

5. Das *Prohemium longum*¹

5.1 Zur Verfasserfrage

Es ist, wie schon angedeutet, leider nicht möglich, den Verfasser des *Prohemium longum* als Person näher zu bestimmen. Wir wissen weder seinen Namen noch haben wir eindeutige Kenntnis davon, ob er als Mitglied der Erfurter Kartause eine bestimmte Funktion ausgeübt hat. Dennoch muß sich der Text Fragen gefallen lassen, durch die wir versuchen wollen, seinem Verfasser näherzukommen.

Zunächst sollte man im *Prohemium longum* Hinweise auf die Person des Schreibers, auf die Zeit der Abfassung oder auf andere zeitliche Bezüge suchen, die aus dem Inhalt des Textes hervorgehen. Jeglicher Hinweis zur Person fehlt; an keiner einzigen Stelle nennt der Verfasser seinen Namen oder vermerkt auch nur ein *ego scripsi*.² Seinen Namen nicht zu offenbaren, war bekanntlich eine im Kartäuserorden übliche Demutsgeste.

Ebensowenig findet man am Ende des *Prohemium longum* oder am Ende eines der Kapitel eine Zeitangabe für die Fertigstellung der Einleitung. Einen Anhaltspunkt für die Wirkungszeit des Verfassers bietet jedoch die literaturkundliche Übersicht am Ende des gesamten Katalogs. Wie schon erwähnt, wurde sie in der Hauptsache von derselben Hand geschrieben. Der letzte Eintrag ist der zu Johannes Hagen (*frater Johannes Indaginis*). Den biographischen Notizen zufolge, die

1 Zur äußeren Beschreibung des Textes in der Handschrift s.o. Kap. 2.1.

2 Auch der Bibliothekar Jakob Volradi nennt im Kartäuserkatalog seinen Namen niemals; hingegen tut er dies an anderer Stelle, wie z. B. im Band D 19 (heute Eisleben Ms. 960), fol. 270^v, am Ende der Abschrift von *De genesi* des Nikolaus von Kues: *anno Domini 1487 sub octava pasche per fratrem Jacob volradi Erfordi in domo cartusienium*; vgl. WILPERT, *Miszellanhandschrift*, S. 38.

der Verfasser der Aufzählung der von Hagen stammenden Werke voranstellt, beendete er die literaturkundliche Übersicht nach dem Tod Johannes Hagens, also nach 1475. Auf fol. 168^r ist zu lesen: [...] *in ordine Carthusiensium perduravit circiter 35 annos usque ad finem vite sue [...] circa annum incarnationis 1475.*³ Dieses Jahr bietet demnach den *terminus post quem* für die Entstehung der Literaturkunde. Wenn auch mit einiger Vorsicht, so darf man doch auf das Jahr 1481 als *terminus ante quem* schließen, da die literaturkundliche Übersicht von einer anderen Hand, die Lehmann auf Anfang des 16. Jahrhunderts datiert,⁴ um einen Eintrag zu dem Augustinereremiten Johannes Dorsten ergänzt wurde, der dessen Todesjahr angibt: *Obiit 1481.*⁵ Noch einmal vorausgesetzt, der Verfasser des *Prohemium longum* und also auch der Schreiber der Literaturkunde habe den Erfurter Johannes Dorsten in seinem Abschnitt über die Augustinereremiten nicht aus einem bestimmten Grunde ausgelassen, sondern tatsächlich noch nicht von seinem Ableben wissen können, so müßte er seine Arbeit an der literaturkundlichen Übersicht zwischen 1475 und 1481 abgeschlossen haben. Über die Entstehungszeit des *Prohemium longum* sagt das freilich noch nichts aus, doch wir erhalten zumindest einen chronologischen Anhaltspunkt.

Vorausgesetzt, daß die Reihenfolge der Katalogteile auch der Chronologie ihrer Entstehung entspricht, wäre eine weitere zeitliche Eingrenzung möglich. Der Auszug aus dem *Tractatulus de 72 interpretibus* (fol. 171^r–fol. 175^r), der ebenfalls von derselben Hand wie das *Prohemium longum* stammt, endet mit der Bemerkung: *Transcriptum a. 1477 et finitum postera die decollacionis Johannis Baptiste. Deo gracias*⁶ Die Literaturkunde wäre demzufolge nach 1475, aber wohl noch einige Zeit vor dem 29. August des Jahres 1477, dem Abschluß der erwähnten Abschrift, beendet worden. Für das *Prohemium longum*, das, wie schon gesagt, auf fol. 13^r beginnt, bedeutete dies, daß unser Kartäuser die Niederschrift geraume Zeit vor

3 Vgl. LEHMANN, MBK, S. 581, Z. 36 ff.

4 Ebd., S. 234, Z. 10 f. u. S. 593, Anm.

5 Ebd., S. 593, Z. 28.

6 Fol. 175^r; vgl. LEHMANN, MBK, S. 234, Z. 8 f.

1475 in Angriff genommen haben müßte.⁷ Doch fehlt für diese Vermutung der letzte Beweis.⁸

Bei der Frage, wann das *Prohemium longum* niedergeschrieben wurde, muß schließlich auch erwähnt werden, daß die Schreiberhand, die die Ergänzung von fol. 37^v, Z. 8 bis zum Ende von fol. 38^v vornahm, erst nach 1493 angesetzt werden darf. Dieser Abschnitt enthält Auszüge aus Werken des Johannes Trithemius, nämlich aus *De viris illustribus ordinis s. Benedicti* (entstanden ca. 1492) und aus dem *Liber lugubris de statu et ruina ordinis monastici* (entstanden 1493).⁹

Von mindestens ebenso großem Interesse wie die Frage der zeitlichen Einordnung ist die nach der Persönlichkeit des Verfassers des *Prohemium longum*. Wer schrieb die Einleitung? Mit welcher Zielsetzung wurde sie verfaßt? Übte der Mönch, der sie schrieb, in der Erfurter Kartause eine besondere Funktion aus?

Selbst wenn man davon ausgeht, daß der Mönch der Erfurter Kartause, der das *Prohemium longum* verfaßte, bei seiner Arbeit Florilegien zu Hilfe nahm¹⁰, entsteht doch bei der Lektüre des Textes der Eindruck, daß er ungewöhnlich belesen war. Gleichsam schlafwandlerisch bewegt er sich in der Fülle der kompilierten Autoren und Werke, er kennt große Teile der Schriften der Kirchenväter und geistlichen Schriftsteller des gesamten Mittelalters. Angesichts seiner literarischen und theologischen Kenntnisse liegt der Schluß nahe, er

7 Bei dem verwendeten Papier handelt es sich um Regalformat, weshalb die Wasserzeichen für eine genaue Datierung nicht berücksichtigt werden können.

8 Der Verfasser übernimmt in Kapitel XV des *Prohemium longum* ein Exzerpt aus Johannes Gersons *De laude scriptorum*, das Johannes Hagen angefertigt und ergänzt hatte (*De laude et preconio scriptoris exerpum de tractatulo domini Johannis Gerson cancellarii Parisiensis, factum per Iohannem Indaginis cum quorundam addicione, hic insertum pro incitamento, ut sacris libris opera detur et studium religiosum*). Hagen starb sehr wahrscheinlich am 19.4.1475. In dem erwähnten Kapitel macht der Verfasser keine dahingehende Bemerkung, daß sein Mitbruder kürzlich gestorben sei. Auch diese Tatsache spricht dafür, daß das *Prohemium longum* im Jahr 1475 bereits fertig vorlag.

9 Vgl. ARNOLD, Trithemius, S. 232 und S. 229.

10 Vgl. o. S. 418.

müsse – ähnlich wie viele seiner Mitbrüder – vor Eintritt in die Kartause an einer Universität studiert haben.¹¹ Daß er dort einen akademischen Grad erworben hatte, wäre ebenfalls denkbar. Neben dem stark ausgeprägten Interesse für mystisch-asketische Werke, das allerdings ein gemeinhin gültiges Charakteristikum kartäusischer Spiritualität war, fällt ein anderer Akzent ins Auge, den der Verfasser im Einleitungstext setzt: ein juristischer. Gegen Ende des *Prohemium longum*, im Kapitel XVI, bietet er eine ausführliche Übersicht über die juristischen Werke, sowohl über die des *corpus iuris canonici* als auch über die des *corpus iuris civilis*, wobei er diese Übersicht mit einer Apologie einleitet: Um gut und richtig zu leben, seien eigentlich nur zwei Wissenschaftsgebiete, zwei Fakultäten,¹² absolut notwendig, nämlich Philosophie und Theologie. Dennoch habe auch das Studium der Rechte seine Daseinsberechtigung. Das geschriebene Recht und die Gesetze trügen viel zum Unterscheidungsvermögen für das Rechte und Dienliche bei.¹³ Außerdem schließt der Verfasser das *Prohemium longum* mit einem Auszug aus einer Schrift des Johannes Faventinus,¹⁴ einem der bedeutendsten Dekretisten des 12. Jahrhunderts. Durch seine Akzentuierung des Rechts gegen Ende des *Prohemium longum* bietet der Verfasser dem Leser gleichzeitig eine gute Überleitung zur

11 Über die Benediktiner im Peterskloster zu Erfurt wissen wir, daß von 27 Novizen zwischen 1463 und 1472 mindestens 10 die Universität besucht hatten, um erst danach ins Kloster einzutreten (vgl. FRANK, Peterskloster, S. 127). Die Motivation für diese Abkehr von der Welt läßt sich im einzelnen nicht benennen – abgesehen vielleicht von den Eintritten nach 1463, für die der Anlaß eine Pestepidemie hat sein können –, doch gehörte unser Verfasser möglicherweise zu dieser Generation ehemaliger Studenten, die ihr Heil nach dem Abschluß oder auch Abbruch eines Studiums nun in einem Konvent suchten.

12 Der Verfasser gebraucht den Begriff *facultates* – möglicherweise ebenfalls ein Hinweis darauf, daß ihm universitäre Verhältnisse aus eigener Anschauung vertraut waren.

13 [...] *licet solum due facultates sunt absolucius necessarie mortalibus ad bene et recte vivendum, scilicet philosophia et theologia, [...] tamen studium legum et iuris non est superfluum, ymmo multum per omnem modum iura et leges scripte conferunt ad discernendum, quid iustum et quid expediens sit; s. o. S. 301, 26–28 und 32–34.*

14 Vgl. HÖHL, Faventinus.

Signatur A mit Büchern des kanonischen Rechts, für die es im übrigen keinen einleitenden Abschnitt gibt.¹⁵

Die Vermutung liegt nahe, daß der Verfasser des *Prohemium longum*, wenn er eine Universität besucht hat, nicht nur an der philosophischen, sondern auch an der juristischen Fakultät studiert hat. Ein ähnlich ausgeprägtes juristisches Interesse wie beim Verfasser des *Prohemium longum* können wir bereits bei seinem Mitbruder Johannes Hagen (gest. 1475) beobachten, der selbst vor dem Kloster-eintritt ein Studium beider Rechte absolviert hatte und dessen Rechtskenntnisse sich in vielen seiner Schriften widerspiegeln.

Wenn wir dem Verfasser des *Prohemium longum* näherzukommen versuchen, muß hier eine Beobachtung mitgeteilt werden, die sich während meiner Arbeit an einer Handschrift ergab.¹⁶ Es zeigte sich, daß unser Verfasser bei der Lektüre der Autoren, die er für seine Kompilation fruchtbar machen wollte, mit großer Aufmerksamkeit und durchaus textkritisch las. An fraglichen Stellen nahm er mit roter Tinte Korrekturen im Text der Handschrift vor, aus der er abschrieb.¹⁷ Er war offensichtlich im Umgang mit Texten erfahren genug und intellektuell dazu in der Lage, Emendationen korrekt vorzunehmen und selbst korrekte Texte zu verfassen. Die Güte eines Schreibers tritt oft erst im Vergleich zutage. So zeigt sich beispielsweise erst im Kapitel XIII des *Prohemium longum*, das später von anderer Hand (E²)

- 15 Unter das Faventinus-Exzerpt wurde von anderer Hand eine Bemerkung geschrieben, die auf die sich anschließenden Bücher des kanonischen Rechts verweist: *Et hec cedula hic infixata est, ut saltem aliquid noscatur de ipso decreto, cuius hic titulus subnectitur et de ceteris libris iuris canonici*; s. o. S. 312, 166–168.
- 16 Um die Zitate aus dem Genesiskommentar des Heinrich von Langenstein, von dem noch keine kritische Edition vorliegt, zu verifizieren, benutzte ich die Handschrift Staatsbibliothek Berlin – Preußischer Kulturbesitz Ms.lat.fol. 709. Diese ist identisch mit dem Exemplar der Erfurter Kartause, im Katalog mit der Signatur C 1. Bei seiner Lektüre benutzte der Verfasser nachweislich diesen Codex (s. u. S. 438, Anm. 130).
- 17 Beispielsweise korrigierte der Verfasser auf fol. 39^{va} interlinear ein *ecclesia* zu *eciam* und auf dem Rand ein *quo* zu *nono*, wobei er dasselbe Einfügungszeichen wie bei Randkorrekturen im *Prohemium longum* verwendete.

geschrieben wurde und Auszüge aus Johannes Trithemius und Richard de Bury enthält, angesichts der zahlreichen Emendationen, die im Editionstext nötig sind, daß der Verfasser (E) vergleichsweise wenig Fehler machte.

Interessieren dürfte im Zusammenhang mit unserer Frage außerdem, daß der Verfasser ein Bewußtsein dafür besaß, daß sich seine Perspektive im Moment des Zitierens änderte. So schrieb er beispielsweise statt des *Sed forte dicitur michi*, wie es bei Heinrich von Langenstein steht, im *Prohemium longum* dann ein *Sed forte dixerit aliquis*. Dieses Beispiel zeigt, wie sich der Verfasser das fremde geistige Gut aneignete und es in einer Form weitergab, die allgemeingültiger als die Vorlage war.

Im übrigen bleibt der Verfasser als Person weitestgehend im Hintergrund. In der Regel zitiert oder referiert er oder aber schreibt eigene Absätze, in denen er jedoch keinen Wert darauf legt, die Gedanken als seine eigenen kenntlich zu machen. Nur ausnahmsweise äußert er eine sichtlich persönliche Meinung und spricht in der 1. Person Singular, wie z. B. in Kapitel III, wo er nach einem Plädoyer für eingehende Lektüre der Hl. Schrift einräumt, daß sich auch manchmal den ganz Einfältigen, denen mit reinem Herzen, Gottes Angesicht zeige. Doch – so bedauert der Verfasser – so etwas komme „heutzutage“ sehr selten vor, da die Menschen zu schwach und zu träge seien, ihre Leidenschaften zu bewältigen.¹⁸ Erkennbar persönliche Äußerungen bilden im *Prohemium longum* aber die Ausnahme.

Da der Verfasser des *Prohemium longum* nicht wirklich greifbar wird, sind wir gehalten, auf kleine Signale, die der Text selbst aussendet, zu achten. Es sind dies bestimmte sprachliche Formulierungen und Eigenheiten im Ausdruck. Diese legen zusammen mit seiner Bildung die Annahme nahe, daß der Verfasser als Mönch der Erfurter Kartause

18 *Quamvis non inficior, nec nego, quibusdam eciam simplicissimis, qui purgatum possident cor, deus dulcissimam suam concedat faciem sepissime contueri et invenire. Sed rara satis est hodie avis ista in terra nostra propter hominum multiplicatam infirmitatem et desidiam in passionum expurgacione;* s. o. S. 77, 152–156.

eine bestimmte Funktion innehatte. Auffällig ist beispielsweise die häufige Verwendung von *debemus* in Verbindung mit verschiedensten Ausdrücken geistiger Aneignungsprozesse (... *considerare*, ... *non ignorare*, ... *discere*, ... *legere et conservare*, ... *spiritualiter intelligere*, ... *scribere*). Vielfach spricht der Verfasser von *discipulus* und *discipuli*, auch ausdrücklich dort, wo er nicht zitiert, sondern eigene Passagen schreibt. Er gebraucht adhortative Konjunktive (*Hic legat diligenter [...]*) und Imperative. Seine Sprache ist voll von erläuternden Vergleichen und Bildern; geistliche Sachverhalte werden meistens durch sprachliche Bilder veranschaulicht. Auf Logisches folgt Anschauliches.¹⁹ Zuweilen spricht der Verfasser die Schüler auch direkt an und stellt etwa für einen *discipulus* Verhaltensmaßregeln auf, wie z. B. in Kapitel X 3 bezüglich der Demut beim Lernen.²⁰

Die genannten Indizien deuten darauf hin, daß der Verfasser nicht nur schriftlich, nämlich im *Prohemium longum*, zu Lektüre und Studium ermahnte, sondern daß er gegenüber seinen jüngeren Mitbrüdern, den *discipuli*, auch eine lehrende Funktion ausübte. Wir wissen zwar, daß eine Kartause ein Ort des Schweigens war, und auch aus den Statuten erfahren wir nichts über einen regelrechten Lehrbetrieb in Kartausen. Trotzdem wurde auch in diesen Klöstern der Nachwuchs unterwiesen.²¹ Der Verfasser des *Prohemium longum* betont in Anlehnung an Augustinus in Kapitel IX 8 ausdrücklich, daß

19 Vgl. Kap. 5.4 „Zur Darstellungsweise“.

20 *Hec autem humilitas, que perfectum facit discipulum, requirit, ut ipse discipulus nullam scripturam vilem teneat*; s. o. S. 213, 40–42.

21 Selbst bei einem gemäß den Statuten auf 20 Jahre festgesetzten Mindestalter für den Klostereintritt bedurften jüngere Brüder der geistlichen Anleitung und der Unterweisung durch den *magister novitiorum*; vgl. u. S. 323. In den Statuten finden sich jedoch keine Ausführungen über diesen. In Kap. 22, 3 u. 4 ist lediglich von einem älteren Mitbruder (*aliquis seniorum*) die Rede, der dem Novizen nach seinem Eintritt für eine oder auch mehrere Wochen zugeteilt wurde, damit er diesen in allen notwendigen Dingen unterweise (... *qui eum ... de necessariis instruat*). Diesen älteren Mönch ermahnen die Statuten, zunächst freundlich und behutsam (*blande leniterque*) vorzugehen und dem Novizen die klösterliche Strenge ganz allmählich beizubringen. Beispielsweise hatte dieser die Erlaubnis zu gelegentlicher Unterhaltung mit dem Koch und erhielt häufiger Besuch vom Prior.

für Schüler und zu Unterweisende beim Lernen das Hören effektiver sei als das Lesen; was man höre, hinterlasse einen tieferen und vernehmlicheren Eindruck als das Sehen bzw. Lesen. Das mit lebendiger Stimme gesprochene Wort sei beim Unterrichten effektvoller als lediglich Geschriebenes aus Büchern, das zwar Wissen vermittele, jedoch keine Handlungen und Gefühle zum Ausdruck bringe²² – für den „Orden der schweigenden Mönche“ erstaunliche Aussagen! Allerdings setzt der Verfasser im darauffolgenden Kapitel seine Äußerungen ins rechte Verhältnis, indem er zu sprechen nur während der Unterweisung für gut heißt. Die anderen Mönche sollten sich strikt an das Schweigegebot halten und mit umso größerer innerer Aufmerksamkeit die Belehrungen aufnehmen, denn erst Schweigen sei die Quelle für Weisheit.²³

Zieht man all dies in Betracht, darf man vermuten, daß der Verfasser des *Prohemium longum* in den sechziger und siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts in der Erfurter Kartause mit einer unterweisenden, lehrenden Aufgabe betraut war.

Ein Blick in die Quellen soll diese Mutmaßung zu erhärten versuchen. Teilen die Chroniken der Erfurter Kartause Namen von

- 22 *[...] plus proficit discipulis audiendo. Et licet in cognicione sensibili locum habeat, quod solet dici, segnius irritant animos dimissa per aures, quam que sunt oculis subiecta patentibus, secus est in visione disciplinabili. Nam audita vehementius incitant intencionem et intensiorem et certiozem generant impressionem. Quia ut ostendit beatus Ieronimus: Habet nescio quid latentis energie, id est interioris operacionis, vive vocis actus. Viva enim vox efficacior ideo est ad docendum quam scriptura librorum, que litteras ostendit, sed modum rerum gestus et motus et affectus non exprimit, que omnia loquens ostendit; s. o. S. 183, 25–34.*
- 23 *Hoc est autem actualis sciencie sive vite primum preceptum et precipuum, ut indicas summum ori tuo silencium; et ut seniorum instituta et sentencias intento corde et muto ore suscipias et diligenter in pectore tuo condens ad perficienda ea potius quam ad docenda festines, [...] ex illo autem fructus spiritualis sciencie pullulabit; s. o. S. 225, 78–84.*

Mönchen mit, auf die diese oder eine ähnliche Personenbeschreibung zuträfe?²⁴

Einen Mönch namens Bartholomaeus beschreibt die Lotleysche Chronik als einen bedeutenden und herausragenden Prediger (vormals Pleban an der Kirche *Beatae Mariae Virginis* in Erfurt), von dessen Begabung und Frömmigkeit ein von ihm geschriebenes Buch (F 34²⁵) glänzendes Zeugnis ablege.²⁶ Trotz passender Eigenschaften kommt Bartholomaeus für eine Verfasserschaft des *Prohemium longum* nicht in Frage, da er bereits 1475 starb.

Die Verdienste eines anderen, des Georgius Suevus, beschränken sich nach dem Text der Chronik auf seine Abschreibetätigkeit; er sei ein herausragender Schreiber gewesen und habe zahlreiche Bände für die Chorbibliothek in Schönschrift abgeschrieben.²⁷ Der von uns gesuchte Mönch hätte jedoch nicht nur als Schreiber, sondern auch als schriftstellerisch tätiger Klosterinsasse charakterisiert werden müssen. Ihn mit Georgius Suevus zu identifizieren, verbietet sich außerdem aus dem Grund, daß Georgius erst im Jahre 1479 Profeß abgelegt hatte, zu einem Zeitpunkt also, da das *Prohemium longum* mit großer Wahrscheinlichkeit schon vollendet war.

Eine Personenbeschreibung, die sich in der Chronik nur wenige Zeilen später findet, läßt aufmerken: *D. Barwardus Willicke de Hildesis, vicarius et Magister novitiorum hic et in Conradtsburg*. Der genannte Barwardus war als Novizenmeister Lehrer für diejenigen, denen die Profeß noch bevorstand. Die Verbindung von *vicarius et magister novitiorum* entspricht den Gepflogenheiten der Kartäuser, da für die Novizenbetreuung der Vikar der Kartause, der sie auch ins

24 Es wäre geboten, den Personenkreis der Erfurter Kartause einmal systematisch zu untersuchen, und zwar unter Zuhilfenahme sämtlicher verfügbarer Quellen, also neben den Chroniken auch die Akten des Generalkapitels der *Grande Chartreuse*, in denen die Namen wichtiger Kartäuser genannt sind.

25 Vgl. LEHMANN, MBK, S. 350: *Exercicia fratris Bartholomaeus Carthusiensis [...]*

26 *Chronica Cartusiae*, S. 239: *D. Bartholomaeus hic insignis et egregius fuit concionator, olim plebanus B.M.V.; ingenii autem et pietatis tum religionis praeclarum exhibet testimonium liber manuscriptus sub litera F 34; obiit 1475.*

27 Ebd., S. 240: *D. Georgius Suevus, hic egregius scriptor fuit et plurima volumina pro choro eleganti caractere scripsit; professus 1479.*

geistliche Leben einzuführen hatte, zuständig war.²⁸ Barwardus Willicke auf Erfurter Spuren weiter zurückzuverfolgen, ist leider nicht möglich, da uns weder in der Matrikel²⁹ noch im Bakkalarenregister³⁰ der Erfurter Universität ein Student dieses oder ähnlichen Namens (etwa Barbardus) begegnet. Zeitlich läßt sich Barwardus aber genauer fassen durch die Angabe, er sei auch in Conradsburg³¹ Novizenmeister gewesen. Dieses ehemalige Benediktinerkloster wurde erst 1477 von den Kartäusern übernommen und gehörte dann wie Erfurt zur Ordensprovinz *Alemania Inferior*.³² Barwardus hat die Erfurter Kartause demzufolge frühestens 1477 verlassen können, zu einem Zeitpunkt also, da das *Prohemium longum* mit großer Wahrscheinlichkeit bereits geschrieben war. Barwardus Willicke ist demnach derjenige, der nach den Aussagen der Chronik für die Verfasserschaft des *Prohemium longum* am ehesten in Frage käme. Endgültige Gewißheit läßt sich in dieser Frage jedoch nicht erlangen.

Die Chronik nennt für die hier interessierenden Jahre noch zahlreiche Namen, denen jedoch keine detaillierten Informationen zur Person beigelegt sind, so daß sie nichts zur Suche nach dem mutmaßlichen Verfasser des *Prohemium longum* beitragen.³³

28 Vgl. ROSSMANN, *Leben*, S. 73.

29 Acten (hrsg. v. WEISSENBORN); vgl. Register Band 3.

30 Hrg. v. SCHWINGES/WRIEDT, Bakkalarenregister.

31 Nahe Ermsleben bei Halle an der Saale.

32 Vgl. GRUYS, *Instrument*, S. 269.

33 SCHLEGEL, *Nekrolog*, S. 108, weist auf eine „bisher kaum genutzte Quelle für die regionalgeschichtliche Forschung“ hin: den Nekrolog der Erfurter Kartause, der allein im *Kalendarium* die Namen von 248 Professoren und Hospites der Kartause „Salvatorberg“, davon 53 Priore, 127 Mönche und 68 Konversen, nennt. – Eine Edition des Nekrologs wird von Stöhlker und Schlegel vorbereitet (ebd., S. 107, Anm. 16).

5.2 Zu Intention und Inhalt

5.2.1 Intention

Die Intention des *Prohemium longum* wird in der Gesamtübersicht des Kartäuserkatalogs mitgeteilt. Dort heißt es:

*Prohemium longum ante signaturam*³⁴ *titulorum et librorum, in quo multa utilia studiosis et devotis personis et humilibus traduntur pro modo et forma studendi et proficiendi in spirituali et religiosa vita, 13 folio.*

(Lange Einleitung, dem Signaturenregister der Titel und Bücher vorangestellt, in welcher für die Art und die Form zu studieren und in einem geistlichen und religiösen Leben voranzukommen viel mitgeteilt wird, was gelehrten und frommen Menschen und solchen, die demütig sind, von Nutzen ist; Blatt 13.)

Dieser Satz darf als Motto der gesamten Einleitung verstanden werden, wobei ganz augenfällig zwei Momente gleichberechtigt nebeneinander stehen: ein gelehrtes und ein religiöses. Der *studiosus* und der *devotus* bzw. *humilis* sind in ein und derselben Person vereint. Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, Studiertsein und Demutshaltung, Wißbegierde und geistliches Wachstum gehen im Text des *Prohemium longum* eine enge Verbindung ein.³⁵ Außerdem versteht sich das *Prohemium longum* als einführenden Text in den Katalog, wie aus der Formulierung in der Gesamtübersicht zu sehen ist, wo vom Standortregister, das auf fol. 43 beginnt und sich also unmittelbar an das *Prohemium longum* anschließt, gesagt wird, es folge auf das *prohemium longum introductorium*. Diese Formulierung nimmt auf den

34 LEHMANN, MBK, S. 240, fälschlich *ante signatarum*.

35 Die Ausrichtung des Einleitungstextes auf das geistliche Leben hat m. E. KLEIN-EIDAM, Theologische Richtung, S. 251, zu stark betont und dabei den Aspekt der Wissenschaftstheorie außer acht gelassen.

einleitenden Charakter des Textes Bezug.³⁶ Bedenkt man, daß zumindest für einige der Signaturengruppen von A bis Q eigene, speziell für die Materie der systematischen Gruppe angelegte Einleitungstexte geschrieben wurden,³⁷ so hat das *Prohemium longum* eine den kleineren Einführungstexten übergeordnete einleitende Funktion. Es ist die allgemeinere, geistesgeschichtlich umfassendere, spirituell vertiefende Einleitung für den gesamten Katalog.

5.2.2 Inhaltsübersicht

Die im folgenden gebotene Übersicht über den Inhalt des *Prohemium longum* dürfte wegen der schwer zu überschauenden Menge lateinischen Textes nutzbringend sein und möchte also ein Kennenlernen des Textes erleichtern. Für diesen thematischen Überblick ist die Einteilung in Kapitel, wie sie die Edition bietet, maßgeblich. Einen weiteren Leitfaden bilden die kolumnentitelartigen Überschriften auf jeder Seite der Handschrift, die im folgenden lateinisch und deutsch in den laufenden Text eingeschossen werden.

Kapitel I 1–10

fol. 13^r: Quomodo ignorancia scripturarum, que mater est erroris et nutrix omnium viciorum, a quolibet studioso et virtuoso viro secure volenti inquirere et consequi vitam eternam summo earum studio sit evitanda. – Wie die Unkenntnis der Heiligen Schrift, die die Mutter jeden Irrtums und die Amme aller Laster ist, von jedermann, der um Bildung bemüht und tugendhaft ist und das ewige Leben ohne Gefährdung suchen und erreichen möchte, vermieden werden muß, indem er sich mit größtem Eifer um sie bemüht.

36 LEHMANN, MBK, S. 242: [fol.] 43 *Sequitur tunc post prescriptum prohemium longum introductorium armarium.*

37 S. o. S. 350 f.

Vor der Unwissenheit wird gewarnt. Da sie dem Menschen angeboren ist, sind gegen sie göttliche Gegenmittel nötig. Die elende Veranlagung des Menschen hat schlimme Folgen und bringt ihm viel Bedrängnis. Einen Ausweg bietet allein zweierlei: Gott um seinen Beistand anzurufen und nützliche, heilbringende Bücher zu lesen.

fol. 13^v: *De ignorantia, quomodo sit vitanda.* – Wie Unwissenheit vermieden werden soll.

Die Unwissenheit wird als Sünde beschrieben, für die es keine Entschuldigung gibt. Zwar wird sie unterschieden vom Unwissen und Unvermögen eines Kindes, dem daraus kein Vorwurf gemacht werden kann, wie ja der Mensch an sich unwissend geboren ist, aber in der Unwissenheit zu verharren und nicht wissen zu wollen, ist Sünde. So bedeutet Unwissenheit im Grunde, Gott und Christus nicht zu kennen. Damit die Menschen Gottes Willen kennen und befolgen können, gibt es die Zehn Gebote. Also ist eine Sünde auch dann als solche zu bezeichnen, wenn sie aus Unwissenheit heraus geschieht.

fol. 14^f: *De ignorantia vitanda et eius differentiis et distinctionibus.* – Das Vermeiden der Unwissenheit und ihre Unterscheidung und Einteilung.

Die Unwissenheit wird nach verschiedenen Gesichtspunkten unterschieden. Zunächst gibt es eine Unwissenheit, die auf ein Gebrechen (z. B. Wahnsinn oder Trunkenheit) zurückzuführen ist, die altersbedingt oder durch Irreführung verursacht ist. Außerdem kann man Unwissenheit einteilen in eine einfache, eine schlimmere und eine absichtliche, aber nicht für jede gibt es einen ausreichenden Grund, sie zu entschuldigen. Weiterhin gibt es Unwissenheit in Bezug auf Unkenntnis des herrschenden Rechts bzw. der Fakten; Unwissenheit kann besiegtbar oder aber unbesiegtbar, selbstgewählt oder aber unfreiwillig sein. Und schließlich ist es auch möglich, Unwissenheit zu unterteilen in solche aus Bosheit, aus Unaufmerksamkeit, aus Nachlässigkeit und aus Unzulänglichkeit.

fol. 14^v: *Que ignorare nequaquam licet. Errare quomodo evitare debemus et de erroris turpitudine.* – Worüber wir keinesfalls in Unkenntnis bleiben dürfen. Wie wir zu irren meiden müssen und über die Schändlichkeit des Irrtums.

Wovon ein Mensch unbedingt Kenntnis haben muß, sind die folgenden Dinge: die Grundsätze des Glaubens, die Gebote Gottes, die Wohltaten Christi, die Lehre des Heils, die Gefahren der Welt, die Verwundungen der Seele durch Sünden, die Qualen der Hölle und die Freuden des Paradieses. Des weiteren sind drei Arten von Unwissenheit besonders gefährlich: die Unterscheidung von Gut und Böse nicht zu kennen, keine Selbsterkenntnis zu haben und Gott nicht zu kennen.

Kapitel II 1–6

Eine Tochter der Unwissenheit ist der Irrtum, den man unterschiedlich definieren kann.

fol. 15^r: *De erroris vituperio.* – Tadel des Irrtums.

Irrtum ist immer Schuld oder Strafe. Menschen, die im Irrtum verhaftet sind, müssen daher korrigiert werden. Dem Irrtum muß man Widerstand leisten. Da dies jedoch nicht einfach ist, bedarf es dabei der Führung. Ohne Führung geht man in die Irre und gelangt um so schwerer zu Weisheit und Heil. Wissen wie Nichtwissen sind Zeichen des Lebens; denn irren kann nur, wer lebt.

fol. 15^v: *De erroris gravitate et varietate.* – Bedeutung und Erscheinungsvielfalt des Irrtums.

Die Erscheinungsformen des Irrtums sind verschieden und abhängig davon, was man mit dem Verstand auswählt, was man mit dem Gefühl anstrebt, was man tut oder was man läßt. Eine weitere Unterscheidung der Irrtümer beruht entweder auf Irrtum in Lehre und Rede oder auf

einer verkehrten Meinung oder aber auf bösem Handeln. Außerdem unterscheidet man den Irrtum danach, aus welchem Grund sich ein Mensch täuscht. Was die Bedeutung eines Irrtums angeht, so wiegt ein solcher dann am schwersten, wenn er in Glaubensdingen, besonders betreffs des Glaubens an die Trinität, auftritt. Für Irrtümer in Glaubensdingen gibt es keine Vergebung, vielmehr ist es möglich, sich vor derlei Gefahren zu bewahren. Dazu ist Leitung nötig; schließlich handelt es sich um den Weg der Moral, den man beschreitet. Doch Nachlässigkeit hierbei wird mit Verdammnis bestraft.

fol. 16^r: *Diligens studium et lectio sacrorum librorum et eorum comparacio et custodia quomodo hec habenda sunt et peragenda.* – Wie eifriges Studieren und Lesen heiliger Bücher sowie deren Beschaffung und Aufbewahrung zu bewerkstelligen und durchzuführen sind.

Der menschliche Verstand ist dafür geschaffen, nach der Wahrheit des Heils zu suchen und sie zu erkennen. Man soll mit dem Talent des Intellekts wuchern, um zu Gott zu finden.

Kapitel III

Bücher, vor allem die Heilige Schrift und die Kirchenväter, zu lesen, ist hierfür die beste Empfehlung. Doch neben dem Studium der Heiligen Schrift, auf deren Literalsinn es zunächst ankommt, sind auch andere Schriften, wie verschiedene Kommentare und der Talmud erlaubt. Heidnische Schriftsteller zu studieren, ist der Sache ebenfalls zuträglich, sofern Fremdes für Eigenes nutzbringend ist. Heidnisches Wissen kann gut für eigene, christliche Zwecke umgeschmiedet werden, ein Thema, das an späterer Stelle noch ausführlich behandelt wird.

fol. 16^v: *Utilitas lectionis*. – Nutzen der Lektüre.

Durch das Lesen bauen wir eine Beziehung zu Gott auf. Solange wir jedoch noch fern von ihm sind, bieten Bücher als Trostmittel gleichsam Freuden eines irdischen Paradieses. Sie besitzen, entgegen der Meinung vieler, einen hohen Wert. Beim Lesen der Heiligen Schrift werden wir mit geistlicher Kost genährt, die uns befähigt, auch Versuchungen des Teufels standzuhalten. Deshalb muß man beständig und eifrig lesen; wiederholtes Lesen ist besonders zuträglich.

fol. 17^r: *Item utilitas lectionis*. – Desgleichen vom Nutzen der Lektüre.

Nutzbringende Lektüre soll Vielfalt aufweisen, sich aber nicht vor Wiederholung scheuen und eine dauernde, beständige Beschäftigung sein. Wirklicher Fortschritt ist jedoch erst möglich, wenn das Lesen mit dem Meditieren verbunden wird. Man nimmt dadurch nicht nur an Verstand zu, sondern gelangt auch zur Liebe Gottes. Lektüre und Studium der Heiligen Schrift sind als Trostmittel in Anfechtung und Betrübniß vergleichbar mit einem Musikinstrument, mit Nahrung, mit einem Schwert oder mit Medizin und Ruhe. Der Seele und dem Geist, die solcherart gewappnet sind, kann auch der Teufel nichts mehr anhaben.

fol. 17^v: *Amori sapientie et scientie quomodo patres et etiam philosophi maximum studium impenderunt. Et de fructu huius studii*. – Wie die Kirchenväter und auch die Philosophen auf Liebe zu Weisheit und Wissen den größten Studieneifer verwendeten. Und von der Frucht dieses Studierens.

Daß die Lektüre der Heiligen und anderer Schriften großen Nutzen bringt, liegt nun klar auf der Hand. Daraus resultiert die hohe Wertschätzung des Buches. Der Orden, der das Buch am höchsten schätzt, ist der Kartäuserorden. Bücher werden hier mit aller Sorgfalt angefertigt, geschrieben und aufbewahrt. Laut ihrer Statuten predigen die Kartäuser als schweigende Mönche das Wort Gottes mittels der

Bücher mit ihren Händen, was selbst Angehörige anderer Orden schon zum Übertritt zu den Kartäusern bewogen hat.

Kapitel IV

Ein neuer Themenkomplex behandelt ein in jedem Menschen natürlich vorhandenes Erkenntnisstreben.

fol. 18^r: *Quomodo eciam naturaliter omnis homo scire desiderat et unde hoc surgit, per rationes ostenditur.* – Wie jeder Mensch auch von Natur aus nach Wissen strebt. Und woher das kommt, wird durch Argumente gezeigt.

Das menschlich natürliche Streben nach Erkenntnis wurde schon erwähnt. Doch kann es, wenn es falsch verstanden wird, auch negative Folgen haben: Selbstüberhebung gegen Gott, was sich wiederum im Leben des einzelnen auswirkt. Es ist nötig, die Erneuerung der Gnade zu sehen und im Menschen das Bild Gottes zu entdecken. Jedes vernunftbegabte Geschöpf strebt nach Erneuerung seines Geistes. Schon die Philosophen haben in Liebe zur Weisheit der Welt entsagt. Wie viele Beispiele zeigen, nimmt mit zunehmendem Alter auch die Weisheit zu. Insgesamt streben alle Menschen von Natur aus danach zu wissen.

Kapitel V 1–10

fol. 18^v: *An christiano liceat et congruat insistere scriptis et dictis philosophorum.* – Ob es einem Christen erlaubt sei und zukomme, sich mit den Schriften und Reden der Philosophen zu beschäftigen.

Man kann diese Frage ablehnend wie zustimmend beantworten. Nach dem Traum des Hieronymus sind heidnische bzw. philosophische Schriften für Christen verboten. Dagegen spricht aber, daß viele

Kirchenväter heidnische Sätze in ihr Werk aufgenommen haben. Wichtig ist nur, welchem Zweck die Übernahmen dienen. Zitate und Beispiele müssen zum Nutzen für die Christen verwendet werden. Gott hat durch die heidnischen Philosophen noch vor der Entstehung der Christenheit Weisheit zu ihrem Nutzen zusammentragen lassen wollen. Niemand darf aber darin nachlassen, sich selbst um Weisheit zu bemühen.

fol. 19^f: *De progressu et incremento discipline. Qui progressus surgit ex sensibus et viribus anime, de quibus eciam hic agitur. Et in huius processu sunt quinque gradus.* – Über Fortschritt und Wachstum in der Wissenschaft. Dieses Fortschreiten erwächst aus den Sinnen und aus den Seelenkräften, wovon hier auch gehandelt wird. Und bei ihrem Fortgang gibt es fünf Schritte.

Göttliche Weisheit läßt sich auf verschiedenen Wegen erlangen. Sie wird geringen, einem heiligen Leben ergebenen, fern von der Welt und in Demut lebenden Menschen zuteil. Weisheit jedoch auf theologischem Gebiet, besser: mystische Weisheit kann nur von oben kommen. Wenn Wissen und Weisheit wachsen, sind die Wahrnehmungen der Sinne wichtig. Die Seelenkräfte lassen sich in fünf verschiedene Stufen unterteilen, und je mehr man auf ihnen emporsteigt, umso näher kommt man der Weisheit. Allerdings unterscheidet sich durch ihre Unvollkommenheit die menschliche stark von der göttlichen Weisheit.

fol. 19^v: *Quomodo tradicio humana ipsius sciencie sit multum impura, exigua, confusa, imperfecta et tamen propter hoc despicienda est nequaquam. Et de differentia inter eam et inter tradicionem, que divinitus sit. Errores tres in docentibus et discentibus, qui sepe committuntur. Tria que studentibus obsunt impedimenta.* – Wie die Weitergabe dieses Wissens durch Menschen sehr unrein, unbedeutend, verworren und unvollkommen ist, deswegen jedoch keinesfalls verachtet werden darf. Und vom Unterschied zwischen dieser Lehre und der Unterrichtung durch Gott. Drei Irrtümer bei Lehrenden und Ler-

nenden, denen man häufig unterliegt. Drei Hindernisse, die denen, die studieren, im Wege stehen.

Jede der Wissenschaftsdisziplinen, mit denen sich der Mensch befaßt, hat ihre Kehrseite, da sie vom Menschen erdachte Spitzfindigkeiten enthält. Der Wert menschlicher Weisheit ist im Vergleich zur göttlichen begrenzt, sie sollte jedoch nicht verdammt werden, da ihr Nutzen in bestimmten Situationen offensichtlich ist. Beim Studium der sieben freien Künste drohen jedoch verschiedene Irrtümer, wie es daneben auch Abhaltungen vom Studium, nämlich Nachlässigkeit, Dummheit und Zufälle, gibt, die ernst genommen werden sollten. – Die Vollendung seines Wissens und seiner Tugenden ist das wichtigste Ziel des Menschen. Daher muß er Begierden, die dem entgegenwirken, widerstehen.

fol. 20^r: *Contra ignaros, qui detrahunt utilitati septem artium liberalium.* – Gegen die Unwissenden, die den Nutzen der sieben freien Künste verunglimpfen.

Entgegen allen Anfeindungen haben die sieben freien Künste dadurch ihre Berechtigung, daß sie Nutzen bringen, zum einen, indem sie zum Widerstand gegen Feinde der Wissenschaft befähigen, zum anderen indem sie den menschlichen Verstand vervollkommen. Zudem gehen aus der Kenntnis der sieben freien Künste andere Wissenschaften hervor. Um Zusammenhänge in der Natur zu begreifen, sind sie unabdingbar. Doch muß man die Bedeutung ihres Nutzens insofern einschränken, als für ein gottgefälliges Leben im Grunde allein die Theologie ausschlaggebend ist. Mit Blick auf Moral und Gotteserkenntnis haben also nur Philosophie und Theologie Bestand, auf die alle anderen Wissensbereiche bezogen werden.

fol. 20^v: *Nota hic de variis liberalium scienciarum utilitatibus.* – Beachte hier den unterschiedlichen Nutzen der sieben freien Künste.

Weitere Argumente zugunsten der sieben freien Künste sind: Im Verein mit der christlichen Religion entziehen sie den Heiden und den Häretikern ihre Waffen. Sie zu studieren, dient nicht nur dem Erkenntniszuwachs, sondern auch dem Lob und Preis Gottes. Der Theologie als Wissenschaft liefern sie mancherlei exemplarische Zeugnisse und befördern das Denkvermögen und die geistige Begabung. Der Nutzen der sieben freien Künste ist also unumstritten. Doch selbst das Studium der Werke von Dichtern kann man im Sinne der Theologie gebrauchen, wenn etwa das Reden in Gleichnissen und Allegorien auf christliche Bereiche angewandt wird. Allerdings läßt sich dagegen einwenden, daß die Künste zu studieren auch unerlaubt und Sünde ist, dann nämlich, wenn sich der Mensch zu Überheblichkeit hinreißen läßt und dabei die Liebe fehlt.

fol. 21^r: *Studium alicuius sciencie est illicitum et vituperabile 4^{or} modis.* – Auf vierfache Weise ist das Studium einer Wissenschaft nicht erlaubt und tadelnswert.

Die Leser sollen kein Wissen, das aufbläst, zu ihrem Besitz machen, sondern vielmehr ein Einsehen in die eigene Schwachheit haben und sich selbst erkennen. Ein Studium ist in vier Fällen nicht zu loben: wenn man fruchtlose Wahrheiten lernt, wenn man bei nicht erlaubten Lehrern studiert, wenn man beim Studieren ein falsches Ziel verfolgt und wenn man die eigene Begabung überschätzt. Doch ist ein Studium auch in vier Fällen gutzuheißen: wenn die seligmachende Wahrheit erforscht wird, wenn das Studium den eigenen Möglichkeiten entspricht, wenn der Lehrer der richtige ist und wenn zu studieren die Erkenntnis der höchsten Wahrheit bezweckt. Die göttliche Weisheit überragt alle Studienziele. Zu ihr gelangt man über sieben Stufen.

fol. 21^v: *De studio et diligencia legendi*. – Eifer und Sorgfalt beim Lesen.

Die Kirchenväter waren durch das Studium der Heiligen Schrift und durch die wahre Weisheit Feuer und Flamme, so daß sie alles Irdische verachteten und allein Himmlisches erstrebten. Heute dagegen handeln wir töricht, obwohl wir Bücher, voll von Weisheit, lesen.

Kapitel VI 1–23

Zur Bekräftigung alles zuvor Gesagten folgen nun Exzerpte aus Hugos von St.Viktor *Didascalicon*, zunächst über das Lesen. Zum rechten Wissen rüstet man sich durch die Verbindung von Lektüre und Meditation. Das Erstrebenswerteste von allem ist aber Weisheit. Dazu gehört auch, daß man sich selbst erkennt und herausfindet, was der eigenen Natur entspricht. Das Studium der Weisheit wird als Philosophie bezeichnet. – Der menschliche Körper verfügt über drei verschiedene Seelenkräfte: Leben zu erhalten, zu urteilen und Geist und Verstand zu besitzen.

fol. 22^r: *De ortu theorice / practice / mechanice. Et diffinicio / divisio philosophie*. – Ursprung von Theorie / Praxis / Mechanik. Und die Definition / die Einteilung der Philosophie.

(Das Exzerpt aus Hugo wird fortgesetzt.)

Die Antwort auf die Frage, was zur Philosophie gehöre, lautet: alle Dinge des menschlichen Tuns und Bemühens. Die Philosophie kann man neben der etymologischen Erklärung auch definieren als Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge, verbunden mit dem Bemühen, richtig zu leben. Man unterteilt sie in Theorie, Praxis, Mechanik und Logik. Es folgen deren Definitionen und weitere Unterteilungen.

fol. 22^v: *Que artes legende sint. Et que scripture utiliores videntur ipsi legenti.* – Welche Wissenschaften man lesend studieren muß. Und welche Schriften für einen Lesenden als die nützlichere erscheinen.

(Das Exzerpt aus Hugo wird fortgesetzt.)

Die Klassifizierung der Philosophie ist noch nicht beendet. Als Wissenschaftsdisziplinen, die man bei der Lektüre zu berücksichtigen hat, werden das Trivium und das Quadrivium genannt. Da jedoch die Zahl derer, die Schriften verfaßt haben, unüberschaubar ist, erscheint es als unmöglich, alles zu lesen. Man muß sich auf das Nützliche beschränken. Unter den Schriften hat man zwei Arten zu unterscheiden: die sich direkt auf die Wissenschaftsgebiete beziehen und die sogenannten Anhängsel. Zu letzteren gehören die Werke der Dichter, auch Erzählungen und Geschichte. Diese zu lesen, ohne die Wissenschaften (*artes*) zu berücksichtigen, führt nicht zu vollkommenem Lesen; umgekehrt ist das jedoch möglich. Die *artes* bilden zu allem das Fundament. Doch darf man sie nicht überfordern, sondern soll aus jeder Wissenschaft jeweils nur das für sie Spezifische herauslesen.

fol. 23^r: *Que sunt necessaria studio. Et quis sit dispositus ad studendum.* – Was für das Studieren notwendig ist. Und wer zum Studieren veranlagt ist.

(Das Exzerpt aus Hugo wird fortgesetzt.)

Es sind drei Dinge, die für das Studium unabdingbar sind: eine natürliche Anlage (um leicht begreifen zu können), fleißiges Üben (um die natürliche Anlage auszubilden) und geistige Disziplin (um moralische Werte mit der Wissenschaft zu vereinen). Beim Lesen sollte eine bestimmte Reihenfolge beachtet und vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum Speziellen fortgeschritten werden. Doch auch wenn der Anfang aller Wissenschaft das Lesen ist, so findet sie doch ihre Vollendung erst durch das Meditieren, bei dem es drei verschiedene Arten gibt: Fragen der Moral zu betrachten, die Gebote zu ergründen und die göttlichen Werke aufzuspüren. Beim Lesen soll man sich den Blick für das Wesentliche bewahren, Wiederholung

nicht scheuen und statt großer Mengen an Lesestoff lieber tiefes Verständnis des Gelesenen anstreben. Doch der Anfang jeder Wissenschaft ist Demut; eine demütige Haltung steht daher auch dem Leser an.

fol. 23^v: *Item de modo studendi et legendi secundum doctrinas sanctorum patrum.* – Desgleichen die Art und Weise, zu studieren und zu lesen nach den Lehren der heiligen Väter.

(Das Exzerpt aus Hugo wird fortgesetzt.)

Mit Demut zu studieren heißt, mit Zurückhaltung statt mit Dreistigkeit aufzutreten, in Einklang mit den eigenen Kräften zu studieren, bereit zu sein, von jedem Menschen zu lernen, und niemandem mit Geringschätzung zu begegnen. Ebenso ist ein Kennzeichen der Demut Schlichtheit der Rede. [Hier wird das Hugo-Exzerpt von Zeugnissen der Kirchenväter unterbrochen.] Die Werke der Kirchenväter bekräftigen, was bisher zu Lesen und Studieren gesagt wurde: Lesen bringt Nutzen für den Glauben; vor wiederholtem Lesen soll man sich nicht scheuen; Hochmut ist ein Hindernis; allerdings ist es Christen verboten, Dichter zu lesen; Lesen muß mit Gebet verbunden werden; um die Heilige Schrift geistlich verstehen zu können, muß man Fleischlichem widerstehen, denn eine unreine Seele kann kein Gefäß für Heiliges sein.

fol. 24^r: *Que requiruntur, ut quis sit verus amator sapientie.* – Was dazu erforderlich ist, daß jemand ein wahrer Liebhaber der Weisheit ist.

Menschen, die sich von Sinnlichem bestimmen lassen, sind für ein geistliches Leben ungeeignet. Daher muß man die Begierden brechen. Um ein wahrer Philosoph und Liebhaber der Weisheit zu sein, benötigt man Verschiedenes aus dem affektiven wie aus dem intellektiven Seelenbereich. [Zur Vertiefung des Themas wird wiederum Hugo von St. Viktor zitiert.] Das Studium definiert sich als Beschäftigung, durch die man die Wahrheit findet, bekräftigt und ver-

teidigt. Seine Ziele richten sich stets am Göttlichen aus. Beim Studieren gibt es vier Gebote: innerlich und äußerlich ruhig zu leben, den Dingen durch Meditieren nachzuspüren, materiell genügsam zu sein und die Welt als Exil zu verstehen.

Kapitel VII 1–7

fol. 24^v: *De studio divinarum scripturarum.* – Das Studium der Heiligen Schrift.

(Das Exzerpt aus Hugo wird fortgesetzt.)

Die Schriften, die von Gott und den unsichtbaren Gütern handeln, sind nicht alle heilig zu nennen, umgekehrt aber auch nicht sie allein. Denn auch in heidnischen Schriften finden wir vieles über die Ewigkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seelen vor. Die Bücher der Heiligen Schrift folgen im Alten und im Neuen Testament einer jeweils festgelegten Ordnung. Den Begriff „Bibliothek“ verwendet man auch für die Heilige Schrift. Im Laufe der Zeit haben sich verschiedene Männer um Bibliotheken verdient gemacht, sei es daß sie eine beträchtliche Zahl von Büchern gesammelt, sei es daß sie Literaturgeschichte geschrieben haben. Die Heilige Schrift wurde von 70 Übersetzern übertragen, es existieren aber noch weitere Bibelübersetzungen. Neben den Büchern, die zum Kanon der Heiligen Schrift gehören, gibt es die, die aufgrund ihrer dunklen Herkunft „Apokryphen“ genannt werden. In einer Liste werden sie aufgezählt.

Kapitel VIII 1–3

fol. 25^r: *Quomodo eciam sancti doctores videntur inter se discordare. Studii recommendacio.* – Wie selbst die heiligen Kirchenlehrer untereinander uneins zu sein scheinen. Empfehlung des Studiums.

Die folgenden Kapitel dienen u. a. der Apologie des vorliegenden Bibliothekskatalogs. Um das Gesagte zu bekräftigen, werden hier Aussagen verschiedener Autoritäten zusammengetragen. Dem Vorwurf, daß selbst die Theologen einander zu widersprechen scheinen, kann man das Argument entgegenhalten, daß diejenigen, die lernen und studieren wollen, ganz unterschiedliche Bedürfnisse haben. Diese erfordern verschiedene Lehrformen und -methoden, weswegen auch unterschiedliche Lehrmeinungen legitim sind. Die Ermahnung zum Lernen und die Empfehlung des Studiums gründet sich auf einen vierfachen Nutzen: die Erkenntnis der Wahrheit, den Erwerb von Heiligkeit, die Ehrfurcht und den Besitz ewiger Glückseligkeit. Christen sollen sich durch beharrliches Studieren zur Kontemplation ihres Schöpfers erheben.

fol. 25^v: *De diversa qualitate et dispositione discencium.* – Die unterschiedlichen Eigenschaften und Veranlagungen derer, die studieren.

Beim Studium der Heiligen Schrift genügt nicht das rein historische Verständnis; vielmehr muß beim Lesen das Herz beteiligt sein. In weltlichen Beschäftigungen soll man sich beschränken, damit schließlich durch ständige Lektüre die Meditation den Geist erfüllt. Die Frucht davon ist eine zweifache: man entgeht den Stricken schädlicher Gedanken, und man erkennt durch nächtliches Meditieren das klarer, was lediglich im Gedächtnis verwahrt und was noch nicht verständlich war. Der Durst der Seele nach wahren Wissen muß täglich neu gestillt werden. – Da die Veranlagung der Lernenden unterschiedlich ist, muß jeder bei der Wahl des ihm passenden Wissenschaftsgebiets seine Begabung in Betracht ziehen. Das Verschiedensein im Körperlichen rührt von jenem im Seelischen her. Der physische Zustand der Körper

ist von der Mischung der Elemente bzw. von den vier Körpersäften abhängig, von denen sich die Temperamente ableiten.

Kapitel IX 1–14

fol. 26^r: *Ingenium iuvatur usu; ingeniorum conveniencia, differencia, innotescencia, usus industria. Item quomodo debemus disponi in acquirendo scienciam.* – Begabung wird unterstützt durch Übung. Von der Übereinstimmung der Begabungen, ihrer Unterschiedlichkeit, dem Erkennen von Begabungen und ihrer fleißigen Anwendung. Desgleichen, wie wir uns einstellen müssen, wenn wir Wissen erwerben.

Vom Übereinstimmen der Begabungen spricht man deshalb, weil es, ganz gleich, an welchem Ort der Welt, zu welcher Zeit und bei welchem Geschlecht, gute und schlechte Begabungen gibt. Ihre unterschiedliche Ausprägung hängt vom Grad der natürlichen Begabung ab; es gibt Dumme und Scharfsinnige. Begabung kann man an äußeren Anzeichen erkennen und sie durch verschiedene Disziplinen ausprägen helfen. Zur Vollendung gelangt die Theorie jedoch erst durch Anwendung. Übung und täglicher Gebrauch des Gelernten sind notwendig, um das Gedächtnis zu schulen und die naturgegebenen Hindernisse des Geistes zu überwinden. – Um Wissen und Weisheit mit Erfolg zu erwerben, muß man seinen Geist von unnützen Sorgen und Mühen befreien. Aber man wird durch vier Hindernisse abgehalten: durch innere Verwirrung, äußere Ablenkung, durch das Ablehnen wirklicher Heilmittel und die Suche nach falschen Heilmitteln.

fol. 26^v: *Quomodo quis debet ad tranquillitatem cordis procedere. Ad veram et spiritualem scienciam nemo potest attingere, nisi prius purgentur vicia.* – Wie man zur Ruhe seines Herzens fortschreiten muß. Zu wahren und geistlichem Wissen kann niemand gelangen, wenn nicht zuvor seine Laster beseitigt werden.

Für wahre Stille ist nicht die Örtlichkeit, sondern der Zustand der Seele entscheidend. Seelenfrieden stellt sich auf verschiedene Weise ein: durch die Bewahrung von Heiligkeit im Fleischlichen, durch die Erkenntnis der Wahrheit im Verstand, durch das Überfließen der Liebe im Wollen und durch das Erfahren von Süßigkeit in der Erinnerung. Um zum Seelenfrieden zu gelangen, sind drei Schritte nötig: sich äußerem Trubel zu entziehen, die Seele in Liebe mit anderen Seelen zu verbinden und von der Süßigkeit brüderlicher Liebe weiterzuschreiten bis hin zu den göttlichen Umarmungen in der Ekstase. Doch in der Weisheit voranzuschreiten ist nur dann möglich, wenn man das Laster ablegt. Der Geist Gottes flieht einen sündigen Körper. Zuerst muß man daher Gott um reine Keuschheit bitten. Anders ist geistliches Wissen nicht möglich. Doch auch die Seele soll rein sein und muß sich also vor Überheblichkeit hüten.

fol. 27^r: *Que sunt impedimenta nos facientia indispositos ad sapienciam et scienciam.* – Welches die Hindernisse sind, die unsere Eignung für Weisheit und Wissen in Frage stellen.

Dem Studium ist es förderlich, wenn man arm an Besitz ist. Außerdem sollten die Sinne geläutert sein: erstens durch eine gute Verfassung des Körpers, zweitens durch Reinigung dessen, was die Sinne aufnehmen, und drittens durch Entrückung des Geistes. Da die alltäglichen Sorgen, wie Ernährung und Krankheit, und die Begierden des Körpers der Erkenntnis der Wahrheit im Wege stehen, hat man von körperlichen Belangen Abstand zu gewinnen, um sich in gutem Glauben Wissen zu erwerben. Die Sinne werden auch durch das Einströmen des Lichts geläutert, was aber nach dem Urteil der Philosophen anders als nach dem der Theologen erfolgt. Vier Hindernisse

gibt es schließlich beim Studieren durch Gebrechen der Sinne: daß sie dem Fleisch unterworfen sind, daß sie vom Teufel verdorben werden, daß Sinnesorgane oder der Gegenstand der Sinneswahrnehmung nicht in Ordnung sind und daß sie in sich unvollkommen sind.

fol. 27^v: *Item de processu et ordine, qui fieri debet in discendo.* – Desgleichen vom Fortschreiten und von der Reihenfolge, die beim Lernen beachtet werden müssen.

In manchen Fällen ist bei schwerfälligen Menschen die Intelligenz eingeschränkt. Die äußere Wahrnehmung wird zuweilen vom inneren Bild der Sinne beeinflusst. Vermögende und handelnde Vernunft (*intellectus possibilis, intellectus agens*) sind voneinander verschieden. Auf dem weiteren Weg zu Wissen und Weisheit gibt es vier Begleitumstände, die ihren Einfluß ausüben: die Sinne, die Begabung, das Gedächtnis und den Verstand. Die Sinne sind überhaupt die Grundlage jeder Wissenschaft, denn sie beginnt mit Worten und Zeichen. Obwohl beides, das Sehen und das Hören, seine Bedeutung hat, ist doch für Schüler das Hören als Sinneseindruck wichtiger, wie auch ein Lehrer mit Hilfe seiner lebendigen Stimme mehr bewirkt als bloß mit Geschriebenem.

fol. 28^r: *Item de processu in discendo.* – Desgleichen vom Fortschreiten beim Lernen.

Was unsere Seele ausmacht, wird verschieden bezeichnet: als physische Sinne, Vorstellung, Vernunft, Intellekt und als Intelligenz. So sind es fünf Schritte, durch die die rationale Seele zur Weisheit gelangt: mit Hilfe der Sinneswahrnehmung körperliche Dinge zu erkennen, sodann durch die Vorstellungskraft Körperlichem Ähnliches zu begreifen, danach mit dem Verstand körperliche Ausmaße zu erfassen und schließlich durch den Intellekt die Engel, mit Hilfe der Intelligenz aber Gott zu schauen. Je weiter man auf diesen fünf Stufen voranschreitet, umso näher kommt man der Weisheit. Eine andere Möglichkeit, im Wissen Fortschritte zu machen, ist die Verknüpfung

von Sinneswahrnehmung und Gedächtnis; das ergibt Klugheit. Das Wissen wird ergänzt durch (vierfache) Läuterung der Sinneswahrnehmungen, dagegen wird es gehemmt durch deren (ebenfalls vierfache) Verunreinigung. Für den Wissenszuwachs ist auch die innere Vernunft bedeutend, die sich vierfach definiert.

fol. 28^v: *Quomodo revelatur et illuminatur superior virtus anime.* – Wie die höhere Seelenkraft von ihrer Umnachtung befreit und erleuchtet wird.

Da die Seele mit dem gebrechlichen Fleisch verbunden ist, fällt ihr die Unterscheidung von Wahrem und Falschem schwer. Sie muß zunächst durch das Licht der Wahrheit erhellt werden. Um richtig urteilen zu können, soll man das äußerlich Wahrgenommene mit dieser inneren Wahrheit verbinden. Betreffs der Erleuchtung ist folgendes zu berücksichtigen: Wie bei einem qualmenden brennenden Holzstück wird die Erleuchtung der Seele zunächst durch den Nebel der Unwissenheit verdunkelt. Der natürliche Zustand der rationalen Seele ist in zwei Welten, eine sensible, niedere, und eine intelligible, höhere, geteilt, in deren erster es dunkle Gebiete gibt. Um erleuchtet, d. h. des göttlichen Lichtes teilhaftig zu werden, muß sich die Seele von irdischen Dingen abkehren. Es gibt Umstände, die der Erleuchtung hinderlich und solche, die ihr förderlich sind. Dabei hilft zwar die Natur, doch kommen die den Geist durchströmenden Strahlen von der göttlichen Gnade her.

Kapitel IXa 1–4

fol. 29^{rn}: *Racio quomodo necessaria sit in acquirendo disciplinam sciencie.* – In welcher Weise die Vernunft beim Wissenserwerb notwendig ist.

Neben den Sinnen, einer Begabung und dem Gedächtnis ist beim Studium die Vernunft vonnöten. Erstens hat sie, darin Gott gleich, vor

der Welt existiert. Von Erkenntnisstufe zu Erkenntnisstufe schreitend, erkennt sie sich selbst vollkommen und gelangt darauf zur Erkenntnis Gottes. Zweitens muß sie mit Hilfe verschiedener Formen und Inhalte des Studiums (den sieben freien Künsten entsprechend) geschult werden. Der Ort, da sich die Vernunft findet, ist immer die Abgeschlossenheit. Sie ist im Menschen gleich einem Spiegel, in dem das göttliche Licht widerscheint, wird aber durch Sünde und Unwissenheit verdunkelt. Erst durch Kontemplation kommen wir in den Genuß der köstlichen Süßigkeit der Weisheit, die allerdings selten und von kurzer Dauer ist und zu der wir nicht aus uns selbst heraus kommen können.

Kapitel IX 15–16

fol. 30^r: *Naturale iudicarium rationis*. – Das natürliche Urteilsvermögen der Vernunft. *Racio quando perfecte sapit / per quatuor viciose inficitur: ministerio ymaginacionis, ocio cogitacionis, iudicio discrecionis, consilio deliberacionis*. – Wann die Vernunft auf vollkommene Weise erkennt. Die Vernunft wird durch vier Umstände auf eine schuldhafte Weise verdorben: durch das Wirken der Vorstellungskraft, durch müßiges Nachdenken, durch urteilendes Unterscheiden, durch gedankliches Abwägen.

Ein natürliches Urteilsvermögen ist der Vernunft von Natur aus eingegeben, so als fragte sie ein ewiges Gesetz um Rat. Dieses ewigwährende Gesetz kennt keine Veränderung und keinen Irrtum. Also urteilt die Vernunft mittels einer unveränderlichen Wahrheit, allerdings nur dann, wenn das Auge der Vernunft geläutert ist. Die richtige Vernunft wird dann zum Anfangsgrund moralischer Grundsätze und Gewohnheiten. Doch kann sie auch schuldhaft verdorben werden: durch die Vorstellungskraft, durch müßiges Nachdenken.

fol. 30^v: *Quo modo forma et intencione descendum sit.* – Wie man hinsichtlich der Form und der Intention lernen sollte.

Weiter verderben die Vernunft: irrtümliches Unterscheiden nach Qualität und Quantität und häufiges Abwägen, ob sich etwas lohne oder nicht.

Kapitel X 1–7

Nachdem hier behandelt wurde, wie beim Lernen vorzugehen ist, werden nun Wesen und Zweck des Lernens thematisiert. An unserm Heil arbeiten wir auf vierfache Weise: wenn wir das in der Heiligen Schrift Gelesene zu unserm Nutzen gebrauchen; wenn wir, was wir an der Schöpfung beobachten, für uns im geistlichen Sinn verstehen; wenn wir uns selbst erkennen und wenn wir von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis emporsteigen.

fol. 31^{rv} fehlt (laut Inhaltsverzeichnis des Katalogs: *De modo, forma, fine et intencione discendi. Quomodo ex cognicione nostri in dei cognicionem devenimus et ascendimus.* – Über Art und Form, Sinn und Zweck des Lernens. Wie wir von der Selbsterkenntnis zur Erkenntnis Gottes gelangen und emporsteigen.)

fol. 32^r: *De humilitate in studendo conservanda et superbia devitanda.* – Daß man beim Studieren die Demut bewahren und Hochmut vermeiden soll.

Um immer in Demut zu leben, muß man in fortgeschrittenem Alter kindische Nichtigkeiten unterlassen. Auch jede der sieben freien Künste ist dann als nichtig und dem Heil nicht dienlich zu betrachten. Auf dem Weg zur göttlichen Weisheit erfüllen sie ihre Aufgabe lediglich als Instrumente; doch direkt zu ihr gehören sie nicht. Statt sich an die Demut zu halten, lassen sich manche zum Hochmut verführen. Ruhm und Ehre, wie sie den Philosophen zuteil werden, sind aber

nicht für Gläubige bestimmt. Deren Verlangen und Liebe muß weg von der Welt und hin zu Christus gehen. Auch vor Überheblichkeit hat man sich zu hüten, sie führt nur zu geistiger Armut. Als ein demütiger Schüler soll man keine Schrift geringachten und sich nicht scheuen, von jedermann zu lernen.

fol. 32^v: *De docilitate*. – Über Gelehrigkeit.

Zur Demut gehört auch, andere nicht zu verachten und beim Lernen nicht allzu rasch zu Höherem überzugehen. Man soll dafür sorgen, sich aller weltlichen Beschäftigung zu entheben und solange eifrig zu lesen, bis den Geist ständige Meditation erfüllt. – Gelehrig ist ein Mensch aus vier Gründen, die sich alle vom Gedächtnis ableiten: wenn er die mit den Sinnen aufgenommenen Formen gut behält, wenn er die aus den Sinneswahrnehmungen sich ergebenden Absichten begreift, wenn er das Wahrgenommene mit Hilfe seines Erinnerungsvermögens gut wiedergibt und wenn er aufgrund dieser Erinnerung auch die Absichten gut beschreibt. Der Mensch allein gewinnt aus Gelehrigkeit und Wissenschaft dreierlei: kontemplatives Wissen, mechanische Künste und moralische Tugenden. Man lernt zwar durch Sehen und Hören, doch Gelehrigkeit muß auch in die Tat umgesetzt werden. Für das Gedächtnis hat das Meditieren besonders großen Nutzen.

fol. 33^r: *Usus meditandi requiritur in modo addiscendi. De ordine servando in addiscendo*. – Die Übung im Meditieren ist beim fortschreitenden Lernen erforderlich. Die Reihenfolge, die man bei diesem Lernen einhalten soll.

Drei Arten von Gedächtnisleistung sind zu unterscheiden: Wesentliches kurz zusammenzufassen; Komplexes in Überschaubares zu unterteilen; dabei Beispiele und Gleichnisse (also eine Memorierkunst) anzuwenden. Nach solch einem Gedächtnistraining ruht man am besten und beschäftigt den Geist nicht sofort mit neuem Nachdenken. Außerdem sind für das Erinnerungsvermögen von Bedeutung:

daß man sich Zeit nimmt und daß man einen geeigneten Ort wählt. Entscheidend beim Lernen ist, in welcher Reihenfolge man sich die einzelnen Wissenschaftszweige vornimmt.

fol. 33^v: *De divisione sciencie. Ordo scienciarum.* – Die Einteilung des Wissens. Die Reihenfolge der Wissenschaften.

Der Anfang aller Wissenschaften ist die Kenntnis der Sprache, es folgt die Grammatik, danach die Logik und darauf die Verslehre. Zudem muß eine Reihenfolge auch bei den jeweiligen Büchern (Donat vor Priscian), bei der zu erlernenden Erzählweise (die natürliche vor der artifiziiellen) und bei der Auslegung von Texten (zuerst buchstäblich, dann nach den Schriftsinnen, schließlich nach ihrem *sententia*-Gehalt) beachtet werden. Die Wissenschaft untergliedert sich in göttliche und menschliche, in theoretische und praktische. Erstes und vornehmliches Gebot in der Wissenschaft ist, dem Munde absolutes Schweigen aufzuerlegen. Zum Hören soll man immer rasch bereit, zum Reden hingegen nur langsam zu bringen sein.

Kapitel XI 1–5

Wenn man den Gipfel der Wissenschaft zu erreichen trachtet, muß man besonders alles Kindliche ablegen: kindliche Bestrebungen und Gedanken, kindliche Worte und Werke.

fol. 34^r: *De libris legendis – et materiis – presertim a religiosis.* – Von den Büchern und Inhalten, die besonders von Ordensmitgliedern gelesen werden sollten.

Beim Lesen ist folgendermaßen vorzugehen: um sich etwas zu merken, soll man wenig lesen; um sich zu erfreuen, kürzere Abschnitte; um sich zu erbauen, Nutzbringendes. Und zuweilen lese man auch nichtchristliche Werke, um gegen sie anzugehen, und Werke der Philosophie, um den eigenen Verstand zu schärfen. Da eine unüber-

schaubare Menge von Büchern existiert, ist es unsinnig, alles zu lesen. Stattdessen soll man bei ausgesuchten Gegenständen länger verweilen. Doch ist wahres Forschen von nutzloser, eitler Wißbegierde zu unterscheiden. Man darf seine Zeit nicht mit Überflüssigem vergeuden. – Nach Johannes Gersons Lektüreprüfungen für einen Kartäuser müssen sechs Dinge erwogen werden.

fol. 34^v: *Item de libris legendis secundum doctrinam ipsius Gerson.* – Desgleichen zu der Frage, welche Bücher nach der Lehre des Johannes Gerson gelesen werden sollten.

Es folgt Gersons Argumentation in fünf [nicht, wie angekündigt, in sechs] Schritten. Erstens soll man jedes Buch, gleich, welchem Schriftsinn es unterliegt, lesen, sofern es der Frömmigkeit zuträglich ist. Zweitens gilt eine Studienregel immer nur für das Hier und Heute; das Studieren unterliegt je nach geistigem Bedürfnis der Veränderung. Drittens wird zur Lektüre frommer Vätergeschichten geraten, da sie auf angenehme Weise unsere Gemüter bewegen, wie beispielsweise die *Vitaspatrum*. Als viertes werden die Werke Bernhards von Clairvaux, Gregors des Großen und Richards von St. Viktor u. a. mystisch-asketischer Autoren empfohlen. Schließlich wird fünftens die Lektüre Bonaventuras vorgeschrieben. Eine Charakterisierung der mystischen Theologie beschließt den Gerson-Auszug. – Ein Nachtrag von anderer Hand ergänzt die Lektüreprüfungen um weitere Namen.

Kapitel XII 1–20

fol. 35^r: *Quatuor gradus et modi, quibus viri spirituales hauriunt a deo perfectam scienciam.* – Die vier Stufen und Verfahrensweisen, mit deren Hilfe geistliche Menschen von Gott vollkommenes Wissen schöpfen.

Die vier Stufen lauten: Lesen, Meditation, Gebet, Schauen (*lectio, meditacio, oracio, contemplacio*). Diese vier bedingen einander;

einzelnen genommen bewirken sie nichts. Häufig halten aber vier andere Umstände von diesen Schritten ab: unausweichliche Not, das Ausnutzen ruhmhafter Betätigung, menschliche Gebrechlichkeit und die Eitelkeit der Welt. Kennzeichen der ersten Stufe zum vollendeten Wissen, *lectio*, sind ein Streben nach Nützlichkeit beim Lesen, eine fromme Haltung beim Handeln, Beständigkeit der Lektüre und Schweigen beim Lesen („leises Lesen“).

fol. 35^v: (ohne Überschrift)

Nachdem die Ausführungen zur *lectio* abgeschlossen sind, wird die zweite Stufe, *meditacio*, untersucht. Durch Meditation wird erstens die Seele vom Körper weggeführt und dadurch veredelt, denn indem man Irdisches hinter sich läßt, wird man in himmlische Bereiche versetzt. Sodann unterscheidet sich die *meditacio* in ihrer Ausrichtung von bloßem Nachdenken: während sich dieses bald hier-, bald dorthin wendet, ist jener ein zielorientiertes Fortschreiten eigen. Drittens erhebt sich die *meditacio* zur *contemplacio*. Und viertens werden, gleichwie Wasser in einem Gefäß gesammelt wird, damit die Strahlen der Sonne hineinfallen können, die Gedanken durch das Meditieren gesammelt, um dann durch göttliche Offenbarungen erleuchtet zu werden. – Es folgt die dritte Stufe, *oracio*. Denken und Fühlen werden im Gebet zu Gott emporgehoben. Es ist erstens ein Sprechen mit Gott, muß aber mit Andacht geschehen, sonst fliegt der Verstand davon, ohne daß unser Gefühl folgen kann. Und zweitens füllt das Gebet Fehlstellen in der menschlichen Vernunft auf.

fol. 36^r: *De contemplacione, que est 4^{us} gradus. In qua contemplacione docet nos deus quatuor modis.* – Die Kontemplation, die die vierte Stufe ist; in ihr unterrichtet uns Gott auf vierfache Weise.

Das Thema *oracio* wird fortgesetzt: Drittens pflegt sich im Gebet göttliche Erleuchtung einzustellen. Und schließlich, viertens, bringt Beten den Menschen innerlich zur Sammlung. – Durch die nun folgende *contemplacio* gelangt ein geistlich lebender Mensch zur

wahren und vollendeten Weisheit. Auf vierfache Weise unterrichtet uns Gott durch die Kontemplation: unser Geist wird geweitet; er wird emporgehoben und über die Möglichkeiten menschlichen Bemühens hinausgeführt; er wird aus sich selbst herausgeführt und geht durch göttliches Wirken in einen fremden Zustand über; darauf findet er Vereinigung mit Gott.

fol. 36^v: *Quomodo oportet nos disponi ut a deo / angelo revelaciones recipiamus.* – Wie wir uns einstellen müssen, um von Gott oder von einem Engel Offenbarungen zu erhalten.

In der genannten Vereinigung mit Gott werden wir durch die Geheimnisse der *theologia mistica* erzogen. Die vier Arten der *contemplacio* finden eingehende Erläuterung. Im Anschluß daran werden Offenbarungen durch Gott oder durch Engel behandelt, bei denen die Seele vier Schritte durchläuft: sie geht in sich; danach geht sie über sich hinaus; dann staunt sie über sich und wird schließlich von sich losgelöst, so daß sie außer sich gerät.

fol. 37^r: *Quomodo deus / angelus / homo imprimit suam doctrinam ipsi anime.* – Auf welche Weise Gott oder ein Engel oder der Mensch der Seele ihre Lehre einprägt.

Offenbarungen werden manchmal denen, die sich im Stand der Schuld befinden, manchmal körperlich Leidenden und manchmal solchen, die in der Gnade stehen, zuteil. Bei Visionen unterscheidet man drei körperlich verursachte Formen (im Schlaf gebundene Sinne, durch Melancholie verwirrte Sinne, gänzlich verschlossene Sinne) und zwei seelisch verursachte (die ekstatische Entrückung, das völlige Abfallen des Geistes von den Sinnen).

fol. 37^v (ohne Überschrift)

Kapitel XIII 1–3

Zur Bekräftigung des bisher Gesagten fügte eine andere Hand hier ein Kapitel aus Johannes Trithemius' *De viris illustribus* ein. Darin wird zum eifrigen Lesen der heiligen Bücher ermahnt. Ebenfalls von anderer Hand folgen Auszüge aus dem *Philobiblon* des Richard de Bury. Diese enthalten das große Lob der Bücher. Es wird beschrieben, welche Macht die Bücher und welchen Wert die Weisheit haben. Durch Bücher bleiben Tote lebendig; ohne sie wäre alles dem Vergessen preisgegeben.

fol. 38^{rv} (ohne Überschrift)

Die Wahrheit, die in Büchern steht, findet leicht weite Verbreitung; Bücher sind die besten Lehrmeister. Einem mit Verstand begabten Menschen müssen Bücher mehr als Reichtümer bedeuten; darum ist jede Bibliothek der Ort, der einen wahren Schatz birgt. Einen Kleriker, der des Schreibens unkundig ist, muß man tadeln, da er der Nachwelt nichts Erbauliches hinterläßt. Den besonders begabten jungen Menschen wird zum Studieren geraten. Die Vorstellung, daß Minerva über den gesamten Erdkreis schreitet, um sich allen Völkern mitzuteilen, bildet den Beschluß des Richard-Auszugs.

fol. 39^{rv} fehlt (laut Inhaltsverzeichnis des Katalogs: *De quibusdam proprietatibus sacre scripture et de septem regulis in eadem sacra scriptura Ticonii. Iterum quid studium impedit*. [Über einige Eigenheiten der Heiligen Schrift und über die sieben Regeln des Tyconius³⁸ in der Heiligen Schrift. Und noch einmal über das, was das Studium behindert.]

38 Vgl. GRÜNBECK, Tyconius: Tyconius, gest. um 392/400; „verfaßte die erste lat. Hermeneutik (*Liber regularum*) [...]“.

Kapitel XIV 1–13

fol. 40^r: *Octo fundamenta expositionis allegorice*. – Acht Grundsätze der allegorischen Auslegung.

Hier schließt sich erneut ein Auszug aus Hugos von St. Viktor *Didascalicon* an. Nach ihm ist die Ordnung der Wissenschaftsmethode einem Gebäude vergleichbar. Wie in ihm der Bau auf einem Fundament errichtet wird, so ist in der Wissenschaft der historische Wortsinn das erste, was man zur Kenntnis nehmen soll. Hier erfährt man Geschehen, Zeit, Ort und Personen einer Handlung. Nachdem das Fundament gelegt ist, kann man zum typologischen Sinn, der Allegorie, übergehen, um am Ende das Gebäude mit der Farbe des moralischen Sinnes auszumalen. Den allegorischen Sinn zu begreifen, verlangt vom Leser große geistige Reife, da es sich bei der Nahrung, die er verdauen soll, nunmehr um feste geistige Kost handelt.

fol. 40^v (ohne Überschrift)

Angesichts der Fülle der Schriften kann man sich unmöglich der Lektüre sämtlicher Werke zu einem Thema (als Beispiel wird die Trinität genannt) widmen. Man soll daher Unverständliches und Obskures zunächst übergehen und sich statt dessen an kurze und klare Stellen halten. Ähnlich soll man bei den Themen Sakrament des Altars, Taufe, Firmung und Ehe verfahren. – Im tropologischen Sinn ist eine natürliche Rechtsvorstellung enthalten, aus der sich die Lehren unserer Moral, nämlich das positive Recht, ableiten. Doch muß beim Lesen von Historischem und von Allegorischem auf die Reihenfolge der zu lesenden Bücher geachtet werden. Das Historische achtet nämlich auf die zeitliche Abfolge der Ereignisse, das Allegorische dagegen orientiert sich am Erkenntnisgang, beginnend beim Bekannten, Einsichtigen. Auch beim Erzählen ist die Reihenfolge von Wichtigkeit. Die Textauslegung schreitet vom Buchstabenverständnis über das Erfassen des geistlichen Sinns schließlich zur göttlichen Lehre. –

Praktische Hinweise, die man beim Lesen beachten sollte, bilden den Schluß.

Kapitel XV 1–2

fol. 41^r: *De laude et preconio scriptoris excerptum de tractatulo domini Johannis Gerson cancellarii Parisiensis, factum per Iohannem Indaginis cum quorundam addicione, hic insertum pro incitamento, ut sacris libris opera detur et studium religiosum.* – Lob und Preis des Schreibers, exzerpiert aus dem kleinen Traktat des Johannes Gerson, Kanzlers der Pariser Universität. Angefertigt wurde der Auszug von Johannes Indaginis, wobei er einiges ergänzte. Dieses Exzerpt wurde hier eingefügt, um dazu anzuregen, auf die heiligen Bücher Mühe und religiösen Eifer zu verwenden.

Eine Passage aus den Statuten ruft in Erinnerung, daß die Kartäuser statt durch ihren Mund mit den Händen – nämlich schreibend – predigen und daß sie dazu gehalten sind, Bücher sorgsam zu hüten. Laut Gerson leistet ein Schreiber ein verdienstliches Werk für das ewige Leben. Man unterscheidet drei Arten von Schreibern: die selbst Texte verfassen und aufschreiben, die sie nur abschreiben, ohne sie zu verstehen, die lediglich im grammatischen Sinne begreifen, was sie schreiben. Ein Schreiber tut viel Gutes: erstens verkündet er das Wort Gottes; zweitens erweitert er selbst sein Wissen; drittens verteilt er geistliche Almosen; viertens betet er; fünftens büßt er für seine Sünden; sechstens korrigiert er die Texte; siebentens gibt er, wenn er eigene Bücher verfaßt, anderen von der Quelle des Lebens (der Heiligen Schrift) zu trinken; achtens reicht er anderen das Licht der Wahrheit dar; neuntens trägt er zum Schmuck der Kirche bei; zehntens stellt er ihr Waffen bereit; elftens schützt er sie gegen Ketzer und Heiden.

Kapitel XVI

fol. 41^v: *Hic legat diligenter, quem sacrorum tedet librorum copia impudenter.* – Hier möge sorgfältig lesen, wem unverschämterweise die Menge an heiligen Büchern zuwider ist.

Eine Bibliothek definiert sich als ein Ort, der die Ausrüstung für Kleriker und Gebildete aufbewahrt. Bücher sind geistliche Waffen, die unsichtbare Feinde besiegen können. – Für den sterblichen Menschen sind zum rechten Leben nur zwei Fakultäten wirklich wichtig: die philosophische und die theologische; doch sind daneben Rechtskenntnisse nicht überflüssig. Die Geschichte des kanonischen Rechts enthält vier maßgebliche Konzilien: die von Nizäa, Konstantinopel, Ephesos und Chalkedon. Eine Übersicht über die Werke des *Corpus iuris canonici* und des *Corpus iuris civilis* beschließt die Seite.

Kapitel XVII

fol. 41^{*iv}: *Quam utile et necessarium est, quod multiplicentur sacri libri.* – Wie nützlich und notwendig es ist, daß die heiligen Bücher vervielfältigt werden.

(Auf einem kleinformatigen Blatt ist hier von anderer Hand ein Lobpreis des Bücherschreibens eingefügt.)

Da die Heilige Schrift nicht von jedem auf gleiche Weise verstanden wird, ist es auch legitim und wichtig, daß Bücher unterschiedlicher Art verfaßt werden. Durch variierende Argumentationsweisen und Schreibstile gelangt die Wahrheit zu den Menschen je nach ihrem Begriffsvermögen. Auch Zweifel und das Erwägen von Für und Wider sind nutzbringend. Noch stärker als die einzelnen Körperteile bedürfen Bücher der Pflege; am schlimmsten ist es, wenn sie verbrennen.

Kapitel XVIII

fol. 42r/v: *Johannes Faventini*. – Auszug aus Johannes Faventinus.

(Der Gedankengang von fol. 41 wird fortgeführt. An diese Seite schloß sich der Johannes-Faventinus-Auszug ursprünglich unmittelbar an.)

Es werden Begriffe des kanonischen Rechts behandelt. Man kann sechs Gesetzesarten unterscheiden: das natürliche, das mosaische, das der Propheten, das des Evangeliums, das der Apostel und das kanonische. Auf General- und Provinzialebene fanden z. T. bedeutende Konzilien statt. Begriffe wie *Canones*, *Dekrete*, *Dekretalen*, werden unterschiedlich definiert, ebenso wie *Vorschläge*, *Vorschriften*, *Verbote* und *Erlaubnisse* klar voneinander zu unterscheiden sind. Zum Abschluß wird erklärt, wie das *Decretum Gratiani* aufgebaut ist und welche Teile es enthält.

Dieses Exzerpt, das den Schluß des *Prohemium longum* bildet, leitet zugleich zum Standortregister des Katalogs über, denn auf fol. 43, also im unmittelbaren Anschluß, folgen unter der Signatur A die Bände mit Werken des kanonischen Rechts.

5.3 Zur Methode der Kompilation

5.3.1 Der Begriff bei mittelalterlichen Autoren

Das *Prohemium longum* ist, wie viele mittelalterliche Werke, seiner Komposition nach eine Kompilation.³⁹ Im Verlauf des Mittelalters war dieses Verfahren erst allmählich zu vollkommener Anerkennung gelangt, doch bereits in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde die Bezeichnung *compilator* neutral gebraucht, besonders für Verfasser von Werken des kanonischen Rechts.⁴⁰ So wurde etwa Gratian (gest. wahrscheinlich um 1150) als *compilator* bezeichnet,⁴¹ da sein *Decretum* aus exzerpierten Rechtstexten besteht, in der Hauptsache aus Konzilskanones, päpstlichen Dekretalen und patristischen Texten. Zwischenstücke, die sogenannten *dicta*, verfaßte er selbst.⁴²

Im 13. Jahrhundert war die Methode, in einem additiven Verfahren Texte zusammenzustellen und sie unter einem bestimmten thematischen Gesichtspunkt zu ordnen, selbstverständlich geworden. Bonaventura (gest. 1274) begreift *compilatio* als eine von vier Möglichkeiten, Bücher zu verfassen. Er unterscheidet und definiert folgende Verfassertypen: *scriptor*, *compilator*, *commentator* und *auctor*, wobei die Zuordnung davon abhängt, ob und in welchem Umfang fremdes Gedankengut durch eigenes ergänzt wurde. Während der *scriptor* Fremdes ohne Ergänzungen oder Veränderungen abschreibt, ergänzt der *compilator* das Abgeschriebene, doch auch dies nicht durch eigene, sondern durch fremde Aussagen. Der *commentator*

39 Zur Bewertung des Begriffs im Mittelalter und zu *compilatio* in mittelalterlichen Büchertiteln vgl. LEHMANN, Büchertitel, S.21.

40 Mit Sicherheit nicht mehr negativ bewertet wurde die Kompilation seit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts (vgl. HATHAWAY, *Compilatio*, S. 38); zur negativen Bewertung des Wortes *compilare* in Antike und Spätantike vgl. ebd., S. 20–27; zur negativen Bewertung im Mittelalter ebd., S. 28–35.

41 Vgl. HATHAWAY, *Compilatio*, S. 38. Für weitere Kompilationsbeispiele aus der Kanonistik vgl. MINNIS, *Discussion*, S. 397.

42 Vgl. LANDAU, Gratian, S. 124–130.

schreibt hauptsächlich Fremdes ab und fügt eigene Erläuterungen hinzu. Der *auctor* verwendet zwar ebenfalls sowohl Eigenes als auch Fremdes, doch in der Hauptsache Eigenes; Fremdes dient nur der Bekräftigung.⁴³ Diese vier *modi faciendi librum* waren gleichberechtigt und besaßen alle ihren Wert. Weder stand der Kompilator über dem Schreiber noch der Autor über den übrigen. Bei Bonaventura hatte demnach der Kompilator keinen eigenen Anteil am Text, denn auch die Versatzstücke sind fremden Ursprungs. Isidor (gest. 636) dagegen hatte bei seiner Definition gerade die Mischung aus Zitat und Beigabe als kennzeichnend genannt: *compiler: qui aliena dicta suis praemiscet*.⁴⁴

Vinzenz von Beauvais (ca. 1190–1264) nimmt unter den mittelalterlichen Kompilatoren eine herausragende Stellung ein, da er der Kompilation eine literarische Dimension gab.⁴⁵ Sein dreiteiliges *Speculum maius (naturale, doctrinale, historiale)* ist eines der berühmtesten und meistzitierten kompilierten Werke.⁴⁶

Im Prolog des *Speculum maius* beschreibt Vinzenz die Methode des Kompilierens folgendermaßen: An den *modus excerptoris* schließt sich die *ordinatio partium* an, d. h. es werden zunächst die Autoritäten

43 *Quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste vere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo; et iste compiler dicitur. Aliquis scribit aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem et debet dici auctor.* (Bonaventura: In prim.lib.rsent., proem.qu.IV, Opera omnia I, 1882, 14,2.)

44 Isidorus, Etym. 10, 44.

45 So MINNIS, Discussion, S. 397, und PARKES, Influence, S. 128; auch RENER, Compilatio, S. 198, spricht von einer „Kunstform“, zu der Vinzenz die Kompilation erhoben habe. Im Gegensatz dazu stehe das additive, wertungsneutrale Verfahren der Juristen, die Fragen des Stils und des inneren Zusammenhalts nicht berücksichtigten. – Eine karolingische Kompilation mit additivem Charakter ist beispielsweise *De rerum naturis* von Hrabanus Maurus, die HEYSE, Hrabanus, S. 52, als ein „Flechtwerk von Sachwissen, Allegorien und Exegese“ ohne „Folgerichtigkeit der Gedanken“ bezeichnet.

46 Vgl. WEIGAND, Universalchronistik, und VOORBIJ, Vincent.

von der Heiligen Schrift über christliche Schriftsteller bis zu heidnischen Philosophen und Dichtern ausgewählt und anschließend die exzerpierten Teile in die Ordnung des Textes eingebunden. Daneben ist dieses literarische Ordnungsgefüge entscheidend von der Subordination geprägt, d. h. davon, wie die weniger wichtigen Gedanken den grundlegenden untergeordnet werden.⁴⁷ Vinzenz hatte es noch für nötig befunden, das wörtliche Zitieren fremder Quellen oder ihre Übernahme in abgewandelter Form zu rechtfertigen.⁴⁸

Der Erfurter Kartäuserbibliothekar beschreibt die Kompilationsmethode dagegen ohne Apologie. Unter der Signatur G 1 (*Prima pars speculi historialis*) erläutert Jakob Volradi die Methode, wobei er drei Arbeitsschritte unterscheidet: Vinzenz habe mit großer Begabung die Kerngedanken vieler verschiedener Bücher zusammengefügt (*multorum librorum [...] medullam [...] ingeniosissime compegit*); damit die Teile des Werkes für den Leser durchsichtiger würden (*ut [...] singule partes lectori facilius elucescant*), habe er sein Werk in Bücher und diese wiederum in Kapitel in der angemessenen Reihenfolge unterteilt (*opus per libros et libros per capitula congruo ordine distinxit*); und schließlich habe er die Namen der zitierten Autoren notiert (*eorum [i. e. diversorum auctorum] nomina annotavit*). Volradi beschreibt hier zwar die Arbeitsweise Vinzenz' von Beauvais, doch gleichzeitig stellt dieser Abschnitt eine zeitgenössische Arbeitsanleitung für die Kompilation dar, selbst wenn statt *compilare* das Verb *compingere* verwendet wird. Mit Sicherheit kannte Volradi den Prolog des *Speculum*, die *Apologia actoris*, aus deren drittem Kapitel er für die

47 Vgl. MINNIS, Discussion, S. 388–392; für den Prolog empfiehlt er folgenden Druck: *Speculi maioris Vincenti Burgundi*, 4 vols., Venice 1591, fols 1^r–3^v. – Mir selbst war zugänglich eine Inkunabel der Handschriftenabteilung der SUB Göttingen: *Speculum naturale Vincentii. Venetiis 1494* (Signatur 4^o Patr Lat 1710/19 Inc.). Diese Inkunabel enthält auch die für alle Teile des Werkes gültige *apologia actoris*; vgl. fol. 2^r der modernen Zählung: *Prologus totius voluminis Speculi videlicet maioris*.

48 In manchen Handschriften wird der Prolog des *Speculum*, in dessen Kapitel 8–14 Vinzenz seine Vorlagen verteidigt, deshalb auch mit *Apologia actoris* überschrieben; vgl. VON DEN BRINCKEN, Geschichtsbetrachtung.

Beschreibung der Kompilationsmethode einiges übernimmt.⁴⁹ Auch in der umfangreichen Literaturgeschichte des Kartäuserkatalogs stammt der größte Teil der Informationen aus dem *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais.

Beim *Prohemium longum* handelt es sich um eine Kompilation, auf die die beschriebene Methode ebenfalls zutrifft: Zitate einer Vielzahl von Autoren und ungezählter Bibelstellen wurden miteinander verknüpft, und der Text wurde mit Hilfe von Überschriften und Paragraphenzeichen deutlich strukturiert, was seine Lektüre vereinfachte und seinen Nutzen erhöhte. Schließlich machte der Schreiber die Übernahmen bis auf wenige Ausnahmen kenntlich, indem er beim Zitieren den Namen des biblischen Buches bzw. des Autors, häufig auch das Werk angab.

Das *Speculum* des Vinzenz war aufgrund der Fülle seiner Quellen⁵⁰ im wahrsten Sinne des Wortes ein „Spiegel“ der Welt. Da in seinem Werk wichtige Ausschnitte vieler verschiedener Werke enthalten waren, ersetzte es eine ganze Bibliothek und konnte als ein Kompendium genutzt werden. Aufgrund solcher Eigenschaften darf das *Speculum maius*, wie auch andere kompilierte Werke, zur mittelalterlichen Enzyklopädie gezählt werden.⁵¹ Enzyklopädien entstanden aus

49 Vgl. *Speculum naturale*, Prolog, Kap. 3: *Denique quoniam (ut supra dictum est) ex diversis auctoribus hoc opus contextum est, ut sciatur, quid cuius sit, singulorum dictis eorum nomina annotavi. [...] Ut autem huius operis partes singule lectori facilius elucescant, ipsum totum opus per libros, et libros per capitula distinguere volui, quod et speculum maius appellari decrevi. Speculum quidem eo quod quicquid fere speculatione id est admiratione vel imitatione dignum est, ex his que in mundo visibili et invisibili ab initio usque ad finem facta vel dicta sunt, sive etiam futura sunt, ex innumerabilibus fere libris colligere potui, in uno hoc breviter continentur. Maius autem ad differentiam parvi libelli iamdudum editi, cuius titulus est Speculum vel imago mundi, in quo scilicet huius mundi sensibilis dispositio et ornatus paucis verbis describitur.* (Hervorhebung der von Volradi übernommenen Stellen durch die Verfasserin)

50 Zu den im *Speculum naturale* zitierten Autoren vgl. LIESER, Vinzenz, S. 6–96.

51 Zum Begriff vgl. C. MEIER, Grundzüge, S. 472–476, und DIERSE, Enzyklopädie.

dem Bedürfnis heraus, das immer umfangreicher werdende Wissen zu sammeln und seine Teilgebiete miteinander zu verknüpfen. Der Nutzen des enzyklopädischen *Speculum* war jedoch nicht nur intellektueller, sondern vor allem pragmatischer Natur. Es ermöglichte nicht allein Wissensgewinn, sondern bot auch Orientierung zum Handeln.⁵² Kompilierte Werke sammelten das Wissen nicht zum Selbstzweck. Einerseits waren sie als Spiegel der Welt immer zugleich Spiegel der Schöpfung, auf ihren Schöpfer ausgerichtet und den Heilsplan darstellend, andererseits dienten sie, etwa als Predigthilfen, ganz konkreten Zielen. Sie boten bestimmten Personenkreisen ein verfügbares Bild des gesamten vorhandenen Wissens.

Bei kompilierten, kompendienartigen Werken, die Wissenswertes bzw. das „Wissensmögliche“ zusammenstellen und auf die man deshalb den Enzyklopädiebegriff anwendet, lassen sich drei Gruppen unterscheiden:⁵³ zum einen solche Werke, die das Wissen um einer Übersicht willen sammeln, soweit es überhaupt greifbar ist; sie werden als „Universalenzyklopädien“ bezeichnet; zum nächsten solche, deren Inhalt thematisch begrenzt ist; für sie paßt der Begriff „Fach-encyklopädie“; und schließlich Werke, die sich an einer bestimmten Personengruppe orientieren; abgeleitet vom „Berufsstand“ verwendet man hier die Bezeichnung „Standes-Enzyklopädie“⁵⁴.

Im Fall des *Prohemium longum* liegt eine Kompilation vor, die thematisch genau eingegrenzt ist und sich an einen speziellen Kreis von Lesern wendet und die demnach kein universell-encyklopädisches Anliegen vertritt. Der Text will die Rezipienten dazu anregen, möglichst intensiv zu lesen und zu studieren, um auf dem Weg des

52 C. MEIER, *Homo*, S. 170, vertritt die Ansicht, Vinzenz' *Speculum* biete Möglichkeiten eines intelligenten Zugriffs auf die Welt, woraus „Wissensstrategien und Handlungstheorien“ entwickelt werden könnten. Ebd.: „Vinzenz überschreitet damit genau die Linie von einer objektiven zu einer subjektiven, von einer spekulativen zu einer operativen, von einer theoretisch vermittelten zu einer pragmatisch vermittelten Weltansicht.“

53 MELVILLE, *Geschichtskompendien*, S. 55.

54 Obwohl Melvilles Klassifizierung zutrifft, kann der Begriff leicht irreführen. „Stand“ assoziiert das mittelalterliche Ständewesen, deren Vertreter hier jedoch nicht gemeint sind.

Wissens voranzuschreiten. Untrennbar damit verbunden ist die Ermahnung, auf diesem Weg Gott und der göttlichen Weisheit näherzukommen.⁵⁵

Der Rezipientenkreis des *Prohemium longum* bestand aus den Benutzern der Erfurter Kartäuserbibliothek, die sich mit Hilfe des Katalogs und seines Standortregisters über den Buchbestand orientierten. Beim Lesen des *Prohemium longum* begegnete ihnen erbauliche Literatur mit mystisch-asketischem Hintergrund, zugleich aber eine Unterrichtung in den Zielen christlicher Lektüre.

In Kapitel XV des *Prohemium longum* unterscheidet der Verfasser in Anlehnung an Johannes Gersons *De laude scriptorum* drei Arten von Autoren: erstens solche, die selbst formulieren und das Verfaßte eigenhändig niederschreiben (*dictant et dictata scribunt*) und für die Ambrosius und Augustinus Beispiele sind; zweitens diejenigen, die lediglich aus ihren Vorlagen abschreiben (bzw. „abmalen“; es heißt *sunt sicut pictores*), ohne jedoch etwas zu verstehen; und schließlich drittens solche, die das, was sie abschreiben, lediglich grammatisch verstehen (*tantum grammaticaliter intelligunt*). Letztere sind besonders häufig bei den Kartäusern anzutreffen; sie schreiben aus Liebe (*ex caritate scribunt*).

Zu der Frage, ob ein Kompilator einer dieser drei Gruppen zuzuordnen ist, äußert sich unser Verfasser nicht, da er sich streng an die Vorgabe Gersons hält. Auf eine der beschriebenen Arten scheint die Tätigkeit unseres Kompilators nicht zuzutreffen. Der Verfasser des *Prohemium longum* schrieb zwar die Autoren, die er zitieren wollte, in großem Umfang ab. Also mußte er das Übernommene grammatisch und inhaltlich verstanden haben. Doch hinzu kommen planvolles Auswählen und Kommentieren, also Tätigkeiten, die in dem Gersonschen Schema nicht enthalten sind.

55 Vgl. LEHMANN, MBK, S. 240: *pro modo et forma studendi et proficiendi in spirituali et religiosa vita*.

5.3.2 Das Wesen der Kompilation

Bei der Untersuchung des *Prohemium longum* als kompilierter Text, soll zunächst nach dem Wesentlichen dieser Methode gefragt werden. Welche Folgen hat das Kompilieren für die äußere Gestalt des Textes? Was läßt sich über einen Kompilator sagen?⁵⁶

Um für eine Kompilation das Wissen über ein spezielles Thema zusammenzufassen, sammelte der Kompilator zunächst Auszüge aus Büchern. Er hatte zahlreiche Textpassagen zu exzerpieren, wozu er zwar kein Spezialist des jeweiligen Fachgebietes zu sein brauchte, doch weitreichende Textkenntnisse besitzen mußte.⁵⁷ Die Auswahl der Exzerpte lag ganz in seiner Hand, wobei er sich oftmals nicht auf die großen Autoritäten, wie Bibel und Kirchenväter, beschränkte, sondern auch Aussagen heidnischer Philosophen und Dichter oder womöglich sogar ketzerischer Autoren berücksichtigte. Da ein Kompilator lediglich fremdes Gedankengut sammelte, konnte ihm aus dem Inhalt kein Vorwurf erwachsen.⁵⁸ Dennoch steht der Kompilator in der vollen inhaltlichen Verantwortung für den von ihm neu geschaffenen Text. Ihm wurde eine beachtliche intellektuelle Leistung abverlangt, weil er die zitierten Autoritäten verstanden und selbst durchdacht haben mußte, so unterschiedliche Positionen diese auch vertraten. Er brachte die Zitate in einen neuen Zusammenhang. Die inhaltliche Ausrichtung des Textes und seine Botschaft lagen in der Verantwortung des Kompilators. Hinzu kommen die Organisation und formale Gestaltung des Textes. Es stand allein im Ermessen des Kompilators, wie er den zusammengetragenen Stoff gliederte und in Kapitel einteilte. Durch

56 Auch Vinzenz von Beauvais behandelt in der *apologia* zu Beginn des *Speculum maius* diese Fragen; vgl. MINNIS, Discussion, S. 388 ff.

57 Vgl. C. MEIER, Grundzüge, S. 477: „Nicht Spezialistentum [...] ist das Ziel und die Legitimation dieser Autoren, sondern in gleichsam laienmäßigem Umgang mit dem Wissen kompilieren sie schon Vorhandenes. Ihr Verfahren ist notwendig das der Exzerption.“

58 Vgl. MINNIS, Discussion, S. 389: „[...] the *compiler* is not responsible for the truth or falsity of what the pagans say.“

die Neuordnung der Gedanken, die Ordnung der Zitate überhaupt wurden textliche Korrelationen und Zusammenhänge geschaffen. Die Gedankengänge des Textes erhielten eine Struktur, und es entstand eine gedankliche Hierarchie, da die exzerpierten Passagen je nach ihrer Plazierung im Text entweder zentralen Aussagewert erhielten oder marginal und explizierend blieben.

Der Wert einer Kompilation hängt u. a. davon ab, nach welchen inhaltlichen Kriterien die Texte ausgewählt werden. Daneben bestimmt ihren Wert aber in entscheidendem Maße der *ordo* des Werkes. Ein Kompilator war zwar höchstens durch verbindende oder überleitende Sätze als Autor im eigentlichen Sinne tätig, doch durch die Reihenfolge und Ordnung, in die er die Zitate brachte, bestimmte er die Grundaussage des Werkes, immer dessen Intention im Auge behaltend.⁵⁹ Die *ordinatio* des Textes war allein das Ergebnis seiner Entscheidung. Bei einem Werk, das seiner Natur nach Kompilation ist, stellt sich daher immer auch die „Frage nach der Gesamtkonzeption und der Gesamtkomposition“⁶⁰ und nicht nur danach, wieviele Zitate und welche Autoren sich darin finden.

Für das *ordinare* standen dem Kompilator formale Mittel zur Verfügung, die dem Text seine äußere Gestalt gaben.⁶¹ Er konnte neue gedankliche Abschnitte durch Initialen hervorheben (lassen); er konnte wichtige Worte rubrizieren und klassifizierende Begriffe am Rand durchnummerieren. Er hatte die Möglichkeit, Unterstreichungen vorzunehmen und mit Hilfe eines Randvermerks auf andere, in den Kontext passende Stellen im Text zu verweisen. Außerdem verwendete er womöglich Paragraphenzeichen als ein Gliederungsmittel, um Sinnabschnitte kenntlich zu machen. Ebenfalls zur Gliederung fügte ein Kompilator schließlich Überschriften in seinen Text ein. Der richtige Gebrauch der unterschiedlichen Mittel formaler Textgestaltung war wichtig für die *ordinatio* und trug entscheidend zur Qualität einer Kompilation bei.

59 Vgl. PARKES, *Influence*, S. 128.

60 RENER, *Compilatio*, S. 209.

61 Vgl. PARKES, *Influence*, S. 121 ff.

Die Substanz des kompilierten Textes prägen seine innere, d. h. gedankliche Ordnung und der „rote Faden“, der ihn durchzieht; wichtig für seine Gebrauchsfähigkeit ist die äußere, d. h. formale Gestaltung: Die in eine Kompilation aufgenommenen *auctoritates* bestimmen Wert und Gehalt der Einzelaussagen, während Gebrauchswert und Nutzen von der Ordnung und Struktur des Textes abhängen.⁶² Der praktische Nutzen der Kompilation besteht darin, einem – breiten oder durch das Thema eingeschränkten – Leserkreis die Meinungen der Autoritäten zugänglich zu machen. Die Rezipienten brauchen nicht erst in mühevoller Arbeit die wichtigsten Gedanken aus der Fülle der Schriften dieser Autoren auszuwählen. Das originale Material wird in der Kompilation für einen raschen Zugriff aufbereitet, denn abgesehen vom Mangel an Zeit und Gelegenheit ist mancher Leser den Werken der Autoritäten intellektuell gar nicht gewachsen und nicht dazu in der Lage, sie im ganzen zu lesen und zu verstehen. Ein kompiliertes Werk dagegen eröffnet einen leichteren Zugang zu originalen Schriften.⁶³

Doch beschränkt sich die *utilitas* einer Kompilation keinesfalls auf ihren praktischen Nutzen. Sie ist daneben auf einer höheren, geistigen Ebene zu suchen: der größere Nutzen resultiert aus dem autoritativen Gewicht, das der Text besitzt, und besteht im spirituellen Gewinn für den Leser, ja sogar schon für den Kompilator. Und schließlich baut der Kompilator, indem er Zitate unterschiedlichster Herkunft, darunter auch solche, die vom Üblichen abweichende Auffassungen vertreten, in den Text einflieht, dem Leser eine „intertextuelle Brücke zur einschlägigen Tradition“⁶⁴. Diesen Brückenschlag

62 „The *compilatio* derives its value from the authenticity of the *auctoritates* employed, but it derives its usefulness from the *ordo* in which the *auctoritates* were arranged.“; ebd., S. 128.

63 Vgl. MINNIS, Discussion, S. 402 f.

64 Vgl. VON MOOS, Antwort, S. 433, über die theologischen Werke Abaelards, in denen *auctoritates* von der Bibel bis zur Patristik zitiert werden: „Alle diese Schriften zeichnen sich durch dieselbe höchst raffinierte Kunst aus, die eigensten Gedanken so weit wie möglich nicht mit eigenen Worten, sondern durch ein sorgsam ausgewähltes Zitatengeflecht gleicher und abweichender Meinungen vorzutragen, wodurch dem Leser – auch uns – eine intertextuelle Brücke zur einschlägigen Tradition gebaut [...] wird.“ – Obwohl natürlich das *Pro-*

zur Tradition vollzieht das *Prohemium longum* besonders im Hinblick auf die mystische Theologie.⁶⁵

Die Methode des Kompilierens läßt nicht nur Aussagen über den Text, sondern auch über den Kompilator zu. Mit seiner Arbeit – dem themengebundenen Sichten und Auswählen der Texte, dem Exzerpieren und Neuordnen der Zitate – schafft er in eigener Verantwortung ein neues Werk. Und schließlich vollbringt der Kompilator in diesem Prozeß, da er die Tradition durchdenkt, auch schöpferische Arbeit.⁶⁶ Dennoch bleiben die Autoritäten, vor deren Größe der Kompilator zwangsläufig klein erscheint, für den Leser im Zentrum der Aufmerksamkeit. Der Kompilator überliefert seiner Zeit das Wissen und den geistigen Reichtum der Alten und stellt sie zum Gebrauch bereit. Selbst wenn sich bei seiner Arbeit neue, weiterreichende Erkenntnisse ergeben, bleiben die Verdienste der Autoritäten ungeschmälert, da das Wissen des Kompilators auf ihren Werken fußt.

Im folgenden sollen die über die literarische Methode der Kompilation gewonnenen Erkenntnisse auf das *Prohemium longum* angewendet werden. Welche Autoren und Texte wurden kompiliert, welchen wurde der Vorzug gegeben? Mit Hilfe welcher äußeren Gestaltungsmerkmale wurde das *Prohemium longum* gezielt gegliedert? Zeigt die Auswahl der Texte eine bewußte thematische Orientierung? Welche Rückschlüsse lassen sich vom Text auf den anonymen Verfasser ziehen? Und schließlich: Gibt es im Text selbst Passagen oder auch Einzelaussagen, die auf die Kompilationsmethode Bezug nehmen?

hemium longum nicht mit Abaelards theologischen Schriften vergleichbar ist, besitzt das methodische Urteil von Moos' doch auch hier Gültigkeit.

65 Vgl. Kap. 6.2 „*Theologia mistica*“.

66 Vgl. GOETZ, Enzyklopädien, S. 234: „Der Übergang vom Überlieferungsglauben zu schöpferischer Arbeit [begann] mit einem Durchdenken der Überlieferung.“

5.3.3 Die Quellen des Prohemium longum

5.3.3.1 Autoren

Im *Prohemium longum* werden mehr als 73 Autoren mit insgesamt mehr als 136 Werken zitiert, wobei ca. 51 mit je einem Werk, weitere ca. 22 mit insgesamt mehr als 85 Werken vertreten sind. Unter den Autoren, die aus mehreren Werken zitiert werden, hält Augustinus mit 26 Werktiteln die Spitze, Hieronymus folgt in großem Abstand mit acht, Bernhard, Ps.-Dionysius und Gregor mit vier, Cicero, Johannes Gerson, Origenes, Richard von St.Viktor und Thomas mit drei und schließlich Ambrosius, Aristoteles, Bonaventura, Horaz, Hugo von St.Viktor, Isidor, Johannes Chrysostomus, Johannes Trithemius, Martianus Capella, Ovid, Seneca und Vinzenz von Beauvais mit je zwei Werken, aus denen zitiert wird.⁶⁷

Neben der Anzahl der Titel können die Häufigkeit, mit der die Autoren zitiert werden, und der Umfang der Zitate untersucht werden. Die Quelle, die bei weitem am häufigsten zitiert oder auf die verwiesen wird,⁶⁸ ist erwartungsgemäß die Heilige Schrift⁶⁹. Die Zitate verteilen sich etwa gleichmäßig auf Altes (vornehmlich Lehrbücher, Psalmen, Sprüche und Prediger) und Neues Testament (überwiegend Evangelien und Paulus-Briefe). Bezüglich der Häufigkeit nimmt unter den Kirchenvätern Augustinus (ca. 90mal) mit Abstand die erste Stelle ein, gefolgt von Hieronymus (ca. 35mal)⁷⁰ und Gregor dem Großen

67 Namen in alphabetischer, nicht in chronologischer Reihenfolge; Binnenzitate wurden mitgezählt.

68 Berücksichtigt sind sowohl wörtliche Zitate als auch Gedächtniszitate und eventuelle Verweise auf einen Autor.

69 Aufgrund von möglicherweise nicht erkannten biblischen Anspielungen wird hier auf eine genauere Zahlenangabe verzichtet; es handelt sich um ungefähr 250 bis 300 Zitate und Verweise.

70 Diese – freilich hinter Augustinus rangierende – Vorzugstellung des Kirchenvaters Hieronymus kann durch Beobachtungen Bernd Hamms bestätigt werden. HAMM, Hieronymus, bezeichnet Hieronymus als „Mode-Heiligen“ des Spätmittelalters“. Als Hauptgründe der spätmittelalterlichen Hieronymus-Begeisterung arbeitet er zum einen dessen „Verwurzelung in einer sehr stark an Bußernst und asketisch-

(ca. 20mal); Ambrosius (ca. 15mal)⁷¹ ist seltener vertreten. Zu den Autoren aus früher christlicher Zeit gehören Johannes Cassianus (ca. 10mal) und Johannes Chrysostomus (ca. 10mal). Isidor ist erwähnenswert (ca. 20mal), ebenso wie Richard von St.Viktor (ca. 10mal), besonders aber Hugo von St.Viktor (ca. 25mal), aus dessen *Didascalicon* ganze Kapitel übernommen werden. Bernhard von Clairvaux erscheint mit eigenen Zitaten (ca. 10mal) und mit der sogenannten *Epistola aurea* (ca. 4mal), deren tatsächlicher Verfasser Wilhelm von St.Thierry ist. Längere Passagen sind von Richard de Bury (1mal) und Johannes Gerson (4mal) übernommen. Heinrich von Langenstein wird als Henricus de Hassia (ca. 6mal) zitiert. Zu den antiken Autoren, aus deren Werken Exzerpte in das *Prohemium longum* eingearbeitet wurden, gehören der *philosophus*, d. h. Aristoteles latinus, Horaz, Aulus Gellius und Valerius Flaccus; mit Abstand am häufigsten wird unter den antiken Autoren jedoch der jüngere Seneca zitiert (ca. 38mal). Andere erscheinen nur mit einem einzigen Zitat oder werden, wie z. B. Cicero, lediglich namentlich erwähnt.

Mit Blick auf die Quellen des *Prohemium longum* ist zu berücksichtigen, daß besonders bei Autoren, die in großem Umfang zitiert werden, wiederum deren Quellen automatisch in den Text mit einfließen. Dies geschieht zum einen in Form der Binnenzitate, wie sie in den kompilierten Zitaten des *Prohemium longum* vielfach vorkommen, zum anderen aber auch weniger offensichtlich durch Vorbildwirkung bestimmter Werke. Angesichts des Umfangs, in dem der Verfasser des *Prohemium longum* aus dem *Didascalicon* Hugos von St.Viktor zitiert, sollte man sich darüber im klaren sein, in welcher Tradition anderer christlicher Wissenskompendien Hugos Werk steht. Als Vorbilder und Quellen dienten Hugo *De doctrina christiana* von

tugendhafte Leistung appellierenden Frömmigkeit“ heraus, zum anderen aber auch die Vorliebe der Humanisten für Hieronymus, die ihn als „umfassend gebildeten, auch mit den heidnischen Bildungsschätzen der Antike vertrauten und durch einzigartige Sprachkunde und sprachliche Gestaltungskraft ausgezeichneten Gelehrten“ verehrten (ebd., S. 157 f.).

71 Etwa ein Viertel der Ambrosius-Stellen dürften dem Paulinenkommentar des sog. Ambrosiaster zuzuschreiben sein; vgl. CSEL 81.

Augustinus, Cassiodors *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*, Isidors *Etymologiae* und *De institutione clericorum* des Hrabanus Maurus.⁷²

Umgekehrt kennt der Verfasser Werke, die diese Traditionslinien fortführten, und verweist auf sie. Ein Beispiel hierfür ist Gilberts von Tournai (gest. 1284) *Rudimentum doctrine*, eine unvollendete Summe über das Lernen, die in der Tradition von Augustinus und Hugo von St. Viktor steht. Ohne selbst daraus zu zitieren, verweist der Verfasser am Ende des Kapitels XIV, im Anschluß an die langen Hugo-Exzerpte, auf das *Rudimentum*: es biete eine gute Ergänzung zum Gesagten.⁷³

5.3.3.2 Florilegien

Der Verfasser dürfte beim Schreiben des *Prohemium longum* Florilegien zu Hilfe genommen haben, so daß ein Teil der Zitate nicht auf die direkte Lektüre eines Autors zurückginge, sondern aus einem Florilegium, Rapiarium oder Collectorium stammte. Leider ist nicht festzustellen, welche Textsammlungen der Verfasser dabei im einzelnen verwendet hat, doch können wir mit Hilfe des Katalogs untersuchen, ob die Erfurter Kartause Florilegien u. ä. besaß, die dem Verfasser potentiell beim Kompilieren haben nützlich sein können.

Im mittelalterlichen Schlagwortregister⁷⁴ wird man unter „Di“ auf vier Signaturen, O 35¹, H 118, H 119 und H 126, verwiesen. Erläuternd heißt es zu diesem Verweis: *Dictionarius abbreviatus [...] et dicitur eciam flosculus dictionum*. Genaueres darüber, wie die *flosculi* genutzt werden konnten, erfährt man unter den einzelnen Signaturen:

O 35¹: *Extractum de quibusdam sermonibus per dictiones positas secundum ordinem alphabeti. Item aliud extractum de quibus-*

72 Vgl. OFFERGELD, *Didascalicon*, bes. S. 40 ff.

73 *Et quem lacius et pinguius super talibus delectat erudiri, recurrat ad rudimentum doctrine Gilberti de Tornaco, quod habetur in libraria H 106; s. o. S. 293, 11–13.* – Zu Gilbert vgl. GERWING, Guibert.

74 Vgl. LEHMANN, MBK, S. 245.

dam sermonibus non secundum ordinem alphabeti, sed secundum ordinem sermonum dominicalium tocius anni ... Et possunt ista duo extracta nominari Dictionarius abbreviatus et valent ad conficiendum sermones vel collaciones et sunt eciam quasi quedam concordancie secundum multiplicem acceptionem terminorum.

H 118: Flosculus dictionum, multum deservit predicatori ad dilatandum sermones, quia procedit per varias distinctiones et multiplicitates et exposiciones circa significaciones terminorum, et procedit per ordinem alphabeti.

H 119: Flosculus dictionum, et aliqui nominant ipsum 'Amicus' a primo termino, unde incipit.

H 126: Distinctiones magistri Petri Gruningen, et est materia valens predicatoribus et volentibus facere collaciones ex diversis collecta tractans moralia.

Bei diesen „Dictionarien“ und Florilegien handelte es sich, wie die kurzen Texte erläutern, um Predigthilfen. Sie waren eine Art Konkordanz und boten Hilfe beim Schreiben von Predigten und Collationen, indem sie Stoffsammlungen bereitstellten. Der Prediger sollte durch ihren Gebrauch seine Predigten ausbauen und verlängern, d. h. zeitlich dehnen und substantiell bereichern können.

Ob derartige Predigthilfen vom Verfasser des *Prohemium longum* genutzt wurden, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen. Wahrscheinlicher ist, daß er Auszüge aus einzelnen Autoren oder zu bestimmten Themen verwendet hat. Um sich diesbezüglich einen Eindruck von den Möglichkeiten der Erfurter Kartäuserbibliothek zu verschaffen, kann man das moderne Register zu Rate ziehen.

Unter den Stichworten „*excerpta*“ und „*collectum, collectorium*“ wird auf mehrere Titel verwiesen:

A 39: Aliqua excerpta et puncta optima collecta ex diversis locis.

H 47: Quedam notabilia puncta et auctoritates ex Seneca et b. Augustino super psalmis.

F 4: Collectum ex institutionibus sanctorum patrum.

- G 29: [...] *Cetera plura ex diversis sunt ibi collecta.*
- H 67: *Collectum ex diversis, valde bonum. In isto volumine multa studiose et eciam utilia collecta sunt et diligenter annotata pro maiore parte in primis foliis ipsius libri secundum duo registra per ordinem alphabeti et eciam aliter, sed valde extense et confuse, de quibus in generali aliqua, que magis notabilia, hic annotantur.* (Es folgt die Aufzählung der Werke, aus denen die Auszüge stammen.)
 [...] *Collecta et puncta secundum ordinem alphabeti, iterum similiter et cetera plurima hic reperiuntur.*
- H 111: *Diversa collecta.*⁷⁵
 [...] *Cetera multa puncta et notabilia ex diversis collecta per modum rapularii.*
- L 103: *Collecta plura ex diversis pro recommendacione elemosine large faciente et liberaliter et quales sint fructus eius.*
- O 52²: *Multa collecta pro commendacione humilitatis.*

Diese Exzerptesammlungen lassen sich in drei Gruppen unterteilen: allgemeine, autorbezogene und themengebundene. Wenn der Verfasser also beispielsweise über Demut beim Studieren schreiben wollte, nutzte er womöglich den Band O 52². Suchte er ein Augustinuszitat, fand er eventuell in H 47 ein passendes.⁷⁶ Auf Auszüge aus einem Augustinus-Florilegium scheint auch D 14 hinzuweisen, wo es u. a. heißt: *Ex florigero b. Augustini.*

Die literarische Gattung der Rapiarien bzw. Rapularien war zuerst in der *Devotio moderna* aufgekommen und hatte dann einen schnellen Aufschwung genommen.⁷⁷ Rapiarien waren die Frucht persönlicher

75 Unter den *diversa* dieses Bandes dürfte ein *Tractatus brevis de contemplacione, sex gradus contemplacionis* das Interesse des Verfassers gefunden haben.

76 Laut LEHMANN, MBK, S. 238, entspricht der Band heute London, British Library Add.MS. 30935.

77 Vgl. Th. MERTENS, *Rapiarium*. – Der *Rapularius* des Heinrich Toke (gest. 1454) ist ein Beispiel für ein solches Werk außerhalb der *Devotio moderna*; vgl. HÖLZEL, Toke, Sp.970. In der Wolfenbütteler Handschrift dieses *Rapularius* (Ms. Helmstedt 139b) heißt es zu Beginn: *Rapularius domini mag. Hinrici Token, sacre*

Frömmigkeit und gleichzeitig ein Hilfsmittel für das geistliche Leben. Die Devoten exzerpierten während der Lektüre ihnen wichtig erscheinende Gedanken, um sie dann wieder und wieder zu lesen und zu meditieren. Im Laufe der Zeit kamen jedoch neben diesen Rapiarien im engeren Sinne solche auf, die lediglich Sammlungen von Zitaten, oft zu bestimmten Wissenschaftsgebieten, darstellten. Die drei unter der Signatur H 81 versammelten Bände scheinen Rapiarien dieser Art gewesen zu sein, der erste Band mit Exzerpten zu Theologie und Recht, die beiden anderen zu nicht weiter bekannten Themen:

H 81¹: Collectorium theologicale [...] Multa de sacramentis et aliqua iuridica et cetera plura sentenciosa;

H 81²: Rapularius de diversis primus;

H 81³: Rapularius de diversis secundus.

Möglicherweise waren es die folgenden Rapiarien, durch die sich der Verfasser einen leichten Zugang zu Aristoteles und Thomas von Aquin verschaffte:

J 14^[1]: Rapularius parvulus continens diversa collecta et notabilia. Puncta et notata ex 12. methafisice et eciam ex quibusdam aliis libris eiusdem [Aristotelis]. Glosa circa primum et 2. ethicorum.[...]

L 104: Flores ex summis b. Thome et precipue ex secunda secunde. Alphabetum continens secundum ordinem alphabeti diversa notabilia, auctoritates et doctrinas, que omnia collecta sunt ad modum rapularii. [...] Flores summarum b. Thome, continet enim utiliores materias contentas in summis eiusdem et in scripto super sentenciarum, scilicet 4., sed breviter secundum ordinem alphabeti, deinde immediate secunda secunde multum late et in proprio ordine est nucleatim extracta et plus fructuose quam hoc, quod precedit. [...] Signatura quorundam

theologie doctoris eximii, quem semper secum detulit quocumque pergebat et quotidie conscribat, que memoranda occurrebant [...]; vgl. LEHMANN, Rapularius, S. 187.

titulorum super quibusdam libris b. Augustini, Innocencii, b. Thome, que aequaliter, licet modice, iuvat volentem aliquid colligere, ut cicius sciat, ubi querat. [...]

Die in L 104 erwähnte *signatura* mit Werktiteln verschiedener Autoren war ausdrücklich dazu bestimmt, denjenigen zu unterstützen, der etwas kompilieren wollte.

Daß der Verfasser einen *Rapularius* mit Predigten für das Kirchenjahr und die Heiligenfeste verwendete, ist unwahrscheinlich. Trotzdem gehörte auch der folgende Band zu den Möglichkeiten, die die Bibliothek bot:

O 63: Rapularius. Sermones sunt de tempore et sanctis mixtim, [...]

Für die literaturkundliche Übersicht, ebenfalls vom Verfasser des *Prohemium longum* geschrieben,⁷⁸ nutzte dieser das *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais als Hauptquelle und verwies auf *flores* der einzelnen Autoren, die im *Speculum* zu finden seien.⁷⁹ Nach einem Blick auf die angegebenen Stellen des *Speculum* wird aber deutlich, daß er sie für das *Prohemium longum* nicht genutzt hat.

Der Verfasser des *Prohemium longum* hat mit großer Wahrscheinlichkeit Florilegien verwendet. Welche Bände der Kartäuserbibliothek es genau waren, aus denen er für seinen Text abschrieb, können wir jedoch nicht sagen. Der Einblick in den Katalog fördert jedenfalls zu Tage, daß ihm in der Erfurter Kartause verschiedene Florilegien zur Verfügung standen.

78 Vgl. LEHMANN, MBK, S. 507 ff.

79 *Flores ex his habentur in spec.hist. [...]; De his omnibus flores aliqui notantur in spec.hist. [...]; mit Angabe von Buch und Kapitel oder auch allgemein: [...], de quo in spec.hist. plura locis congruis inseruntur* (ebd., passim).

5.3.4 Beschreibung der Kompilationsmethode im Kartäuserkatalog

Aussagen über Kompilation sind im Katalog sowohl im *Prohemium longum* als auch in anderen Teilen enthalten. Wie der anonyme Verfasser selbst die Kompilationsmethode bewertete, läßt sich zwar nicht feststellen, doch kann hier versucht werden, ein auf die Erfurter Kartause im ausgehenden 15. Jahrhundert bezogenes Bild zu entwerfen. Dabei werden Aussagen über Kompilation auch dann in die Untersuchung einbezogen, wenn sie Bestandteil von Zitaten sind.

Belege, in denen die Kompilationsmethode auch mit dem Wort *compilare* beschrieben wird, findet man im *Prohemium longum* lediglich an drei Stellen. Es heißt beispielsweise von den Schriften des *Decretum Gratianum*, sie seien – ähnlich wie die des Talmud – zunächst disparat gewesen, dann aber in einem Band zusammengefaßt worden. Das Wort *compilare* wird hier expliziert mit *ex diversis in unum volumen comportare*.⁸⁰ An anderer Stelle des *Prohemium longum*, einem Hugo-Zitat, wird die schriftstellerische Arbeitsweise von Philosophen beschrieben. Sie breiteten für gewöhnlich kurze Sachverhalte wortreich aus und verdunkelten den einfachen Sinn durch komplexe Darstellung; oder aber sie trügen verschiedenerlei Dinge zusammen (*compilantes*), so als ob sie ein Gemälde aus vielen Farben und Formen schüfen.⁸¹ Möglicherweise stand hier die Etymologie Isidors Pate, in der er den *compilator* mit Farbenhändlern vergleicht, die in ihrem Mörser verschiedene Gemenge zerstoßen: [...]

80 [...] *scriptura talmutica, que licet ante Christum non fuerit in uno volumine contracta, sed vage hinc inde in diversis carthis comprehensa, tamen postea est redacta ad unum librum, quem appellant Talmut, sicut apud nos per Gracianum decretum est compilatum vel potius ex diversis in unum volumen comportatum*; s. o. S. 74, 53–57. (Hervorhebungen, auch im folgenden, durch die Verfasserin).

81 [*philosophi ...*] *qui et brevem materiam longis verborum ambagibus extendere consueverunt et facilem sensum perplexis sermonibus obscurare, vel etiam simul diversa compilantes, quasi de multis coloribus et formis unam picturam facere*; s. o. S. 132, 13–16.

*sicut solent pigmentarii in pila diversa mixta contundere.*⁸² Der dritte Beleg für *compilare* im *Prohemium longum* stammt von anderer Hand. In dem nachträglich ergänzten Abschnitt mit Lektüreempfehlungen des Johannes Gerson heißt es, es gebe viele Traktate, wie z. B. den *Stimulus amoris*, die durch neuere kompiliert worden seien.⁸³

Daneben gibt es Stellen im *Prohemium longum* und im Kartäuserkatalog, wo die Kompilationsmethode mit anderen Formulierungen charakterisiert wird. Zu Beginn des achten Kapitels etwa beschreibt der Verfasser den Vorgang des Kompilierens mit *recolligere* und *ex diversis auctoribus comportare*: Zur Erklärung und Vertiefung dessen, was im Katalog versammelt sei, würden hier einige Kapitel angefügt, die aus verschiedenen Autoren zusammengetragen seien.⁸⁴ *Collector* gebraucht der Verfasser in der *Recommendacio*, im Einleitungstext zur Signatur D: Zu Ehre und Nutzen der mystischen Theologie wolle der *collector huius registri* hier einiges mitteilen. Aus der Heiligen Schrift und aus Werken erfahrener Theologen seien dazu Zeugnisse zusammengetragen worden.⁸⁵ In der Erläuterung zum *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais (im Standortregister unter der Signatur G 1) beschreibt der Bibliothekar Volradi die Vorgehensweise

82 Etymologiae (ed. LINDSAY) 10, 44.

83 *Sunt alii tractatus plures compilati a novellis, ut est stimulus amoris ad Christi passionem. Et alter de triplici via, cuius incium est: Vie Syon lugent. Et alter de novo seculo. Et alter de scripture itineribus eternitatis. Et alter de ornatu spiritualium nupciarum incipiens: Ecce sponsus venit, cuius tercia pars suspecta est; s. o. S. 236, 18–22.*

84 *Pro eorum, que in hoc registro re collecta rescribuntur, pleniori declaracione et certorum in eis eciam moderacione et explanacione, restrictione, cautela sive eciam dilatacionem aliqua hic capitula subiuuncta sunt ex diversis auctoribus comportata; s. o. S. 155, 5–8.*

85 *Ut piis lectoribus et sue presentis status volentibus adipisci veram et securam perfectionem occasio querendi et studendi detur, visum est collectori huius registri non omnino inutile fore, si circa presentem titulum, qui est de theologia mistica, aliqua de eius recommendacione et nobilitate hic breviter annotentur, [...] De quibus hic succinctim brevia documenta non ex capite collectoris, sed ex scriptis sacrorum et expertorum doctorum sunt collecta [...] (Erfurt Bistumsarchiv Hist.6, fol. 68^r).*

des Vinzenz beim Kompilieren. Ohne daß er das Wort *compilare* gebraucht, verdeutlicht er die Einzelschritte mit *compingere – distinguere – contexere*.⁸⁶

Auch der Verfasser des *Prohemium longum* tat, während er den Text kompilierte, genau das, was die eben aufgeführten Zitate beschreiben: Er sammelte das Wissen, das er mitteilt, aus verschiedenen Quellen (vgl. *ex diversis comportare*). Er ließ ein Werk entstehen, das facettenreich auch unterschiedliche Standpunkte zu seinem Thema bietet, so als hätte er aus mancherlei Farbpartikeln mosaikartig ein Bild geschaffen (vgl. *picturam facere*). Und er fügte die Blüten seiner eigenen zielgerichteten Lektüre zusammen (vgl. *flores compingere*), untergliederte das so entstandene Werk in größere und kleinere Texteinheiten (vgl. *congruo ordine distinguere*), schuf aus Zitaten das Geflecht eines neuen Textes (vgl. *contexere*) und teilte die Namen der Autoritäten konsequent mit (vgl. *nomina annotare*).

5.3.5 Anonymität des Kompilators

Der Verfasser des *Prohemium longum* nennt – wie es häufig bei den Kartäusern der Fall ist⁸⁷ – seinen Namen nicht. Der Text erfüllt seinen Zweck, sein Verfasser dagegen bleibt in der Anonymität.

86 *Nota: Vincencius Belvacensis, natione Burgundus, ordinis fratrum predicatorum, multorum librorum flores quosdam [LEHMANN, s.u., fälschlich quasdam] et medullam in unum opus sive volumen, opus utique insigne et famosum toti orbi, quod maius speculum voluit appellari, ingeniosissime compegit, et, ut huius operis singule partes lectori facilius elucescant, ipsum universum opus per libros et libros per capitula congruo ordine distinxit et ex dictis diversorum auctorum fere totum, illud totum speculum contexit et, ut sciatur quid cuius sit, eorum nomina annotavit; s. LEHMANN, MBK, S. 367, 1–8.*

87 Zur Anonymität kartäusischer Autoren vgl. oben S. 336, Anm. 84. Beispielsweise nimmt man vom Verfasser des englischen „The Cloud of Unknowing“, einem anonymen Kartäuser an, daß er „bewußt seinen Namen verschwieg“ (vgl. RUHBACH/SUDBRACK, Texte, S. 240).

Bei Jakob Volradi, dem Bibliothekar, können wir anhand der Schriften, die er während seiner Aufenthalte in anderen Kartausen kopierte, eine Präferenz für bestimmte Autoren beobachten. Obwohl er diese Kopien für die Bibliothek seines Klosters, das die Traditionen der mystisch-asketischen Frömmigkeit pflegte, anfertigte, ließ er sich offenbar auch von einem persönlichen Interesse leiten.⁸⁸ Falsch wäre es jedoch, analog zu einer solchen Präferenz bei unserem anonymen Kompilator die Bevorzugung bestimmter Autoren im *Prohemium longum* als persönliche Vorliebe zu interpretieren. Aus dem Text können wir lediglich ersehen, daß er belesen und ein Mönch von außerordentlicher Bildung gewesen sein muß,⁸⁹ andernfalls hätte er ein solches Unterfangen, wie den großen zusammenhängenden Text des *Prohemium longum* zu schreiben, niemals angehen können. In diesem Text haben sich die Erfahrungen eines sowohl von Askese und Liturgie als auch von ausgedehnter Lektüre geprägten Lebens im Kloster niederschlagen.

Im Bibliothekskatalog stellte der Verfasser das Ergebnis seiner Arbeit, das *Prohemium longum*, den Mitbrüdern zum allgemeinen Gebrauch zur Verfügung, wie ja mit jeder Kompilation ein literarisches Hilfsmittel bereitgestellt wurde.⁹⁰ Insgesamt betrachtet war daher die Arbeit des Verfassers zweckdienlich und auf einen allgemeinen Nutzen hin orientiert. Zugleich trägt sie auch schöpferische Züge.

Der Verfasser schrieb eigenständige Einleitungen zu neuen Themen des *Prohemium longum* und Zusammenfassungen am Ende mancher Kapitel. Im Anschluß an Zitate seiner Autoritäten erklärt er häufig seine Vorlagen und leitet über zum Nächsten. Abschnitte, die er selbst schrieb, sind durchaus von eigener Logik und teilweise von subtiler Argumentation geprägt. Dabei äußert er sich auch zu

88 Werke des Nikolaus von Kues (*De docta ignorantia, De coniecturis, De visione dei, De querendo deum* u. a.) bilden den Hauptanteil der Abschriften. Dazu kommen Kopien aus mystischen und asketischen Schriften von Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura, Hugo von Balma, Jan van Ruusbroec und Johannes Gerson; vgl. WILPERT, *Miszellanhandschrift*.

89 Zum selben Schluß kommt auch WASSERMANN, *Kommentar*, S. 488.

90 Vgl. PARKES, *Influence*, S. 138.

komplexen theologischen Fragen und vermag es, vielfältige Positionen zum Thema beizutragen. Wiederholt motiviert er seine Äußerungen. Bemerkenswert sind nicht zuletzt die Passagen, in denen er, ausgehend von seinen zitierten Autoren, einen Bezug zu den Kartäusern herstellt.

Aussagen des anonymen Verfassers von sich in der 1. Person fehlen im *Prohemium longum*. An einer anderen, noch unveröffentlichten Stelle im Katalog, in der Einleitung zu den mystisch-theologischen Büchern unter D, wo er seine Arbeitsweise beschreibt und begründet, spricht er von sich lediglich in der 3. Person. In dieser *Recommendacio theologie mystice* bezeichnet er sich als *collector huius registri*. Er erläutert in der 3. Person, wie der *collector* beim Verfassen der Texte vorgegangen sei. Gleichzeitig unterstreicht er, daß dieser seine Zeugnisse nicht aus eigenem Nachdenken, sondern aus Autoritäten⁹¹ geschöpft habe. Hierin kommt eine Distanzierung des Verfassers sowohl von der eigenen Person als auch vom Verdienst seiner geistigen Arbeit zum Ausdruck.

Anonymität und Demutshaltung sind Eigenschaften, die für den Verfasser des *Prohemium longum* zutreffen, die aber auch für andere Kartäuser typisch waren.

Mit dem *Prohemium longum* liegt uns ein Text vor, dessen Verfasser im Hintergrund bleibt; sein Name ist nicht überliefert. Doch mit seiner Kompilation schuf er einen zusammenhängenden Text mit klarer Intention und hohem Anspruch, sowohl bezüglich der Bildung als auch der Spiritualität in der Kartause. Gleichzeitig entstand eine Betrachtung über das Lesen und Studieren mit mystisch-asketischem Charakter. Mit Hilfe der kompilatorischen Methode wurde das Werk durch die Namen der Väter und großen Kirchenschriftsteller und nicht zuletzt durch die Bibel autorisiert.

91 *Documenta non ex capite collectoris, sed ex scriptis sacrorum et expertorum doctorum* (Erfurt Bistumsarchiv Hist.6, fol. 68').

5.3.6 *Das Prohemium longum als kompilierter Text*

Das *Prohemium longum* verfügt über die äußeren Merkmale von *ordinatio*, die für einen kompilierten Text als kennzeichnend genannt wurden.⁹² Der Text ist in größere und kleinere Einheiten untergliedert, in der Edition als Kapitel und Paragraphen bezeichnet. Es gibt Zwischenüberschriften. Sinnabschnitte sind durch Initialen und Paragraphenzeichen formal abgesetzt und die kompilierten Autoren und ihre Werke unterstrichen. Randbemerkungen verweisen den Leser weiter. Ebenfalls am Rand sind Begriffe durchnummeriert. Alle genannten Mittel strukturieren den Text und dienen seiner inneren Ordnung.

Einem klaren Konzept folgend, behandelt der kompilierende Verfasser nacheinander die Themenbereiche, die ihm bei der Lektüre der Mönche als unbedingt beachtenswert erscheinen, wobei er sie mit den wichtigsten Positionen der Autoritäten bekannt macht. Wie wir festgestellt haben, war für ihn die Verbindung von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit oberstes Prinzip.⁹³ Diese Verbindung muß für ihn auch ausschlaggebend bei der Auswahl der Autoren und Texte gewesen sein. „Unterweisung im Studieren“, „Ermunterung zum Forschen“ oder „Anleitung zur Wissenschaft“ können für ihn auf der Suche nach geeigneten Zitate ein Leitfaden gewesen sein. Noch treffender wären Begriffspaare wie z. B. „Studium und Erkenntnis“, „Wissensgewinn und Gottesannäherung“ oder „menschliches Wissen und göttliche Weisheit“.⁹⁴ Die Themenbereiche, die der Verfasser schließlich im *Prohemium longum* behandelt, beziehen sich auf allgemeinere, teilweise auch auf praktische Aspekte des Studiums, speziell des Studiums eines Mönches, betont wird dabei jedoch immer die geist-

92 Vgl. Kap. 5.3.2 „Das Wesen der Kompilation“.

93 S. oben S. 371.

94 Grundlegend zur Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, die bereits Wissenschaft und Gottesnähe zu vereinen suchte, vgl. LECLERCQ, Wissenschaft.

liche Seite des Studiums.⁹⁵ Zu Themen, die für die Intention des Verfassers von allgemeinem Interesse sind, gehören u. a. *ignorancia, error, impedimenta sciencie, humilitas in studendo, naturalis appetitus sciendi, processus in sciencie disciplina, de studio legendi, de libris legendis, commendacio librorum, laus scriptoris*, konkret auf die Mönche bezogen auch *studium et sciencia virorum religiosorum, exhortacio et commendacio studii salutaris* und *studium philosophorum*; davon können im Grunde die geistlichen Bereiche, wie *usus meditandi, exercitium oracionis, contemplacio* und weitere unterschiedliche *gradus perveniendi ad veram scienciam*, nicht scharf getrennt werden.⁹⁶ Zur Vielfalt der genannten Themenbereiche suchte der Verfasser des *Prohemium longum* passende Texte verschiedener Autoren, um diese später durch Kompilieren zu einem neuen Text, zu einem geschlossenen Ganzen zu vereinen.

Beim Exzerpieren einzelner Abschnitte oder Sätze aus den Autoritäten muß der Verfasser des *Prohemium longum* beständig den Inhalt und die Struktur seiner Kompilation vor Augen gehabt haben. So dürfte zunächst eine Exzerptesammlung von beträchtlicher Größe entstanden sein.⁹⁷ Aus ihr konnte der Verfasser beim Kompilieren schöpfen und die Einzelzitate nach seinem Konzept anordnen und miteinander verknüpfen. Leider sind für diese Arbeitsweise keine Belege, wie etwa einzelne Zettel mit Zitaten, überliefert. Wir können aber von Hinweisen aus anderen Quellen auf die Existenz solcher Zettel schließen. So vermutet etwa der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen in seiner Lebensbeschreibung, daß Blätter und Zettel, die er zur

95 WASSERMANN, Kommentar, S. 489–495, der nur einen Teil des *Prohemium longum* untersucht hat (d. h. fol. 13–34), faßt die Themen in vier Gruppen zusammen: *ignorancia, sciencia – sapiencia, artes liberales, dispositio studendi*.

96 Für einen vollständigen Überblick vgl. den Index zu Beginn der Edition, S. 37–42.

97 Das *Prohemium longum* enthält etwa 800 längere (über mehrere Seiten reichende) und kürzere (einige Zeilen umfassende) Zitate, wobei einige von diesen, die Binnenzitate, vom Verfasser als Bestandteil des übergeordneten Zitats automatisch übernommen wurden.

Stütze seines Gedächtnisses einst vollgeschrieben habe, für die Nachfolgenden von geringem Wert sein werden.⁹⁸

In der Arbeitsphase, in der der Kompilator die Zitate miteinander verknüpfte, konnte er die Reihenfolge noch beliebig verändern und Ergänzungen vornehmen. Danach mußte er die gesammelten Zitate und Exzerpte durch eigene überleitende Sätze zu einem neuen Text verbinden. Bei einigen Passagen des *Prohemium longum* handelt es sich allerdings nicht um wörtliche Übernahmen, sondern um Paraphrasen, also offensichtlich um Gedächtniszitate.⁹⁹ Abschließend wäre dann eine Reinschrift des *Prohemium longum* entstanden.¹⁰⁰ Anders läßt sich sein klares Erscheinungsbild kaum erklären. Die interlinearen und marginalen Korrekturen von der Hand des Verfassers legen die Vermutung nahe, daß er seinen Text selbst in einem abschließenden Korrekturgang überarbeitet bzw. korrigiert hat.

- 98 Bistumsarchiv Erfurt Hs. Hist. 1, fol. 336^r: *Sancti salvatoris in ordine autem inclinationem habui magnam ad divinum officium, similiter ad divine scripture studium, non tamen intendens aliquos libros dictando scribere, sed quasi pro memoria adjuvanda multa collegi in foliis et cedulis, que pauci, timeo, erunt posteris valoris* (vgl. auch KLAPPER, Hagen, S. 16.). – Für Auskunft und Richtigstellung der Folioangabe danke ich Michael Matscha, dem Leiter des Archivs.
- 99 Ungenauigkeiten in Zitaten faßte man keineswegs als Vergehen auf; vgl. PANZER, Zitieren, S. 23: „Das mittelalterliche Zitat kann sich in einem für uns unmöglichen Ausmaße vom Original entfernen. Es waltet da eine Läßlichkeit, die heute vollkommen unzulässig erscheint.“ – Gedächtniszitate waren in einer Zeit, da die Mündlichkeit für Geist und Kultur noch eine große Rolle spielte, nichts Außergewöhnliches.
- 100 ACHTEN, Frömmigkeitsbewegungen, S. 122, beschreibt die kartäusische Arbeitsmethode, wie folgt: „Einige dieser Kartäuser vollführten ihre Lesung mit der Feder in der Hand. Auf Zettelchen wurden Texte, Worte, Sentenzen gesammelt, manchmal auch kommentiert. Diese Zettelchen wurden dann sorgfältig nach Themen geordnet.“ Neben anderen Methoden schildert Achten den abschließenden Vorgang des Umarbeitens der gesammelten Texte zu meist kurzen Traktaten. „Die Werke, die für die Gemeinschaft von Bedeutung waren, wurden dann nochmals ins Reine geschrieben.“ – Die Quelle seiner Kenntnisse gibt er allerdings nicht an.

Die erste Voraussetzung für die Arbeit des Verfassers war eine gut ausgestattete Büchersammlung.¹⁰¹ Eine solche stand ihm mit der Bibliothek der Erfurter Kartause zur Verfügung. Diese Einschätzung läßt sich konkret untermauern, wenn man den Erfurter Kartäuserkatalog auf die Werke hin untersucht, die er im *Prohemium longum* zitiert.¹⁰²

Die *Vita b. Hugonis* des Adam von Eynsham besaßen die Kartäuser unter G 23¹, *De arte praedicatoria* des Alanus unter H 38 und H 65. Die Werke *De interpellatione Iob et David* und *De officii ministrorum* des Ambrosius waren unter L 59 vorhanden. Anselms *De veritate* fand sich unter C 90, die *Ethica* des Aristoteles unter H 41, seine *Metaphysica* unter N 5, *De spiritu et anima* (Autor unsicher) unter L 38. Von dem breit genutzten Œuvre des Augustinus standen folgende Titel zur Verfügung: *De baptismo* unter L 50, *De civitate dei* unter L 28, die *Confessiones* unter L 39, *De correptione et gratia* unter L 38, *De doctrina christiana* unter L 41 und L 45, *In psalmos* in mehreren Teilen von L 31–34, *Epistolae* unter L 42, *Contra Faustum* und *De genesi ad litteram* unter L 50, *De immortalitate animae* unter L 38, *Super Iohannem* unter L 29, *De libero arbitrio* unter L 51, *De dono perseverantiae* und *De opere monachorum* unter L 38, *De vera religione* unter L 45, das *Speculum manuale* unter D 10², die *Soliloquia* unter D 14 und D 15, *De spiritu et littera* unter C 94 und L 50 und schließlich *De trinitate* unter L 27. Von Bernhard von Clairvaux gab es den *Liber de diligendo deo* unter L 69² und L 72, die *Epistolae* unter L 74 und *Super cantica* unter L 67. Die pseudoboethianische Schrift *De disciplina scholarium* war mehrfach vorhanden unter H 115, H 116 und H 138. Ebenfalls in mehreren Exemplaren standen Bonaventura-Werke zum Gebrauch bereit: das

101 Auch das *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais konnte in dem bekannten Umfang nur entstehen, weil er die Bibliothek König Ludwigs IX. von Frankreich für seine Arbeit nutzte; vgl. MINNIS, Discussion, S. 398 f.

102 Die Reihenfolge, in der ich die Ergebnisse meiner Untersuchung hier mitteile, entspricht derjenigen in der „Clavis“ des Editionsteils, d. h. den alphabetisch geordneten Namen der Autoren, die nach dem heutigen Erkenntnisstand Verfasser dieser Werke waren.

Breviloquium unter E 27, E 28, E 34, E 35¹, E 40 und L 11, das *Itinerarium mentis in deum* unter D 11³, H 95 und L 112. Der *Stimulus amoris* war unter D 9 zu finden. Die Kartäuserstatuten unter H 9 waren ebenso wie das *Decretum Gratiani* unter A 1 selbstverständlicher Bestandteil der Bibliothek. Der Band D 17 enthielt sämtliche zitierten Werke des Ps.-Dionysius, nämlich *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus* und *De mystica theologia*. *De similitudinibus* des Eadmerus, das Anselm zugeschrieben wurde, besaßen die Kartäuser unter H 45 und *De vita christiana*, von dem man heute annimmt, daß es von Fastidius Britannicus stammt, unter A 38 und H 132. Galens Werke waren in großer Zahl vorhanden.¹⁰³ Welcher Band Gersons kleine *Annotatio doctorum* enthielt, war nicht auszumachen, doch besaßen die Kartäuser insgesamt zahlreiche Titel Johannes Gersons, darunter *De laude scriptorum* unter F 11 und L 110 und *De libris legendis a monacho* ebenfalls im Band L 110. Gilberts von Tournai *Rudimentum doctrinae* stand unter H 106, die *Glossa ordinaria super epistolas Pauli* unter C 82. Die zitierten Werke Gregors des Großen standen ebenfalls zur Verfügung: die *Expositio super cantica canticorum* unter L 5, die *Homiliae super Ezechielem* unter L 4, die *Moralia* in drei Teilen unter L 1–3 und das *Registrum epistularum* unter L 8. Gregors von Nazianz *Orationes* waren unter G 28, der *Prologus super genesim* des Heinrich von Langenstein unter C 1 zu finden. Für die Zitate von Hieronymus konnten *Super XII prophetas* unter L 22, *Super Isaiam* unter L 20, die *Epistolae* unter L 18–19 und L 24–25 verwendet werden. Das vom Verfasser viel genutzte *Didascalicon* Hugos von St. Viktor war unter L 100 zu finden, sein *De modo orandi* unter D 8 und D 10. Isidors *Etymologiae* gab es unter L 61, die *Collationes* des Johannes Cassianus unter H 13. Den ps.-chrysostomischen Kommentar *Opus imperfectum in Matthaem* konnte der Verfasser unter E 9 einsehen, den Rechtstext von Johannes Faventinus schrieb er aus dem Band A 1 ab. Die Werke des Laktanz besaßen die Kartäuser unter

103 Vgl. Register bei LEHMANN, MBK, S. 683. In der Edition die zitierte Stelle nachzuweisen, war nicht möglich, weshalb ich hier weder den genauen Titel eines Werkes noch die Signatur eines einzelnen Bandes angeben kann.

H 78 und unter L 18 *In cantica canticorum* des Origenes. Für die Zitate aus Richards von St. Viktor Werken standen der *Benjamin maior* (*De 12 patriarchis*) unter L 26, der *Benjamin minor* (*De archa mystica*) unter D 3² und H 117 sowie *De exterminatione mali et promotione boni* unter L 103 zur Verfügung. Senecas *Epistola ad Lucilium* fand man unter H 102, die Thomas-Werke trugen folgende Signaturen: die *Summa theologiae* L 84², *De malo* E 17, *In libros metaphysicarum* L 95. Das *Speculum naturale* des Vinzenz von Beauvais fand sich unter N 1, Wilhelms von St.Thierry *Epistola ad fratres de Monte Dei*, natürlich unter Bernhards Namen, unter L 72 und L 77. Und schließlich war *De fide et legibus* des Wilhelmus Parisiensis im Band B 37 nachzulesen.¹⁰⁴

Über die Werke, aus denen der Verfasser zitierte, die aber laut Katalog in der Erfurter Kartäuserbibliothek nicht vorhanden waren, können wir lediglich Vermutungen anstellen. Es ist wahrscheinlich, daß der Verfasser Florilegien nutzte.¹⁰⁵ Denkbar ist außerdem, daß er aus Bänden, die kurzzeitig von anderen Bibliotheken entliehen waren, Exzerpte angefertigt hat. Da wir annehmen dürfen, daß zum *Collegium Amplonianum* der Erfurter Universität eine Verbindung bestand,¹⁰⁶ stammt die Kenntnis mancher Werke möglicherweise aus dieser Bibliothek. Beispielsweise fragt man sich bei den umfangreichen Übernahmen aus dem *Philobiblon* Richards de Bury in Kapitel XIII 2–3 nach der Vorlage. Hier könnte der Schreiber (E²) auf den Band im *Collegium Amplonianum* mit der Signatur theol. 142 zurückgegriffen haben. Möglich wäre ein solches Verfahren auch bei weiteren Titeln, die die Kartäuser nicht selbst besaßen.¹⁰⁷ Für die Vermutung, der Verfasser habe auch Bücher der Universität benutzt, fehlen jedoch Beweise.

104 Anhand dieser Aufzählung zeigt sich einmal mehr die klare Systematik der Bibliothek, stehen doch die Werke eines Autors, wenn möglich, dicht beieinander.

105 S. o. S. 418.

106 S. o. S. 333, Anm. 75.

107 Vgl. Register bei LEHMANN, MBK, wo nicht nur die Bücher der Kartause, sondern auch die der Universität erfaßt sind.

Innerhalb des *Prohemium longum* unterscheidet der Verfasser sehr genau zwischen den Abschnitten, in denen er eigene Formulierungen gebraucht und selbst Gedanken entwickelt, und denen, die er zum überwiegenden Teil kompiliert hat, wobei ihm letztere zuverlässiger und jedenfalls zur Untermauerung von Darlegungen geeigneter erscheinen. So kündigt er zu Beginn des achten Kapitels, das er mit *Apologia* überschreibt, für die sich anschließenden Kapitel an, sie seien aus verschiedenen Autoritäten zusammengestellt und erfüllten den Zweck, das bisher Gesagte noch besser zu erklären, es auszulegen, zu bekräftigen und zu vertiefen.¹⁰⁸ Dabei hält er die Vielfalt der zitierten Meinungen nicht für störend, sondern sie entsprechen im Gegenteil den unterschiedlichen Voraussetzungen der Schüler. Dies zeugt von einer zweckbestimmten Toleranz, von der sich der Verfasser leiten ließ, die jedoch immer übertagt wird von der starken Bindung an die Autorität der Zitate.

5.4 Zur Darstellungsweise

Der Verfasser des *Prohemium longum* gebraucht in auffälliger Weise zwei verschiedene Modi der Darstellung, ganz so, als wolle er zwei ebenso verschiedenen Konstitutionen und Bedürfnissen seiner Leser gerecht werden. Zum einen unterwirft er den Text einer starken Klassifizierung. Schon durch die äußeren Gestaltungsmittel ermöglicht er dem Leser eine Orientierung, so daß sich dieser vom Aufbau und von der Struktur des Textes leicht einen Begriff machen kann. Hinzu kommen Merkmale der inhaltlichen Ordnung und Klassifizierung.¹⁰⁹ Zum anderen veranschaulicht der Verfasser geistliche

108 *Pro eorum, que in hoc registro recollecta rescribuntur, pleniori declaratione et certorum in eis eciam moderacione et explanacione, restrictione, cautela sive eciam dilatacionem aliqua hic capitula subiuncta sunt ex diversis auctoribus comportata*; s. o. S. 155, 5–8.

109 Vgl. Kap. 2.1.2 „Interpunktion und Gliederung“.

Inhalte durch Allegorien, Metaphern und Vergleiche. Den Text durchzieht eine Fülle von Bildern, teils in Zitaten enthalten, teils vom Verfasser selbst eingefügt, die der Darstellung Lebendigkeit und Anschaulichkeit verleihen und dem Leser auf diese Weise das Textverständnis und die geistige Aneignung seines Inhalts erleichtern.

Systematische Klarheit und bildreiche Anschaulichkeit – auf diese Formel kann man die sprachlichen Mittel bringen, die die Darstellungsweise des Verfassers im *Prohemium longum* geprägt haben.

5.4.1 Klarheit durch scholastisches Klassifizieren

5.4.1.1 Klassifizieren und Ordnen

Sapientis est ordinare – so heißt es bei Thomas von Aquin.¹¹⁰ In diesem Satz äußert sich die Haltung vieler scholastischer Theologen, aber auch anderer Autoren. Das Bedürfnis nach strenger Systematik steht in engem Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Denken in Stufen und Graden. Ein solcher Gradualismus¹¹¹ bot sich besonders bei der Darstellung geistlicher Gegenstände an, wie der allmählichen Erkenntnis oder der stufenweisen Annäherung an bzw. Vereinigung mit Gott. Gerade den Kartäusern war dieses Denken vertraut, etwa durch die *Scala claustralium* Guigos II.¹¹² Das *Prohemium longum*, das u. a. Prozesse des mystischen Aufstiegs beschreibt, gebraucht das Stufendenken ebenfalls.

110 Korrekt: *Cum enim sapientis sit ordinare* [...] (S.th.I.1.6 c). – GRABMANN, Methode 2, S. 28, spricht von einer „philosophisch-theologischen Einteilungs- und Einleitungsliteratur“, durch die das höhere Unterrichtswesen des 12. und 13. Jahrhunderts zu charakterisieren sei.

111 Zu diesem Thema vgl. MÜLLER, Gradualismus, mit Bezug auf die mittelhochdeutsche Literatur. Müller spricht von einem „theozentrischen Stufenbau der Welt“ (S. 719). Für das ausgehende Mittelalter konstatiert er allerdings eine „Entgradualisierung“.

112 Vgl. RUH, Mystik I, S. 221 f.

Daß *ordinatio* bei der Entstehung eines Textes entscheidend zu seinen inhaltlichen Qualitäten beiträgt, wurde bei der Betrachtung der Kompilationsmethode schon festgestellt.¹¹³ Einen Text ordnet man aber, indem man ihn gliedert und in Sinneinheiten unterteilt. Die Praxis unseres Verfassers bestand beim Schreiben oftmals im ordnenden Unterteilen, so als hätte er nach einem leicht veränderten Grundsatz Hugos von St.Viktor gehandelt: *Modus scribendi in dividendo constat*.¹¹⁴ Häufig nennt er sein Thema, schreibt dazu einen einleitenden Satz und läßt eine durchnummerierte (1., 2., 3. etc.) Argumentation folgen.

Ein Teil der in Kapitel I 6.1 (*De differentiis et distinctionibus ignorancie*) vorgenommenen Unterscheidungen kann auf Thomas von Aquin zurückgeführt werden.¹¹⁵ Weitere Distinktionen der *ignorancia* wurden sicherlich durch Thomas-Lektüre angeregt.¹¹⁶ Das für Thomas typische klare Klassifizieren erschien dem Verfasser als Darstellungsweise geeignet. An einer späteren Stelle¹¹⁷, wo er aus dessen Metaphysikkommentar eine in *primo ... secundo ... tercio ...* unterteilte Erklärung für den laut Aristoteles natürlichen Wissensdrang zitiert, relativiert er diese Aussagen. Er sagt, Thomas sei eher der Physik und der Metaphysik als der Theologie gemäß vorgegangen, weshalb er nun

113 S. o. Kap. 5.3 „Zur Methode der Kompilation“.

114 Das *Prohemium longum* bietet in Kapitel VI, das weitgehend aus Hugos *Didascalicon* zitiert, mit dem 12. Paragraphen einen *modus legendi*. Hugo stellt fest, daß dieser im Einteilen der Lektüre, beginnend mit Begrenztem und fortschreitend bis zum Unbegrenzten, bestehe: *Modus legendi in dividendo constat. Omnis divisio incipit a finitis et ad infinita usque progreditur. Omne autem finitum magis notum est et sciencia comprehensibile*; s. o. S. 135, 2–4.

115 Vgl. Thom.mal.3,8,ad prim.

116 Sowohl in Paraphrase als auch wörtlich gibt es in Kapitel I des *Prohemium longum* Übernahmen, u. a. aus s. th. I 94,4co; in metaphys.1,1,n.2–n.4. – WASSERMANN, Kommentar, S. 490, Anm. 22, nennt für *ignorantia vincibilis-invincibilis* und *ignorantia voluntaria-affectata* Stellen aus der *Summa theologiae* (I II 76,2 u. 3; I II 6,8), wo die Begriffe erwähnt werden. Die Verfasserin konnte allerdings keine wörtliche Übernahme in das *Prohemium longum* feststellen. – S. auch im Thomas-Lexikon unter *ignorantia* (SCHÜTZ, Thomas-Lexikon, S. 364).

117 IV: *Quod omnes homines naturaliter scire appetunt et de amore sapencie, pro cuius adeptione antiqui sapientes maximum studium impenderunt.*

auch die theologischen Gründe für das jedem Menschen natürlicherweise innewohnende Streben nach Erkenntnis darlegen wolle.¹¹⁸ Sachlich konnte der monastische Verfasser den scholastischen Theologen Thomas nicht unkommentiert übernehmen. Methodisch hingegen kam Thomas ihm gelegen. Außerdem enthielt, wie es die Gesamtübersicht ankündigt, das heute verlorene Blatt mit dem Thema *De modo, forma, fine et intencione studendi* (fol. 31) Auszüge aus Thomas von Aquin: *Item modus et forma studendi b. Thome de Aquino*.¹¹⁹

Teile des *Didascalicon* im Umfang ganzer Kapitel sind in das *Prohemium longum*, und zwar in die Kapitel V, VI, X und XIV, übernommen worden. Hugos Klassifikationen des Lesens, der *artes* und des Studiums wurden als passend empfunden und vom Autor der Einleitung zitiert. Augenscheinlich hat sich der Verfasser durch das Verfahren Hugos und anderer Autoren anregen lassen, denn auch in Passagen, die nicht Zitat sind, begegnen wir einer ordnenden Gliederung des Textes, wenn etwa aufeinander bezogene Gedankengänge beziffert oder die Schlagworte des Textes am Rand wiederholt werden.

Das scholastisch-gelehrte Klassifizieren und Ordnen hat im *Prohemium longum* seine Spuren hinterlassen. Die Ordnung logischer Gedanken spiegelt die von Gott gewollte Ordnung seiner Schöpfung wider.¹²⁰ Rein methodisch stellt sich hier der Autor des *Prohemium*

118 *Hec autem rationes magis phisice et methaphisice procedunt quam theologice, quare vidende sunt eciam rationes theologicales declarantes, quod omnes homines habent a natura infixum sibi appetitum sciendi ex eo, quod ratione preeditus est homo, que utique ad optima precatutur*; s. o. S. 89, 37–41.

119 Vgl. LEHMANN, MBK, S. 241.

120 GRABMANN, Methode 1, S. 136 f., schreibt Augustinus das Verdienst zu, die christlichen Lehrinhalte erstmals systematisch dargestellt zu haben; von dieser Systematik habe die gesamte Scholastik gezehrt. Als „den großen Gesichts- und Einheitspunkt für den Aufbau eines theologischen Systems“ bei Augustinus nennt Grabmann die *ratio dei*. Von Thomas von Aquin wurde dieser Gedanke bekräftigt: *Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione dei* (S.th.I.1.7 c).

longum in diese Tradition. Allerdings bleiben die Namen scholastischer Autoritäten bis auf Thomas ungenannt.

Der Verfasser wendet die scholastische Methode an, wenn er etwa eine *quescio* mit dem üblichen *utrum ... an* formuliert und anschließend abhandelt.¹²¹ Auch *sed forte aliquis diceret* oder *sed forte arguet quis* und das sich als Erwiderung auf das Problem anschließende *respondetur* oder *respondeo* findet sich im Text an einigen Stellen. Der Verfasser kannte das Vokabular der entsprechenden Argumentationsweise und brachte es an ihm geeignet erscheinenden Stellen zur Anwendung oder übernahm es wörtlich aus seinen Quellen, wie z. B. *responsio affirmativa ad dubium*. Teile von Kapitel V 2 erwecken den Eindruck, als sei ihr Inhalt einem scholastischen Theologen geschuldet, denn sie enthalten die Erklärung der fünf Seelenkräfte *sensus*, *ymaginacio*, *racio*, *intellectus*, *intelligencia* mit Hilfe der philosophischen Kategorien *potencia anime* und *vis anime*. Auf welche Autorität die Definitionen zurückgehen, wird nicht mitgeteilt.¹²²

Bevor hier Beispiele illustrieren sollen, auf welche Weise die als „klassifizierend“ charakterisierte Darstellungsweise im *Prohemium longum* zutage tritt, möchte ich betonen, daß das *Prohemium longum* kein Text ist, der konsequent von der scholastischen Methode Gebrauch machte. Der Verfasser scheint aber derartige Texte gekannt zu haben; schließlich besaß die Bibliothek laut Katalog Werke der großen mittelalterlichen scholastischen Theologen, wie Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und Albertus Magnus. Durch deren Lektüre konnte er Distinktionen, das Klassifi-

121 So z. B. in Kapitel V 1: *Quescio, an christiano et precipue studenti theologie ut liceat dictis philosophorum*. Für die Beantwortung dieser Frage zitiert er einen längeren Ausschnitt aus Heinrichs von Langenstein (gest.1397) Genesiskommentar, dem theologischen Hauptwerk des Wiener Universitätsprofessors; vgl. HOHMANN, Initienregister, Nr. 100.

122 Die fünf Begriffe als solche dürften dem Verfasser aus den *Sermones* des Isaac de Stella bekannt gewesen sein, wie Anklänge einiger Formulierungen vermuten lassen.

zieren und Hierarchisieren von Begriffen kennenlernen. Dagegen konnte die praktizierte scholastische Disputation bei den Kartäusern aufgrund des statutenmäßig festgelegten Schweigegebots keine Rolle spielen.

Trotz formaler Anklänge an scholastische Werke bleibt das *Prohemium longum* aber seinem Inhalt nach ein Text, der tief in der monastischen Literatur mystisch-asketischer Tradition verwurzelt ist.

5.4.1.2 Beispiele für scholastisches Klassifizieren

Im Kapitel V 1 erklärt der Verfasser des *Prohemium longum*, daß Menschen mit vier verschiedenen inneren Dispositionen die *mistica sapientia* finden können.¹²³ Jede dieser Gruppen von Menschen wird genannt und numeriert (nach mittelalterlicher Praxis fehlt das Wort *primo*, dann folgen *secundo ...*, *tercio ...*, *quarto ...*) und die jeweilige Behauptung durch ein Zitat untermauert. Alles ist so knapp gehalten, daß pro Aussage nur wenige Zeilen nötig sind.

In V 3 begegnet man einer noch strafferen Ausführung. Angekündigt werden sechs Eigenschaften (*sex sunt, que ...*), die die menschliche Weisheit unvollkommen machten, und gleich darauf werden diese sechs aufgezählt – ohne Erklärung, ohne Bekräftigung durch eine Autorität. Selbst die Durchnumerierung fehlt bei dieser gestrafften Form.¹²⁴

Die Aussage eines Hieronymus-Zitats, daß das Wissen der Philosophen den Menschen recht nützlich sei, wird in V 6 durch zehn Argumentationspunkte (*primo, quia ... decimo, cum*) begründet. In das siebente dieser Argumente wird sogar eine weitere Untergliederung eingefügt, indem der Verfasser aus einem Augustinus-Zitat, das er als Beispiel anführt, vier Schlüsse (*documenta*) zieht.¹²⁵ Fälle dieser „verschachtelten Klassifizierung“ begegnen häufiger.

Gern begründet der Verfasser seine Sätze durch *rationes*, wenn er etwa in Kapitel V 7 das Studium einer Wissenschaft für schlecht und

123 S. o. S. 99, 159–173.

124 S. o. S. 102, 6–10.

125 S. o. S. 110, 110 – S. 113, 197.

unerlaubt hält: *illicitum quatuor racionibus, scilicet [...]* Er zählt diese vier *raciones* zunächst nur auf, um sie dann in einzelnen Abschnitten ausführlicher zu behandeln.¹²⁶

Neben derartigen Begründungen, die durchnummeriert und übersichtlich geordnet werden, treten ein *primus ...*, *secundus ...* etc. häufig in Paragraphen auf, in denen der Verfasser eine mittelalterliche Stufenlehre referiert. So geht in Kapitel V 10, das die *gradus septem perveniendi ad veram sapienciam et noticiam sacre scripture* behandelt, die Gliederung in *primus...*, *secundus...*, *tercius gradus* etc. nicht auf die Fähigkeit und den Wunsch des Verfassers zurück, seine Argumente einer logischen Ordnung zu unterwerfen, sondern wohnt der Sache selbst, der Stufenlehre, inne.¹²⁷

Bei Untersuchungen zum Stil der Traktate des Erfurter Reformtheologen Jakob von Paradies ist festgestellt worden, daß sie „von dem scholastischen Bemühen um Unterscheidungen, Vollständigkeit und Klarheit“ geprägt sind. Und: „Immer wieder geben verschiedene *errores, conclusiones* samt *corollaria* oder *propositiones* Anlaß zu einem ‘erstens, zweites, drittens ...’. [...] Spannung und Farbe gewinnen die Traktate nicht durch den Aufbau, sondern durch die Polarität der ‘negativen’ und ‘positiven’ Gedankenschichten.“¹²⁸

Ob der Verfasser des *Prohemium longum* Jakob von Paradies, der 1465 in der Erfurter Kartause starb, noch persönlich gekannt hat, wissen wir nicht. Mit großer Wahrscheinlichkeit kannte er aber zumindest seine Schriften, zu denen er in der Bibliothek seiner Kartause Zugang hatte. So mag die Darstellungsweise des renommierten Reformschriftstellers seinen eigenen Stil beeinflusst haben.

5.4.1.3 Verweise

Der Verfasser schrieb, möglicherweise erst auf einen Auftrag hin, ein *prohemium longum introductorium* als Einführung in den Katalog und

126 S. o. S. 116, 42 – 118, 83,

127 S. o. S. 119, 6–14.

128 Vgl. D. MERTENS, Iacobus, S. 134.

schuf damit ein Arbeitsmittel. Daß Strukturieren und Klassifizieren zu den Grundsätzen seiner Darstellung gehören, haben wir bereits festgestellt. Hinzu kommt nun eine quasi vernetzende Darstellungsweise, die es dem Leser ermöglicht, nicht nur „geradeaus“ zu lesen, sondern das *Prohemium longum* als ein Geflecht von Themen zu betrachten, die miteinander in Verbindung stehen und die noch dazu in den Gesamtkatalog eingebunden sind. Derartige Verbindungen schafft der Verfasser sowohl durch Verweise innerhalb des *Prohemium longum* als auch in einigen Fällen durch solche auf das Standortregister.

Zahlreich sind die Rückverweise mit Hilfe eines *supra*, einige Male wird auch mit *infra* auf später folgende Stellen verwiesen. Beispiele für *supra* sind: *supra tactum est; ut supra recitatum est; ut supra habitum est; ut supra patuit; de hoc eciam supra dictum est; similiter supra dictum est; supra habetur lacius tractatum; nec hoc est contrarium his, que supra dicta sunt; ut in supradictis plenius tactum est; ut plene supra ponitur*. Als Beispiele für *infra* wären anzuführen: *de qua infra dicitur; de hoc infra plenius dicemus*.

Zuweilen nennt der Verfasser die Autorität, auf die er sich bezieht: *et ut supra tactum est secundum beatum Augustinum; hec Hugo, vide supra; de quo eciam supra dictum est in extracto dydascolicon Hugonis*. In einigen Fällen gibt er auch eine genauere Fundstelle an: *ut supra (folio 18) late expositum est; hoc totum eciam habetur supra folio 19; hec omnia supra declarata sunt in capitulo, quod conformiter incipit, cuius titulus est: Quomodo et quibus impedimentis indispositi efficimur ad studium sciencie et sapiencie; hec fere omnia quere supra in principio huius sexterni, ubi agitur de exhortacione ad studium; lege supra 22*. – Diese Verweise auf konkrete Stellen sind eine Besonderheit, da sie allein bei originalen Werken, nicht aber bei Kopien auftreten können.

In zwei Fällen unterbricht der Verfasser sogar ein Zitat (aus dem Genesiskommentar des Heinrich von Langenstein in Kapitel V 6), um rück- bzw. vorzuverweisen: *Quia 'omnis homo naturaliter scire desiderat', primo metaphisice, ut supra late expositum est; und: Verumtamen prefate sciencie humanitus adinvente non sunt superflue,*

*sed quo ad hoc multipliciter utiles ad mortalium salutem modis predictis et aliis hic infra enarrandis.*¹²⁹

Für Verweise eignet sich außerdem *vide*, das entweder recht allgemein ausfällt (*de his vide alibi*) oder aber konkret auf Autoren und ihre Werke sowie auf Stellen im *Prohemium longum* verweist: *de hoc vide beatum Augustinum in prima omelia super cantica Iohannis; de hoc vide in proximo precedenti folio in margine aliquid notabile; de hoc vide lacius in Gerson*. Auch auf Bände der Bibliothek wird verwiesen: *Vide de hoc eciam A 10*. Die Kürze der Zeit und damit begründete Auslassung gaben ebenfalls Anlaß für Verweise: *alia, que lectori necessaria sunt [...] vide in ipso didascalicon libro sexto, que teduit huic brevitati annectere; huius prophetie exposicionem vide ibidem scilicet in didascalicon vel alias, que hic brevitatis causa non annotatur*.

Lesern, denen das Gesagte noch nicht ausreichend Klarheit bietet, gibt der Verfasser Empfehlungen für weiterführende Lektüre, teils allgemein (*de hoc tamen postea lacius disseretur in quodam dubio*), teils mit präziser Angabe bis hin zur Fundstelle in der Bibliothek: *qui in his plenius et lacius voluerit informari, recurrat ad pantheologiam sub termino 'studium sapientie', unde hec breviter extracta sunt pro incitamento dando ad studium sapientie; de hoc cui placet lacius informari, legat in rudimento doctrine folio 33 etc.; et quem lacius et pinguius super talibus delectat erudiri, recurrat ad rudimentum doctrine Gilberti de Tornaco, quod habetur in libraria H 106, et ad declaracionem prologi super genesim Henrici de Hassia, que habetur C 1, ubi luculenter de his agitur*¹³⁰; *hec lacius videantur et magi-*

129 Die dekursivierten Stellen sind Zusätze des Verfassers des *Prohemium longum*.

130 Diese Nennung des Standorts C 1 im *Prohemium longum* beweist übrigens, daß es sich bei der Handschrift des Genesiskommentars des Heinrich von Langenstein, die für den kritischen Vergleich der Zitate des Heinrich von Langenstein im *Prohemium longum* von der Verfasserin eingesehen wurde, um dasselbe Exemplar handelt, aus dem der Verfasser des *Prohemium longum* seine Zitate abschrieb. Vgl. auch LEHMANN, MBK, S. 237: C 1 = Berlin lat. F. 709. (Die heutige korrekte Zitierweise lautet: SBB-PK lat. Fol. 709).

stralius in libello Gersonis de laude scriptorum, qui habetur in libraria F XI; hec plenius habentur in decreto, distinctione 15.

Die Tatsache, daß der Bibliotheksbestand bereits in den Einleitungstext mit einbezogen wird, zeigt einmal mehr, daß das *Prohemium longum* eine einführende Funktion für die gesamte Bibliothek besaß (vgl. die Bezeichnung als *prohemium longum introductorium*).

5.4.1.4 Übersichten

Ein weiteres Gestaltungsmittel, das dem Text zu Klarheit und Übersichtlichkeit verhilft, sind Schemata, die der Verfasser an zwei Stellen in das *Prohemium longum* einfügte. Kapitel VII 7 (*Que sunt scripture apocrife*) gibt eine Übersicht über die Apokryphen, bestehend aus vier Spalten. Den Abschluß des Kapitels XVI bildet ein Schema des *Corpus iuris*, wobei seine Unterteilung in *ius canonicum* und *ius civile* samt den dazugehörigen Werken mit Hilfe von Klammerbögen dargestellt wird.¹³¹

5.4.1.5 Stilistische Brüche

Eine stilistische Eigenart des Textes ergibt sich aus der kompilatorischen Methode seiner Entstehung. Indem Zitate vieler verschiedener Autoren und vom Verfasser selbst geschriebene Passagen miteinander abwechseln, kommt es zu stilistischen Brüchen, die nicht zu umgehen sind. Besonders auffällig sind Brüche da, wo die Kompilation sehr „kleinteilig“ ist, d. h. wo sich ein kurzes Zitat an das nächste reiht. Unser Verfasser vermag weniger gut als beispielsweise Heinrich Toke, der sich ebenfalls der Kompilationsmethode bediente, elegante Übergänge zu schaffen und die Zitate stilistisch in den Fluß der eigenen Rede einzufügen.¹³²

131 S. o. S. 152, 1–154, 59 und S. 303, 90–304, 123.

132 Diesen Hinweis verdanke ich Hildegund Hölzel, die durch ihre Dissertation über Heinrich Tokes Rapularius (vgl. dies., „Rapularius“) bestens mit seinen Werken vertraut ist.

Dagegen nimmt der Verfasser den langen Zitaten, die teilweise über mehrere Seiten reichen, das Monolithische, indem er diese langen Zitate durch bestätigende, kürzere Sätze anderer Autoren unterbricht oder ergänzt und sie dadurch inhaltlich bekräftigt. Beispiel hierfür ist das sechste Kapitel, das mit seinen 19 Paragraphen fast ausschließlich Hugos *Didascalicon* zitiert. Die Paragraphen 16 und 17 bringen eine Unterbrechung durch andere Autoritäten, die zugleich dem von Hugo Gesagten beipflichten: *Predictis de modo studendi et legendi eciam aliorum auctorum et sanctorum patrum alludunt consonanter sentencie.*

5.4.2 Anschaulichkeit durch Allegorie, Metapher und Vergleich

5.4.2.1 Hermeneutische Begriffe und ihr Vorkommen im Prohemium longum

Trotz seiner Klassifizierungen steht das *Prohemium longum* zur scholastischen Darstellungsweise in beträchtlichem Gegensatz. Der scholastischen Methode war bildhafte Rede, waren Allegorien und Metaphern fremd. Dagegen arbeitet der Verfasser mit diesen Gestaltungsmitteln, vor allem aber enthält das *Prohemium longum* eine Fülle von Vergleichen, die sowohl mit Zitaten übernommen als auch vom Verfasser selbst geschaffen wurden. Diese Vergleiche stammen aus unterschiedlichen Bereichen des Alltagslebens, der Pflanzen- und Tierwelt sowie der Elemente. Nach mittelalterlichem Weltbild wurden die Erscheinungen der Natur, also von Gottes Schöpfung, wie selbstverständlich in einem geistlichen Sinn verstanden und gedeutet. Auch das *Prohemium longum* fordert zu einem solchen Verständnis auf.¹³³

Der Vorgang dieser Auslegung kommt einer „Entschlüsselung“ bzw. „Enthüllung“ gleich. Das bereits in der antiken Literatur angewandte Verfahren wurde von christlichen Autoren in einen Zusammenhang mit der Heilsgeschichte gebracht und primär auf die Aus-

133 *Id, quod videmus in creaturis, debemus in nobis spiritualiter intelligere*; s. o. S. 208, 1–2.

legung der Heiligen Schrift übertragen.¹³⁴ Friedrich Ohly bezeichnet diese *revelatio* als Allegorie. Die christliche Allegorie sei die „Ent-hüllung des bei der Schöpfung in der Kreatur versiegelten Sinns der Sprache Gottes“.¹³⁵ Allegorie war sozusagen allgegenwärtig und für den mittelalterlichen Menschen, der als Autor oder als Rezipient Literatur begegnete, eine Selbstverständlichkeit. Entsprechend vielfältig waren ihre Erscheinungsformen und entsprechend groß ist die Schwierigkeit, sie zu definieren.¹³⁶

Nach mittelalterlicher Terminologie bezeichnet *allegoria* einen der verschiedenen Schriftsinne, die neben dem Literalsinn (*historia*) existieren. Der Bibliothekar Volradi legte dem gesamten Katalog eine Vierteilung der Schriftsinne zugrunde, wenn er diesen in der Gesamtübersicht mit einer *domus spiritualis*, bestehend aus Fundament (*historia*), Wänden (*allegoria*), Dach (*anagogia*) und Ausmalung (*tropologia*), vergleicht.¹³⁷ Eine Vierteilung war im Mittelalter seit Augustinus und Johannes Cassianus geläufig.¹³⁸ Der Verfasser des *Prohemium longum* dagegen übernahm von Hugo von St.Viktor die Einteilung in *historia*, *allegoria* und *tropologia*, also eine Drei-

134 Die Allegorie fand jedoch auch im Bereich der weltlichen mittelalterlichen Dichtung Anwendung; hierfür ist der Begriff *integumentum* relevant.

135 S. OHLY, Bedeutungsforschung, S. 13.

136 Christel MEIER, Überlegungen, S. 1, spricht von den „Schwierigkeiten der Bestimmung von Allegorie“ und von der „geschichtlich ererbten Begriffsdiffusion“. Ihr grundlegender Aufsatz bietet bis heute den besten Überblick über den Gegenstand mit gleichzeitiger Behandlung verschiedener Probleme der Allegorie. Ergänzend empfehlen sich der Tagungsband zu „Formen und Funktionen der Allegorie“, hrg. v. HAUG, und der Band zum Symposium „Die Allegorese des antiken Mythos in der Literatur, Wissenschaft und Kunst Europas“, hrg. v. HORN.

137 S. o. S. 358.

138 Zur Geschichte des vierfachen Schriftsinns vgl. DOBSCHÜTZ, Schriftsinn, und DE LUBAC, Exégèse. – S. Aug. *De utilit.cred.* 3 (CSEL 25, 7 f.), ders. *De gen.ad lit.* 2 (CSEL 2, 461) und Joh.Cass. *Collat.* 14,8 (CSEL 13, 404 f.).

teilung.¹³⁹ Auch hier wurden die drei Teile auf ein Gebäude, auf Fundament, Bau und Ausmalung, übertragen.¹⁴⁰

Die beiden genannten Beispiele zeigen, daß man die Lehre von den Schriftsinnen im Mittelalter durchaus unterschiedlich handhabte. Auch im Erfurter Kartäuserkatalog stehen zwei Möglichkeiten – in der Gesamtübersicht der vierfache und im *Prohemium longum* der dreifache Sinn – gleichwertig nebeneinander.¹⁴¹

Ein Beispiel allegorischer Biblexegese im *Prohemium longum* bezieht sich auf die *captiva gentilis* aus Dt 21,10–13, die ein Israelit zur Frau nehmen darf, wenn er zuvor ihr Äußeres verändert hat. Wie seit der Patristik gemeinhin üblich, legte der Verfasser des *Prohemium longum* diese Verse dahingehend aus, daß heidnische Philosophen auch von Christen gelesen werden dürfen.¹⁴² Auch die Auslegung der Bibelstelle IV Rg 4,3 f. erlaubte das Studium der heidnischen Philosophen, wonach die leeren Gefäße heidnischen Büchern entsprechen, aus denen während der Lektüre durch Gottes Eingebung geistliches Verständnis geschöpft werden kann.¹⁴³ Und schließlich benutzte man in der Auseinandersetzung mit der Frage, ob heidnische Wissenschaften betrieben werden dürften, die alttestamentlichen Stellen Ex 11,2 u. 12,35 (Israel fordert von den Ägyptern goldenen und silbernen Schmuck und Kleider, um sie für eigene Zwecke zur Errichtung der Stiftshütte [vgl. Ex 35,5 u. 21] zu verwenden), III Rg 5,10 (Hiram, König von Tyrus, liefert König Salomon Zedern und Zypressen vom Libanon für den Bau des Tempels), Nm 21,21–25 (Israel trinkt Wasser aus den Brunnen der Amoriter), I Sm 17,51 (David schlägt dem

139 S. u. Kap. XIV 2–5; vgl. Hug.did. VI 2–5.

140 [...] *primum quidem fundamentum ponitur, dehinc fabrica super edificatur, ad ultimum consummata domo seu opere domus colore superducto vestitur*, s. o. S. 283, 5–7 (in XIV 2).

141 DOBSCHÜTZ, Schriftsinn, S. 8, spricht von „triadischen und tetradischen Formeln“.

142 S. o. S. 75, 88 ff. (in Kap. III) und S. 95, 32 ff. (in Kap. V 1).

143 *Et 4. Reg. 4. dixit Helizeus ad Sunamitem: 'Vade et pete mutuo ab omnibus vicinis vasa vacua non pauca et ingredere et claude ostium tuum.' Vasa vacua sunt libri gentilium, que aliquando pie leguntur, et tunc oleum desuper a domino infunditur, quia spiritualis intelligencia inde hauritur et extrahitur*; s. o. S. 75, 80–85.

Philister Goliath mit dessen eigenem Schwert den Kopf ab).¹⁴⁴ Die Antwort, die die Deutung dieser Bibelstellen zuließ, lautete: Das Studium heidnischer Bücher ist dann erlaubt, wenn man diese für die eigenen Zwecke nutzbar macht und wenn man sie mit den Argumenten, die sie selbst liefern, widerlegt. Diese Allegorese übernimmt auch der Verfasser des *Prohemium longum*, zunächst aus einer Predigt des Alanus ab Insulis und daneben aus dem Genesiskommentar Heinrichs von Langenstein, wo dieser sich auf Hieronymus beruft.¹⁴⁵

Für die Vermittlung des allegorischen Sinns der Heiligen Schrift standen mittelalterlichen Schriftstellern allegorische Wörterbücher als Hilfsmittel zur Verfügung. In der Erfurter Kartäuserbibliothek waren laut Katalog die *Allegorie Hugonis de S. Victore circa vetus testamentum* in mehrfacher Ausführung vorhanden.¹⁴⁶ Ein anderes verbreitetes Hilfsmittel dieser Art, die *Allegoriae in sacram scripturam*, die Hrabanus Maurus zugeschrieben wurden, besaßen die Kartäuser in Erfurt dagegen nicht. Diese Wörterbücher deuteten den Wortschatz der Bibel aus.¹⁴⁷

Eine weitere übliche mittelalterliche Methode geistlich-theologischer Schriftauslegung war die Typologie. Man setzte zwei verschiedene biblische Ereignisse, meist je ein alttestamentliches und ein neutestamentliches, so zueinander in Beziehung, daß das erste (Typus oder *figura*) einen Hinweis auf das zweite (Antitypus) enthielt, es gewissermaßen vorwegnahm.¹⁴⁸ Vorausgesetzt, die Typologie behielt ihren Bezug zur Heilsgeschichte, übertrug man das Verfahren auch auf weltliche Literatur. Auf den methodisch nützlichen Aspekt dieser Übertragung zielt der Verfasser des *Prohemium longum* mit der

144 Zur allegorischen Deutung alttestamentlicher Stellen, um die Lektüre heidnischer Autoren zu rechtfertigen, vgl. u. S. 511–515.

145 Vgl. in Kapitel III, s. o. S. 74, 60 ff., und in Kapitel V 1, s. o. S. 94, 27 ff.

146 S. LEHMANN, MBK: C 93¹ und C 93² vollständig mit 9 Büchern; H 67: *et sunt hic abbreviate*.

147 Vgl. OHLY, Sinn, S. 15; s. auch EHLERS, Monastische Theologie, S. 67.

148 Vgl. HOEFER, Typologie, S. 11. – Zur Begriffsbestimmung grundlegend AUERBACH, Figura.

Wiedergabe eines Zitats von Heinrich von Langenstein ab, in dem die Brauchbarkeit selbst poetischer Werke für die Theologie betont wird. Es heißt dort, man entdecke bei Dichtern und Philosophen viel, was auf die Taten Christi angewendet werden könne, sei es bezüglich der Sachlage oder sei es bezüglich der Formulierung.¹⁴⁹

In der mittelalterlichen Hermeneutik wurde außerdem vielfach die metaphorische Redeweise verwendet; der geistige Schriftsinn besaß sogar seine eigene Metaphorik.¹⁵⁰ Gerade im religiösen Bereich war die Metapher unentbehrlich.

Das *Prohemium longum* macht von der Möglichkeit metaphorischer Rede Gebrauch, um Erkenntnisprozesse ins Bild zu setzen. So beschreibt der Verfasser die Arbeitsweise des Verstandes und spricht vom „Mund des Herzens“, in dem der Verstand das durchkaue, was die „Zähne des Erkenntnisvermögens“ abgebissen haben, oder wo er das wiederkäu, was der „Magen des Gedächtnisses“ anbietet.¹⁵¹ Er gebraucht diese Metaphern an einer Stelle, wo er die vier Begleiterscheinungen von Wissenschaft, *sensus*, *ingenium*, *memoria* und *ratio*, definiert. Ergänzend zur knappen Formulierung der Definition von *ratio* veranschaulichen sie den geistigen Prozeß, der sich beim rationalen Verstehen vollzieht. – An anderer Stelle verwendet der

149 [...] *eciam studium poetarum est utile ad scienciam theologicam [...] Et quod talia multa in poetis et in philosophis inveniuntur, scilicet que iuxta rerum habitudines et verborum combinaciones aptari possint factis Christi, manifestum est [...]*; s. o. S. 114, 227f und S. 115, 237–239.

150 Zur Theorie der Metapher vgl. den Sammelband, hrg. von HAVERKAMP, Theorie; zur Metapher in der mittelalterlichen Hermeneutik samt ihren antiken Voraussetzungen vgl. KREWITT, Metapher; zur Metaphorik des geistigen Sinns vgl. SPITZ, Metaphorik.

151 *Racio [...] quasi in ore cordis semper aut masticat, quod dentes ingenii carpunt, aut ruminat, quod venter memorie representat*; s. o. S. 182, 9–11. – Vgl. auch LECLERCQ, Wissenschaft, S. 40 u. 86 zum Begriff *palatum cordis*; ders. hält geistige und geistliche Vorgänge, die mit solchen Metaphern beschrieben werden, für unübersetzbar.

Verfasser die Metapher „Mauer des Körpers“, um zu beschreiben, wie alles Körperliche geistigen Erleuchtungen im Weg stehen kann.¹⁵²

Doch nicht allein substantivische Ausdrücke, sondern auch Verben dienen als Metaphern.¹⁵³ Da das *Prohemium longum* vielfach den Weg zu geistlicher Erkenntnis, zur wahren Weisheit und zur Kontemplation beschreibt, finden sich zur Verdeutlichung dieses geistigen „Aufstiegs“ häufig Verbmataphern, wie etwa *erigere, ascendere, surgere, levare*. Solche Verben gehören zur sogenannten „Stufungsmetaphorik“, da sie das „Streben zur Höhe der geistigen Einsicht“ und den „Fortschritt von der niederen zur höheren Verstehensenebene“ versinnbildlichen.¹⁵⁴ Verben wie *eradicare* und *plantare*, also Termini aus dem Landbau, sind Metaphern für Bekämpfung von Lastern und Förderung von Tugenden: Fleischliche Laster und Leidenschaften der Seele mit der Wurzel auszureißen sei schwieriger, als geistliche Tugenden neu zu pflanzen. Gleichzeitig vermitteln die beiden Metaphern die Anweisung, in der richtigen Reihenfolge zu handeln, wie es das landwirtschaftliche Bild assoziiert. Auch dort muß aus dem Ackerboden zunächst das Unkraut herausgerissen werden, bevor etwas gepflanzt werden kann.¹⁵⁵

Allegorie und Metapher können trotz ihrer Unterschiede oft nicht konsequent voneinander getrennt werden.¹⁵⁶ Ein Beispiel aus dem Standortverzeichnis des Erfurter Kartäuserkatalogs läßt Berührungspunkte zwischen geistigem Schriftsinn und Metapher erkennen. In der Signaturengruppe mit dem Buchstaben H, also dem Teil der Bibliothek, der nach den Angaben des Bibliothekars Volradi dem tropologischen Schriftsinn entspricht, steht ein Buch, ausdrücklich mit einer

152 [...] *paries corporis impedit radios illuminationum*; s. o. S. 199, 23 f.

153 Vgl. SPITZ, Metaphorik, S. 234 ff.

154 Ebd., S. 245 f.

155 *Difficilius enim nobis est eradicare vicia corporis et anime passionem, quam spirituales plantari virtutes*; s. o. S. 224, 68 f.

156 Vgl. SCHUMACHER, Sündenschmutz, S. 21. Er unterscheidet zwar grundsätzlich zwischen dem „exegetisch-hermeneutischen Verfahren der Schrift- und im Mittelalter in zunehmendem Maße auch Weltdeutung auf der einen und dem bis zur Allegorie rhetorisch oder dichterisch ausgestaltbaren metaphorischen Sprechen auf der anderen Seite“, hält aber eine strenge Trennung oft für undurchführbar.

Metapher im Titel (*intitulatur per methafforam*)¹⁵⁷. Der Bibliothekar bezeichnet dieses Werk als *valde moralis*, hält es also im Hinblick auf den geistigen Sinn für nützlich. Sein Titel lautet *Malogranatum*, ein mystischer Dialog mit nicht geklärter Autorschaft, der durch die *Devotio moderna* verbreitet wurde.¹⁵⁸ Die Erfurter Kartäuser besaßen ihn in verschiedenen Teilen unter H 17–19. Unter H 17 erklärt Volradi den Mönchen die Bedeutung dieses Titels, indem er aus der Metapher einen Vergleich entwickelt.¹⁵⁹ Wie in einem Granatapfel viele Kerne in kleinen Kammern eingeschlossen seien, so enthalte die vorliegende Summe Zitate verschiedener Theologen, die alle miteinander verbunden seien.

Der Buchtitel *Malogranatum*, der auch nach zeitgenössischem Verständnis eine Metapher ist, die ihrerseits unter Verwendung eines Vergleichs vom Bibliothekar erläutert wird, leitet zu dem Bereich bildhafter Rede über, der im *Prohemium longum* bei weitem die größte Rolle spielt, dem Vergleich.

5.4.2.2 *Vergleiche*

Die Theorie des Vergleichs (*similitudo* und *exemplum*) im Mittelalter gründet sich auf die antike Rhetoriktradition, allen voran auf Ciceros *De inventione*, die *Rhetorica ad Herennium*, im Mittelalter diesem zugeschrieben, und Quintilians *Institutio oratoria*.¹⁶⁰ In den mittel-

157 Vgl. LEHMANN, Büchertitel, S.72: in Zusammenhang mit dem starken Einschlag mystischer Bewegungen nahmen metaphorische Büchertitel seit dem 11./12. Jahrhundert zu.

158 Vgl. HAAGE, Gallus.

159 S. LEHMANN, MBK, S. 384, 6–11: *Nota frater: Malogranatum summa quedam est sive liber valde moralis et sic intitulatur per methafforam, videlicet Malogranatum. Nam sicut in malogranato sunt multa grana per diversas cellulas inclusa, sic in ista summa continentur multe auctoritates doctorum diversorum per multifformes clausulas coadunate in unum, que tractant de materiis multum utilibus et ad salutem anime pertinentibus.*

160 Zur mittelalterlichen Stil- und Erzählfunktion von Vergleich und Exempel in der Epik vgl. KNAPP, *Similitudo*; zur antiken Tradition vgl. ebd., S. 51–58.

alterlichen Poetiken wurde der Vergleich (*similitudo*) unter *dilatatio* bzw. *amplificatio* behandelt. Tatsächlich hat auch im *Prohemium longum* die Fülle der Vergleiche rein quantitativ einen höheren sprachlichen Aufwand zur Folge. Dieses Ziel dürfte jedoch für den Verfasser nicht im Vordergrund gestanden haben. Vielmehr diente ihm der Vergleich dazu, seinen Lesern bestimmte Sachverhalte zu veranschaulichen. Die Themen des *Prohemium longum* sind nur zu einem kleinen Teil konkret und gegenständlich, wie z. B. die Definition von *armarium* oder das Lob der Schreiber. Zum allergrößten Teil sind sie abstrakt. Um die verschiedenen geistigen Vorgänge beim Lesen und Studieren, um die Stufen des geistlichen, inneren Wachstums und um die mystische Vereinigung mit Gott zu beschreiben, sind Vergleiche hilfreich. Der Verfasser macht reichlich von ihnen Gebrauch, wobei er sie den unterschiedlichsten Lebensbereichen und Erscheinungen entlehnt: Licht und Feuer, Landbau und Tierwelt, Berufen und Qualitäten u.v.a.m. Er setzt die abstrakten Gegenstände ins Bild und baut dadurch seinen Lesern, den Mönchen, womöglich den Novizen der Erfurter Kartause,¹⁶¹ eine Brücke zum Verständnis der geistlichen Inhalte des *Prohemium longum*. Die Vergleiche, die gewissermaßen versinnbildlichen, erhöhen den pädagogischen Wert des gesamten Textes und dürften es dem Leser zudem erleichtert haben, sich die Inhalte der einzelnen Kapitel zu merken.

Der Verfasser gebraucht für die Vergleiche unterschiedliche Formulierungen: *sicut ... sic, sicut ... ita* oder auch *ut* (mit Ind.) ... *ita* und *quemadmodum ... similiter*, manchmal auch nur ein *quasi* ...

Zur Veranschaulichung gebraucht der Verfasser meistens Vergleiche. In einigen Fällen bringt er jedoch auch ein *exemplum*, wie im folgenden:

Der Geist des Menschen treibt zuweilen mit den Sinnen sein Spiel, was dann nicht mit der Wahrnehmung, sondern mit der Vorstellung, die man hat, zusammenhängt. So fürchtet sich ein Kind vor einem in Stein gehauenen Drachen, der das Maul aufsperrt, als wollte

161 S. o. Kap. 5.1 „Zur Verfasserfrage“.

er es verschlingen. Aber nicht sein Anblick, der sich nicht anders als Erwachsenen bietet, ruft diese Furcht hervor, sondern das kindliche Gemüt, das nicht zwischen Ding und Abbild zu unterscheiden weiß.¹⁶²

Im folgenden sollen einige ausgewählte Beispiele für Vergleiche, die der Verfasser zur Veranschaulichung einfügt, vorgestellt werden, wobei hier nicht unterschieden werden soll, ob sie von ihm selbst oder aus dem Zitat einer Autorität stammen.¹⁶³

a) Licht und Sonne

Beim Lernen kommt im Idealfall ein Prozeß in Gang, der mit Erkenntnisgewinn verbunden ist. Die geistige Veränderung, die sich dabei im Inneren vollzieht, wird häufig als „Erhellung“ empfunden, so wie Erkenntnis metaphorisch „Erleuchtung“ ist. Daher liegt es nahe, Erkenntnisprozesse mit natürlichen Abläufen zu vergleichen, bei denen Licht eine Veränderung bewirkt. Bei religiöser Erkenntnis wird Gott häufig mit der Sonne verglichen, die ihre erhellenden Strahlen aussendet. Beispiel:

Gottes Wirken auf die Menschen ist je nach deren Konstitution verschieden, was der Verfasser mit folgender Situation vergleicht: Je näher Fensterscheiben, die hintereinander aufgestellt sind, am Licht stehen, um so besser durchleuchtet sie ein Sonnenstrahl.¹⁶⁴

162 *Nam sensus exterior numquam mente decipitur, sed sensus interior ipsi quandoque mentitur. Licet hoc aliquando cum quadam difficultate noscatur, non tamen est fallacia in apprehensione, sed in opinione. Cum enim puer timet sculptum draconem aperto ore quasi ad devorandum dehiscentem, patet, quod hoc non facit visus, quia nihil aliud representat quam senibus, sed puerilis sensus interior, qui non bene scit discernere inter rem et rei similitudinem;* s. o. S. 180, 78–85.

163 Bei der Zusammenstellung der Beispiele bot die Systematisierung der Metaphern bei SPITZ, Metaphorik, eine Anregung.

164 *Et sicut unus radius solis per diversas fenestras vitreas in ordine positas unam post aliam transit et omnes illuminat, sed unamquamque tanto amplius, quanto propinquius, quanto est vicinior lumini unaeque, ita deus pro diversitate subtilioris et abilioris materie operatur;* s. o. S. 162, 53–56. (Hervorhebungen, auch im folgenden, durch die Verfasserin)

Umgekehrt kann die Seele durch Schwächen, Gebrechen und Begierden des Menschen am Fortschreiten gehindert werden. Im Vergleich wird in diesem Fall die Sonne verdunkelt oder ihr Licht von Nebel beeinträchtigt. Beispiel:

Die Sonne, die aus dem Nebel von Sümpfen aufsteigt, ist zunächst nur im Dunst zu sehen, leuchtet dann aber immer heller. Ihr gleicht die Seele, die, vom Bereich des Fleisches aufsteigend, zunächst noch durch körperliche Phantasien verdüstert ist, dann aber zur Klarheit des Verstandes gelangt und strahlt.¹⁶⁵

Weltliche Probleme und gläubiges Leben – für diesen Kontrast wählt der Verfasser den Vergleich mit der Dunkelheit der Nacht im Gegensatz zum Leuchten der Sterne. Beispiel:

Das Dunkel der Nacht löscht die Sterne am Himmel nicht aus, sondern bringt sie eher noch stärker zum Leuchten. Ebenso verhält es sich mit irdischer Unbill, die den Geist derer, die an der Heiligen Schrift hängen, nicht verdunkeln können.¹⁶⁶

Das letzte Beispiel zeigt im übrigen – wie viele andere –, daß Vergleich und Metapher miteinander verbunden sein können. So begegnen hier die metaphorischen Wendungen *adherere celo sacre scripture* und *iniquitas non obscurat*.

b) Feuer

Obwohl Feuer ebenfalls ein Lichtphänomen ist, wird es hier in einem eigenen Abschnitt behandelt, da es mit einer stufenweisen Veränderung verbunden ist. Feuer entsteht aus einem kleinen Funken und

165 *Sicut enim sol de subterraneis emergens aquarum et paludum nebulosa quadam fumositate languens prius rubet potius, quam lucet, deinde in libertatem purioris aeris calcatis nebulis evadens serenior splendet, sic anima de sola animacione carnis in sensum surgens et per ipsum post in ymaginacionem fantasiis corporum adhuc decolorata languens in liquidum rationis evolutandum assurgit et emicat*; s. o. S. 185, 49–54.

166 *Sicut stellas celi non extinguit nox, sed magis manifestat, sic mentes fidelium adherentes celo sacre scripture non obscurat iniquitas mundanorum*; s. o. S. 85, 383–385.

entwickelt sich bis zu einem lodernden Brand. Dies kann im geistigen Bereich auf Stufen der Erkenntnis und andere Graduierungen übertragen werden.

Um den geistigen Aneignungsprozeß zu veranschaulichen, verwendet der Verfasser den Vergleich mit einem qualmenden, später hell brennenden Feuer. Beispiel:

Ein Holzfeuer entfacht sich über drei Stufen: zunächst Rauch ohne Flamme und Lichtentwicklung, dann Flammen mit Rauch und Lichtschein und schließlich klares, weder durch Rauch noch durch Flammen gestörtes Licht. Ähnlich ist es mit der Seele eines Lernenden, die anfangs noch von Unwissenheit und Finsternis umgeben ist. Aber durch die Worte eines Lehrers bricht aus ihr allmählich das Licht hervor, bis am Ende nach viel Zweifeln und Widerstreben das Wissen gleich reinem Licht folgt.¹⁶⁷ Auch hier bewirken Metaphern als Bestandteil des Vergleichs eine Veranschaulichung: *fumus ignorancie* und *sciencia repugnat ignorancie*.

Unter bestimmten Umständen schwelt ein Feuer nur, statt mit heller Flamme zu brennen. In ähnlicher Weise kann der Mensch an seiner Entfaltung behindert werden, wie z. B. durch körperliche Begierden. Beispiel:

Die Jugend hat wegen fleischlicher Verlockungen so manches Gefecht mit ihrer Körperlichkeit auszutragen, wie wenn man mit grünem Holz ein Feuer klein hält, so daß es seinen eigentlichen Glanz nicht entfalten kann.¹⁶⁸ Mit *bella corporis* und *incentiva viciorum* enthält auch dieser Vergleich Metaphern.

167 *Exemplum ergo patet in igne ex ligno ardenti. Primo enim elicitur fumus sine flamma et luce, secundo flamma cum fumo et luce, tercio lux pura sine fumo et flamma. Sic ergo anima discentis intenta sensibus carnis obvolvitur fumo ignorancie et caliginis. Sed cum apprehendit verba doctoris aut excitatur, ex eis lumen incipit choruscare, quod mixtum est fumo et flamme, quia repugnat sciencia ignorancie. Et in fine post multas dubitationes et post multas rebelliones succedit sciencia quasi lux pura; s. o. S. 190, 24 – S. 191, 31.*

168 *hoc dico, quod [...] adolescencia multa corporis bella sustineat et inter incentiva viciorum et carnis titillaciones quasi ignis in lignis viridibus suffocetur, ut suum non possit explicare fulgorem; s. o. S. 93, 150–155.*

Im Übergang vom Schlafen zum Wachen geht eine Veränderung vor sich, für die der Verfasser ebenfalls den Vergleich mit einem Feuer benutzt. Beispiel:

Im Schlaf ist der Geist des Menschen durch die Ruhe der Sinne verborgen, wie wenn ein Feuer mit Stroh bedeckt und nicht durch das geringste Lüftchen angeregt wird, so daß es nur noch qualmt. Stochert man es jedoch ein wenig auf, so züngelt aus dem Qualm eine Flamme.¹⁶⁹

c) Landbau

Das *Prohemium longum* behandelt viele Themen, die die „Frucht“ einer Handlung oder einer bestimmten Lebenshaltung ansprechen, wie etwa *fructus lectionis* oder *fructus vite spiritualis*, wobei Formulierungen in Verbindung mit *fructus* höchst gängig waren. Solche metaphorischen Ausdrücke gehören in den Bereich des Keimens, Wachsens und Erntens, den der Verfasser gern für Vergleiche heranzieht. Beispiel:

Je mehr ein Boden beackert wird, umso reicher ist die Frucht, die er bringt. Ebenso verhält es sich mit dem Verständnis der Heiligen Schrift, das umso reicher ist, je beharrlicher man sich mit ihr beschäftigt.¹⁷⁰ – Die Anschaulichkeit der Redeweise, die der Vergleich mit sich bringt, wird auch hier durch eine Metapher – *uberior intelligencia* – noch verstärkt.

Für die unterschiedliche Begabung des Menschen bzw. seiner Seele gibt es – im folgenden Beispiel nach Augustinus – schon im Vor-

169 *Quemadmodum circa ignem hoc fieri naturale est, ut cum paleis undique tegitur, nulloque spiraculo suscitatur, nec circum tecta depascit, nec penitus extinguitur, sed pro flamma quidam fumus exurgat. Qui si paululum commotus fuerit, illico fumus excitatur in flammam. Similiter mens ocio sensuum tempore soporis oblecta, nec elucere per eos potest, nec prorsus intercipi, sed instar fumi videtur operari, in aliquo quidem egens, in aliquo non prevalens; s. o. S. 179, 40–46.*

170 *Quanto quisque in sacris eloquiis magis assiduus fuerit, tanto ex eis uberiores intelligenciam capit. Sicut terra, que quanto amplius excolitur, tanto uberius fructificat; s. o. S. 241, 78–81.*

hinein Anzeichen. Zur Verdeutlichung bringt das *Prohemium longum* einen Vergleich mit brachliegendem Boden. Beispiel:

Je nach Aufnahmefähigkeit der Seele für Tugenden sendet diese oft Signale aus, die anzeigen, welche Tugend zu ihr am besten paßt, wenn sie einmal unterrichtet wird. So sieht ein Bauer schon am Unkraut, das auf einem Stück Land wächst, daß dieses sich für den Anbau von Getreide eignen würde.¹⁷¹

d) Tierwelt

Man nahm an, vorchristliche Philosophen hätten nach Gottes Willen bereits Wissen und Weisheit für die künftigen Christen gesammelt, wobei jene in ihrer Sammeltätigkeit mit Honig sammelnden Bienen verglichen wurden.¹⁷² Hier klingt ein Vergleich an, das sogenannte Bienengleichnis, das sich seit der Antike sowohl in der griechischen als auch der lateinischen Literatur findet. Dabei verglich man Autoren, die aus fremden Quellen schöpfen, um daraus Neues zu schaffen, mit Bienen, die von Blüte zu Blüte fliegen und Nektar sammeln, um daraus Honig herzustellen.¹⁷³ Von den antiken Belegen hatte das Bienengleichnis aus Senecas Briefen an Lucilius (Nr. 84; ed. L. D. Reynolds, Oxford 1965) die größte Wirkung auf die spätantike und mittelalterliche Rezeption, so u. a. auf Macrobius, Johannes von Salisbury und Peter von Blois. Zu den geistlichen mittelalterlichen Autoren, die das Bienengleichnis aufnahmen, gehört auch Gregor der Große (*In prim.Reg.exposit.* 5,6; PL 79, 283). Unser Verfasser hatte mit größter Wahrscheinlichkeit aus einer dieser Quellen Kenntnis vom Bienengleichnis, das er jedoch in das *Prohemium longum* nur in der erwähnten verkürzten Form aufnahm.

171 *Anime virtutis capaces et fertiles premittunt sepe incia, quibus indicent, cui virtuti sint potissimum accomodate, si fuerint preceptis exculte. Sic enim agricole, cum terram viderint ingentes herbas quamvis inutiles ferre, frumentis aptam esse pronunciant*; s. o. S. 166, 41–44.

172 *Voluit enim deus, quod ipsi philosophi circuirent mundum, et quidquid ubicunque sapiencie aut sciencie aut consideratione dignum ubique reperirent, futuris christianis sicut apes mel congregarent*; s. o. S. 97, 109–112.

173 Vgl. von STACKELBERG, Bienengleichnis, hier besonders S. 275 ff.

Im *Prohemium longum* werden Tiere für einen Vergleich herangezogen, um mit Hilfe ihrer Eigenschaften menschliche Verhaltensweisen zu veranschaulichen. Beispiele:

Zur Kontemplation vermag man als Mensch nicht aus sich selbst zu kommen, genausowenig wie sich das Auge einer Fledermaus an Sonnenlicht gewöhnen könnte.¹⁷⁴ – Muschelschalen sind sehr leicht und deshalb den Wogen des Meeres vollkommen ausgeliefert. Mit ihnen sind Menschen in Anfechtung gleich, die selbst kleinen Beschwernissen keinerlei Widerstand entgegenzusetzen haben.¹⁷⁵ Wenn der Verfasser hier von fehlender *gravitas consilii* bei diesen Menschen spricht, so ist diese Metapher passendes Pendant zu den *leves ostrearum teste*.

e) Tätigkeiten und Eigenschaften

Menschen bieten sich aufgrund der Tätigkeit, die sie ausüben, und Gegenstände aufgrund ihrer Eigenschaften zum Vergleich für Dinge an, die der Anschauung schwer zugänglich sind. Beispiel:

Auf dem Weg der Wahrheit bilden zuweilen Trugbilder ein Hindernis. Zu vergleichen sind diese mit Wegelagerern in einem Hinterhalt, die Passanten nicht vorüber lassen, sondern ihnen Wunden schlagen und die so Verwundeten an verborgene, düstere Plätze schleppen.¹⁷⁶ In diesem Fall sind Vergleich und Metapher sogar miteinander verschränkt. Der Verfasser beginnt den Vergleich (*quasi fures*), unterbricht ihn durch eine Metapher (*racioni plagas erroris*

174 [...] *ad illam vero contemplacionem, ex qua tanta dulcedo sequitur, minime possumus ex nobis pervenire sicut nec vespertilionis oculus ad lumen solis*; s. o. S. 198, 7–9.

175 *Eorum autem, qui temptationes incurrunt, videbantur michi alii tamquam leves ille ostrearum teste huc atque illuc distrahi fluctibus et raptari et nec parum quidem ingruentibus molestiis posse resistere, nullam videlicet habentes in se melioris ac sobrii consilii gravitatem, quo muniti et roborati obviare possint supervenientibus malis*; s. o. S. 209, 20–25.

176 *Nam in via veritatis fantasmata nostra occurrunt, et quasi fures insidiantes nos transire non sinunt, sed racioni plagas erroris infigunt, et vulneratos in loca latebrosa et obscura proiciunt*; s. o. S. 195, 7–10.

infigere – dem Verstand einen „Schlag des Irrtums“ versetzen), um dann wieder zum Vergleich zurückzukehren.

Um einen Zusammenhang zwischen Körper und Seele zu beschreiben, verwendet der Verfasser einen Vergleich aus dem Alltagsbereich. Beispiel:

Der Verfasser setzt den Körper mit einem Musikinstrument gleich und erläutert unter Zuhilfenahme dieses Vergleichs eine körperliche Funktionsstörung mit ihren eventuellen Folgen für die Seele. Es gehe nicht die ganze Kunstfertigkeit eines Musikers verloren, wenn einmal eine Saite seines Instruments reiße, sondern es sei lediglich der momentane Klang gestört. So werde, wenn ein Körperteil ausfalle, auch nicht die gesamte Kraft der Seele, sondern nur die Wirkung eines Teils in Mitleidenschaft gezogen.¹⁷⁷

177 *Et adverte, quod sicut ars musica non perit in artifice musico, si una corda cithare rumpatur, sed armonia solvitur, ita destructo uno membro corporis, quod est sicut quoddam musicum instrumentum, non perit anime virtus, sed eius operacio, quam exercet mediante illo organo, inefficax reperitur; s. o. S. 179, 32–37.*