr. In seiner Schrift *De perfectione monachorum*, wo er in einem eigenen Kapitel die Frage behandelt, ob Mönche die Grammatik studieren sollten, lehnt er für Angehörige des geistlichen

²⁹⁸) De Lubac, *Exegèse* (s. o. S. 65 Anm. 83) 1, 1 S. 297; ebd. S. 80 erwähnt de Lubac, daß bereits Apollinaris Sidonius (5. Jh.) die Philosophie als *pedissequa* der Theologie bezeichnet hat.

²⁹⁹) Petrus Damiani, *Sermo 6: Quidquid sane illic antea superfluum didicit, in huius scholae longe nobilioribus studiis amputavit; quidquid illic mendacii, quidquid superstitionis edocuit, in ecclesiasticae puritatis disciplina correxit* (Migne PL 144, 540 D—541 A). Vgl. Augustin, Ep. 118, 2, 11: ... *ridiculum est enim, cum propterea superflua multa didiceris, ut tibi aures hominum ad necessaria praeparentur* ... (CSEL 34 II S. 675, 21 ff.); Ep. 55, 21, 39: *sic itaque adhibeatur scientia tamquam machina quaedam, per quam structura caritatis adsurgat, quae manet in aeternum* ... *per se autem ipsa sine tali fine non modo superflua sed etiam perniciosa probata est* (ebd. S. 213, 3 ff.); Hieronymus, Ep. 21, 13, 6: *si quid in eis (scil. philosophis) utile repperimus, ad nostrum dogma convertimus, si quid vero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus* ... (CSEL 54 S. 122, 20 ff.).

³⁰⁰) Petrus Damiani, *De div. omnipot. c. 5: Haec plane quae ex dialecticorum, vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.* (Migne PL 145, 603 CD; ed. P. Brezzi, San Pier Damiani, *De divina omnipotentia e altri opuscoli* [Edizione nazionale dei Classici del pensiero Italiano 5, 1943] S. 78 f.).

Standes weltliche Studien ab und fordert von solchen, die früher diese Studien betrieben hatten, daß sie das dort Gelernte als überflüssig abstreifen³⁰¹). Diese Befreiung vom *superfluum* ist mit dem Bild von der kriegsgefangenen Magd anschaulich gemacht, das seit Origenes und Hieronymus zur Darstellung der notwendigen Anpassung des heidnischen Wissens an den christlichen Glauben dient³⁰²). Hieronymus meinte, die Eleganz der Dichter und Rhetoren müsse gereinigt werden, wollte ihre Redewendungen dann aber auch anwenden, während Origenes nicht das Formale, sondern das Inhaltliche als zwar reinigungsbedürftig, aber verwendbar betrachtete³⁰³). Petrus Damiani hat das traditionelle Bild aufgenommen und die Abschnitte der Reinigung einzeln gedeutet: das Scheren der Haare entspricht dem Abschneiden der überflüssigen Meinungen, das Schneiden der Nägel dem Fallenlassen der toten Werke des Aberglaubens, das Entkleiden bedeutet den Verzicht auf oberflächliche Geschichten und Erfindungen³⁰⁴); die Dialektik scheint aber hier gar nicht einbezogen zu sein, abgelehnt werden die mythologischen Beispiele aus der Grammatik. Eindeutig ist diese Exegese auf die persönliche Situation Petrus Damianis bezogen; sie rechtfertigt die Verwendung rhetorischer Formen und die Einhaltung grammatischer Regeln in seinen Schriften.

Nach einer Tätigkeit als weltlicher Lehrer war Petrus Damiani vom Vorbild des heiligen Romuald so ergriffen worden, daß er sich von den weltlichen Studien radikal abkehrte³⁰⁵). Eine solche Bekehrung, wie wir sie aus dem 11. und 12. Jahrhundert öfter kennen³⁰⁶), dürfte auch Manegold erlebt haben: vielleicht liegt in dieser Gemeinsamkeit ein Grund für Manegolds Verehrung für Damiani.

³⁰¹) Petrus Damiani, *De perfectione monachorum* c. 11: *Nam non solum prohibemur post acceptum sacrum ordinem vanis huiusmodi doctrinis intendere; sed ex iis quoque quae ante didicimus, superflua quaeque praecipimur detruncare* (Migne PL 145, 307 A; ed. Brezzi S. 256).

³⁰²) Hieronymus, bes. Ep. 70, 2, 5 f. (CSEL 54 S. 702, 9–16); vgl. Ellspermann (s. o. S. 66 Anm. 89) S. 153. Zur Herkunft dieses Bildes de Lubac (s. o. S. 65 Anm. 83) Exegèse 1, 1 S. 290 ff., der S. 292 darauf hinweist, daß nicht Hieronymus, sondern Origenes als erster diese Allegorese durchgeführt hat. Weitere Stellen bei Hieronymus gibt de Lubac S. 292 f., zur weiteren Tradition S. 294 ff.

³⁰³) De Lubac, Exegèse 1, 1 S. 293.

³⁰⁴) Petrus Damiani, *De perf. mon.* c. 11 (Migne PL 145, 307 AB).

³⁰⁵) Dressler (s. o. S. 111 Anm. 287) S. 14 ff.

³⁰⁶) Leclercq, Gottverlangen (s. o. S. 108 Anm. 275) S. 220 f. weist auf mehrere Beispiele solcher Bekehrungen hin, wo Lehrer und Schüler ins Kloster eingetreten sind.

Daß aber Manegold trotz mancher Übernahmen und Übereinstimmungen in seiner Ablehnung der antiken Wissenschaft noch über sein Vorbild hinausgeht, kann an einigen Stellen aus Damianis Schrift *De divina omnipotentia* gezeigt werden, die Manegold wahrscheinlich gekannt hat. Bei Damiani kommen die heidnischen Anhänger der *artes* besser weg als die Zeitgenossen Damianis: während jene nämlich die Allmacht Gottes undiskutiert ließen, haben diese ihre Schlüsse auch auf den Schöpfer ausgedehnt³⁰⁷). Als einen derartigen Satz nennt Damiani das ciceronische *Si peperit, cum viro concubuit*, das durch die Tatsache der jungfräulichen Geburt Christi widerlegt sei³⁰⁸). Die Jungfrauengeburt gehörte schon in der Väterzeit³⁰⁹) zu den zentralen Beispielen, an denen der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen demonstriert wurde³¹⁰). Auch im 10. und 11. Jahrhundert wurde die Jungfrauengeburt zur Verdeutlichung des Gegensatzes zwischen philosophischen Sätzen und dem Glauben herangezogen. Für Gezo († vor 1000) übersteigt die *ratio coelestis* das menschliche Begriffsvermögen; der menschliche Geist kann die Geburt Christi nicht begreifen³¹¹). Ein Spottgedicht Ekkehards IV. von

³⁰⁷) Petrus Damiani, *De div. omnipot.* c. 5 (Migne PL 145, 603 C—604 B; ed. Brezzi S. 78 f.), s. o. Anm. 300.

³⁰⁸) Petrus Damiani, *Sermo 11: Solus iste de sola virgine nascitur, et Virginis uterum novo et singulari partu divinitas humanata sigillat. Ubi nunc Aristotelicae subtilitatis facunda quidem, sed infecunda loquacitas? Si peperit, cum viro concubuit? Velit, nolit, vertitur in habitum privatio, nec astringitur dialecticis terminis omnium terminator, ad cuius imperium parit natura, desuescit consuetudo* (Migne PL 144, 561 D—562 A); ähnlich *De div. omnipot.* c. 10 (Migne PL 145, 611 B; ed. Brezzi S. 112). Zur Überlieferung dieses Satzes vgl. Gregory, *Platonismo* (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 26 ff., bes. S. 27 f. und Anm. 1—4; Brezzi S. 112 Anm. 5. — Der Ursprung des Satzes ist Cicero, *De Inventione* I, 29, 44 (ed. Weidner S. 40).

³⁰⁹) Vgl. Lang (s. o. S. 106 Anm. 256a) S. 46. Zur Stellung der alten Kirchenväter (bis Augustin einschließlich) zur Jungfrauengeburt vgl. H. v. Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, SB Heidelberg 1962, 3 bes. S. 22 ff.

³¹⁰) Maximus von Turin, *Sermo 42* (Migne PL 57, 619 C) erteilte den Rat, *sacramenta vitae nostrae non philosophicis assequenda doctrinis* mit besonderem Hinweis auf die Jungfrauengeburt. Nach R. Seeburg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3 (1930) S. 71 wandte sich Ildefons von Toledo († 667) besonders gegen die *peritissimi physiologi*, die meinen, Maria habe *communi lege naturae* gebären müssen.

³¹¹) Gezo, *De corp. et sang.* c. 1: *Non enim natura inferior causam naturae potioris intelliget, nec subiacet humanae conceptioni ratio coelestis. Nam intra conditionem infirmitatis erit, quidquid infirmi conscientiae subdetur. Excedit itaque humanam mentem Dei potestas ... Illos nunc arcanorum coelestium scrutares consulo, ut secundum naturam suam nati ex Virgine Christi sacramentum loquantur* (Migne PL 137, 376 B—D).

St. Gallen († um 1060), das die Dialektiker wegen ihren unzulänglichen Schlüssen verhöhnt, spricht von dem *robur loyca* (der Kraft Logik), die die Jungfräulichkeit der gebärenden Maria zerstöre, und meint damit, daß es für die Logik keine Jungfrau geben kann, die zugleich Mutter ist³¹²). In zwei Briefen der um 1085 entstandenen Regensburger rhetorischen Briefsammlung heißt es umgekehrt und in Übereinstimmung mit Petrus Damiani, daß der Schluß *Si peperit, cum viro concubuit* durch die Geburt Christi zunichte gemacht worden sei³¹³). Ähnlich formuliert auch Manegold: die Voraussetzung der Philosophen sei aufgehoben worden, denn die Bibel berichtet, daß Christus von einer Mutter geboren wurde, die von keinem Manne wußte (nach Luc. 1, 34).

Damiani setzte hier ebenso wie andere Zeitgenossen die christliche Wahrheit unvermittelt neben den Schluß der Philosophen; an anderen Stellen seiner Schrift *De divina omnipotentia* dagegen versuchte er über das bloße Bekenntnis hinauszugehen. Wenn er die absolute Geltung des Satzes *nihil ex nihilo* bestreitet, begründet er seine Stellungnahme mit dem Hinweis auf die täglichen Naturwunder: Der alltägliche Eingriff Gottes in den Lauf der Natur beweise, daß auch die Schöpfung aus dem Nichts nicht gegen die Natur verstoße³¹⁴). Manegold dagegen, der das philosophische *nihil ex nihilo* ebenfalls zurückweist (c. 11, 159 C), macht keinen Versuch, seinen Vorwurf, die Philosophen leugneten mit diesem Satz die Allmacht Gottes, mit Hilfe der Logik oder der Erfahrung zu erläutern.

Ganz deutlich wird der Unterschied zwischen den beiden Autoren an einer Stelle, an der Manegold mit hoher Wahrscheinlichkeit von Damianis *De divina omnipotentia* beeinflusst wurde. In dieser Schrift

³¹²) Ekkehard IV. von St. Gallen, *Confutatio Dialecticę* V. 62 ff.: *Sic robur loyca perdit pariente Maria, / vis cui summa fuit: si parturit, ante coivit.* (ed. E. Dümmeler, *ZfdA* 14, N.F. 2 [1869] S. 64 f.). Zu *loyca* statt *logica* vgl. Notker Labeo, *De partibus loicae* oder *Grabmann*, *Methode* 2 S. 37 *In eloquentia sive in loyca, quia ipsa est que de vocibus tractat ...* (aus Cod. Bamb. Q VI 30). *Robur* gebraucht auch Petrus Damiani für die Gewalt der Logiker: *De div. omnipot.* c. 10: *inexpugnabilis roboris argumentum* (Migne PL 145, 611 B; ed. Brezzi S. 114).

³¹³) Brief 5: ... *qui syllogismum destruxit, cum virgo peperit ...* (MG Briefe der dt. Kaiserzeit 5 S. 284, 13) und Brief 7: *Convocate illos (scil. philosophos) in quemcumque velitis conventum, producant omnes suas, quas nos ignoramus, argumentationes, qui illam propositionem, que est: si peperit, cum viro concubuit, destruxit ...* (ebd. S. 297, 4 ff.).

³¹⁴) Petrus Damiani, *De div. omnipot.* c. 11: *Nunquid enim non contra naturam est mundum ex nihilo fieri: unde et a philosophis dicitur: Quia nihil ex nihilo sit* (Migne PL 145, 612 B; ed. Brezzi S. 120).

behandelt Damiani die Frage, ob Gott etwas Geschehenes ungeschehen machen könne³¹⁵). Damianis Gesprächspartner, der diese Frage verneint, aber dennoch die Allmacht Gottes nicht bestreiten will, behauptete, Gott könne etwas Geschehenes nicht ungeschehen machen, weil er es nicht wolle. Diese Behauptung führt Petrus Damiani ad absurdum, indem er sie umkehrt: wenn Gott alles, was er nicht will, nicht tun kann, tut er nichts als das, was er will, d. h. er kann nur das tun, was er (jetzt) tut; wenn Gott es heute nicht regnen läßt, so deshalb, weil er es nicht kann. Die Folgerung: *quidquid Deus non facit, facere omnino non possit* ist *absurdum tamque ridiculum*, wo doch selbst der Mensch vieles nicht tut, was er eigentlich tun kann³¹⁶).

Während Damiani also mit dialektischen Schlüssen versucht, die Meinung seines Gesprächspartners zu widerlegen, ist es im Liber contra Wolfelmum allein Wolfhelm, der mit logischen Argumenten operiert. Manegold meint, daß es dem Philosophierenden unklar bleiben müsse, ob Gott gewollt habe, was die Gläubigen für seinen Willen und für sein Tun halten. D. h. er zweifelt grundsätzlich daran, daß der Mensch Gottes Absichten in seinen logischen Schlüssen unterbringen kann: für ihn bleiben selbst Erörterungen wie die Damianis leere Spiegelfechtere. Nach Manegolds Ansicht löst sich dem Glaubenden das, was dem Ungläubigen bei aller Anstrengung der Vernunft nicht klar wird, in der Gewißheit seines Glaubens.

Während Damiani versucht hatte, die theologischen Wahrheiten — wie etwa die Allmacht Gottes oder die Wunder — den Dialektikern begreiflich zu machen, gibt es bei Manegold keinen derartigen Versuch^{316a}). Im theologischen Teil des Liber contra Wolfelmum vermeidet

³¹⁵) Vgl. E n d r e s, Damiani (s. o. S. 112 Anm. 293) S. 26 f.; G. L a d n e r, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlsstreit, Kirchenreform, Cluni und Heinrich III. (Veröff. des Österreich. Instituts f. Geschichtsforschung 2, 1936, Neudr. 1968) S. 31 ff.; G o n s e t t e (s. o. S. 111 Anm. 288) S. 61 ff. Auch Bernold von Konstanz hat sich mit diesem Problem beschäftigt und weist die Meinung derjenigen zurück, die Hieronymus' Entscheidung anzweifeln (MG Ldl 2 S. 158, 38 ff.).

³¹⁶) Petrus Damiani, De div. omnipotentia c. 1 (Migne PL 145, 597 A; ed. B r e z z i S. 52 f.).

^{316a}) Manegold zieht die Wunder nicht als Beweis für seinen Glauben heran, wie es Damiani in De divina omnipotentia sehr ausführlich tut. Dies zeigt ebenso wie sein Verzicht, die Nicht-Glaubenden zu überzeugen, daß der Liber contra Wolfelmum nicht nur als Apologie gegen die heidnischen Philosophen und ihre zeitgenössischen Anhänger verstanden werden darf, sondern auch als Bekenntnis Manegolds aufgefaßt werden muß. Zur Heranziehung von Wundern als Beweis für die Richtigkeit des christlichen Glaubens vgl. L a n g (s. o. S. 106 Anm. 256a) S. 110 ff.

er es, die Dialektik anzuwenden, er zählt die Geschehnisse der Heilsgeschichte lediglich auf und unterbricht sein Bekenntnis nur an wenigen Stellen, um auf die der christlichen Überzeugung diametral entgegengesetzten Sätze der Philosophen hinzuweisen³¹⁷), ohne sie zu diskutieren oder zu differenzieren: von hier führt kein Weg zur scholastischen Erörterung theologischer Probleme³¹⁸). Manegolds Kenntnis der heidnischen Philosophie mag ihn zu der Meinung gebracht haben, der christliche Glaube und die philosophischen Gedankengänge seien unversöhnlich, und deshalb sei es sinnlos, den Ungläubigen die christliche Wahrheit begreiflich machen zu wollen.

b. Manegolds Haltung zu den antiken Dichtern

Innerhalb der heidnischen Literatur wurden seit der frühchristlichen Zeit schon immer die Dichter besonders heftig abgelehnt, ja bereits heidnische Autoren hatten sich gegen die Unmoral dieser Männer gewandt³¹⁹). Dementsprechend wurden die Werke der Dichter meist aus moralischen Gründen verdammt und das auch da, wo man den dahinterstehenden philosophischen Anschauungen nicht unbedingt ablehnend begegnete³²⁰). Von dieser Tradition ist Manegold bestimmt, wenn er die Dichter als Gaukler bezeichnet, die zur Hochzeit der Götzendienerei zusammenkämen und das Unanständige mit Hüllen versähen und die Seelen mit eitlem Zeug verführten³²¹). Die Einteilung in solche, die

³¹⁷) So verfährt Manegold bei der Schöpfung (c. 11, 159 C), bei der Jungfrauengeburt (c. 14, 163 AB) und bei der Unsterblichkeit (c. 22, 171 B), wo jeweils die Ansicht der Philosophen (*nihil ex nihilo; Si peperit, cum viro concubuit; homo est animal rationale mortale*) erwähnt ist.

³¹⁸) Die Schule von Laon behandelt in Nr. 290—294 (ed. Lottin 5 S. 234 ff.) ebenfalls die Frage nach Gottes Allmacht, jedoch mit dem ganzen Begriffsapparat der fröhscholastischen Theologie.

³¹⁹) Vgl. dazu Schauwecker (s. o. S. 111 Anm. 288) S. 168 ff.; F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (1885) S. 59 erwähnt Quintilians († 96 n. Chr.) Ablehnung des Horaz (dieser Hinweis bei Schauwecker S. 168 Anm. 249).

³²⁰) Etwa bei Minucius Felix, vgl. Ellspermann (s. o. S. 66 Anm. 89) S. 21 f.; ähnlich bei Arnobius, vgl. Ellspermann S. 54 ff., oder bei Laktanz, ebd. S. 72 ff. Auch Alkuin spricht vom *stercus poetarum* (MG Epp. 4 S. 345, 17 ff.).

³²¹) Liber c. Wolf. c. 9: *Proficiente quoque et invalescente diaboli seminario, subsecuta est poetarum turba, qui tanquam ioculatores ad nuptias idolatrię concurrentes, figmentis et immodestis laudibus animas vana sectantium oblectati sunt; causa etiam questus ad adulandum et maledicendum parati sceleratos principes et violentos predones deificando, et inflatorum verborum tinnitu et*

Komödien schreiben, in Lyriker, Satyriker und Tragiker findet sich ebenso schon in Isidors von Sevilla Etymologien; dort aber, ohne daß ein Urteil über sie abgegeben würde³²²). Neu bei Manegold ist die Beschuldigung, die Dichter schmeichelten verbrecherischen Fürsten und gewalttätigen Räubern, wobei sie nicht der Wahrheit, sondern dem eitlen Ruhm dienten. Dieser Angriff dürfte sich gegen ein zeitgenössisches Werk richten, vielleicht eines, das von einem jener Hofdichter verfaßt wurde, die die Höfe mancher Bischöfe des 11. Jahrhunderts bevölkerten³²³).

Trotz der Ablehnung der Lehren der Philosophen und besonders des Aberglaubens der Dichter haben aber die christlichen Schriftsteller von Anfang an nicht darauf verzichtet, ihre Bildung durch Zitate aus den antiken Werken zu beweisen, wie uns auf der anderen Seite gerade auch nicht eigens bezeichnete Anklänge an Sätze aus diesen Werken ihre Bildung erkennen lassen. Alkuin, Verteidiger einer Beschäftigung mit der Antike, konnte deshalb mit Recht darauf hinweisen, daß der heilige Paulus und „beinahe alle heiligen Lehrer aus den Büchern der heidnischen Philosophen und Dichter vieles in ihre Werke eingestreut haben“³²⁴). Bei einem und demselben Schriftsteller findet sich das Bewußtsein der Bedeutungslosigkeit der heidnischen Sätze angesichts der christlichen Wahrheit neben Zitaten eben dieser Sätze. So werden etwa in der Älteren Wormser Briefsammlung zum Thema Freundschaft nebeneinander Stellen aus dem 1. Brief des Johannes und aus Ciceros Lälus zitiert: *Nam quis ut Tullius Iohanni veraciter consentit, sed quæ conventio Christi ad Belial? Quis consensus templo Domini cum idolis? Videamus tamen pagani verba non ficta*³²⁵).

sententiarum ornatu, nulla veri puritate munito inutili memoriæ et inani gloriæ serviendo obscena et turpia quibusdam involucris adornarunt et prout natura singulorum viguit, alii comedi, alii lirici, satirici, tragedi effecti multis fantasmatibus animas peccantium seduxerunt ... (158 BC). Derselbe Zusammenhang zwischen den Dichtern und dem Götzendienste bei Cyprrian, Spect. 4 (CSEL 3 S. A 6, 15 ff. und S. A 7, 2 f.); vgl. Ellspermann (s. o. S. 66 Anm. 89) S. 48 mit Anm. 19. Zu *obscena et turpia* vgl. Augustin, De civ. Dei II, 8 (CSEL 40 I S. 70, 4 ff.): *rerum turpitudine, ... verborum obscenitate*. Zu *poetarum turba* vgl. Petrus Damiani, Liber qui appellatur ... c. 1 (Migne PL 145, 232 C): *comitorum turba*.

³²²) Isidor, Etym. VIII, 7, 4 ff.; vgl. Augustin, De civ. Dei II, 8 (CSEL 40 I S. 70, 3) und Petrus Damiani, Liber qui appellatur ... c. 1 (Migne PL 145, 232 C).

³²³) Vgl. dazu F. Heer, Die Tragödie des heiligen Reiches (1952) S. 12 ff.

³²⁴) Alkuin, Brief 203 (MG Epp. 4 S. 337, 15 ff.).

³²⁵) Ältere Wormser Briefsammlung, Brief 61 (MG Briefe der dt. Kaiserzeit 3 S. 103, 34 ff.), vgl. ebd. S. 104, 31 ff.

Welche Autoren dann zitiert wurden, um die eigenen Schriften auszuschnücken oder um manches zu verdeutlichen, war von der jeweiligen Schule geprägt, die traditionell bestimmte Autoren bevorzugte, deren Werken sie auch die Beispiele zur Grammatik entnahm³²⁶).

F. Dressler hat folgende heidnische Schriftsteller im Werk des Petrus Damiani zitiert gefunden (in Klammern die Zahl der direkten und indirekten Zitate): Cicero (3), Horaz, Livius, Ovid und Sueton (je 2), Juvenal, Petron, Sallust, Terenz und Virgil (je 1)³²⁷. Bei dem Umfang des von Damiani überlieferten Werks sind die Zahlen gering, wenn man sie mit der hohen Zahl von Zitaten in den Briefsammlungen vergleicht, die aus deutschen Domschulen des 11. Jahrhunderts erhalten sind. Noch nicht so zahlreich sind die Zitate in der Regensburger rhetorischen Briefsammlung³²⁸), dagegen finden sich in den Hildesheimer Briefen³²⁹) und in den Briefen Meinhards von Bamberg³³⁰), erst recht aber in der Älteren Wormser Briefsammlung³³¹) sehr viele Sätze aus lateinischen Dichtern und Historikern, zu denen noch zahlreiche Cicerostellen hinzukommen.

Wie sieht es mit den Zitaten bei Manegold aus? Während im Liber contra Wolfelmum kein heidnischer Dichter angeführt ist, kommen Sätze von Dichtern der Antike im Liber ad Gebhardum durchaus vor. Verglichen mit den übrigen Streitschriften, die in den Libelli de lite gedruckt sind, enthält Manegolds Buch immerhin eine nennenswerte Anzahl solcher Sätze³³²), wenn auch die Zahl von acht Zitaten in dem langen Buch eher eine Größenordnung ist, die mit der bei Damiani vergleichbar ist, als mit

³²⁶) Über die Schulautoren bes. E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (⁵1965) S. 58 ff. und neuerdings G. Glauche, Schullektüre im Mittelalter, Entstehung und Wandlung des Lektürekanons bis 1200 nach den Quellen dargestellt (Münchener Beitr. z. Mediävistik u. Renaissance-Forschung 5, 1970).

³²⁷) Nach Dressler (s. o. S. 111 Anm. 287) S. 187 Anm. 70.

³²⁸) Horaz (8), Virgil (7), Juvenal (5), Statius und Terenz (je 1).

³²⁹) Horaz (25), Terenz (12), Sallust (9), Ovid (8), Virgil (7), Lukan (3), Juvenal (2), Persius und Statius (je 1).

³³⁰) Terenz (24), Horaz (15), Plinius und Virgil (je 9), Ovid (4), Sallust (2), Juvenal, Livius, Martial und Seneca (je 1).

³³¹) Horaz (71), Virgil (16), Juvenal und Terenz (je 12), Persius (7), Ovid (5), Seneca und Statius (je 2), Lukan (1).

³³²) Nach dem nicht verlässlichen Index der MG Ldl-Bände zitieren antike Autoren: Manegold (8), Humbert von Silva Candida (7), Alboin, der Gegner Bernolds (4), Liber de unitate eccl. cons. (4), Walram von Naumburg (3), Wido von Ferrara (1). Die Briefe Alboins enthalten in Wahrheit sehr viel mehr Zitate aus antiken Schriftstellern: 10 aus Terenz, 6 aus Horaz und 2 aus Persius (nach Manitius [s. o. S. 51 Anm. 19] 3 S. 37 Anm. 3).

der Zitierlust in den Briefsammlungen. Die von Manegold angeführten Dichterworte darf man wohl als Reminiszenzen seiner Bildung und nicht als Inkonsequenz in seiner Haltung zu den antiken Schriftstellern betrachten. Es sind dies Sätze aus Horaz, der als *paganus* eingeführt wird, Lukan, der entsprechend der Schultradition als *hystoricus* bezeichnet wird³³³), und Persius. Das letzte Zitat ist Manegold vielleicht nur in die Feder geflossen, da er es nicht ankündigt. Solches unbeabsichtigte Einfließen antiker Literaturzitate offenbart in besonderem Grade das Bewandertsein in diesen Schriften. Anlässlich des Horazzitates bemerkt Manegold, dieses Wort dürfe, wenn es auch von einem Heiden stamme, nicht völlig verachtet werden³³⁴). Dies ist die durchaus schon traditionelle Haltung eines Christen zu den Werken der Heiden. Drei Sallustzitate (S. 312, 5 f., S. 357, 1 f. und S. 365, 34) können als Sätze eines *hystoricus* außerhalb der Betrachtung bleiben. Die Zitate Manegolds mögen durchaus aus einer Schulgrammatik oder aus einem Florileg stammen, sie müssen nicht eine intensive Lektüre dieser Schriftsteller selbst beweisen. Die Lektüre mindestens von Auszügen aus Ciceros *De amicitia* darf jedoch vermutet werden; aus diesem Werk kommen mehrere Zitate vor.

Die Sätze aus *De amicitia* (S. 390, 15 ff. und S. 398, 15 ff.) dienen nicht nur zur Verzierung, sondern sind in die Argumentation einbezogen. Als Beleg dafür, daß die Gegner die Wahrheit nicht erkennen können, ist zwischen zwei Bibelzitaten ein Wort von Cicero herangezogen, wonach das Hohe, Großartige im Göttlichen nicht von denen erkannt werden kann, die ihre Gedanken mit Niedrigem abgeben. Der Einklang mit den Bibelzitaten macht das Cicerowort beweisfähig. Eine zweite Zitatreihe aus Cicero belegt aus der Zeit des Heidentums, daß es damals als schimpflich galt, wegen eines Freundes dem Staat Schaden zuzufügen: in der christlichen Zeit darf noch viel weniger wegen einer Freundschaft die Kirche Schaden erleiden. Ein entsprechender Schluß findet sich im *Liber ad Gebehardum* noch an einigen Stellen, wo Beispiele aus der Antike angeführt werden³³⁵).

³³³) Praefatio (S. 313, 13) führt Manegold das Zitat als *non tam poete fabulosi quam veracis hystorici* ein. Lukan wird schon bei Isidor, Etym. VIII, 7, 10 ausdrücklich nicht zu den Dichtern, sondern zu den *historici* gerechnet. Vgl. auch Specht (s. o. S. 118 Anm. 319) S. 100 f., Schauwecker (s. o. S. 111 Anm. 288) S. 196 mit Anm. 393.

³³⁴) *Occurrit mihi etiam illud poeticum, licet a pagano prolatum, non per omnia tamen contemnendum* (S. 311, 29 f.).

³³⁵) Z. B. *Liber ad Gebeh.* c. 30 (S. 365, 25 ff.). Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch im *Liber de unitate eccl. cons.* c. 42: *Ecce enim quod pro exercitio et industria naturalis ingenii apud paganos olim iniustum et turpe videbatur,*

Drei von Manegolds Zitaten finden sich im Vorwort zum Liber ad Gebehardum, das zum Teil nach der Widmung stilisiert ist, die Boethius seiner Institutio arithmetica an seinen Schwiegervater Symmachus beigab. Ausdrücklich lehnt Manegold hier ab, die Schärfe der Trugschlüsse des Aristoteles oder die Beredsamkeit des Tullius in seinem Werk zu verwenden³³⁶). Aber er begründet diese Ablehnung selbst wieder mit einem — wahrscheinlich aus dem Gedächtnis zitierten — Vers aus Lukan: der Kampf gegen die antike Bildung wird mit ebendieser Bildung bestritten³³⁷). Als Honorius Augustodunensis in einem kurzen Durchgang durch die artes beispielhafte Autoren nennt³³⁸), werden im Bereich der Grammatik als Tragiker Lukan, als Satiriker Persius und als Lyriker Horaz genannt; Beispiel für die Rhetorik ist Tullius, für die Dialektik Aristoteles und für die Arithmetik Boethius. Alle diese Schriftsteller werden in Manegolds Vorrede genannt oder zitiert. Er zeigt dadurch, daß er mit den artes sehr wohl vertraut ist. Andererseits sieht er sich zu einer ausdrücklichen Absage an Cicero und Aristoteles genötigt, und den Dichter Horaz zitiert er nur mit Vorbehalt (S. 311, 30). In seiner Vorrede hat Manegold also dem Leser gezeigt, daß er die klassischen Beispiele aus der antiken Literatur kennt, sie aber als Leitbilder für sein Werk ablehnt.

Mit der Dialektik oder mit den Dialektikern beschäftigt sich Manegold in den beiden Schriften von 1085 nicht ausdrücklich. Er darf nicht generell als „scharfer Gegner selbst der artes“ bezeichnet werden³³⁹); man muß vielmehr die wenigen Äußerungen zur Beurteilung des *mos*

hoc nunc apud monachos pro iustitia et sanctitate tenetur et colitur, sicut sunt descriptae apud eos consuetudines et laxae vestes (es folgen zwei Zitate aus Cicero, De Inv. II, 22 und Quintilian I, 6, 44 f., MG Ldl 2 S. 275, 11 ff.). Vgl. noch Guilmund v. Aversa, De corp. et sang. *Quod si vel tantum volunt christiani concedere Deo quantum concessit paganorum magnus philosophus Plato ...* (Migne PL 149, 1431 D).

³³⁶) Liber ad Gebeh., Praef.: *In quo denique non Aristotelicorum sophismatum acumen, non Tulliane eloquencie prestolamur disertitudinem* (S. 313, 11 f.); vgl. Petrus Damiani, Liber qui appellatur ... c. 1: ... *non mihi Tulliani oratores accurata lepidae urbanitatis trutinant verba: non Demosthenici rhetores captiosae suadellae argumenta versuta componant: cedant in suas tenebras omnes terrenae sapientiae faecibus delibuti ...* (Migne PL 145, 232 D—233 A).

³³⁷) Liber ad Gebeh., Praef.: ... *sed, ut verbis utar non tam poete fabulosi, quam veracis hystorici, 'tu satis ad vires Romano in prelio' solus, sufficientissimus videlicet defensor ad ea que in sancte ecclesie Romane oppugnatores spicula quomodolibet contorsimus.* (S. 313, 12 ff.).

³³⁸) Honorius Aug., De animae exilio et patria alias de artibus (Migne PL 172, 1241—1246).

³³⁹) So Schauwecker (s. o. S. 111 Anm. 288) S. 170 Anm. 253.

scolarium genauer betrachten. *more scolarium* haben Manegold und Wolfhelm im Garten von Lautenbach diskutiert (c. 1, 149 A): hier ist vielleicht nur das Äußerliche des „peripathetischen“ Wandels im Freien beim Diskutieren gemeint³⁴⁰) oder aber die Tatsache, daß Manegold und Wolfhelm ein Streitgespräch nach Art der Dialektiker führten. Der Brief des *grammaticus* Wenrich von Trier ist *more scolarium rhetorum* abgefaßt, die sich, wenn sie ein Thema behandeln, nicht darum kümmern, was geschehen ist und was nicht, sondern an erfundenen Fällen ihre Zungen schärfen (c. 24, 175 B). Hier sind offensichtlich die Spielereien der „Artisten“ gemeint, deren notorische Unwahrhaftigkeit bei einer Schrift an Papst Gregor VII. nichts anderes als Lüge und Heuchelei erwarten läßt.

Der Satz *Si peperit, cum viro concubuit* (s. o. S. 115 f.) und seine Widerlegung durch die Geburt Christi soll die Überholtheit der philosophischen Sätze nach der Inkarnation Christi deutlich machen, um eine Anwendung der dialektischen Methode im theologischen Bereich geht es dabei nicht. Über den berengarischen Abendmahlsstreit schweigt Manegold. Seine Einstellung zur Frage der Anwendung der Dialektik in der Theologie zeigt der *Liber contra Wolfelmum* mit aller wünschenswerten Klarheit: sie kann den Glaubenden nur verwirren, nicht ihm zur Erkenntnis verhelfen.

2. Die scholastische Methode im *Liber ad Gebhardum*

Das Fehlen der Dialektik im *Liber contra Wolfelmum* kann umso mehr als bewußter Verzicht interpretiert werden, als nachgewiesen werden kann, daß er in seinem gleichzeitig verfaßten Werk, das Wenrichs Brief an den Papst Gregor VII. widerlegen sollte und das er Gebhard von Salzburg widmete³⁴¹), dialektische Schlüsse und Kniffe in großer Zahl anwandte.

³⁴⁰) Vgl. ebd. S. 208 Anm. 445, wo auf die Beschreibung der Schule Odos von Tournai (MG SS 14 S. 274 f.) verwiesen ist.

³⁴¹) Diese Schrift ist nur in der Handschrift R 27 (früher Durlach 93) der Landesbibliothek Karlsruhe überliefert; Beschreibung der Handschrift bei A. Holder, Die Handschriften der großherzoglich-badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe III. Die Durlacher und Rastatter Handschriften (1895) S. 117 ff. Die Handschrift stammt nach einem Besitzervermerk aus dem 15. oder 16. Jh. aus dem von Hirsau aus um 1085 gegründeten Kloster Blaubeyren und ist Anfang des 12. Jh. geschrieben. Die letzte Lage der Handschrift ist stark verstümmelt: fol. 102 ist nach dem Ende von Kap. 77 des *Liber ad Gebh.* abgeschnitten, so daß die untere Hälfte des Blattes fehlt. Die Über-

Wenn man dieses große Werk mit dem Buch gegen Wolfhelm vergleicht, fällt die stilistische Ungeformtheit und die Ungleichmäßigkeit auf, mit der die einzelnen Partien ausgearbeitet sind. Schon W. Giesebrecht hat bei einem Vergleich mit Wenrichs Epistola Manegold die mangelhafte „Composition und Diction“, die zahlreichen Wiederholungen, überhaupt die Breite des Werks vorgeworfen³⁴²). Manche Kapitel (etwa 28, 34—37, 69—73) bestehen nur aus großen ungegliederten und kaum kommentierten Quellenstücken; in anderen sind zahlreiche Zitate aneinandergereiht (7, 65—67), wieder andere (17—22) stellen weitgehend Übernahmen aus Bernolds von Konstanz Apologeticus dar. Es wird sich aber zeigen, daß Manegold nicht nur immer mehr und immer längere Beweisstellen aus der älteren Literatur zusammenträgt³⁴³), sondern daß er an einigen Stellen neue Methoden der Argumentation verwandte.

Die Anlage des Werks hat nicht die Klarheit und Konsequenz, die den Liber contra Wolfelmum auszeichnet. Man könnte vermuten, daß Manegold, nachdem das Stift, in das er vor noch nicht langer Zeit eingetreten war, in die politische Kontroverse verwickelt wurde, sich dem Auftrag seines Propstes³⁴⁴) nicht entziehen wollte, eine Widerlegung von Wenrichs Schrift zu verfassen, obwohl die Materie ihm fremd war.

Manegold hat in der Einleitung eine kurze Inhaltsangabe gegeben, der mit hinreichender Genauigkeit einzelne Gruppen von Kapiteln zugeordnet werden können, doch kann die Reihenfolge dieser Gruppen nicht ganz mit der in der Inhaltsangabe in Übereinstimmung gebracht werden³⁴⁵). Ebenfalls in der Einleitung erwähnt Manegold die Zer-

schrift des herausgeschnittenen Textes ist aber noch gut lesbar: *De continentia clericorum. Hec est rescriptio sc̃i Oðalrici*; das Inhaltsverzeichnis zählte dieses Stück als 78. Kapitel. Daß es sich hierbei um den pseudoudalricischen Brief über die Priesterehe handelt, der MG Ldl 1 S. 255 ff. gedruckt ist, zeigt außer der Überschrift der erhaltene Rest von Blatt 102; dort wurde der Text zwar ausgeschabt, er ist aber noch erkennbar. Der Schreiber des Codex scheint dieses Stück in seiner Vorlage vorgefunden zu haben; vielleicht war es als Material für eine Widerlegung an das torsohafte Werk Manegolds angehängt worden. Ein späterer Leser hat die Rechtfertigung der Priesterehe dann beseitigen wollen.

³⁴²) W. Giesebrecht, Über Magister Manegold von Lautenbach, SB München 1868, 2 S. 319 f.

³⁴³) Ebd. S. 320.

³⁴⁴) ... *prepositus Harmannus meae fatuitati id obediencie iniunxit, ut eisdem literis obviare susciperem et canonico rigore enervare curarem, indignum, ut credo* ... (S. 311, 16 ff.).

³⁴⁵) Liber ad Gebh., Praef. (S. 312, 13—28); schon Giesebrecht, SB München 1868, 2 S. 322 f. hat versucht, Manegolds Angaben im Vorwort mit der Reihenfolge der Kapitel in Übereinstimmung zu bringen.

störung seines Klosters, nach der er ohne Bücher in den Wäldern umherirrt (S. 311, 38 ff. und S. 313, 23 ff.). Nachdem Manegold auf seiner Flucht nach Rottenbuch gelangt war, widmete er seine noch unfertige Abhandlung dem Erzbischof Gebhard, der dort ebenfalls zeitweilig Zuflucht gefunden hatte³⁴⁶). Er hat das Werk nie ganz fertiggestellt, so daß diese Schrift wahrscheinlich nur unvollkommen die Fähigkeiten Manegolds als Argumentator und besonders als selbständiger theologischer Schriftsteller erkennen läßt.

Wenn wir untersuchen wollen, ob sich bei Manegold Anfänge einer scholastischen Methode zeigen, müssen wir zuvor erklären, was unter „scholastischer Methode“ zu verstehen ist.

Dempf hat die Scholastik durch vier Hauptziele charakterisiert:

1. Überprüfung des Autoritätsgrades und der Glaubwürdigkeit der Überlieferung,
2. Ausgleichung der Dokumente,
3. Anhören der gegenteiligen Meinung,
4. Eruierung einer eigenen Sentenz³⁴⁷).

Deutlich zeigen sich hier die beiden Seiten der Scholastik: das Streben nach Objektivierung durch historisch-grammatische Differenzierung der Autoritäten und die Anfänge einer stärkeren Betonung des Subjektiven im Streben nach einer eigenen Entscheidung.

a. *ratio* und *auctoritas* bei Manegold

Für die Methode, die zur Erreichung der aufgeführten Ziele angewandt wurde, ist der Einsatz logischer Regeln (*ratio*) zum besseren Verständnis der Aussagen der Tradition (*auctoritas*) bezeichnend³⁴⁸). Dressler hat für Petrus Damiani herausgestellt, daß dieser, wenn er eine theologische Frage klären wollte, vor dem Beweis mit einer Schrift- oder Väterstelle von der *ratio* oder der *sana mens* ausgeht³⁴⁹). Auch Otloh hat die Beweisbarkeit des Glaubens angenommen³⁵⁰). W. von den Steinen

³⁴⁶) Vgl. J. Mois, Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI. bis XII. Jahrhunderts (Beitr. z. altbayer. Kirchengesch. 19, 1953) S. 108, der diese Annahme mit einleuchtenden Indizien stützt.

³⁴⁷) Dempf (s. o. S. 48 Anm. 3) S. 251.

³⁴⁸) Vgl. Lang (s. o. S. 106 Anm. 256a) S. 16 und seine ebd. Anm. 2 angeführte Literatur.

³⁴⁹) Dressler (s. o. S. 111 Anm. 287) S. 199 mit Anm. 139.

³⁵⁰) Schauwecker (s. o. S. 111 Anm. 288) S. 138.

schloß aus der Verwendung des Begriffs *ratio fidei* selbst bei diesen antidialektischen Mönchen, daß auch der Monastik die Vernunft als das Göttliche im Menschen galt³⁵¹). Es ist dabei wichtig festzustellen, was überhaupt in jener Zeit unter *ratio* verstanden wurde, in welchem Zusammenhang man von ihr sprach³⁵²). Grabmann hat bei Anselm von Canterbury einen zweifachen Sinn von *ratio* gefunden: *ratio fidei* u. ä., was Vernünftigkeit, Zweckmäßigkeit usw. der Heilswahrheiten bedeutet, und *mens rationalis*, worunter die auf Wesen und Inhalt der Dinge vordringende Menschenvernunft verstanden wird³⁵³).

Der Liber contra Wolfelmum verwendet den Begriff *ratio* im wesentlichen in drei Bedeutungen:

1. er spricht neutral von *rationalis angelus et homo* (c. 11, 159 C)³⁵⁴): hier ist *ratio* die Vernunft als göttliches Geschenk an den Menschen;
2. er spricht positiv von den *rationes fidei*³⁵⁵), wobei er die Grundsätze des Glaubens und der Kirche meint;
3. er spricht negativ von *rationes humanae* oder *rationes philosophicae*³⁵⁶), wobei er den eigenwillig menschlichen Gebrauch der Vernunft meint.

Die Vernunft ist also für Manegold nicht von vornherein gut oder schlecht; nur der Mensch, der sich in Übereinstimmung mit den *rationes fidei* befindet, kann sein wahres Wesen erfüllen, sonst fällt er, der zur

³⁵¹) W. von den Steinen, Mystik und Scholastik, ZfdA 89 (1958/59) S. 251.

³⁵²) Eine Untersuchung des Begriffes *ratio*, die etwa von der Karolingerzeit an zahlreiche Belege zu verwerten hätte, existiert nicht. Es gibt zur Bedeutung von *ratio* nur wenige unbefriedigende Äußerungen; so sagt etwa G. Haendler, Epochen karolingischer Theologie (Theologische Arbeiten 10, 1958) S. 128, daß in der Karolingerzeit unter *ratio* auch „Kirchenväterzitate ohne eigene Stellungnahme“ verstanden wurden. Damit wäre die Bedeutung von *ratio* an die von *auctoritas* schon weitgehend angenähert. F. Overbeck (s. o. S. 49 Anm. 7) S. 95 Anm. 1 vertrat die gängige Auffassung, *ratio* bedeute im 11./12. Jh. die schulmäßige Dialektik. Vgl. zum *ratio-auctoritas*-Problem auch Lang (s. o. S. 106 Anm. 256a) S. 15 ff.

³⁵³) Grabmann, Methode 1 S. 272 f.

³⁵⁴) Hierher gehört noch *animal rationale* (c. 1, 152 D), *animam perpetua ratione donatam* (c. 1, 152 D), *ratio stimulare eos* (c. 8, 157 B), *rationalis homo* (c. 11, 159 B), *nulla ratione cum viro concubuit* (c. 14, 163 B), *creatura rationalis* (c. 19, 166 C), *oculis rationis* (c. 22, 171 D).

³⁵⁵) Nämlich Praef. (150 A) und c. 23 (173 A).

³⁵⁶) *secundum humanas rationes* (c. 1, 152 C), *mortalis ratione* (c. 1, 152 D), *verisimili ratione seduci* (c. 5, 155 A), *secundum numerorum rationem* (c. 8, 157 C), *firmamentum philosophice rationis* (c. 14, 163 A).

Ehre Gottes geschaffen ist, in den Bereich des Tierischen ab (c. 22, 172 A). Wie von der *ratio* gibt es auch von dem Ergebnis ihrer Anstrengungen, der *scientia*, zwei Ausformungen, die *scientia mundana* (c. 10, 158 D) und die *scientia salutis*³⁵⁷). Das Wort *auctoritas* kommt dagegen im ganzen Buch gegen Wolfhelm nicht vor. Es ist nicht so, daß die *auctoritas* der Bibel oder der Kirchenväter gegen die *ratio* der Philosophen ins Feld geführt würde.

In der Einleitung zum Buch an Gebhard hat sich Manegold kurz über die Methode geäußert, mit der er Wenrichs Angriffe zurückweisen will: „Ich habe allerdings nicht Worte den einzelnen Worten entgegengesetzt, sondern habe den Sinn und die Absicht, soweit ich es mit der Vernunft vermochte, entkräftet“³⁵⁸). Er bezeichnet die *ratio* als Vorzug des Menschen vor den anderen Lebewesen und hält es für ihre Aufgabe, die Ursache der Dinge zu untersuchen³⁵⁹): dies schreibt er im Zusammenhang mit der Königsherrschaft, deren Ziele gemäß der *ratio iusti imperii* festliegen. So sei es gerechtfertigt, wenn durch vernünftige Betrachtung (*consideratione rationis*) ein vertragsbrüchiger König abgesetzt werde³⁶⁰): der menschlichen Vernunft wird also in politischen Fragen Unterscheidungsvermögen zugetraut. Die Argumente, die Manegold für die Lösung der Untertaneneide anführt, werden mit *rationes* und *auctoritates* gestützt³⁶¹). Unter *rationes* ist dabei anscheinend ein Beweisgang wie dieser zu verstehen, daß Manegold aus der Geschichte das Beispiel einer Eidlösung anführt (Papst Johannes VIII. [872—882] hat König Ludwig II. [855—875] von seinem Eid befreit, das Herzogtum Benevent nicht wieder zu betreten, als Adelgis von Benevent gegen ihn rebellierte) und daß er dann für Gregor VII. dasselbe Recht der Eidlösung fordert, denn *similes enim causae dissimili non sunt ratione tractande*³⁶²). Es ist

³⁵⁷) c. 13 (162 B); hierher gehören auch die *science* von c. 5 (155 B) und die *scientia mortua* von c. 10 (158 C).

³⁵⁸) Liber ad Gebh., Praef.: *Nec verba sane verbis singulis opposui, sed sensum et intencionem ratione qua potui enervavi.* (S. 312, 27 f.).

³⁵⁹) Liber ad Gebh. c. 47: *In hoc namque natura humana ceteris prestat animantibus, quod capax rationis ad agenda queque non fortuitis casibus proruit, causas rerum iudicio rationis inquirat nec tantum, quid agatur, sed cur aliquid agatur, intendit . . .* (S. 391, 36 ff.). Dieses Wort ist aufgenommen im Liber de unitate eccl. cons. II, 41 (MG Ldl 2 S. 274, 43 ff.) — vielleicht einer der wenigen Hinweise, daß Manegolds Schrift seinen Zeitgenossen tatsächlich bekannt war; s. u. Anm. 367.

³⁶⁰) Liber ad Gebh. c. 47 (S. 391, 41 ff.); vgl. c. 30 (S. 365, 23 ff.).

³⁶¹) Vgl. ebd. c. 48 (S. 394, 35) und c. 49 (S. 395, 40 und 397, 26).

³⁶²) Ebd. c. 48 (S. 393, 17 ff.; das Zitat Z. 40). Historische Beispiele, wie Manegold hier eines für die Möglichkeit der Eidlösung durch den Papst anführt,

zweifelhaft, ob hier das „Gesetz der Dialektik“ zitiert ist³⁶³) oder ob es sich nicht vielmehr um einen juristischen Grundsatz handelt.

Die *auctoritates* sind die auch in dieser Sache zahlreich herangezogenen Kirchenväterzitate. Anscheinend begnügte sich Manegold nach Möglichkeit nicht mit dem Beweis aus der *ratio*; doch liegt ihm daran, zu zeigen, daß seine Gegner auch gegen die *ratio* kämpfen. Daß Wenrich den Beschlüssen Gregors VII. über die Investitur eine *species rationis* zugesprochen hat³⁶⁴), greift Manegold auf, und er wirft ihm vor, dennoch die Absichten des Papstes zu behindern und damit gegen die *ratio* zu kämpfen, obwohl seine Partei behaupte, sie zu verteidigen³⁶⁵). Kurz darauf führt er die *divina auctoritas* des Alten und Neuen Testaments an, um Gregor VII. zu rechtfertigen³⁶⁶). — Beides, *ratio* und *auctoritas*, wird für die Gregorianer in Anspruch genommen, die *ratio* ist nicht etwa böse, deshalb muß auf ihre Argumente eingegangen werden.

Der Vorwurf der Wissenschaftsfeindlichkeit, den der Liber de unitate ecclesiae conservanda gegen die gregorianischen Mönche erhebt, die nicht einmal theologische Studien gestatten, ist bei Manegold nicht ganz berechtigt und vielleicht ist es kein Zufall, daß der Liber de unitate, ein Werk der papstfeindlichen Partei und daher auf Manegolds Gegenseite, mit denselben Worten wie Manegold auf die Auszeichnung des Menschen durch die *ratio* hinweist³⁶⁷).

Manegolds Achtung vor der *ratio* steht in der Partei der Reform nicht allein; ein gebildeter Mann und zugleich ein radikaler Reformier wie

gibt es im Liber ad Gebeh. auch sonst zahlreich (vgl. etwa c. 29, S. 361 ff.). Aufgrund eines historischen Beispiels, das Gregor VII. in seinem Brief an Hermann von Metz und der Liber de unitate ecclesiae conservanda anführen, hat W. Affeldt, Königserhebung Pippins und Unlösbarkeit des Eides im Liber de unitate ecclesiae conservanda, DA 25 (1969) S. 313 ff. die im Vergleich zu Gregor VII. „kritischere Geschichtsauffassung“ des Liber de unitate aufzuzeigen gesucht.

³⁶³) A. Reinke, Die Schuldialektik im Investiturstreit (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 11, 1937) S. 63.

³⁶⁴) Wenrich, Epistola c. 8 (MG Ldl 1 S. 297, 4 ff.).

³⁶⁵) Liber ad Gebeh. c. 50 (S. 399, 23 ff.).

³⁶⁶) Ebd. c. 50 (S. 399, 31 ff.).

³⁶⁷) Liber de unitate eccl. cons. II, 41: *Cum enim a caeteris animantibus per hoc maxime differamus, quod rationale animal sumus* (MG Ldl 2 S. 274, 43 f.); vgl. Liber ad Gebeh. c. 47 (s. o. Anm. 359). Z. Zafarana, Ricerche sul „Liber de unitate ecclesiae conservanda“, Studi medievali 7, 2 (1966) S. 653 ff. behandelt zwar die Quellen des Liber de unitate, geht aber auf mögliche Zusammenhänge mit Manegold nicht ein. Zeitlich wäre es durchaus denkbar, daß der Verfasser des Liber de unitate Manegolds Schrift gekannt hat: Z. Zafarana datiert ihn S. 628 f. auf 1091–1093.

Humbert von Silva Candida († 1061) hat den Glauben an die Allmacht der Götter als Produkt einer mißbrauchten Vernunft bezeichnet³⁶⁸): rechter Gebrauch der *ratio* hätte nicht zu diesem Aberglauben geführt.

Daß *ratio* eine göttliche Gnade ist, wird auch bei den Gegnern der Dialektik nicht vergessen; die Grundsätze der Logik liegen denn auch Manegolds biblischen Argumentationen zugrunde. Was ist es anderes als ein Syllogismus, wenn er aus dem Bibelwort Ps. 97, 2 f. den Leser auf die Unmöglichkeit der Antipoden schließen läßt (Liber contra Wolfelmum c. 4)³⁶⁹) oder mit Hilfe von 1. Kor. 15, 50 beweist, daß der Satz, die Seele sei Blut, falsch ist (ebd. c. 3)³⁷⁰)? Ebenso hat Berengars Gegner Durandus von Troarn ein Bibelwort in seine dialektische Beweisführung eingespannt, um Berengar zu widerlegen³⁷¹). Einen Beleg für die weite Bedeutung des Wortes *ratio* finden wir im Liber ad Gebehardum c. 7, wo Manegold Stellen für den Primat des Papstes zusammengestellt hat und diese zuerst als *sententiae sanctorum patrum* (S. 325, 9 f.), dann als *rationes sanctorum patrum* (S. 325, 25 f.) bezeichnet. Hier scheinen *ratio* und *auctoritas* fast synonym gebraucht zu sein: ... *sanctorum patrum prenotate rationes et auctoritates fideliter ac diligenter considerate ora loquencium iniqua obstruant* (S. 325, 25 ff.).

b. Manegolds Methode

Für die Theologie des vorscholastischen Zeitalters war es typisch, ihre Thesen durch zahlreiche und lange Beweisstellen aus dem Autoritäten-

³⁶⁸) Humbert, Libri III adv. Sim. I, 15: *Quodsi ethnicus* (sc. *Persius*), *quamvis ratione abusus, crederet idola deos esse omnipotentes* ... (MG Ldl 1 S. 126, 18); vgl. auch Liber c. Wolf. c. 10: ... *naturale donum, quod ipsi in superbia et abusione ad dampnationem suam detinuerunt, amatores humilitatis in usus debitos retorserunt* (158 C).

³⁶⁹) Liber c. Wolf. c. 4: *Ubi est, quod ille fidelis, quem invenit dominus virum secundum cor suum, in spiritu veritatis clamat: Ante conspectum gentium revelavit iusticiam suam deus. Et ibidem: Videbunt omnes fines terre salutare dei nostri, si aliqui fines terre sunt ab hominibus inhabitati, ad quos sonus prophetarum et apostolorum nostrorum prohibente natura per inaccessibiles aquarum, frigorum calorumve distantias transire nequivit?* (154 D—155 A).

³⁷⁰) Liber c. Wolf. c. 3: *In tam varia igitur divisione considera, si te unum omnibus sano sensu accommodare possis et si consentire potes animam tuam iure sanguinem nuncupari, dic rogo, quæ celorum regna expectes? Hoc enim modo tu constans sanguis et caro regnum dei possidere non potes* (154 B).

³⁷¹) Durandus von Troarn, De corp. et sang. I: ... *si in cibo Dominico figura, et non substantiva veritas est, Christus qui dixit: 'Accipite et comedite; hoc est corpus meum', verax non est; si verax non est, nec Deus est; si Deus non est, inanis est sanctorum per orbem terrae praedicatio* ... (Migne PL 149, 1377 D).

kanon zu sichern³⁷²). In der schriftlichen Auseinandersetzung des Investiturstreits genügte dies aber nicht mehr: den Autoritäten des Gegners mußte mit beträchtlichem Scharfsinn eine Deutung abgewonnen werden, die in die eigene Auffassung paßte. In den Kapiteln 42 bis 58 seines Liber ad Gebardum versuchte Manegold, die von Wenrich angeführten Beweise aus der Bibel und der Kirchengeschichte zu widerlegen³⁷³). Dieser Abschnitt gehört überhaupt zu den am besten ausgearbeiteten im ganzen Werk; während im Anfangsteil die Polemik vorherrscht, fällt hier auf weite Strecken eine fast sachliche Argumentation auf, wenn Manegold auch verschiedentlich zu unsachlichen Unterstellungen greift.

Gleich zu Beginn dieses Abschnitts sagt er, die von Wenrich angeführten Zeugnisse aus der Heiligen Schrift seien den Gregorianern günstig, wenn man sie *sobrie* und *pie* betrachte, nämlich ihre *circumstantia* berücksichtige³⁷⁴). Im Buch gegen Wolfhelm hatte Manegold den *spiritus pietatis* und die Beschränkung der *intelligentia* durch *sobrietas* als Voraussetzung rechter Erkenntnis gefordert (c. 5, 155 A): Es offenbart sich der Grundsatz, daß eine solche Methode, wenn sie auf der richtigen Seite angewandt wird, durchaus Vernunft und Dialektik benutzen darf.

Bereits Humbert von Silva Candida verlangte, daß die *circumstantia* berücksichtigt werden müsse, um den Widerspruch zwischen zwei Bibelstellen (Ez. 18, 20 und Exod. 20, 5) auszuräumen³⁷⁵). Die Rücksicht auf die Umstände bezieht sich aber bei ihm nicht auf die Interpretation der Bibelstellen unter Berücksichtigung der historischen Umstände, sondern auf die praktische Anwendung der Sätze; je nach ihren Verhältnissen sollen verschiedene Personen nach dem einen oder nach dem anderen Satz gerichtet werden.

³⁷²) So charakterisiert M. Sdralek, Die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilos von Mainz (1890) S. VI das Vorgehen Altmanns von Passau.

³⁷³) Folgende Beispiele Wenrichs sind bei Manegold aufgegriffen:

Wenrich S. 288, 36—289, 23	(Salomo)	— Liber ad Gebh. c. 42 und 56
Wenrich S. 288, 23—26	(Ebo)	— Liber ad Gebh. c. 44
Wenrich S. 290, 7—38	(Apostelworte)	— Liber ad Gebh. c. 43
Wenrich S. 293, 8—296, 11	(Eidleistung)	— Liber ad Gebh. c. 47—49
Wenrich S. 298, 1—7	(Machabäer)	— Liber ad Gebh. c. 55
Wenrich S. 298, 7—16	(Bisch. Braulio)	— Liber ad Gebh. c. 57
Wenrich S. 298, 16—24	(Gregor d. Gr.)	— Liber ad Gebh. c. 58.

³⁷⁴) Liber ad Gebh. c. 42: *Inducuntur enim ibi multa scripturarum testimonia, que videlicet omnia sobrie intellecta, pie considerata, illis inveniuntur contraria, nobis proficua, sicut in omnibus unde furata sunt locorum docet circumstantia* (S. 383, 13 ff.).

³⁷⁵) Humbert, Libri III adv. Sim. I, 17 (MG Ldl 1 S. 128, 45 ff.).

Bei Herrand von Halberstadt (Brief an Walram von Naumburg von 1095) findet sich eine konkrete Anwendung des Prinzips, auf die Umgebung einer Stelle zu achten. In etwas mechanischer Weise führt er den Satz vor und den Satz nach einer Bibelstelle an, um ihren wahren Sinn zu erklären³⁷⁶). Ebenso wie er einen syllogistischen Beweisgang verwendet, den er sehr schulmäßig durchführt³⁷⁷), zeigt seine Berücksichtigung der *circumstantia*, daß diese Methode in seiner Zeit wohl allgemein verbreitet war, aber doch noch so neu war, daß sie nicht von allen Geschulten sinnvoll angewandt werden konnte.

Die Forderung nach Beachtung der *circumstantia* einer Stelle ist Manegolds Hauptargument gegen Wenrich; mit Hilfe der *circumstantia* kann die Gewaltsamkeit der gegnerischen Interpretation und der Mißbrauch der Bibel gegen die rechte *fides*³⁷⁸) aufgezeigt werden. Um Wenrichs Beispiel der Absetzung eines Priesters durch Salomo und den Mord an seinem Bruder und an Joab umzudeuten, zieht Manegold das ganze Kapitel 3. Reg. 2 heran. An anderer Stelle bezeichnet er sein Verfahren als Untersuchung der *concordia scripturarum*³⁷⁹). Bei der Beschäftigung mit Wenrichs Pauluszitaten begnügt sich Manegold mit der Behauptung, daß, wenn man die Umgebung jener Stellen genau betrachte, das Gegenteil von dem als wirklicher Inhalt zutage trete, was Wenrich in das Zitat hineingelegt habe³⁸⁰). Am deutlichsten durchgeführt ist Manegolds Forderung in c. 58, wo er die Behauptung widerlegt, auch Gregor I. habe sein Amt nur durch den *favor principis* erhalten. Mit großer Umständlichkeit weist Manegold unter Heranziehung von Johannes Diaconus nach, daß der von Wenrich zitierte Brief Gregors an Kaiser Mauritius erst nach seiner Erhebung zum Papst geschrieben sei. Er wirft Wenrich vor, Stücke aus dem Zusammenhang zu reißen und nicht „alle Linien und Einteilungen, Punkte und Kommata, Mittel-, Anfangs- und Endstücke eines Abschnittes mit ihrem ganzen Zusammenhang sorgfältig zu beachten“³⁸¹). Wessen man bedarf, ist die *ratio veri-*

³⁷⁶) Herrand von Halberstadt, Epistola (MG Ldl 2 S. 290, 24 ff.).

³⁷⁷) Ebd. S. 288, 18 f.

³⁷⁸) Liber ad Gebh. c. 6 (S. 321, 7 ff.).

³⁷⁹) Ebd. c. 56 (S. 409, 10 f.).

³⁸⁰) Ebd. c. 43: *Sequuntur enim post hec nonnulla ex dictis apostoli testimonia, que sane omnia omnino illis contraria intelligit, quisquis circumstantias locorum, unde furata sunt, diligenter attendit* (S. 385, 2 ff.).

³⁸¹) Ebd. c. 58: *Dum enim quasdam sententiarum particulas arripiunt, sed nequaquam omnes lectionis lineas et divisiones, cola et commata, media et extrema per omnes circumstantias diligenter intendunt* (S. 410, 32 ff.).

tatis und die *virtus discretionis*, d. h. die Voraussetzung zu Manegolds Beweis ist das Bekenntnis zur Sache des Papstes.

So verwundert es nicht, wenn Manegold in Wenrich nicht den gleichberechtigten Partner anerkennt, dessen er zur Anwendung einer rationalen Methode eigentlich bedürfte. Wenn eine Stelle oder ein Argument schwer zu widerlegen ist, kann sich Manegold jederzeit auf einen unangreifbaren Parteistandpunkt zurückziehen. Die zahlreichen Pauluszitate, die sein Gegner gegen den Unfriedensstifter Gregor VII. zusammengetragen hatte, werden mit dem Bemerkten zurückgewiesen, *si prescripta testimonia fideliter considerarent*, hätten die Heinrizianer sich niemals gegen ihren Hirten aufgelehnt und ihn angegriffen³⁸²); auch die *ratio* ist nicht frei im Betrachten der Textstellen, nur eine *ratio spiritualis* (S. 386, 2) kann die Streitigkeiten beilegen.

Wegen der Behauptung, Jonathan Machabäus habe sein Hohepriesteramt von Alexander dem Großen erhalten, bezichtigt Manegold Wenrich der Fälschung³⁸³). 1. Mach. 9 wird berichtet, wie Jonathan vom Volke gewählt wurde, und im 10. Kapitel wird ein Satz Alexanders zitiert, mit dem er Jonathan zum Hohepriester einsetzt. Manegold erklärt diesen Widerspruch so: der Historiker muß die Worte der beteiligten Parteien zitieren, auch wenn er die Meinung, die er berichtet, ablehnt^{383a}), ebenso wie die Evangelisten die Lästerreden der Feinde Jesu mitteilen. Diese Einsicht Manegolds, daß nicht alle in der Bibel vorkommenden Aussprüche isoliert als Belege für eine angeblich richtige Meinung angeführt werden dürfen, scheint ihm aber noch nicht zu genügen; selbst wenn das, was Wenrich in den Machabäerbericht hineingelesen hat, stimmte, dürften diese Berichte gar nicht zum Beweis einer Anschauung herangezogen werden: *ad confirmandas enim dubias et que in contentionem venerint res de dubiis testimonia non sunt proferenda*³⁸⁴). Die Bücher der Machabäer sind zwar erbaulich zu lesen, aber sie sind nicht in den alttestamentarischen Kanon aufgenommen worden und deshalb keine *authoritates*, mit denen Streitfragen entschieden werden dürften.

³⁸²) Ebd. c. 43 (S. 385, 39 ff.); das Zitat S. 385, 43.

³⁸³) Ebd. c. 55 (S. 406, 32 ff.).

^{383a}) G. Simon, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, AfD 5/6 (1959/60) hat auf S. 103 ff., bes. S. 106 f. Stellen aus Geschichtsschreibern zusammengestellt, die zeigen, daß bei diesen das Bewußtsein, nicht nur zum Nutzen, sondern auch zur Warnung des Lesers zu schreiben, seit der Antike verbreitet war.

³⁸⁴) Ebd. c. 55 (S. 408, 19 f.).

Obwohl bereits hier Hieronymus (Praef. in librum Judith) zitiert wurde, führt Manegold für seine Meinung noch andere *patres* ins Feld, um nicht den Vorwurf hinnehmen zu müssen, er habe seine Aussage *ex proprio* geschlossen (*coniectari*). Das erste Zitat stammt von Origenes, es wird durch weitere gestützt, *ne hec que protulimus ex solo personae odio offensam contrahant* — ein Satz, den Manegold bei Wenrich gefunden hat³⁸⁵). Dessen Bemühen um anerkannte und rechtgläubige Autoritäten verhöhnt Manegold, der in diesem Kapitel zu zeigen versucht, daß die Bibel und die anerkannten Kirchenväter auf seiner Seite stehen. Verwunderlich an dieser Stelle ist die mehrfache Widerlegung der Auffassung seines Gegners, wo doch schon eine Argumentenkette ausgereicht hätte, um Wenrichs Beweisführung umzustoßen. Daß Manegold das bereits widerlegte Beispiel von Salomo im Kapitel 56 noch einmal mit der im Kapitel 55 für die Machabäusstelle erprobten Methode zurückweist, ist möglicherweise ein Zeichen für den unfertigen Zustand des Liber ad Gebhardum: es sieht fast so aus, als habe Manegold mehrere Möglichkeiten einer Widerlegung nebeneinander ausgearbeitet, um sich vielleicht in einem späteren Stadium für die am meisten geeignete zu entscheiden.

Wie er im Fall der Machabäer berücksichtigt hat, daß der Erzähler bestimmten Forderungen seines Metiers unterworfen ist, so verlangt Manegold hier die Beachtung des biblischen Sprachgebrauchs: wenn geschrieben steht, Salomo habe etwas gemacht, so bedeutet das *more scripturarum*, es sei unter seiner Herrschaft geschehen³⁸⁶). In ähnlicher Weise wie bei der Abweisung der *auctoritas* der Machabäerbücher setzt Manegold auch hier ein zweites Mal an: aus „Feindesliebe“ läßt er versuchsweise gelten, daß die alttestamentarischen Könige das Recht besessen hätten, Priester einzusetzen — daraus darf aber noch nicht geschlossen werden, daß dieses Recht auch im Neuen Bund gilt. Auch wenn es damals *dispensatione cause vel temporis* zugestanden war,

³⁸⁵) Ebd. c. 55: *Et ne hec que protulimus ex solo personae odio offensam contrahant, videamus, quid etiam alii catholici et disserti viri inde sentiant* (S. 408, 28 ff.). Wenrich, Epistola c. 5: *Ne vero prolata de hoc libro testimonia ex sola nominis invidia offensam contrahant, non ab re videtur apponere, quid alii catholici ac discreti viri de hac eadem re sentiant* (S. 292, 9 ff.).

³⁸⁶) Liber ad Gebh. c. 55 (S. 409, 11 ff., bes. 15 f.). Mit *mos scripturarum* wird auch bei Augustin bezeichnet, was die Heilige Schrift unter einem bestimmten Begriff versteht: Augustin, Retract. I, 12: *Hic animam pro universa creatura incorporali posui non loquens more scripturarum* (CSEL 36 S. 57, 18 f.).

dürfte es im Zeitalter der Gnade und der Wahrheit nicht existieren³⁸⁷): die Gültigkeit des Alten Testaments wird also relativiert auf die Fälle, die mit der *gratia* und *veritas*, den Wirkelementen des Neuen Testaments, übereinstimmen; es hat nur eine beschränkte *auctoritas*. Wie im vorigen Kapitel sich Manegold auch hier gegen den Vorwurf der *coniectura* durch Zitat der *auctoritas apostolica* ab (S. 409, 30). Den Begriff der *ratio dispensatoria temporis vel causarum* wendet er auch für eine Handlung Gregors I. an (S. 390, 19 ff.); das zeigt, daß ihm die Einsicht vertraut war, nach der eine Vätersentenz deswegen ungültig sein konnte, weil sie eine Ausnahme aus dem allgemeinen Gesetz für einen besonderen Fall bildete. Diesen Ausweg aus einem Widerspruch zwischen Bibelstellen aus dem Alten Testament hatte auch Gebhard von Salzburg in seinem Brief an Hermann von Metz (1081 entstanden) gefunden³⁸⁸).

Manegold geht aber noch weiter und bietet in einem allgemeinen Satz eine Lösung des alten Problems an, wie die Geschichten der Heiligen Schrift aufzufassen seien: *Neque enim omnia sacre scripture exempla ad imitationem sunt conscripta, sed aliqua etiam, ut potius vitentur, designata* (S. 409, 31 f.). Er verweist hierbei auf Gregor den Großen und Augustin; beim letzteren findet sich auch Manegolds Gedanke vorgeprägt: anlässlich der Geschichten über die Töchter Loths (Gen. 19, 30 ff.) stellt er die Frage, *utrum exemplum sit quod imitari, an potius quod vitare debeamus*³⁸⁹). Der Hinweis auf das Vorbild von Manegolds Satz bei Augustin kann sein Verdienst nicht schmälern, daß er zu einer differenzierenden Auffassung über die Verwendbarkeit der einzelnen Berichte der Bibel gelangt ist.

Schon im Kapitel 42 hatte Manegold Wenrich als Hebioniten bezeichnet, einen Ketzer, der die Vorschriften des „jüdischen Aberglaubens“ auf die christliche Zeit übertrage³⁹⁰): der Vorwurf der Häresie ist so zu verstehen, daß Manegold Wenrichs Beispiele der alttestamentarischen Form der Priestereinsetzung so auslegt, als wolle Wenrich die jüdischen Riten beibehalten. Das von diesem vorgebrachte Beispiel wird in Manegolds Hand die furchtbare Waffe des Häresievorwurfs. Er hält dabei selbst-

³⁸⁷) Liber ad Gebeh. c. 55 (S. 409, 19 ff.).

³⁸⁸) Gebhard von Salzburg, Epistola c. 27 (MG Ldl 1 S. 275, 38 ff.).

³⁸⁹) Augustin, Contra mendacium c. 21 (CSEL 41 S. 494, 19 f.). — Vgl. zur Wertung der *exempla* bei ma. Geschichtsschreibern G. S i m o n, AfD 5/6 (1959/60) S. 106 f.

³⁹⁰) Liber ad Gebeh. c. 42 (S. 384, 29 ff.); vgl. die Bemerkung bei Bernold, Apol. c. 12 (MG Ldl 2 S. 72, 10 ff.).

verständlich an der göttlichen Inspiration der biblischen Texte fest, erst die falsche Interpretation hat ihren Sinn völlig verkehrt (S. 384, 11 ff.).

Mit einem dialektischen Trick macht Manegold Wenrichs Argument zunichte, die Absetzung Ebos von Reims beweise, daß ein Papst, der einen Kaiser antastet, abgesetzt werden könne. Manegold schließt nämlich *a potiori*: da die *apostolica potestas* über dem *imperium terrenum* steht und Ebo wegen der Absetzung des Kaisers (Ludwigs des Frommen im Jahre 833) abgesetzt wurde, müssen diejenigen umso mehr verdammt werden, die Gregor VII. verlassen haben und Wibert anhängen³⁹¹).

Die Aussage des oben bereits genannten Briefes Gregors I. an Kaiser Mauritius über seine Wahl (s. oben S. 131) wird damit entschärft, daß Manegold auf die zahlreichen *modi locutionum* hinweist, die der Vielzahl der Fälle und Personen angemessen sind und an die sich auch die Heiligen halten müssen³⁹²). D. h. auch die Aussagen der Heiligen und Kirchenväter dürfen nicht ohne Beachtung der rhetorischen *modi* zitiert werden. Manegold gibt einige Beispiele: es gibt unterschiedliche Weisen der Mitteilung, daß man einen Wunsch erfüllt hat, je nachdem, ob man einen Verwandten, einen Freund oder einen Außenstehenden anspricht (S. 388, 32 ff.). Gott selbst hält sich ebenfalls an die *modi locutionum* — wenn er davon spricht, es reue ihn etwas, obwohl er nie in Reue verfallen kann (S. 389, 31 ff.). Auch für Gott wird das Wort *obedientia* verwandt, obwohl er nicht durch eine Notwendigkeit gezwungen werden kann, sondern nur seinen Willen ausführt. Die Bibel spricht davon, daß das Volk einem Befehl Gottes gegenüber halsstarrig ist, obwohl Gott allmächtig ist (S. 390, 5 ff.).

Die Erkenntnis, daß die Regeln der Sprache auch in der Bibel beachtet werden müssen, kann wie die Erkenntnis des Wahren überhaupt denen nicht zukommen, die nicht mit einer *consideratio fidelis* die Texte betrachten. Auch für die Heiligen und die Kirchenväter gilt, wie für die

³⁹¹) Liber ad Gebh. c. 44 (S. 386, 10 ff. und 388, 6 ff.).

³⁹²) Ebd. c. 45 (S. 388, 29 ff. und 389, 29 ff.); vgl. c. 59 (S. 412, 41), wo Manegold ebenfalls die Beachtung der *modi locutionum* fordert. Der Begriff des *modus locutionis* findet sich mehrfach bei Augustin, z. B. De doct. christ. III, 33: *Demonstrandus est igitur prius modus inconveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas* (CSEL 80 S. 88, 13 ff.). Nach Retract. II, 33 (CSEL 36 S. 140, 18 ff.) verstand Augustin unter dem *modus locutionis* z. B. eine rhetorische Figur, an der zitierten Stelle eine Metapher. Vgl. noch Retract. II, 80 (CSEL 36 S. 190 f.). — Manegold könnte also zu seinen Überlegungen entweder von Augustin oder von rhetorischen Studien angeregt worden sein.

Heilige Schrift, daß nicht alle ihre Handlungen nachahmenswert sind: *Neque sanctorum excessus ad imitandum sunt conscripti, sed potius, ut caveantur, denotati sunt* (S. 390, 27 f.).

An einer Stelle stützt Manegold eine Autorität mit einer anderen nach dem Vorbild Bernolds, der mit mehreren Zitaten das hohe Ansehen des Nizänums belegt³⁹³), ehe er ein Kapitel dieses Konzils zitiert. Am Schluß von Kap. 37 nämlich, wo Augustin als alleinige Autorität über den Kampf gegen Häretiker herangezogen wird, zitiert Manegold aus den Dekreten Cölestins I., um die besonders ausgezeichnete *auctoritas* Augustins zu beweisen³⁹⁴). Dieser wurde auch von der antigregorianischen Partei hoch geschätzt³⁹⁵), und Manegold gibt sich einige Mühe, ein Augustinzitat Wenrichs, das dieser gegen die Gregorianer auslegt³⁹⁶), anders zu interpretieren — oder er versucht, die Gültigkeit von Augustins Aussage an der Wirklichkeit der eigenen Zeit zu messen³⁹⁷). Bei einer anderen Stelle aus Augustin (C. Donatistas III, 18), die von Wenrich gegen Gregor gewendet wurde, lehnt Manegold dessen dialektische Interpretation ab: wer Augustins Wort falsch versteht und zwischen die Kirche und Gott einen selbständigen Willen der Menschen in der Kirche einschiebt, ist kein *fidelis* mehr³⁹⁸).

³⁹³) Bernold, Apol. c. 2 (MG Ldl 2 S. 61, 10 ff.); vgl. Manegolds Übernahme dieses Belegs S. 341, 44 ff.

³⁹⁴) Liber ad Gebeh. c. 37: *Hic enim sanctissimus pater (sc. Augustinus) quantae auctoritatis extiterit, Celestinus papa in decretis suis cap. II ostendit: 'Augustinum, inquit, sanctae recordationis virum, pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus' ...* (S. 376, 23 ff.). In ähnlicher Weise stützt Manegold ein Cyprianzitat durch eine Bemerkung Augustins, ebd. c. 7: *Quod beati Cypriani dictum Augustinus in secundo libro contra Donatistas ita gratum amplectitur, ut diceret: Ecce ubi commemorat Cyprianus ...* (S. 324, 34 ff.).

³⁹⁵) Vgl. Benzo von Alba, Ad. Heinr. IV. Imp. VI, 2 (MG SS 11 S. 660, 39). Wie Manegold (S. 380, 21) nennt auch Wenrich (S. 296, 36) Augustin *doctor catholicus*.

³⁹⁶) Wenrich, Epistola c. 6 (nur Cod. 2; MG Ldl 1 S. 295, 37 ff.) zitiert Augustins Sermo 180.

³⁹⁷) Liber ad Gebeh. c. 48: *Ut enim ab adversariis inducto utamur exemplo, si, ut Augustinus diffinit, per Deum est iurare Deo ius reddere, ille, qui iuste et qua fieri debet ratione regibus vel principibus iurat, hoc sacramento confirmat, ut ad regni gubernacula tuenda, iusticiam servandam, pacem stabiliendam individuus et inremotus comes et adiutor existat. Hoc namque sacramentum iurantem tam diu debiti necessitate obstringit, quam diu is cui iuratum est ad iurata facienda iurantem poposcit ...* (S. 392, 10 ff.).

³⁹⁸) Wenrich, Epistola c. 5 zitiert den Satz: *Pax aecclesiae dimittit peccata, et ab aecclesiastica pace alienatio tenet peccata, non secundum arbitrium hominum, sed Dei* (S. 292, 20 ff.); vgl. dazu Liber ad Gebeh. c. 32: *Si igitur*

Man hat Manegold zugestanden; es fänden sich bei ihm, „wenn auch noch ungeordnet und verstreut, fast alle jene Überlegungen, die später, in die starre Form der Regel gefaßt, die Hauptwerkzeuge für die Errichtung einer neuen, künstlichen Einheit der ‘traditio’ bilden sollten“³⁹⁹). Es ist aber nicht allein die mangelnde Systematik, die zögern läßt, bei Manegold vom Vorhandensein der scholastischen Methode zu sprechen, sondern die Art, in der er jene Überlegungen verwendet: die Stellen, die oben aufgeführt wurden, finden sich alle anlässlich seiner Widerlegungen der Beweisstellen Wenrichs. Er hatte immer die Möglichkeit (und machte von ihr auch Gebrauch, etwa S. 390, 30 ff.), seinen Gegner zu verketzern und deshalb dessen Zitate nicht ernst zu nehmen. Zum andern war sein Problem nicht das der Scholastik, nämlich einander widersprechende Sentenzen aus der Tradition zu konkordieren; vielmehr mußte er auf irgendeine Weise die Zitate Wenrichs entweder mit der Meinung der Gregorianer in Übereinstimmung bringen oder sie wegdiskutieren. Trotz dieser Einschränkungen ist es richtig, wenn man auf die Bedeutung des Investiturstreits für die Entstehung der scholastischen Methode hingewiesen hat, weil beide Seiten gezwungen waren, auf die Autoritäten der Gegenseite einzugehen und einleuchtend zu argumentieren⁴⁰⁰).

Im Vergleich zur Erörterung eines Problems in der Schule von Laon wirkt Manegolds Methode noch unausgebildet, es fehlt ihm besonders die für die einzelnen Schritte der Argumentation typische Terminologie (s. oben S. 106 f.). Er mußte noch beschreibend argumentieren und tut dies durch einfaches Zerlegen des Satzes, mit dem er etwas beweisen will, und durch Gegenüberstellung mit einem fiktiven Gegenteil. So zitiert Manegold z. B. aus einem gefälschten Brief des Papstes Anicius einen Satz, den er vermutlich der 74-Titelsammlung (sent. 161) entnahm: *Si archiepiscopus . . . obierit, et alter ordinandus archiepiscopus electus fuerit, omnes eiusdem provincie episcopi ad sedem metropolitani conveniant, ut ab omnibus ipse ordinetur. Oportet autem, ut ipse, qui omnibus illis preest, ab omnibus illis eligatur et ordinetur.* Er inter-

verum est, immo quia verum est, quod preter ecclesiam dimissiones peccatorum non operatur Spiritus sanctus, et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata, quis fidelium de istorum ambigat dampnatione, quos pacem ecclesiae etiam iuramento constat abnegasse (S. 369, 5 ff.).

³⁹⁹) Reinke (s. o. S. 128 Anm. 363) S. 65.

⁴⁰⁰) Zuletzt H. Liebeschütz, *Western Christian Thought from Boethius to Anselm*, in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (1967) S. 594.

pretiert dann folgendermaßen: *Dixit enim: 'Si archiepiscopus electus fuerit', non dixit: 'Si a rege constitutus fuerit', nec dixit: Qui illis omnibus preesse debet, a rege constituatur, sed: Ab omnibus illis eligatur* (S. 402, 9 ff.)⁴⁰¹). Auch im Liber contra Wolfelmum finden sich Beispiele solchen etwas unbeholfenen Argumentierens, das hier aber eher wie die aus Bibelkommentaren bekannte Mischung von Erläuterung und bruchstückweiser Zitierung des zugrundeliegenden Bibelverses aussieht⁴⁰²). Ebenso argumentierten bedeutende Zeitgenossen Manegolds, etwa Guitmund von Aversa († vor 1085) in seiner Abendmahlsschrift⁴⁰³) oder Durandus von Troarn⁴⁰⁴).

3. Manegold und Bernold

M. Grabmann hat bei Bernold jene Konkordanzregeln der Scholastik gefunden, deren Entdeckung man bis dahin erst Abälard in seiner Schrift *Sic et Non* zugeschrieben hatte⁴⁰⁵). O. Greulich hat ergänzend darauf hingewiesen, daß der Konkordanzgedanke in allen größeren Rechtssammlungen seit Burchard von Worms († 1025) schon da ist und daß Deusedit, Ivo von Chartres († 1116) und Alger von Lüttich († 1131/32) unabhängig von Bernold zu beinahe gleichlautenden Konkordanzregeln gelangt sind. Auf jeden Fall sei abzulehnen, daß — wie Grabmann gemeint habe — Bernold unmittelbar Vorbild für Abälard war⁴⁰⁶).

⁴⁰¹) Ähnlich argumentiert Manegold z. B. S. 400, 18 ff. im Anschluß an ein Leozitat.

⁴⁰²) Dies wird besonders deutlich c. 14 (162 D—163 A), wo Stücke von Phil. 2, 7 in die Argumentation eingestreut sind.

⁴⁰³) Guitmund von Aversa, *De corp. et sang.*: (*Christus*) *ait: Hoc est corpus meum. Non ait: In hoc latet corpus meum. Nec dixit: In hoc vino est sanguis meus, sed dixit: Hic est sanguis meus* (Migne PL 149, 1484 C). Hierzu eine parallele Stelle aus dem Werk Algers von Lüttich († 1131/32), der den fortgeschritteneren Begriffsapparat der Frühscholastik verwendet: *Non futurum praedico, non absens aliquid denuntio, sed hoc quod praesentialiter do, est corpus meum, non figuratum, sed verum, ipsum quod pro vobis tradetur. Hic est sanguis meus, idem ipse, qui pro nobis effundetur, addens etiam proprie proprium suae carnis et sanguinis effectum, scilicet in remissionem peccatorum* (Migne PL 180, 776 A).

⁴⁰⁴) S. o. S. 129 Anm. 371.

⁴⁰⁵) Grabmann, *Methode* 1 S. 235.

⁴⁰⁶) O. Greulich, *Die kirchenpolitische Stellung Bernolds von Konstanz*, HJb 55 (1935) S. 12 f. Doch hat schon Grabmann auf die Bedeutung der Kanonisten bei der Entstehung des Konkordanzgedankens hingewiesen: *Methode* 2 S. 215 f.

Um zu prüfen, inwieweit Manegolds Technik, die er bei der Widerlegung Wenrichs benutzt, von ihm selbständig entwickelt wurde, oder ob er sie von einem Vorgänger übernommen hat, muß einiges über Bernolds Hinweise für den Ausgleich widersprechender Kanones und die Methode in seinen Schriften vorausgeschickt werden. Dieser hat seine methodischen Einsichten gegen Ende seiner Schrift *De excommunicatis vitandis* ... (entstanden nach 1084) niedergelegt. Als Grundsatz stellt Bernold die Forderung auf, *in ... canonum diversitatibus competentem sensum inquirere*⁴⁰⁷). Die Bestimmungen der *canones* müssen *diligenter* (S. 139, 30) betrachtet werden, um ihre volle *noticia* zu erkennen. Die Ähnlichkeit der Grundsätze mit denen Manegolds ist offenbar:

Als erste Forderung ergibt sich für Bernold die Betrachtung der Umgebung eines Kapitels, der *circumstantia* (S. 139, 33), diese aber tritt eher zurück gegen die Vergleichung von verschiedenen *canones* miteinander, wobei einer den anderen erhellen soll⁴⁰⁸). Wichtig ist dann die Berücksichtigung von Zeit, Ort und Personen, den Umständen also, unter denen die Bestimmungen angewandt werden dürfen⁴⁰⁹). Ferner kann eine sehr sorgfältige Untersuchung der ursprünglichen Ursachen einer Bestimmung den Widerspruch von Erlassen klären⁴¹⁰). Hierher gehört die Forderung, auf den Verpflichtungscharakter der Sätze zu achten: ob eine Bestimmung *dispensatorie quasi ad tempus* (S. 139, 44) oder *generaliter omni tempore* (S. 139, 45) getroffen wurde.

Die wesentlichen Handhaben, mit denen Manegold Wenrichs Zitate aus der Tradition für die Auffassung der Gregorianer in Anspruch nimmt, die Beachtung der *circumstantia* einer Stelle, die Berücksichtigung der Entstehung einer Bestimmung, die Relativierung der Geltung des Alten Testaments, die Berücksichtigung des Gültigkeitsgrades eines Satzes, der Hinweis auf eine *interpretatio perversa* (S. 74, 12 f.; vgl. Liber ad Gebh. c. 42, S. 384, 13) sind auch bei Bernold vorhanden und von diesem bereits in seiner gregorianischen Verteidigungsschrift von 1076, dem *Apologeticus*, angewandt⁴¹¹). Die genaue Untersuchung der *modi locutionum* oder des *mos Scripturarum*, auf die Manegold großen Wert legt, kommt dagegen bei Bernold nicht vor. Manegold hat sicherlich

⁴⁰⁷) MG Ldl 2 S. 139, 21 f.

⁴⁰⁸) Ebd. S. 139, 35 f. Beispiele für die praktische Durchführung dieser Forderung bei Greulich, HJb 55 (1935) S. 11.

⁴⁰⁹) MG Ldl 2 S. 139, 36 ff.

⁴¹⁰) Ebd. S. 139, 39 f.

⁴¹¹) Vgl. Apol. c. 19 (MG Ldl 2 S. 83, 1 ff.) und ebd. c. 12 (ebd. S. 72, 7 ff.).

von Bernold einiges gelernt⁴¹²); aus dessen *Apologeticus* hat er mehrere Kapitel entnommen⁴¹³), er dürfte diese Schrift also recht genau gekannt haben. Bernolds methodischer Exkurs dagegen hat Manegold bei der Abfassung seines *Liber ad Gebehardum* wohl noch nicht vorgelegen. Auch sieht es nicht so aus, als habe Manegold bloß ein fertiges Konzept übernommen, vielmehr hat er die auch von Bernold gefundenen Regeln selbständig und mit beträchtlicher Umsicht für seine Zwecke eingesetzt.

An den Stellen, wo Manegold aus dem *Apologeticus* abgeschrieben hat, setzt er sporadisch und, wie es scheint, unsystematisch neue Zeugnisse hinzu. Diese Veränderungen reichen nicht aus, auch bei Manegold den Befund zu konstatieren, den H. Weisweiler im *Apologeticus* Bernolds von Konstanz wie auch in zahlreichen Schriften besonders der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux festgestellt hat: daß zwar aus Vorlagen übernommen wird, aber nicht mechanisch, sondern indem man den Beweisgang durch hinzugefügte Texte erweitert⁴¹⁴). Weisweiler sieht in dieser Methode, das Beste des bisher Erarbeiteten mit eigener Weiterarbeit zu verbinden, einen wesentlicheren Beitrag zum wissenschaftlichen Fortschritt, als ihn die dialektischen Schulen des 11. und 12. Jahrhunderts leisteten⁴¹⁵).

4. Methodische Grundsätze bei Anselm von Laon und Abälard

In einem Brief, in dem Anselm von Laon die theoretischen Grundsätze zur Behandlung theologischer Fragen niedergelegt hat⁴¹⁶), zeigt sich mancher Gedanke, der an Manegold erinnert. Dieser Brief, gerichtet an den Abt von St. Lorenz in Lüttich, warnt vor bloßen Wortgefechten und

⁴¹²) Beide Männer haben sich vielleicht persönlich gekannt. Bernold erwähnt in einem Brief *De libro mittendo* (MG Ldl 2 S. 160) eine Augustinhandschrift, die er von einem *frater noster Manegoldus* entliehen habe. In seiner Chronik berichtet Bernold zu 1094 und zu 1098 einiges über Manegold von Lautenbach (MG SS 5 S. 459, 15 ff.; 461, 15 ff. und 466, 9 ff.). — Manegold zählte auf der anderen Seite Bernold zu seinen Vorbildern: *Liber ad Gebeh.* c. 70 (S. 423, 3 ff.) und c. 73 (S. 426, 38 ff.).

⁴¹³) Manegold zitiert im *Liber ad Gebeh.* c. 71—c. 73 wörtlich die Kapitel 17 bis 19 aus Bernolds *Apologeticus*. *Liber ad Gebeh.* c. 16 ff. hat Manegold zahlreiche Exzerpte und auch den Argumentationsgang aus derselben Schrift Bernolds entlehnt.

⁴¹⁴) H. Weisweiler, Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit, *Studi Gregoriani* 4 (1952) S. 144.

⁴¹⁵) Ebd. S. 145.

⁴¹⁶) Die Neuedition dieses Briefs bei Lottin 5 S. 175 ff. gibt seine ursprüngliche Gestalt, während Migne PL 162, 1587—92 eine Zusammenstellung dis-

hält allein die Diskussion der *sententia*, des *rectus sensus* für angemessen. Er betont, daß die Sätze der katholischen Schriftsteller *diverse, sed non adverse* sind und daß es die Aufgabe der *probati* sei, zu zeigen, wie die Abweichungen zusammenstimmten. Ebenso könnten die Widersprüche in den Aussagen der Bibel in Übereinstimmung gebracht werden, wenn man sie *cum diligentia prudenter* betrachtet.

Die Warnung vor den unnützen Wortgefechten hat auch Manegold mehrfach ausgesprochen⁴¹⁷⁾, doch findet sich Ähnliches auch bei Petrus Damiani⁴¹⁸⁾. Im Zusammenhang mit Bibelstellen, die Wenrich für seine Partei in Anspruch nimmt, wird Manegold nicht müde, eine Betrachtung der Stelle *cum diligentia* oder *diligenter* zu fordern⁴¹⁹⁾. In ähnlicher Weise taucht diese Forderung aber bei anderen Schriftstellern des ausgehenden 11. Jahrhunderts auf: bei Gebhard von Salzburg⁴²⁰⁾ und besonders häufig bei Bernold von Konstanz⁴²¹⁾, aber auch bei Wenrich⁴²²⁾ und beim Verfasser des *Liber de unitate ecclesiae conservanda*⁴²³⁾.

Die Haltung, die Anselm in seinem Brief artikuliert, war offenbar zu jener Zeit nicht ungewöhnlich; sie kann nicht zum Beleg von Abhängigkeiten herangezogen werden. Auch darin, daß Anselm die Sätze der Tradition als zwar verschieden, aber nicht entgegengesetzt auffaßt, steht er in seiner Zeit nicht allein. Wenn man auch neuerdings wieder die Urheberschaft Anselms von Laon an dem Satz *Diversi, sed non adversi* verteidigt hat, so ist doch nicht zu bestreiten, daß die Formulierungen schon bereitstanden und die Haltung, die der Satz beschreibt, etwa bei Bernold von Konstanz sich findet⁴²⁴⁾.

parater Stücke ist; vgl. Lottin 5 S. 177 f. zur Datierung und zur Person des Empfängers. H. Silvestre, A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Hériband de Saint-Laurent, *Rech. de théol. anc. et méd.* 28 (1961) S. 5 ff. setzt den Brief in den April 1117 (S. 9) und ordnet ihn (S. 15 ff.) in die Kontroverse zwischen Anselm von Laon und Rupert von Deutz ein; dort S. 15 Anm. 33 weitere Literatur.

⁴¹⁷⁾ Liber ad Gebh. Praef. (S. 312, 27 f.); Liber c. Wolf. c. 24 (175 AB).

⁴¹⁸⁾ Petrus Damiani, De div. omnipot. c. 12 (Migne PL 145, 615 A; ed. Brezzi S. 130); Liber qui appellatur ... c. 2 (ebd. 233 C).

⁴¹⁹⁾ Liber ad Gebh. S. 322, 2; 325, 26; 385, 3 f.; 400, 18; 402, 21; 406, 42; 408, 4 f.; 410, 34; 413, 2.

⁴²⁰⁾ Gebhard von Salzburg, Epistola c. 24 (MG Ldl 1 S. 273, 19).

⁴²¹⁾ MG Ldl 2 S. 9, 22; 23, 40; 25, 17 und 31; 28, 4 und 17; 74, 38; 77, 18; 102, 8 und 35; 118, 9; 139, 30 und 40; 149, 13.

⁴²²⁾ MG Ldl 1 S. 293, 14; 298, 26; in etwas anderer Bedeutung S. 284, 37; 285, 25; 290, 15.

⁴²³⁾ MG Ldl 2 S. 198, 23; 199, 9.

⁴²⁴⁾ H. de Lubac, A propos de la formule: *Diversi, sed non adversi*, *Recherches de science religieuse* 40 (1952) S. 27 ff., bes. S. 38 hatte darauf hin-

Im Vorwort zu seiner Schrift *Sic et Non* hat Abälard einige methodische Bemerkungen niedergelegt⁴²⁵). Es sollen hier nicht diese methodischen Grundsätze wiedergegeben, sondern es soll nur auf einige Punkte hingewiesen werden, wo sich Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zu Bernold von Konstanz oder zur Schule von Laon zeigen. Am Anfang steht bei Abälard die Feststellung, daß es möglich sei, daß die Sätze der Heiligen *non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur* (Migne PL 178, 1339 A). Dieser Grundsatz geht weit über das *diversi, sed non adversi* Bernolds oder Anselms von Laon hinaus, und er hat Abälard, der wie seine Zeitgenossen selbstverständlich in den Schriften der Autoritäten keine Irrtümer dulden konnte, zu viel stärkeren Eingriffen in ihren Text veranlaßt: er kommt weniger durch historische Kritik zu einem einheitlichen Verständnis als vielmehr durch „philologische“, indem er z. B. untergeschobene Sätze, besonders aber terminologische Verschiedenheiten berücksichtigt haben will⁴²⁶). Daneben weist auch Abälard auf die historischen Fragen der Entstehung eines Textes und seiner Gültigkeit hin⁴²⁷). Da er seine Methode nicht wie Bernold unter dem Zwang entwickelte, ein möglichst unangreifbares System kirchlicher Wahrheiten zu schaffen, konnte er einen gewissen unausgleichbaren Rest von Widersprüchen stehen lassen, deren Lösung der Freiheit des Urteils überlassen bleibt⁴²⁸).

Anders verhält er sich aber gegenüber der Heiligen Schrift: hier können keine wirklichen Widersprüche zur Wahrheit vorhanden sein. Es muß jedoch mit Abschreibebefehlern gerechnet werden (vgl. Migne PL 178,

gewiesen, daß bereits Origenes und Augustin diese Formel benutzt haben; Bernold habe dann die bei Augustin gefundenen Regeln auf die Kanones angewandt. H. Silvestre, *Diversi, sed non adversi*, *Rech. de théol. anc. et méd.* 31 (1964) bes. S. 130 hält daran fest, daß Anselm von Laon die Formel zuerst verwendet. Doch weist auch er auf Martianus Capella, Quintilian und Chalcidius hin, die für die Formulierung ein Vorbild gewesen sein könnten. — Bernold hat in seiner Schrift *De sacr. excomm.* (MG Ldl 2 S. 90, 34 f.) in der Sache dieselbe Haltung ausgedrückt, für die Anselm den berühmten Satz prägte.

⁴²⁵) Abgedruckt Migne PL 178, 1339 ff.; vgl. Gr a b m a n n, *Methode* 2 S. 200 ff.

⁴²⁶) Vgl. ebd. 1340 D—1341 A (Beachtung der Authentizität einer Stelle), 1344 D (verschiedene Bedeutung eines Worts). Zu der Bedeutung dieser Regel bei Abälard Gr a b m a n n, *Methode* 2 S. 211 f.

⁴²⁷) Migne PL 178, 1341 D—1342 A (Verständnis der Absicht eines Schriftstellers gefordert), 1344 D (Gültigkeitsbereich einer Aussage, Rücksicht auf Zeit und Entstehungsgründe): hier am ehesten liegt eine Parallele vor zu dem, was Bernold MG Ldl 2 S. 139, 36 ff. vorschlägt.

⁴²⁸) Vgl. Migne PL 178, 1347 D.

1341 A) und damit, daß bestimmte Ereignisse und Verhältnisse *iuxta opinionem hominum magis quam secundum veritatem rerum* beschrieben wurden (ebd. 1343 B): ein ähnliches Argument, das den menschlichen Schreiber der biblischen Schriften berücksichtigt, hatte Manegold gebraucht, als er auf die Erfordernisse der Erzählweise eines Historikers hingewiesen hat (s. oben S. 132). Wie schon zu Anfang des Prologs widmet Abälard einen beträchtlichen Abschnitt dem *modus locutionis*, der *significatio vocum* (vgl. Migne PL 178, 1339 B), wobei er nicht nur die Verschiedenheit im Wortgebrauch meint, sondern auch die durch die menschliche beschränkte Erkenntnisweise manchmal ungenaue Aussage: das Wissen um die Ungenauigkeit der sinnlichen Wahrnehmung führt zur Relativierung der Aussage auch von heiligen Schriftstellern (bes. Migne PL 178, 1344 C).

Am Schluß des Prologs, wo er als die *clavis sapientiae* die *assidua seu frequens interrogatio* bezeichnet, zeigt sich die gegenüber Bernold oder Manegold veränderte Haltung zur Tradition (Migne PL 178, 1349 A). Mit dem Satz *Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus* (ebd. 1349 B) stellt sich Abälard auf die Seite derer, die die Dialektik auf die theologischen Fragen anwenden wollen⁴²⁹); er drückt die Haltung der Wissenschaft aus, welche nicht ihre Wahrheit vom Heiligen Geist annehmen, sondern sie durch mühsame Forschung selbst erwerben will. Damit ist selbstverständlich keine subjektivistische, an der Autorität zweifelnde Haltung ausgesprochen; Abälard erstrebte eine objektive, nachvollziehbare Prüfung der Widersprüche in der Tradition. Daß diese scharf dialektisch geprägte Theologie gegen die traditionalistische Richtung der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux formuliert ist, hat schon Grabmann ausgesprochen⁴³⁰). Er hat auch festgestellt, daß die wichtigste Interpretationsregel zum Lesen der Bibel und der Kirchenväter, die Beachtung des Zusammenhangs, der *circumstantia*, bei Abälard fehlt⁴³¹).

Vergleicht man die methodischen Überlegungen Manegolds, Bernolds und Abälards, so schneidet Manegold beachtlich gut ab. Während Bernold hauptsächlich die historische Komponente betont und Abälard die dialektisch-philosophische, die bis zur Wortklauberei sich steigern konnte, sind bei Manegold Ansätze vorhanden, die historische Gesichtspunkte ebenso wie den Zusammenhang des Textes und Erkenntnisse der

⁴²⁹) Vgl. G r a b m a n n, Methode 2 S. 208 f.

⁴³⁰) Ebd. S. 210.

⁴³¹) Ebd. S. 212 f.

Dialektik berücksichtigen wollen. Daß bei ihm die Durchführung am wenigsten befriedigt, liegt sicher zu einem beträchtlichen Teil daran, daß seine glühende Parteilichkeit ihm den Blick versperrte und seine intensive Gläubigkeit ihn gleichgültig gegen „wissenschaftliche“ Probleme werden ließ. Er hatte gar kein Interesse an einer Konkordanz zwischen verschiedenen Autoritäten. Wenn er die *circumstantia* einer Stelle berücksichtigte, so nur, um eine nach seiner Meinung falsch interpretierte oder fälschlich zum Beweis herangezogene Stelle in ihrer „wahren“ Bedeutung zu zeigen. Die Aufgabe, mehrere einander ausschließende Sätze der Tradition zu konkordieren, ist von ihm nicht wahrgenommen worden.

Der wichtigste Unterschied aber, der Manegold sowohl von der Schule von Laon oder von Abälard als auch von den Dialektikern des 11. Jahrhunderts trennt, ist, daß Manegold sich offenbar scheut, seine dialektischen Methoden auf theologische Probleme anzuwenden. Im Äußerlichen der manchmal etwas hergeholten Vernünfteleien gibt es durchaus Verbindungen zwischen Manegold und Fulbert von Chartres († 1028) oder dessen Schüler Berengar von Tours († 1088). Diese beiden übten jedoch ihre gewagten und gewaltsamen Schlüsse an dogmatischen Problemen, für die noch keine verbindliche Lösung gefunden worden war, und suchten mit Hilfe der Vernunft eine Lösung⁴³²). Manegold dagegen

⁴³²) Eine solche Behandlung eines theologischen Problems mit Hilfe der Dialektik kennen wir aus Fulberts *Sermones ad Populum*, Sermo 1: *Quaeritur autem cur Deus Pater Filium suum, id est sapientiam, hominem fieri voluit? Respondeamus quam brevissime possumus, propter hominem utique redimendum, qui culpa sua perierat, et per se non poterat reparari. Nam antequam peccaret homo, erat prudens et immortalis, et arbitrio liber, fuit tamen tanta calliditas diaboli, ut seduceret eum et redderet insipientem, mortalem et fragilem: quomodo ergo posset, stultus, et fragilis, et mortalis effectus, diabolum revincere, et recuperare per se quod perdiderat, qui quaeque sibi adhuc validus non defendit? nullo modo erat tamen impossibile non impleri quod volebat Omnipotens.* (Migne PL 141, 317 CD). G. L a d n e r hat in seiner Dissertation (s. o. S. 117 Anm. 317) bes. S. 23 ff. die These aufgestellt, daß Berengar in Häresie verfallen sei, weil er die Dialektik in einem Bereich anwandte, der für rationale Einstimmigkeit noch nicht präpariert war. Ebd. S. 15 f. und S. 18 hebt L a d n e r hervor, daß Berengar nicht von der sinnlichen Erfahrung her argumentiert, sondern von der grammatischen Grundlage der Dialektik. Eine solche rein in den Begriffen bleibende Argumentation, die sich wenig um die realen Verhältnisse kümmert, fällt auch in Manegolds *Liber ad Gebeh.* auf, und das umso mehr, als es hier um handfeste kirchenpolitische Probleme geht. Die Stelle über die kanonische Wahl aus dem Brief Papst Leos I. an Bischof Rusticus von Narbonne interpretiert Manegold im c. 51 des *Liber ad Gebeh.* auf folgende Weise: *Scribit enim Rustico Narbonensi episcopo dicens: Nulla sinit ratio, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi nec a plebibus*

folgte in seinen Ansichten weitgehend den Normen der gregorianischen Partei und setzte die Vernunft nur zu deren Verteidigung ein. Daß die Ähnlichkeit trotzdem vorhanden ist, dürfte auf den gemeinsamen Voraussetzungen beruhen: hohe Schulbildung und Anwendung eines methodischen Rüstzeugs, beides aber bei Manegold nicht mehr frei gebraucht, sondern — im Liber contra Wolfelmum — in den Dienst des Bekenntnisses und — im Liber ad Gebhardum — der Verteidigung der gregorianischen Position gestellt. Gegenüber den bereits im Kampf für den rechten Glauben bewährten Männern wie Gebhard von Salzburg, Petrus Damiani oder Bernold von Konstanz nennt sich Manegold einen *iuuenis et paene idiota*⁴³³), *rudis et indoctus*⁴³⁴). Diese Ausdrücke dürfen keines-

expetiti nec a conprovincialibus episcopis cum metropolitani iuditio consecrati. Unde cum sepe questio de male accepto honore nascatur, quis ambigat nequaquam ab istis esse tribuendum quod non docetur fuisse collatum? Si igitur, sicut Leo asserit, non sunt episcopi, qui a clericis non sunt electi nec a plebibus expetiti, quomodo clerici illos eligunt, quos nunquam viderunt? Quomodo plebes expetunt, quorum nec famam aliquando audierunt, sed velint nolint coguntur suscipere? quorum vitam, actus, mores et ingenium, sepe etiam genus vel patriam constat eos ignorare? (MG Ldl 1 S. 400, 27 ff.). Allein die logische Negation führt für Manegold dazu, daß zahlreiche Bischöfe keine Bischöfe sind.

⁴³³) Dieses Zitat aus der Einleitung zum Liber ad Gebh. (S. 311, 19) hat W. Giesebrecht, SB München 1868, 2 S. 307 in seiner Annahme zweier Manegolde bestärkt. Daß Manegold sich hier als *iuuenis* bezeichnet, bedeutet aber nicht, daß er ein sehr junger Mann gewesen ist; die *iuentus* reicht vielmehr nach Isidor, Etym. XI, 275 vom 28. bis zum 49. Lebensjahr. Vgl. A. Hofmeister, Puer, iuuenis, senex, in: Papsttum und Kaisertum, Forschungen ... Paul Kehr dargebracht (1926) S. 287 ff. und J. de Ghellinck, Iuentus, gravitas, senectus, in: Studia mediaevalia in honorem ... Raymundi Josephi Martin (1948) S. 39 ff. — Für *idiota*, das im Mittelalter synonym mit *illitteratus* den des Lateinischen Unkundigen bezeichnet, bringt H. Grundmann, Litteratus — illitteratus, Arch. f. Kulturgesch. 40 (1958) S. 7 Anm. 22 einige Belege für die Bedeutung „vor Gott unwissend“ oder „in der Theologie unwissend“: vgl. Regensb. rhetor. Briefe, Anhang Brief 1: *litteratus seculi et idiota Dei* (MG Briefe d. dt. Kaiserzeit 5 S. 368, 20 f.) und Brief 4 (ebd. S. 279, 26), wo die Jünger als *idiotae* bezeichnet und von den Philosophen abgesetzt werden. Darauf, daß die Jünger ungebildet gewesen seien, haben sich auch Ketzer des 12. Jahrhunderts berufen, die sich als *idiotae* bezeichneten, vgl. Grundmann, Arch. f. Kulturgesch. 40 S. 55. — Andererseits scheint es auch üblich gewesen zu sein, daß sich ein Schüler seinem Gönner gegenüber als *rudis incultus idiota* bezeichnete (MG Briefe d. dt. Kaiserzeit 5 S. 84, 4; vgl. ebd. S. 86, 2).

⁴³⁴) So bezeichnet sich Manegold, Liber ad Gebh. c. 73 (S. 426, 38 ff.); ebd. c. 44 (S. 388, 10 ff.) verweist er auf seinen *stylus rudis*. Ihren unbeholfenen Stil hatten auch Gregor der Große, Moralia, Ep. ad Leandrum c. 5 (Migne PL 75, 515 f.) und Petrus Damiani, Ep. V, 13 (Migne PL 144, 359 A) betont. G. Simon, AfD 4 (1958) S. 112 Anm. 25 hat einige Historiker zusammen-

falls als Beweis dafür genommen werden, daß Manegold von Lautenbach nicht der Philosoph Manegold gewesen sein kann: sie zeigen aber, daß er zur Zeit der Abfassung seiner Schrift gegen Wenrich der Bildung keinen Wert mehr zumaß, ja sie eher als Hindernis auf dem Weg zur Wahrheit ansah⁴³⁵).

Nicht in der Haltung zur *ratio* oder *auctoritas* besteht ein Unterschied zwischen den Gregorianern und ihren Gegnern; beide Parteien verweisen auf die unwiderleglichen Sätze der Kirchenväter⁴³⁶), und in manchem konnten die Antigregorianer mit größerem Recht die Tradition für sich in Anspruch nehmen und auf die Neuerungen Gregors VII. verweisen⁴³⁷). Die Gregorianer hatten es eher nötig, „unerhörte“ Entscheidungen aus der Tradition zu rechtfertigen. Eher auf dieser Seite sind also Dialektiker und Scholastiker zu finden.

Das heißt nicht, daß die ablehnende Stellung gegenüber den *moderni* unter den Gregorianern etwas von der im Mittelalter üblichen Schärfe eingebüßt hätte: von Bernold haben wir Zeugnisse, die seine Ablehnung gegenüber den *moderni dogmatistae* zeigen⁴³⁸). Doch wird man bei der Lektüre von Manegolds Schriften den Verdacht nicht los, daß er nicht mit ganz reinem Gewissen etwa die Anhänger der Philosophen bekämpft, sondern daß selbst noch ein Stück seiner Gegner in ihm steckt. Ja, die Feststellung der Gemeinsamkeiten vieler von Manegold bekämpfter Auffassungen mit Abälard und der Schule von Chartres, von denen bei einem Wolfhelm keine Spur zu finden ist, legt die Vermutung nahe, daß Manegold selbst früher solche Meinungen weitergegeben haben könnte. Nachdem er ins Kloster gegangen war, hätte er sich dann verpflichtet gefühlt, mit seinen früheren Ansichten abzurechnen. Eine solche Erklärung würde auch verständlich machen, warum Manegold davor

gestellt, die sich als *rudis* oder *indoctus* bezeichnen; vgl. dies., AfD 5/6 (1959/60) S. 77 f. Doch dürfte sich hinter dem Topos bei Manegold einiges Richtige, nämlich ein Hinweis auf die Behandlung unvertrauter Gegenstände, verbergen.

⁴³⁵) G. Meyer von Knonau hat Jbb. 3 S. 518 f. die Vorrede Manegolds wörtlich genommen und sich durch sie in seiner Auffassung von Manegold als einem recht unbedeutenden Geist bestärkt gesehen.

⁴³⁶) Beispiele von beiden Seiten hat C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894, Neudr. 1965) S. 611 Anm. 1 und 2 zusammengetragen.

⁴³⁷) Vgl. J. Spörl, Das Alte und das Neue im Mittelalter, HJb 50 (1930) S. 302 f.

⁴³⁸) Vgl. J. Autenrieth, Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte N.F. 3, 1956) S. 140; sie geht S. 157 so weit, als „Zeitstimmung der Reformer am Ende des 11. Jahrhunderts ... eine Mißachtung des Neuen und eine negative Einstellung zur eigenen Gegenwart“ anzunehmen.

zurückschreckte, theologische Probleme mit der Methode der Dialektiker zu erörtern und er Glaubensfragen nur mit den Worten der Bibel ausdrückte: Die Logik gehörte im wesentlichen seiner „heidnischen“ Vergangenheit an, und diese kann aus seinem *Liber contra Wolfelmum* recht gut rekonstruiert werden. In diesem Buch wendet er sich nicht gegen subtile Distinktionen und die Verwendung dialektischer Regeln zur Klärung schwieriger Fragen, sondern er lehnt aufgrund seiner Bibelinterpretation die Aussagen der Philosophen über die Natur (Seele, Erde, Weltschöpfung, Leib) und Gott (Trinität) ab. Es geht bei Manegold nicht um theologische Spezialprobleme, sondern um Grundfragen, die durch Hineinnehmen philosophischer Ansichten falsch gelöst zu werden drohen. Nicht das Formale, die Anwendung der Dialektik auf Glaubensfragen, wird bekämpft, sondern die Gefahr, daß bei den Philosophie und Theologie gemeinsamen Fragen der Inhalt der Lehren in falschen Einklang gebracht wird.

Schluß

War Manegold von Lautenbach der *modernorum magister magistrorum*? Diese Frage kann nicht mit einem eindeutigen Ja oder Nein beantwortet werden. Wenn man von dem Begriff des Lehrers ausgeht, muß zuerst gefragt werden, ob Schüler dieses Manegold oder literarische Abhängigkeiten, die einen Einfluß dieses Mannes erkennen lassen, aufgefunden werden konnten. Dies war nicht mit der notwendigen Eindeutigkeit der Fall. So konnte eine Beziehung zu den *magistri moderni* Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux nicht nachgewiesen werden. Dennoch bleibt es bemerkenswert, daß Sätze eines Manegold, die zusammen mit solchen aus der Schule von Laon überliefert sind (in der Handschrift Oxford Bodl. Laud. Misc. 216), Anschauungen aussprechen, die Manegold von Lautenbach in seinem Buch gegen Wolfhelm gerade ablehnt (dies gilt besonders für die Gleichsetzung von Seele und Blut). Dies reicht jedoch nicht aus, um unsern Manegold mit dem *Manigoldus* der Oxforder Handschrift zu identifizieren. Bei einer so zentralen Gestalt wie Abälard finden sich aber — gemessen an der schmalen Vergleichsbasis — einige Übereinstimmungen und mehr noch diametrale Gegensätze zu solchen Anschauungen, die Manegold im *Liber contra Wolfelmum* ausgesprochen hat. Daß er gerade diese Lehren ablehnt, läßt möglicherweise die Erklärung zu, daß er nicht einfach ein Gegner dieser Anschauungen war. Man möchte vielmehr annehmen, daß Manegold selbst solche Auffassungen vertreten hat, während er in Frank-

reich philosophischer Lehrer war. Als solcher hätte er sich lediglich mit Philosophie, nicht aber mit theologischen Problemen beschäftigt⁴³⁹). Der strenge Biblizismus des *Liber contra Wolfelmum* und das Ausweichen vor einem Einsatz der Dialektik im theologischen Bereich, dazu Manegolds selbständige Äußerungen über einige umstrittene Fragen, lassen den Schluß zu, daß er nicht speziell in theologischer Literatur und Methode bewandert war. Die nicht recht erklärliche Tatsache, daß der *Liber contra Wolfelmum* zu einem beträchtlichen Teil aus einem Bekenntnis zu den Wahrheiten des christlichen Glaubens besteht, könnte so erklärt werden, daß Manegold seine früheren Lehren, die er vor seinem Rückzug ins Stift Lautenbach vertreten hatte, widerrufen wollte. Daß ein Manegold, der anfangs philosophischer Lehrer war, nach einer Bekehrung sich nur noch theologischen Fragen gewidmet hat, belegt Ivos oben (S. 50) erwähnter Brief, der sich dann auf Manegold von Lautenbach beziehen würde. Wenn nach Manegold als einem Lehrer gefragt wird, hat dies aber noch eine andere Komponente, und hier bewegen wir uns auf sicherem Boden: nachgewiesen werden konnte Manegolds umfassende Kenntnis der gebräuchlichen Schulautoren, besonders aber der im 11. Jahrhundert gelesenen Philosophen, des Macrobius, Chalcidius und Boethius. An einigen Stellen seines *Liber contra Wolfelmum* war auch die Verwendung von schulischer Terminologie festzustellen.

Manegold hat in seinem Buch gegen Wolfhelm besonders die Konkordanz zwischen Philosophie und Theologie als gefährlich abgelehnt; für solche Versuche gibt es aus dem 11. Jahrhundert bisher keine Beispiele. Zweierlei kann daraus gefolgert werden: einmal darf über der Leistung der Gelehrten aus der Schule von Chartres und um Abälard nicht die vielleicht schon sehr weit gediehene Vorarbeit im 11. Jahrhundert vergessen werden, wenn auch von diesen Versuchen keine direkten schriftlichen Zeugnisse mehr existieren. Zum andern dürfte die Rolle Manegolds von Lautenbach sich nicht darin erschöpft haben, daß er gegen die neuartigen Strömungen in der Theologie kämpfte. Der Vergleich seiner Haltung mit der anderer Gegner der Dialektik und der Philosophen in seiner Zeit zeigt, daß er nicht nur eine in vielem radikalere Stellung einnahm; seine Argumente deuten überdies auf eine intensive Beschäftigung mit den Fragen des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie hin. Darf man annehmen, daß Manegold ein so

⁴³⁹) Liebeschütz (s. o. S. 75 Anm. 138) S. 111 hat festgestellt, daß die kosmologischen Überlegungen der Schule von Chartres „innerhalb der profanen Propädeutik der Theologie“ geblieben seien und nicht auf theologisches Gebiet übergegriffen hätten.

eigenwilliger Theologe gewesen ist, daß er mit Hilfe philosophischer Lehren einzelne Fragen des Dogmas, etwa die des Verhältnisses der Personen der Trinität zueinander, zu klären versuchte, ehe er diese Anstrengungen als Irrweg verwarf?

Zur Beurteilung seiner theologischen Fähigkeiten sind wir allein auf den Liber contra Wolfelmum angewiesen. Wenn hier an manchen Stellen eine eigenwillige Auslegung von Glaubenssätzen sich findet, so kann dies so verstanden werden, daß Manegold die traditionelle Erklärung gar nicht gekannt hat. Im Liber ad Gebehardum zeigt er zwar, daß er die Kirchenväter wie auch kanonistische Quellen benutzen und ausschreiben kann, um die Ansichten seiner Partei zu verteidigen, doch muß dies nicht auf eine eindringende Kenntnis der theologischen Tradition zurückgehen. Ein in weltlichen Wissenschaften gelehrter Mann war wohl auch imstande, mit einigem Fleiß die Kirchenväter durchzugehen und auszuschreiben. Für diese Interpretation spricht die Ungeformtheit des Liber ad Gebehardum, die besonders ins Auge fällt, wenn man ihn mit dem Buch gegen Wolfhelm vergleicht. Während hier die persönliche Anteilnahme an der Sache des christlichen Glaubens in schlüssige Argumentation mit Bibelworten umgesetzt ist, drückt sich die Parteinahme dort oft nur in Polemik aus. Darüber sei nicht die methodische Subtilität vergessen, mit der Manegold im Liber ad Gebehardum zu argumentieren versteht, doch zeigt er diese fast ausschließlich an Beispielen, die aus der Bibel stammen.

Im aufgezeigten Zusammenhang erscheint Manegold als bedeutende Gestalt in der Zeit der entstehenden Frühscholastik; es zeigen sich bei ihm in der Methode und in der Selbständigkeit des Denkens die Voraussetzungen, die dann zu einer Neuordnung der Tradition in den Summen der Frühscholastik führten. Es wurde erkennbar, daß das geistige Leben im 11. Jahrhundert vielfältiger war, als es bisher allgemein angenommen wurde; und deshalb soll der Titel eines *modernorum magister magistrorum* Manegold von Lautenbach nicht abgesprochen werden, auch wenn er die *magistri moderni* gerade der wirkungsvollsten Schule der Wende des 11. zum 12. Jahrhundert, der Schule von Laon, nicht direkt beeinflusst haben dürfte.