

im Kontext der Allmachtsdiskussion. Nur sind es nicht die *moderni* und ihr „Vater“ Ockham, denen diese Position zugeschrieben wird, sondern Petrus Aureoli O.F.M. Dieser wird von Capreolus aufs schärfste dafür kritisiert, dass er zum Verständnis der göttlichen Allmacht Dinge hinzufüge, die das Gespött der Ungläubigen hervorrufen und die christliche Lehre als widervernünftig erscheinen lassen können: „*quinimmo forte omnipotentiae attribuit aliqua, quae possent risum infidelibus concitare, et doctrinam fidei irrationabilem reddere apud illos*“<sup>53</sup>. Trotz der Affinitäten<sup>54</sup> zwischen Aureoli und Ockham, der freilich nur eine geringe Kenntnis von Aureoli hatte<sup>55</sup>, kommt es bei Capreolus weder zu einer Identifizierung beider Allmachtsverständnisse, noch zu einer polemischen Zuschreibung des Aureolischen Allmachtsverständnisses an die *moderni*.

Der Ort der Ausweitung des Allmachtsverständnisses als „Charakteristikum“ der *via moderna* ist also nach Capreolus zu suchen, wohl in einem Kontext, in dem das Anderssein Gottes und der Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Denken ins Extrem gesteigert hervorgehoben wurden, etwa in einer Weiterentwicklung des Gersonschen Theologieverständnisses. Möglicherweise ist bei der weiteren Landbegehung der *locus historicus* des „voluntaristischen Allmachtsverständnisses“ der *moderni* in diesem Zusammenhang zu finden, wenn nicht gar erst im Kontext der Reformation oder des tridentinischen Konzils<sup>56</sup>.

## Grübelnde Mönche

### Wissenschaft in spätmittelalterlichen Kartausen

MARC-AEILKO ARIS (Bonn)

#### I.

Im Oktober und November des Jahres 1460 kopiert der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach aus einer Tegernseer Handschrift das „Pentachronon“ des Gebeno von Eberbach, eine Sammlung aus den „Dicta Sanctae Hildegardis“. Eine Handschrift, die er als Vorlage benutzt haben könnte, ist als Clm 18210 erhalten und in dem von Ambrosius Schwerzenbeck 1483 angelegten Katalog der Klosterbibliothek unter der Signatur „c 16“ nachweisbar<sup>1</sup>. Sie überliefert außer den Stücken aus Hildegard von Bingen drei Kommentare zu den Werken des Dionysius Areopagita (Thomas Gallus von Vercelli, Robert Grosseteste und Hugo von St. Victor), zwei Predigten des Augustinus, eine Gregors des Großen sowie scheinbar unvermittelt ein kurzes „*exemplum de ortu ordinis carthusiensis*“, wie ein Benutzer der Handschrift am Rand vermerkt<sup>2</sup>. Bei diesem Text handelt es sich um die im Spätmittelalter weit verbreitete Wundererzählung der *damnatio Parisiensis*, das heißt der Verdammung eines Pariser Universitätsprofessors nach seinem Tode, deren Zeuge Bruno gewesen und durch die er eben zur Ordensgründung veranlaßt worden sei. In der Zusammenstellung der vorliegenden Handschrift freilich bezeichnet der Text mehr als nur eine hagiographische Episode. Er schließt eine Reihe von Texten ab, die unmittelbar auf die „Dicta Sanctae Hildegardis“ folgen und alle ein Thema umspielen: Ein Auszug aus Augustinus' Traktaten zum Johannesevangelium diskutiert die Möglichkeiten, einen angemessenen Namen für Gott zu finden, insofern er als Erkenntnisziel der Theologie verstanden wird<sup>3</sup>; eine der Evangelienpredigten Gregors des Großen unterscheidet zwischen der Befähigung zur äußeren Verwaltung der Kirche und der gna-

<sup>53</sup> Def. I d. 42 q. 1 a. 2 ad arg. c. 5–6, ad arg. Aureoli (ed. Paban/Pègues [nt. 17], II, 518b).

<sup>54</sup> So hebt beispielsweise Grabmann, Johannes Capreolus (nt. 19), 87 hervor, Aureoli habe den Nominalismus Ockhams und seiner Schule vorbereitet.

<sup>55</sup> Cf. die Hinweise dazu in G. I. Etzkorn/F. E. Kelley (eds.), Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio* (Opera Theologica IV), St. Bonaventure (N.Y.) 1979, 16\*.

<sup>56</sup> Freilich scheint der Schwerpunkt der Kritik an den *nominales* im Kontext der spanischen Spätscholastik auf der Ideenlehre und Gnadenlehre und nicht auf der göttlichen Allmacht zu liegen. Cf. S. Müller, Nominalismus in der spätmittelalterlichen Theologie, in: M. J. F. M. Hoenen/P. J. J. M. Bakker (eds.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden – Boston – Köln 2000, 62–63.

<sup>1</sup> Zu dieser Handschrift und zu Vinzenz von Aggsbach cf. M.-A. Aris, Hildegard bei den Kartäusern. Beobachtungen zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Hildegards im Spätmittelalter (Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier 13), Trier 1999, 12–17.

<sup>2</sup> Cf. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 18210, fol. 227<sup>r</sup>.

<sup>3</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 18210, fol. 223<sup>r</sup>–224<sup>r</sup>; Aurelius Augustinus, In Iohannis Euangelium Tractatus, tr. 1, § 8 lin. 1 – § 13 lin. 33, ed. R. Willems (CChr. SL 36), Turnhout 1954, 5–8.

denvermittelten mystischen Einsicht<sup>4</sup>; eine Predigt gegen die Häretiker des Quodvultdeus listet verschiedene Formen der Häresie auf und schärft damit die Gabe zur Unterscheidung der Geister<sup>5</sup>; eine weitere Predigt des Augustinus betrifft das Verhältnis von Erkenntnisziel und Handlungsziel im menschlichen Leben<sup>6</sup>, und das „Exemplum“ schließlich schildert unabhängig von den gängigen Viten Brunos die Umstände der Ordensgründung. Danach konnte ein anerkannter Gelehrter der Universität Paris nicht beerdigt werden, weil sich jedesmal, wenn die Prozession an ihr Ziel kam, der Leichnam erhob und mit dröhnender Stimme den Stand seines Verfahrens vor Gottes Gericht preisgab: „*Iusto iudicio Dei accusatus sum*“, „*Iusto dei iudicio iudicatus sum*“, „*Iusto dei iudicio condempnatus sum*.“<sup>7</sup> Unter diesem Eindruck wandte sich Bruno, selbst ein gefeierter Gelehrter, von der Wissenschaft ab und verfügte sich mit seinen Gefährten in die Einsamkeit der Grande Chartreuse.

Daß die Handschrift in dieser Zusammensetzung das Interesse des Vinzenz von Aggsbach auf sich zog, erhellt aus den zahlreichen Briefen, die er vor allem mit Johannes Schlitpacher von Weilheim gewechselt hat. In ihnen zeigt er sich als harscher Kritiker einer auf Äußerlichkeiten fixierten Prälatenkirche, der die Kompetenz zu religiöser Erfahrung und Einsicht abhanden gekommen sei, so daß die zutreffende Gotteserkenntnis nunmehr denen anvertraut sei, die weder eine universitäre Ausbildung genossen hätten noch durch besondere Ehren in der Kirche herausgehoben seien<sup>8</sup>.

In der skizzierten Zusammensetzung der Handschrift kann die Gründungslegende der Kartause darüber hinaus als Schlüsseltext nicht nur für Vinzenz von Aggsbach und die Kartäuser selbst, sondern für das Selbstverständnis der Gemeinschaft verstanden werden, die sich durch die Rezeption der in dieser Handschrift überlieferten Texte auszeichnet. Außer den Leihgebern der Handschrift, den Benediktinern von Tegernsee, und den Leihnehmern, den Kartäusern von Aggsbach, besteht diese Gemeinschaft vor allem aus den Mönchen der Benediktinerabteien und Kartausen des Spätmittelalters. Sie versuchen im Umgang mit den Texten, die sie lesen, in einer eigenständigen Lektüre- und Rezeptionspraxis Erkenntnisformen zu entwickeln, die als Alternative zu den in den Universitäten gepflegten Erkenntnisformen verstanden werden. Nicht zuletzt, weil viele Kartäuser vor ihrem Klostereintritt Universitätsangehörige waren und als Kartäuser

<sup>4</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 18210, fol. 224<sup>r</sup>–225<sup>v</sup>; Gregorius Magnus, Homiliae in Evangelia, lib. 1, hom. 9 cap. 1–7, ed. M. Fiedrowicz (Fontes Christiani 28/1), Freiburg etc. 1997, 150–163.

<sup>5</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 18210, fol. 225<sup>v</sup>–226<sup>r</sup>; Quodvultdeus, Adversus quinque haereses, cap. 4 lin. 142 – cap. 5 lin. 69, ed. R. Braun (CChr. SL 60), Turnhout 1976, 275–279.

<sup>6</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 18210, fol. 226<sup>r</sup>–227<sup>v</sup>; Augustinus, Sermo 108, PL 38, 632–636.

<sup>7</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 18210, fol. 227<sup>v</sup> lin. 14 sq., 18, 23 sq.

<sup>8</sup> Cf. Vincentij Prioris Cartusiae Apxacensis in Austria Epistolae, in: Codex Diplomatico-Historico-Epistolaris, bearb. von Bernhard Pez/Philibert Hueber, vol. V/3, Augsburg 1729, 327–357, hier 333.

für ihre Erkenntnisse den gleichen Geltungsanspruch erheben, den sie auch als Universitätsgelehrte für sich beanspruchten, weil sie darüber hinaus diese Erkenntnisse durch eine erlernbare Lektüremethode herzustellen trachten, handelt es sich da wie dort wenigstens intentional um wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis, auch wenn die Texte einen antiwissenschaftlichen Affekt nahezuzeigen scheinen<sup>9</sup>.

## II.

Der Wissenschaftsbetrieb in den Kartausen des Spätmittelalters, die ihm vorliegenden Orientierungsbedürfnisse und das ihm zugrundeliegende Wissenschaftsverständnis lassen sich aus drei Quellen rekonstruieren: zuerst aus der Literaturproduktion in den Kartausen, dann aus den Lektüre- und Exzerpierungsgewohnheiten, die sich an den erhaltenen Gebrauchshandschriften ablesen lassen, und schließlich aus den Bibliotheken und Bibliothekskatalogen.

Der erste Schriftstellerkatalog für die Kartäuser, an dem das sich wandelnde Selbstverständnis greifbar wird, ist erst für das Jahr 1489 bezeugt<sup>10</sup>, schließt mithin eine Periode ab, deren Anfänge im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts liegen. Zuvor galt das in den „*Consuetudines*“ Guigos fixierte Schreibgebot, „soviele Bücher wir schreiben, soviele Zeugen der Wahrheit stellen wir uns her“<sup>11</sup>, in erster Linie zur Sicherung des ordensinternen Literaturbedarfs, nicht aber als Aufforderung, statt durch Predigten durch Bücher nach außen zu wirken<sup>12</sup>. Mit dem erwachenden Bedürfnis, die kartusianische Lebensform ihren Kritikern plausibel machen zu wollen und damit den Sinn der monastischen Existenz in der Gesellschaft zumal der spätmittelalterlichen Städte zu rechtfertigen, erwuchs zugleich der Bedarf, durch Texte nach außen zu wirken bzw. sich selbst in Texten nach außen darzustellen. Die von Kartäusern verfaßten Werke sind daher im Spätmittelalter zwar vielfach als apologetische Programmschriften gedacht, zugleich aber als Prestigeindikatoren wirksam, so daß die Autoren, sei es aus eigenem Antrieb, sei es aus Gehorsam, aus ihrer monastischen Anonymität heraustreten und sich als *scriptores* im auktorialen Sinne zu verstehen beginnen und nach außen darstellen.

<sup>9</sup> Cf. S. Lorenz, Ausbreitung und Studium der Kartäuser in Mitteleuropa, in: id. (ed.), Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Portkowski (Contubernium 59), Stuttgart 2002, 1–19, hier 16–19; sowie die für die vorliegende Fragestellung aufschlußreiche Studie von H. Spilling, Johann Mickels Beschäftigung mit Wissenschaft und Literatur, in: *ibid.*, 325–381.

<sup>10</sup> A. Bostius, Liber de viris aliquot illustribus sive praecipuis patribus ordinis Carthusianorum, Bologna 1489; cf. D. Mertens, Kartäuser-Professoren, in: J. Hogg (ed.), Die Kartäuser in Österreich, vol. 3 (Analecta Cartusiana 83), Salzburg 1981, 75–87, hier 80.

<sup>11</sup> Guigues I<sup>er</sup>, Coutumes de Chartreuse [Consuetudines Cartusiae], c. XXVIII n. 4 (Sources Chrétiennes 313), Paris 1984, 224: „*Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis praecones facere videmur.*“

<sup>12</sup> D. Mertens, Kartäuser-Professoren (nt. 10), hier 79 sq.

Die Kritik an Selbstverständnis und Lebensform hatte den Orden schon seit seiner Gründung begleitet und etwa in Berengar von Poitiers einen polemischen Stimmführer gefunden<sup>13</sup>. Im 14. und 15. Jahrhundert führten die zahlreichen stadtnahen Gründungen von Kartausen zu neuen Angriffen, die den Mönchen insbesondere die soziale Fruchtlosigkeit ihrer Lebensform zum Vorwurf machten. Mit der notwendigen Verteidigung des Ordens veränderte sich jedoch die Auffassung von der konkreten Gestalt der *vita contemplativa* erheblich. Vor allem Jean Gerson hat in diesem Sinne auf die Kartäuser gewirkt<sup>14</sup>. Seine 1415 entstandene Schrift „Contra impugnantes ordinem Carthusiensium“ nimmt die Kartäuser gegen drei Vorwürfe in Schutz: sie wirkten keine Wunder, sie hätten keine Heiligen hervorgebracht und der Orden sei nicht rechtskräftig kirchlich approbiert. Die entscheidende Approbation ist nach Gerson aber nicht die durch religiös indifferente Zeichen und Wunder, sondern das Zeugnis Christi, der eine entsprechende Lebensweise empfiehlt, und die *virtuosa perseverantia*, die als die Approbation durch den Heiligen Geist gedeutet werden müsse<sup>15</sup>. Was jeweils das Tugendhafte ihrer Lebensführung sei, ist dabei im Lauf der Geschichte strittig und als die Frage nach der Konkurrenz zwischen *vita activa* und *contemplativa* in den Debatten des Spätmittelalters präsent. Gerson hat seine Auffassung in Form einer Auslegung der biblischen Figur Johannes des Täufers entwickelt<sup>16</sup>. Danach kann eine Bewertung der jeweiligen Lebensform nach fünf Kriterien erfolgen, soteriologisch, absolut, kasuistisch, objektbezogen und christologisch; soteriologisch, insofern sie unter der Differenz von Heil und Unheil betrachtet wird, absolut, insofern die dem Menschen wesentlich angemessene Lebensform bestimmt wird, kasuistisch, indem konkurrierende Situationen konstruiert und in Form einer Güterabwägung entschieden werden, objektbezogen, indem nach dem *finis* der jeweiligen Lebensform gefragt wird und christologisch, indem die Lebensform Christi als Modell der dem Menschen angemessenen Lebensform und -norm verstanden wird. Mit dem Ergebnis, daß eine Mischung aus beiden Lebensformen vorzuziehen sei, gelingt es Gerson zugleich, die Frage nach ihrer jeweiligen *utilitas* sowohl zu legitimieren als auch positiv zu beantworten. Er entkräftet damit den mit Aristoteles, Politik I, erhobenen Einwand, die Lebensform des *solitarius* sei für den Menschen als *animal civile* widernatürlich<sup>17</sup>, und vermag positiv aufzuzeigen, daß auch für den kontemplativ lebenden *solitarius* das Gemeinwohl als Kriterium einer sittlichen Bewertung seines Lebens in Geltung bleibt.

<sup>13</sup> Berengar von Poitiers, Epistola contra Carthusienses, in: PL 178, 1875–1880; R. Klibansky, L'épître de Berengar de Poitiers contre les Chartreux, in: *Rév. de moyen âge latin* 2 (1946), 314–316.

<sup>14</sup> Cf. P. Glorieux, Gerson et les Chartreux, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 28 (1961), 115–153.

<sup>15</sup> Cf. J. Gerson, *Contra impugnantes ordinem Carthusiensium* (Oeuvres complètes X, n. 496), ed. P. Glorieux, Paris 1973, 41; 44.

<sup>16</sup> J. Gerson, *De comparatione vitae contemplativae ad activam* (Oeuvres complètes III, n. 92), ed. P. Glorieux, Paris 1962, 63–77.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 70.

Dieser Wandel im Verständnis der *vita contemplativa* wird unter anderem auch greifbar an der Neubewertung geistiger bzw. damit verbundener Tätigkeiten, das heißt des Lesens und Schreibens. Gerson entwickelt diese Auffassung in der auf Bitten der Kartäuser verfaßten Schrift „De laude scriptorum“<sup>18</sup>. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Frage, ob es sich beim Schreiben um ein *opus servile* handelt, dessen der Mönch sich am Sonn- und Feiertag zu enthalten hätte. Seine Antwort, der Schreiber nehme am Heildienst der Kirche teil, der sich in *praedicatione* und *satisfactio* vollziehe, berücksichtigt zunächst nur den äußeren Nutzen des Schreibens, insofern heilsrelevante Texte bewahrt und verbreitet würden bzw. der Schreiber eine entsagungsvolle Tätigkeit ausübe und damit selbst heilsrelevant an der Werkgerechtigkeit teilhabe<sup>19</sup>. Darüber hinaus werden aber Gegenstände und Praxis der Lektüre neu bewertet. Heilsträchtige Bücher (*libri salubres*) sind solche, die nicht nur Kenntnisse (*scientiae*), sondern *virtus* und *gustus* der ursprünglichen Quelle, das heißt der Weisheit, vermitteln<sup>20</sup>, unabhängig davon, um welche Gattung von Literatur es sich dabei handelt und für welches Zielpublikum sie geschrieben wurden<sup>21</sup>. Diese durch Bücher mögliche Vermittlung der Weisheit ist abhängig von der Fertigkeit, Büchern nicht nur Wissen zu entnehmen, sondern auch die Inhalte, die für den jeweiligen Leser Bedeutung haben, mithin von der Leserkompetenz. Die Beurteilung von Büchern unter der Differenz von Heil und Unheil wird daher nicht über Literaturkritik, sondern über Lektürekritik, will sagen das Rezeptionsverhalten des Lesers gesteuert. Mit dieser allgemeinen Lektüregel gelingt es Gerson, wissenschaftliche Literatur in ihrer genuinen Leistungsfähigkeit zu bewahren und zu legitimieren<sup>22</sup> und zugleich den Spielraum für nichtwissenschaftliche Lektüren – zumal in der Volkssprache – zu öffnen<sup>23</sup>.

Der geforderten Beurteilung der Lesestoffe unter der Differenz von Heil und Unheil entspricht eine veränderte Lektürepraxis, die den Körper des Lesers, an dem sich Heil und Unheil individuell entscheiden, im Lesevorgang stärker zur Geltung bringt<sup>24</sup>. Die von Gerson vorgestellte Lektüre ist eine „*lectio, quae scribendo fit*“ – ein Lesen, das beim Schreiben sich vollzieht<sup>25</sup>, so daß das Gelesene nicht nur intellektuell zur Kenntnis genommen, sondern körperlich nachvollzogen und angeeignet wird. Lesen heißt mithin notwendig Schreiben, wenn der Lesevorgang selbst dem Leser nicht nur Wissen, sondern Heil vermitteln soll: „*Tu denique si non potueris amplos librorum manipulos ad aream Ecclesiae reportare, vel*

<sup>18</sup> J. Gerson, *De laude scriptorum* (Oeuvres complètes IX, n. 454), ed. P. Glorieux, Paris 1973, 423–434.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 1–4, 424–427.

<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 7, 428.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 9, 430.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 9 u. 11, 430; 432.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 11, 432 sq.

<sup>24</sup> Zum Körper des Lesers cf. I. Illich, *Im Weinberg des Textes*. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Frankfurt 1991, 57 sq.

<sup>25</sup> Gerson, *De laude*, n. 4 (nt. 18), 427.

*parvulos et paucos ... vel unum afferre stude ut in tabernaculi[s] Domini non vacuus appareas*<sup>26</sup> – „Wenn Du also keine umfangreichen Bündel von Büchern ins Haus der Kirche einbringen kannst, gib dir wenigstens Mühe, kleine oder wenige oder wenigstens ein [Buch] beizutragen, damit Du nicht im Zelt des Herrn mit leeren Händen erscheinst.“ Eine so bestimmte Lektürepraxis kann als körperlich vollzogene *contemplatio* verstanden werden, die in der Differenz von Heil und Unheil ihre sittliche Verbindlichkeit erlangt und damit unterscheidbar ist vom neugierigen Spekulieren der Philosophen<sup>27</sup>. Sie ist aber nicht auf den Kanon erbaulicher Literatur eingeschränkt, sondern schließt wissenschaftliche Fachliteratur mit ein, die durch andere Texte wissenschaftlich ausgelegt, das heißt intertextuell referenzialisiert wird<sup>28</sup> bzw. in ihrer doktrinellen Konsistenz zum Gegenstand eines eigenen Diskurses wird<sup>29</sup>. Was Gerson anregt, ist mithin als alternatives Modell von Wissenschaftlichkeit zu verstehen, in dem die sittliche Verbindlichkeit des Erkannten und die sittliche Relevanz des Erkenntnisprozesses als konstitutiver Bestandteil von Wissenschaft garantiert werden sollen. In diesem Sinne ist die geistige Tätigkeit in den Kartausen bzw. den Bruderhäusern der *Devotio moderna* als ein alternatives Modell wissenschaftlicher Erkenntnis verstanden worden.

Das erhellt aus den theoretischen Schriften der devoten Literatur ebenso wie aus den in den Kartäuserbibliotheken erhaltenen Exzerpthandschriften, Kompilationen, Florilegien und Rapiarien sowie den in den Kartausen des Spätmittelalters hergestellten Codices<sup>30</sup>. Gerhard Zerbolt etwa empfiehlt das Exzerpieren fortlaufend gelesener Handschriften sowie die Betrachtung der Exzerpte im Sinne einer geistlichen Übung<sup>31</sup>; Johannes Trithemius rühmt die Praxis, sich eigene Handschriften mit individuellen Lesefrüchten zusammenzustellen, in seiner Schrift „*De laude scriptorum manualium*“<sup>32</sup>; Gerson lobt den Brauch, die Kopiertätigkeit mit Gebeten zu begleiten und begünstigt damit die Gewohnheit, Exzerpte mit einem schriftlichen Gebet einzuleiten<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Ibid., n. 9, 430.

<sup>27</sup> Gerson, *De comparatione* (nt. 16), 74: „*in curiosa philosophorum speculatione*“.

<sup>28</sup> Gerson, *De laude*, n. 11 (nt. 18), 432: „*Non enim esse dicimus omnium vel habere vel scrutari libros sanctos, illos maxime, qui suam difficultatem petunt explanari per alios passus et glossas doctorum.*“

<sup>29</sup> Ibid., n. 9, 430: „*Tali grandia doctorum habenda sunt volumina quorum traditiones ordine doctrinali scrutentur.*“

<sup>30</sup> Cf. N. Staubach, *Diversa raptim undique collecta. Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der Devotio moderna*, in: K. Elm (ed.), *Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen*, Wiesbaden 2000, 115–147.

<sup>31</sup> N. Staubach, *Von der persönlichen Erfahrung zur Gemeinschaftsliteratur. Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen geistlicher Reformtexte im Spätmittelalter*, in: *Ons Geestelijk Erf* 68 (1994), 200–228, hier 222 sq.

<sup>32</sup> N. Staubach, *Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), 418–461, hier 435; zum Werk des Trithemius zuletzt: M. Embach, *Skriptographie versus Typographie. Johannes Trithemius' Schrift „De laude scriptorum“*, in: *Gutenberg-Jahrbuch* 74 (2000), 132–144.

<sup>33</sup> Cf. Gerson, *De laude*, n. 4 (nt. 18), 426.

## III.

An einem Codex aus der Bibliothek der Mainzer Kartause, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstanden ist, läßt sich diese Praxis veranschaulichen (I 330)<sup>34</sup>. Die 14 × 10 cm große, das heißt kleine Sammelhandschrift enthält eine den ersten Teil des Codex bildende Messerkklärung (fol. 9–47) sowie Auszüge aus Mechthild von Hackeborn (fol. 49–153) und Gertrud von Helfta (fol. 161–225) und schließlich Exzerpte aus dem „*Liber Scivias*“ der Hildegard von Bingen (fol. 229–293). Während die drei ersten Teile der Handschrift nur den offensichtlich in einem Zuge geschriebenen jeweiligen Haupttext bieten, legt schon die graphische Gestalt der Hildegardexzerpte eine mehrfache Bearbeitung nahe. Vor allem auf den, den ersten und zweiten Teil des „*Liber Scivias*“ umfassenden Seiten, sind mit einer feineren Feder auf den freigebliebenen Rändern weitere Textstücke aus Hildegards Werk eingetragen. Diese ergänzenden Einträge stammen von der gleichen Hand, die auch den Haupttext geschrieben hat.

Die mit breiterer Feder geschriebenen Exzerpte im Haupttext geben in der Regel Einheiten von 10–15 Zeilen der Druckausgabe des „*Liber Scivias*“ wieder. Der Exzerptor schöpft, wenn auch in deutlich unterschiedlicher Ausführlichkeit, aus allen Teilen des „*Liber Scivias*“, deren Text er souverän überblickt<sup>35</sup>. Der gegebene Ausschnitt wird mit einer Gebetsanrede versehen, der Wortlaut des Textes entsprechend syntaktisch bearbeitet, die einzelnen Sätze einer exzerptierten Passage werden gelegentlich in der Reihenfolge vertauscht. Die Exzerpte sind voneinander durch einen ca. ½ zeiligen Durchschuß und die Hervorhebung der Initiale unterschieden. Sie schöpfen zumeist aus der Auslegung der jeweils bearbeiteten Vision, geben aber nur selten Teile der Vision selbst wieder. Im ganzen überwiegt beim Exzerptor das Interesse an einer theologischen Darstellung. Der längste durchgehend kopierte und mit der Überschrift „*De Sacramento Altaris Nota*“ versehene<sup>36</sup> Ausschnitt exzerptiert die sechste Vision des zweiten Teils. Er weist zudem durch zahlreiche und ausführliche marginale Ergänzungen auf eine mehrfache Bearbeitung des Textes hin.

Ein Beispiel aus diesem Zusammenhang mag genügen, um den Prozeß der Textgenese zu verdeutlichen<sup>37</sup>. Auf fol. 250<sup>v</sup> und fol. 251<sup>r</sup> werden aus der genannten Vision der Ecclesia die Abschnitte aufgenommen, die den Ritus der Messfeier auslegen. Auf fol. 250<sup>v</sup> beginnt die Seite mit dem wörtlich wiedergegebenen Ende von Kapitel 6. Mit „*Rogo*“ schließt der Exzerptor den Schlußteil

<sup>34</sup> Im folgenden greife ich zurück auf die Beschreibung der Handschrift, wie ich sie bereits an anderer Stelle mit den entsprechenden Abbildungen publiziert habe; cf. M.-A. Aris, *Hildegard* (nt. 1), 24–29. Ich nutze die Gelegenheit zu einer Korrektur: Bei der Beschreibung der Handschrift auf p. 24 muß es ebenso wie auf p. 11 „Mechthild von Hackeborn“ statt „Mechthild von Magdeburg“ heißen.

<sup>35</sup> Cf. Mainz, Stadtbibliothek Hs I 330, fol. 229<sup>r</sup>–232<sup>r</sup>: Pars I; fol. 232<sup>r</sup>–262<sup>r</sup>: Pars II; fol. 262<sup>r</sup>–293<sup>r</sup>: Pars III.

<sup>36</sup> Cf. Mainz, Stadtbibliothek Hs I 330, fol. 248<sup>v</sup>.

<sup>37</sup> Cf. dazu die Abbildungen in Aris, *Hildegard* (nt. 1), 26 sq.

aus Kapitel 7 (Z. 424–431) an, den er ohne Textverlust redaktionell zu einem an Gottvater gerichteten Gebet umgestaltet. Es folgt – dagegen wörtlich – der Anfang des neunten Kapitels, das mit einem Zitat aus dem am Anfang der Zeile genannten Propheten Joel beginnt. Der Exzerptor übergeht also bei der ersten Niederschrift den Anfang von Kapitel 7 sowie Kapitel 8 vollständig. Von diesen findet sich der fehlende Teil des siebten Kapitels, in kleinerer Schrift nachgetragen, in den drei Zeilen am oberen Rand der Seite, die durch ein Einschaltzeichen im Text an den bereits exzerptierten Text angeschlossen werden. Das fehlende Kapitel 8 dagegen wird an der passenden Stelle in der Mitte der Seite begonnen und dann auf dem inneren Rand vervollständigt. Der Eintrag auf dem linken Rand ist die Fortsetzung einer Ergänzung der folgenden Seite, für die dort nicht hinreichend Platz zur Verfügung stand.

Aufgrund dieser durch zahlreiche andere Beispiele ergänzbarer Beobachtungen an der Handschrift läßt sich nun nicht nur der Textumfang des Exzerptes, sondern der Exzerptvorgang als solcher rekonstruieren: Nachdem der Exzerptor seine Vorlage offensichtlich sehr sorgfältig gelesen und verinnerlicht hat, übernimmt er einen Teil des gelesenen Textes, den er nicht nur kennt, sondern beherrscht, und gibt ihn in Form eines Gebetes so wieder, daß der Wortbestand einer Passage vollständig erhalten bleibt, das Satzgefüge aber völlig neu gestaltet wird. Das Sprechsubjekt der Vorlage, Gott, wird durch die erste Person Singular als das Sprechsubjekt des geschriebenen Textes ersetzt. Damit schafft der Exzerptor die grammatischen Voraussetzungen dafür, daß ein künftiger Leser sich den gelesenen Text zu eigen machen kann.

Sei es aufgrund der Leseerfahrungen mit dem so gestalteten Gebetbuch, sei es aufgrund einer erneuten Lektüre des „Liber Scivias“ kommt der Exzerptor zur Auffassung, daß durch die bereits getroffene Auswahl wesentliche Teile des Textes verlorengegangen sind. Aus diesem Grunde fügt er die ihm wichtig erscheinenden Ergänzungen fast ausschließlich in wörtlicher Wiedergabe auf dem freigebiebenen Rand ein. Bei diesem zweiten Durchgang hat sich sein Lese- und Exzerptverhalten geändert. Nunmehr legt er größeren Wert auf die vollständige Dokumentation des Textes, den er – wie im vorliegenden Beispiel – auch dann in seine Ergänzung aufnimmt, wenn er ihn in bearbeiteter Form schon einmal geschrieben hat, beziehungsweise notiert ihn auch dort auf dem Rand, wo er in keinem Zusammenhang mit dem Haupttext steht. In beiden Exzerptphasen geht es dem Mainzer Exzerptor darum, durch die Abschrift die Voraussetzungen dafür zu schaffen, sich den Text Hildegards individuell aneignen zu können, gleichsam ein *experimentum textus* zu ermöglichen.

#### IV.

Diese veränderte Haltung zur Buchproduktion und -rezeption führte zu einem raschen Zuwachs in den Bibliotheken spätmittelalterlicher Kartausen und machte eine sorgfältige Bestandsverbuchung erforderlich. Dabei wurden vor

allem äußere Merkmale einer Handschrift als Kennzeichen zu ihrer Identifizierung verwendet. Die Aktualisierung der vorhandenen Kataloge, die als Besitznachweis und Wertsicherungsinstrument fungierten, mußte in kürzeren Abständen als bisher üblich betrieben werden, um den Umfang des vorhandenen Bestandes sicherzustellen<sup>38</sup>. Zugleich dienten die Kataloge der rasch anwachsenden Bibliotheken zunehmend zur Erschließung des Bestandes. Der Bibliothekar wurde damit zusätzlich zum Bestandsverwalter zugleich Literarhistoriker und Enzyklopädist, dem die Ordnung und Eröffnung des in den Handschriften erhaltenen Wissens oblag, auch wenn er selbst seine Aufgabe anders empfunden haben mag. Einschlägig ist in diesem Zusammenhang der Katalog der Erfurter Kartause aus der Zeit kurz nach 1475, der das oben skizzierte Wissenschaftsverständnis zur Grundlage der Bibliotheksordnung wählt und mit ausführlichen literaturgeschichtlichen Bemerkungen verbindet, selbst aber nicht anders denn als dokumentierend wirken will<sup>39</sup>. Ähnlich erfüllt auch der Katalog der Mainzer Kartause eine mehrfache Funktion: einmal als Standortregister, um dem Bibliothekar die Sicherung des Buchbesitzes zu erleichtern, zum anderen als Schlagwortregister und als Autorenregister, um die Benutzung, nicht des Bestandes, sondern des Standortregisters zu erleichtern, wie aus dem „*Intellectus registri*“ hervorgeht, das der Handschrift vorangestellt ist<sup>40</sup>. Aus diesem Vorwort wird nicht nur der Aufbau des Kataloges erkennbar (*Vetus Testamentum, Novum Testamentum, Doctores et auctores, Sermones, Ius, Medicina, Artes*)<sup>41</sup>, zudem werden die Interessen der Bibliotheksbenutzer und, nicht immer mit diesen übereinstimmend, die des Bibliothekars rekonstruierbar. Die vom Bibliothekar imaginierten Benutzer suchen anhand der *nomina auctorum* bzw. anhand der *significatio materiarum* sowohl nach einzelnen Handschriften als auch nach einzelnen Traktaten und Briefen – als bemerkenswertes Beispielwort dient „*abusus*“. Sie werden aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das zweite Register, der Standortkatalog, wichtiger sei als die vorangestellten alphabetischen Kataloge, weil nach diesem die Bücher geordnet und aufgestellt seien. Für den Bibliothekar bleibt mithin die Ordnung des Wissens bestimmend gegenüber dem Versuch, dieses Wissen

<sup>38</sup> Cf. am Beispiel der Basler Kartause H. Schreiber, Quellen und Beobachtungen zur mittelalterlichen Katalogisierungspraxis besonders in deutschen Kartausen, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 44 (1927), 1–19, 97–118, hier 12–14.

<sup>39</sup> Cf. P. Lehmann (ed.), Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Zweiter Band: Bistum Mainz–Erfurt, München 1928, 232–593; H. G. Senger, Einleitung zu: Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung lat./dtsh. (Philosophische Bibliothek 383), Hamburg 1986, XXIII; A. Märker, Schweigen und Lesen – Das Prohemium longum des Erfurter Kartäuserkatalogs als Wissenschaftspropädeutik am Ende des 15. Jahrhunderts, in: Lorenz (ed.), Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur (nt. 9), 383–397.

<sup>40</sup> Cf. Schreiber, Quellen (nt. 38), 16 sq. sowie die Edition des „*Intellectus registri*“ in: H. Schreiber, Die Bibliothek der ehemaligen Mainzer Kartause. Die Handschriften und ihre Geschichte (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beihefte 60), Leipzig 1927, 193: „*Rursus autem 2<sup>o</sup> et ut videtur minus principiae registrum, licet hic prenotatum, ad aliud principale, quamvis, ut dictum est, supra sibi postpositum, sic deservire dicitur.*“

<sup>41</sup> Ibid., 192 sq.

für einzelne ohne den Verweis auf dessen Stellung im ganzen verfügbar zu machen.

Für ein so angelegtes bibliothekarisches Verzeichnungssystem stellen der mögliche Standortwechsel und mehr noch der Bücherzuwachs ein gewichtiges Problem dar, insofern mit der Verbuchung eines Neuzugangs zugleich dessen Platz im Wissensganzen bestimmt werden muß<sup>42</sup>. Am Bestand der Mainzer Kartause und dessen Katalogisierung in einem zwischen 1466 und 1470 geschriebenen Verzeichnis und einem weiteren aus dem Jahre 1520 lassen sich diese Abläufe durch den Vergleich der nach 1470 eingefügten Nachträge mit deren Reinschrift aus dem Jahre 1520 nachvollziehen. Neben den üblichen Neuerwerbungen sind auch Handschriften hinzugekommen, obwohl sie nur Texte bieten, die bereits in der Bibliothek vorhanden waren. Ihre Anfertigung wird aus dem Zusammenhang der beschriebenen Praxis verständlich, sich Bücher nicht nur durch deren Lektüre, sondern durch deren Abschrift anzueignen. So verzeichnet der Katalog von 1522 unter den ansonsten nur mit jeweils einem Exemplar vorhandenen 190 Einträgen zu Jean Gerson drei Exemplare der Schrift „De laude scriptorum“; zwei Exemplare seiner Verteidigungsschrift für die Kartäuser, zwei Exemplare seiner „Mystica theologia“, sieben Exemplare seiner Schrift „De remediis contra pusillanimitate animae“, vier Exemplare seiner Schrift „De praeparatione ad missam“ und sechs Exemplare seiner Schrift „De cognitione castitatis“<sup>43</sup>. Zumal die beiden letztgenannten Schriften geben Aufschluß über die Orientierungsbedürfnisse der Kartäuser, die sie abschreiben und damit den Mitbrüdern zur Verfügung stellen. Handeln doch beide – anders als ihr Titel vermuten läßt – mit medizinischen, psychologischen und moral-theologischen Kriterien von der ethischen Bewertung der Pollution. Ähnliche Häufungen von Kopien derselben Werke finden sich unter anderem vereinzelt bei Augustinus, mehrfach bei Bernhard von Clairvaux, bei der Verzeichnung des „Breviloquium“ des Bonaventura, der „Mystica Theologia“ des Ps.-Dionysius Areopagita, bei den pseudo-albertinischen spirituellen Schriften, bei der Schrift „De spiritualibus ascensionibus“ des Gerhard von Zutphen, bei einzelnen Schriften des Hugo und Richard von St. Viktor, der Verzeichnung des „Horologium Sapientiae“ des Heinrich Seuse, des „Compendium“ des Hugo von Straßburg, der „Imitatio Christi“ des Thomas a Kempis und auffällig bei Marsilio Ficino, dessen Werke jeweils doppelt vorhanden sind.

<sup>42</sup> Zur Bibliotheksordnung im Verhältnis zur Ordnung des Wissens cf. H. Zedelmaier, *Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 33), Köln – Weimar – Wien 1992; sowie E. Canetti, *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen 1954–1971*, München 1994, 21: „Meine Bibliothek, die aus Tausenden von Bänden besteht, die ich mir zu lesen vorgenommen habe, wächst zehnmal so rasch, als ich lesen kann. Ich habe versucht, sie zu einer Art von Universum zu erweitern, in dem ich alles finde. Aber dieses Universum wächst in schwindelerregendem Maße. Es will sich nie beruhigen, und ich fühle sein Wachstum am eigenen Leib. Jeder Band, den ich neu einführe, löst eine kleine Weltkatastrophe aus, und eine Beruhigung tritt erst ein, wenn er sich scheinbar einreihen läßt und vorläufig verschwindet.“

<sup>43</sup> Cf. Mainz, Stadtbibliothek Hs II 576, fol. 101–106.

Diese Dubletten lassen sich nur teilweise aus dem Umstand erklären, daß neu eintretende Mönche ihre persönliche universitär geprägte Büchersammlung der Klosterbibliothek anvertrauten. Vielmehr entsprechen zahlreiche der mehrfach vorhandenen Titel den Lektüreempfehlungen, die Jean Gerson in seiner Schrift „De libris legendis a monacho“ ausspricht<sup>44</sup>. Sie dienen dazu, eine *theologia affectiva* zu fördern, das heißt die Form von Wissenschaft, die die sittliche Verbindlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis in einer adäquaten Lebensform zu realisieren sucht, mithin die begriffliche Annäherung an den Erkenntnisgegenstand der Theologie mit einer bestimmten Lebenspraxis und individuellen Erfahrung zu vermitteln und in ihr zu bewähren sucht.

Am Beispiel der Mainzer Kartause läßt sich zeigen, daß die Entfaltung dieses alternativen Wissenschaftsverständnisses sowohl mit einer charakteristischen Lektüre- und Rezeptionsstrategie verbunden ist als auch mit der Aufnahme einer bestimmten philosophischen Tradition, die geeignet ist, Erkenntnisziel und Lebensform stärker miteinander zu verbinden, als es in der universitären Theologie des Spätmittelalters möglich schien. Eine einläßliche Analyse des Mainzer Bibliotheksbestandes könnte zeigen, daß diese Wissenschaftskultur mit der intensiven Rezeption neuplatonischer Texte bzw. der neuplatonisch bestimmten relecture vertrauter Texte verbunden war (z. B. alle erreichbaren Übersetzungen und Kommentierungen des Pseudo-Dionysius sowie Cusanus und Ficino).

Vor diesem Hintergrund wird die wissenschaftskritische Bedeutung der Überlieferung jenes Textes greifbar, der als *damnatio Parisiensis* nicht nur das Wissenschaftsverständnis eines namentlich nicht genannten Pariser Magisters verurteilt, geschweige denn nur als Erinnerung an die Gründung des Kartäuserordens fungiert. Er dient zugleich als Exemplum für eine Wissenschaftskultur, die das neuplatonische Erbe zumal der Literatur des 12. Jahrhunderts und dessen zeitgenössische Fortentwicklung neu und energisch zur Geltung bringt.

<sup>44</sup> J. Gerson, *De libris legendis a monacho* (Oeuvres complètes IX, n. 464), ed. P. Glorieux, Paris 1973, 609–613, hier 612sq.