

im Vorwort feststellt, ist mit dem vorliegenden Bd. „über die Hälfte der vorgesehenen Lemmata publiziert“. Die noch ausstehende andere Hälfte wollen wir geduldig erwarten.
H.-J. SIEBEN S. J.

HEYDER, REGINA, *Auctoritas scripturae*. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron“ (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; Band 74). Münster: Aschendorff 2010. 712 S., ISBN 978-3-402-10283-1.

Peter Abaelard zählt zweifellos zu den bedeutendsten, wengleich nicht unumstrittenen Theologen und Philosophen des 12. Jhdts. und hatte Anteil an der Entwicklung der Scholastik. Ein Teil seiner Schriften verdankt sich dem Kontakt mit dem Konvent weiblicher Religiösen um die Äbtissin Heloise, Abaelards ehemalige Geliebte und Schülerin. Mit dem „Paraklet“ genannten Kloster bei Nogent-sur-Seine gab er der Gemeinschaft die materielle und mit einer Regel die von Heloise erbetene erste normative Grundlage, obgleich letztere nicht umgesetzt wurde (vgl. F. Felten, Verbandsbildung bei Frauenklöstern. Le Paraclet, Prémy, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart, in: Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, hrsg. von H. Keller und F. Neiske, München 1997, 277–341, hier 301). Unter den in diesem Zusammenhang entstandenen Schriften („Parakletschriften“) ist der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise bzw. dem Konvent hervorzuheben, da dieser Austausch über die geistliche Betreuung der Klostergemeinschaft durch Abaelard sehr gut Auskunft gibt. Erklärtes Ziel Regina Heyders (= H.s) in ihrer hier zu rezensierenden Dissertation ist „eine theologiegeschichtliche Lektüre von Abaelards *Expositio in Hexaemeron* im Kontext des Abaelardschen Œuvres und zeitgenössischer Diskussionen“ (25). Die *Expositio* ist Teil der „Parakletschriften“ und gehört, mit dem Fokus auf der *Ad-litteram*-Auslegung von Gen 1–2, zu den exegetischen Schriften Abaelards. Der bislang marginalen Rezeption der *Expositio* möchte H. mit ihrer Arbeit abhelfen.

Die Autorin nähert sich dem Thema über ein erstes Kap. zu „Liturgie, ‚Lectio divina‘ und ‚Studium Scripturarum‘ im Paraklet“ (30–195), wobei sie sich im Wesentlichen auf die Schriften von Abaelard und Heloise stützt. Entstanden sind diese Schriften im Zusammenhang mit dem Leben im genannten Nonnenkonvent. H. beginnt ihre Ausführungen mit einem mit „Forschungsperspektiven“ überschriebenen Abschnitt. In der Echtheitsdebatte um den Briefwechsel zwischen Heloise und Abaelard positioniert sich die Autorin positiv, was sie insbesondere mit Aussagen aus den *Problemata Heloissae* und einer neuen Vermutung hinsichtlich der Intention des Briefwechsels, nämlich der Stärkung der Position Heloises im Konvent, begründet. Mit der von H. vorgeschlagenen Deutung von Brief 8, in dem Abaelard eine Regel für das Leben der Nonnen im Paraklet entwirft, als Ideal monastischen Lebens, korrespondiert auch die oben erwähnte Feststellung Franz Feltens, dass die Regel nie umgesetzt wurde. Die Liturgie im Paraklet, die vor diesem Hintergrund zum Teil ebenfalls nur als formuliertes Ideal interpretiert werden darf, zeichnete sich durch einen exklusiven Vorrang der Heiligen Schrift aus. Mit Recht spricht H. von einem „liturgischen Biblizismus“, der die Texte der Kirchenväter wie auch die Kommentare zur Bibel aus der Kirche als dem „liturgischen Zentrum des Klosters“ verbannt (56f.). Mit dem Blick auf die liturgischen Texte selbst, den schon mehrfach erwähnten Briefwechsel sowie durch die Einbeziehung der Untersuchungen Chrysogonus Waddells zur Liturgie im Paraklet kann H. fundiert die Herausstellung der *Auctoritas scripturae* in der Liturgie gegenüber den Vätertexten nachweisen. Sie geht jedoch zu weit, wenn sie die Rolle Abaelards gegenüber derjenigen von Heloise deutlich abwertet: Während sie in der Einleitung zur *Expositio in Hexaemeron* die Selbststilisierung Abaelards als bloßer Erbringer einer Auftragsarbeit als zumindest partiellen Topos entlarvt (45), scheint H. seine sehr ähnliche Positionierung in der Hinführung zum ersten Teil des *Hymnarius Paraclitensis* (= HP) nicht zu hinterfragen – die Regelungen im HP scheinen allein die Ansicht Heloises auszudrücken (60–63). Den Höhepunkt erreicht diese Interpretation, wenn H. in der Deutung von Teil 1 des (von Abaelard angefertigten) HP schreibt: „Wie für Abaelard in der Theologie, so hat für sie [= Heloise; B. G.] der Schrifttext in der Liturgie einen be-

sonderen, nicht in Frage zu stellenden Status“ (62), wohingegen die Autorin zuvor explizit einen „liturgischen Biblizismus Abaelards“ (56) und die von ihm postulierte Exklusivität der biblischen Texte in der Kirche als liturgischem Zentrum des Klosters konstatiert (57). Im weiteren Verlauf untersucht H. die Bedeutung der *lectio divina* und des Schriftstudiums im Klosterleben, wie es Abaelard in seiner Regel für den Paraklet entwirft. Dabei stellt sie die Bibel als Norm monastischen Lebens und damit die immense Bedeutung des Lesens der Schrift im Kloster dar. Zum Ideal wird dabei eindeutig das verstehende Lesen (84). Dass das Verständnis von Abaelard auch beim Beten und Psalmieren angemahnt wird, macht H. mehrfach deutlich. Zum Schlüsselbegriff des Umgangs mit der Schrift im Kloster wird damit *intelligentia* (111–113). Wie diese erreicht wird – dazu äußert sich Abaelard in der Regel nicht, wie H. zu Recht kritisch hervorhebt. Intensiver, als der Titel der Arbeit es vielleicht vermuten lässt, befasst sich die Autorin mit dem Verhältnis von Abaelard und Heloise zueinander. Dafür untersucht sie den Briefwechsel zwischen ihnen und erkennt darin eine zunehmende Profilierung Heloises – auch durch Abaelard selbst. Im Vergleich zwischen Marcella einerseits, Paula und Eustochium andererseits – alle drei Frauen gehörten zum Umfeld von Hieronymus, den Abaelard in seinen Briefen stark, wenn auch selektiv, rezipierte –, sieht sich Heloise eher in der Rolle der Marcella, die sich selbst mit der Schrift auseinandersetzte und mit ihrem Lehrer Hieronymus kritisch diskutierte. Damit wird das Studium der Bibel an der Stelle der benediktinischen Handarbeit im Leben der Nonnen des Paraklet begründet. Die Kenntnis der biblischen Sprachen wird dabei zur Voraussetzung und die wahrscheinlich sprachkundige Heloise zum Vorbild und zur Lehrerin ihrer Nonnen (158f.).

Dem ersten schließt sich ein Kap. (196–247) an, das sich laut seiner Überschrift mit der „Schrift hermeneutik Abaelards nach den ‚Theologien‘“ befasst. Allerdings werden nicht nur die *Theologia ‚Summi Boni‘*, die *Theologia ‚Christiana‘* und die *Theologia ‚Scholarium‘* des Magisters in den Blick genommen, sondern gleichberechtigt auch der Prolog seiner Abhandlung *Sic et Non*, in der er sich mit Widersprüchen zwischen dem Wortlaut der Bibel und den Texten der Väter auseinandersetzt. Die Möglichkeit zur Exegese gründet in Abaelards Verständnis, dass das inspiriert verfasste Wort nur einen Teil der vom Heiligen Geist vorausgesehenen Bedeutungsmöglichkeiten abbildet. Notwendigerweise muss auch der Exeget an der Inspiration teilhaben, wenn er andere Bedeutungsmöglichkeiten als die im Buchstaben manifestierten erschließen will (199f.). Im Unterschied zur für Abaelard feststehenden Wahrheit der kanonischen Texte der Bibel ist in den Schriften der Kirchenväter die Möglichkeit unwahrer Aussagen gegeben. Mit Augustinus begründet Abaelard die Zulässigkeit der Kritik an diesen Texten – und damit eine Hierarchie der Autoritäten, in der die „fragile Autorität der Väter“ der *Auctoritas scripturae* klar nachgeordnet ist (243–247). Mittel zum Zweck – der Exegese wie auch notwendigerweise zur Kritik an den Kirchenvätern – stellen die *Artes liberales* und mit ihr die Vernunft (*ratio*) dar (244f.).

Im dritten Kap. (248–351) kontextualisiert H. die *Expositio* zwischen Werken der Hexaemeron-Literalexegese anderer Autoren, mit dem Schwerpunkt auf Abaelards Zeitgenossen Hugo von Sankt Viktor und der Chartreser Naturphilosophie vornehmlich Wilhelm von Conches. Dabei stellt sie als Unterschied zwischen Hugos *Notulae in Genesim* und Abaelards *Expositio* unter anderem das in der erstgenannten Schrift häufige Ausweichen des Verf.s auf allegorische und tropologische Deutungen schwieriger Bibelstellen anstelle der konsequenteren *ad litteram*-Exegese des *Peripateticus palatinus* heraus, welcher das Eingeständnis der Unzulänglichkeit des eigenen Verstandes befürwortet, falls „absurde oder unmögliche Aussagen sowie Widersprüche innerhalb von Bibeltexten“ eine Exegese *ad litteram* erschweren (304). Für Hugos *Notulae in Genesim* scheinen naturphilosophische Diskussionen der Zeit keine Rolle gespielt zu haben. Anders bei Abaelard – H. vermutet, dass er sich in der *Expositio* mehrfach mit Wilhelm von Conches *Philosophia* auseinandersetzt, einem Werk, in dem der Chartreser Lehrer scheinbare Widersprüche zwischen naturphilosophischen Erkenntnissen und dem Text der Schrift durch den Schritt von der Litteral- zur allegorischen Exegese aufzulösen versucht (329) oder bislang unverständliche Textstellen neu deutet (351). Tatsächlich kann H. im Rahmen des nun folgenden vierten Kap.s (352–653), das sich ausführlich

dem Text der *Expositio in Hexaemeron* widmet, einige Berührungspunkte mit der *Philosophia* und damit eine Auseinandersetzung Abaelards mit naturphilosophischen Positionen nachweisen. Zuvor befasst sich die Autorin jedoch mit den bekannten Manuskripten des Werks, seiner Einordnung in das Œuvre Abaelards und mit seiner Datierung, bei der sie sich für die Mitte der 30er-Jahre des 12. Jhdts. entscheidet. Dies begründet sie unter anderem mit Abaelards Angabe, die *Expositio* auf Wunsch von Heloise verfasst zu haben – eine Angabe, die sie ernst nimmt und sich damit für eine Abfassung des Werks nach der von organisatorischen Notwendigkeiten bestimmten Gründungsphase des Paraklet ausspricht (368).

Die eigentliche Untersuchung der abaelardschen Exegese von Gen 1–2 nimmt knapp die Hälfte der vorliegenden Dissertation ein. Die Rezeption von theologischen Autoritäten und zeitgenössisch-naturphilosophischen Lehren behält H. dabei ebenso im Blick wie die Verhältnisbestimmung der *Expositio* zu anderen Werken Abaelards. Zu den Besonderheiten seiner Auslegung des Sechstageswerkes (und des zweiten, nichtpriesterlichen Schöpfungsberichtes) zählt z. B. seine wenigstens partielle Kenntnis des hebräischen Genesistextes (*Bereshit*), was Abaelard zur Kritik am Hieronymus-Text und dann zu einer Auslegung zu nutzen versteht, die naturphilosophischen Standpunkten entgegenkommt (444f.). Sich mit diesen Ansichten harmonisierend auseinanderzusetzen, ist ein wichtiges Anliegen Abaelards. Statt sie zu widerlegen oder einfach als absurd von der Hand zu weisen, versucht er sie in Einklang mit dem biblischen Text zu bringen und vermeintliche Widersprüche aufzulösen. Dies funktioniert freilich nicht immer, ohne dafür von der exegetischen Tradition abzuweichen (480–82). Gelingt die Erklärung einer Genesis-Textpassage mithilfe der Vernunft allerdings nicht, bleibt die *Auctoritas scripturae* das letzte, aber per se unumstößliche Argument: So könne laut Abaelard „trotz aller nur unzureichenden Erklärungsversuche“ die Existenz der „Wasser über dem Firmament“ nicht bestritten werden, weil sie biblisch bezeugt sind (451f., 481). Es muss betont werden, dass Abaelard trotz der nach ihm legitimen Kritik an den Kirchenvätern keineswegs darauf verzichtet, sie zur Stützung seiner eigenen Auslegung heranzuziehen. Unter den Vätern sind Hieronymus und Augustinus seine Hauptquellen; darüber hinaus werden vor allem Beda Venerabilis, Isidor von Sevilla, Hrabanus Maurus, Remigius von Auxerre und Hugo von Sankt Viktor von H. im Text der *Expositio* ausgemacht. Auffallend ist, dass Abaelard gegenüber seinen anderen Werken auf eine namentliche Nennung der Autoritäten oft verzichtet. H. sieht darin den Versuch, den Bibeltext der Sache nach zu diskutieren, ohne auf Widersprüche unter den Kirchenvätern hinzuweisen (481f.). In der Summe lassen sich drei grundlegende Aussagen in der *Expositio in Hexaemeron* ausmachen: Abaelard versteht Gen 1–2 als erste Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes, die geschaffene Welt als bestmögliche aller Welten und den Menschen als Zentrum und Ziel von Schöpfung und Gottesoffenbarung, was wiederum Gottesliebe und Gehorsam seitens des Menschen motiviert bzw. motivieren soll (374, 439, 466, 485, 658–661).

Intelligentia beim Bibelstudium, die Anwendung der sieben *Artes liberales* mittels der *ratio* bei der Auslegung der Schrift sowie bei der legitimen Kritik der Kirchenväter, unbedingter Vorrang der *Auctoritas scripturae* innerhalb einer Hierarchie der Autoritäten – diese drei Maximen lassen sich für die Schriftauslegung und das Theologieverständnis Peter Abaelards in H.s Doktorarbeit ausmachen. Es gelingt ihr, Abaelards Auslegung von Gen 1–2 zu erschließen und sie zu seinen anderen theologischen Schriften in Beziehung zu setzen. Sie wird damit ihrem Anspruch gerecht, „eine theologiegeschichtliche Lektüre von Abaelards *Expositio in Hexaemeron* im Kontext des Abaelardschen Œuvres und zeitgenössischer Diskussionen“ (25) zu leisten.

Dennoch sind einige Monita anzubringen. Hierzu zählt zuallererst die zuweilen leichtfertige oder gar falsche Verwendung von Begriffen. Wenn H. „die drei evangelischen Räte“ mit „Enthaltsamkeit, Armut und Schweigen“ (83) gleichsetzt, irrt sie nicht nur in der Verwendung eines *terminus technicus* (vgl. Piatius Montensis: *Praelectiones iuris regularis*. Bd. 1. 3., auct. et emend. ed., Tournai [1906], 25), sondern sie ignoriert auch die Formulierung Abaelards, der diese Aufzählung im ersten Teil seiner Regel für den Paraklet zwar als *summa religionis monasticae*, nicht aber als *consilia evangelica* bezeichnet (Abaelard's Rule for Religious Women, ed. by T. P. McLaughlin, in: MS 18

[1956], 243). Ferner provoziert H. Missverständnisse, wenn sie die von ihr vermuteten Rezipienten der *Expositio*, also vornehmlich den Konvent des Paraklet, als „christliche Leserinnen und Leser“ (482) bzw. als „Gläubige“ (534) bezeichnet, und ihnen jeweils unmittelbar danach die zeitgenössischen Anhänger oder Vertreter naturphilosophischer Positionen gegenüberzustellen scheint, womit Letzteren der Glaube und damit das Christsein abgesprochen wäre – eine für nichtjüdische und nichtmuslimische Einwohner West- und Mitteleuropas des 12. Jhdts. unhaltbare These. Darüber hinaus sind Wiederholungen ganzer Textpassagen (648 + 661: „Charakteristisch ... infralapsarisch bedient“; 649 + 661: „so habe Adam ... benennen“) oder – wenigstens scheinbare – Widersprüche zu beklagen. Ein solcher scheint z. B. zu bestehen, wenn H. einerseits in Kap. 2 von der Möglichkeit des Ausweichens auf andere Schriftsinne durch Abaelard spricht, falls der Buchstabe inspirierter Texte (also auch der Bibel) missverständlich ist (199), andererseits in Kap. 3 Abaelard bescheinigt, dass er im Gegensatz zu Hugo von Sankt Viktor „kein [...] Ausweichen auf eine höhere Interpretationsstufe kennt“, sofern „absurde oder unmögliche Aussagen sowie Widersprüche innerhalb von Bibeltexten“ auftreten (304). Hinzu kommen kleinere stilistische Schwächen, etwa die auffallend häufige Verwendung des „ich“ durch die Autorin außerhalb von Vorwort und Einleitung (z. B. 49, 232, 356f., 399f., 653). Infrage zu stellen ist schließlich auch die Kapiteleinteilung – das Buch besteht aus vier inhaltlichen und einem Ergebniskap., wobei Kap. 4 knapp fünf Seiten des Inhaltsverzeichnisses einnimmt.

Es bleibt jedoch festzuhalten, dass H.s Dissertation die Forschung zu einer der schillerndsten Gestalten des 12. Jhdts. bereichert und damit einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte der Zeit liefert, der gerade durch die umfassende Einbeziehung von Abaelards Zeitgenossen Hugo von Sankt Viktor und Wilhelm von Conches an Bedeutung gewinnt. Trotz der angeführten Monita ist das Buch daher dem Fachpublikum zu empfehlen.

B. GEBERT

ERNST, STEPHAN, *Anselm von Canterbury* (Zugänge zum Denken des Mittelalters; Band 6). Münster: Aschendorff 2011. 167 S., ISBN 978-3-402-15672-8.

Aus der Fülle der auch in den letzten Jahren immer noch anwachsenden Anselm-Literatur ragt dieses Büchlein heraus: nicht als Forschungsbeitrag, der neue Einsichten oder Interpretationen vermittelt, sondern als vorzüglich gelungenes „Hilfsmittel“ (9), das – auf dem letzten Stand der Forschung – als *Einleitung* in Leben und Werk des Anselm v. Canterbury selbstständige Studien anregen möchte. Dazu wird im ersten Kap. ein kurzer Überblick über das Leben Anselms sowie seine charakteristische Methode („sola ratiōe“, „rationibus necessariis“) gegeben. Im zweiten Kap. folgt eine bei aller Kürze doch detaillierte und didaktisch äußerst klare und verständliche Inhaltsangabe fast aller Werke Anselms. Im dritten Kap. werden drei zentrale Faktoren der Wirkungsgeschichte des „Vaters der Scholastik“ skizziert: das „Schicksal“ des ontologischen Gottesbeweises in der neueren Philosophie, die „rectitudo propter se servata“ als Grundprinzip ethischen Verhaltens (in dem sich die neuzeitliche Idee von der Autonomie der sittlichen Vernunft vorwegentwirft) und schließlich die umstrittene „Satisfaktionstheorie“. Das vierte Kap. bringt eine Reihe von ausgewählten Texten Anselms. Ein aufgeschlüsseltes Literaturverzeichnis beschließt das Büchlein.

Auf zwei Punkte sei besonders hingewiesen: (1) Einer der gelungensten Abschnitte dürfte der über die Methode Anselms und das genaue Verständnis der „rationes necessariae“ (23–29) sein mit dem Fazit: Die „Bestimmtheit durch Gott (Theonomie), aufgrund deren sich die Vernunft erst dort wahrhaft als Vernunft vollzieht, wo sie sich für Gott öffnet, ist die Ermöglichung und Legitimation jener radikalen Autonomie der Vernunft in Bezug auf den Glauben, die in Anselms Programm des ‚sola ratiōe‘ zum Ausdruck kommt“ (27f.). (2) Nicht so klar dagegen ist die Rekonstruktion der Argumentation Anselms in „Cur Deus homo“. Zwar wird in einer Anmerkung (!) darauf hingewiesen, dass der Begriff „Ehre“ erst „vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Lehnswesens wirklich verständlich wird“ (102). Doch dass die auf diesem zentralen Schlüsselbegriff basierende Argumentation Anselms nur (!) auf dem damaligen soziologischen Hintergrund Konsistenz hat, wird m. E. zu wenig deutlich. Es ist eben nicht von