

Werk

Titel: I. Manegold und die Philosophie

Ort: Köln ; Wien

Jahr: 1970

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345858735_0026|log11

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

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

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

I. Manegold und die Philosophie

1. Wolfhelm als Kenner des Macrobius

a. Macrobius im 11. Jahrhundert

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

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

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

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

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

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

⁴⁸⁾ Vgl. H. L i n k e, *Über Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis*, in: *Philologische Abhandlungen. Martin Hertz zum siebenzigsten Geburtstag* (1888) S. 241; S t a h l, *Macrobius* (s. vor. Anm.) S. 26.

⁴⁹⁾ S t a h l (s. o. Anm. 47) S. 24 ff. weist die Theorie L i n k e s zurück, nach der ein Kommentar des Porphyrius zu Platos Timäus über eine lateinische Zwischenquelle von der Hand des Marius Victorinus zu Macrobius gelangt sei, und nimmt an, daß Macrobius Porphyrius direkt ausgeschrieben hat.

⁵⁰⁾ Vgl. T. G r e g o r y, *L'Opusculum contra Wolfelmum et la polemica antiplatonica di Manigoldo di Lautenbach*, in: *Platonismo medievale* (1958) S. 20; auf deutsch erschien der Aufsatz als: *Das Opusculum contra Wolfelmum und die antiplatonische Polemik des Manegold von Lautenbach*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hg. von W. B e i e r w a l t e s (*Wege der Forschung* 197, 1969) S. 366 ff.

⁵¹⁾ Dungal, *Ep. 1* (*MG Epp.* 4 S. 570 ff.). Vgl. W. W a t t e n b a c h - W. L e v i s o n - H. L ö w e, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger H. 2* (1953) S. 196 mit Anm. 89, dort weitere Literatur.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. Wolfhelm von Brauweiler

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

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

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

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

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

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

⁶²⁾ Z. B. A. H a u c k, Kirchengeschichte Deutschlands 3 (1895) S. 956; E. A m a n n, Dictionnaire de Théol. cath. 9, 2 (1927) S. 1829; M a n i t i u s (s. o. S. 51 Anm. 19) 3 S. 584 ff.; H. S p r o e m b e r g in: W a t t e n b a c h - H o l t z m a n n, Deutschlands Geschichtsquellen 2, 4 (1948, Neudr. 1967) S. 645 Anm. 36 verstehen unter *Wolfelmus Coloniensis* Wolfhelm von Brauweiler. C. B a e u m k e r, Der Platonismus im Mittelalter, in: ders., Gesammelte Vorträge und Aufsätze (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA 25, 1—2, 1927) S. 149 nennt ihn einen „Domherrn“.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰) Ebd. S. 185, 41 ff.

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

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

⁷³) Ebd. c. 27 (ebd. S. 83 E).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Manegold und die Apologetik der Kirchenväter

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

⁷⁹⁾ Daß eine reformfreundliche, ja eine ausgesprochen gregorianische politische Stellung nicht mit der Liebe zu den Wissenschaften in Widerspruch stand, zeigt Wilhelm von Hirsau (Abt 1071—91), ein Altersgenosse Wolfhelms von Brauweiler. Von ihm ist eine Schrift *De musica* erhalten, und das Vorwort zu einem Werk *De astronomia* ist noch vorhanden; vgl. Manitius (s. o. S. 51 Anm. 19) 3 S. 220 ff.; *Lex .f. Theol. u. Kirche* 10 (1965) S. 1134 f. Nach seiner Wahl zum Abt dürfte Wilhelm sich nicht mehr mit wissenschaftlichen Problemen beschäftigt haben, aber sein Schüler Konrad von Hirsau († um 1150) zeigt, daß man in Hirsau die heidnische Literatur weiterhin gepflegt hat: vgl. Manitius 3 S. 315 ff. Konrads *Dialogus super auctores* ist ediert von R. B. C. Huygens in der *Collection Latomus* 17 (1955).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁶) Ebd. I (PG 88, 63 B und 66 CD).

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

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

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

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

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

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

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

¹¹¹) Apuleius, De Platone I, 5, 190: *Initia rerum tria esse arbitratur Plato: deum et materiam rerumque formas* (ed. P. T h o m a s S. 86); vgl. G r e g o r y, Platonismo (s. o. S. 58 Anm. 50) S. 23 Anm. 4.

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

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

¹¹⁴) Augustin, Sermo 1, 2, 2 (Migne PL 38, 24 f.); vgl. J. R i t t e r, Mundus intelligibilis (Philosophische Abhandlungen 6, 1937) S. 47 und J. d e B l i c, Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde, Mélanges de science religieuse 2 (1945) S. 33 ff.

¹¹⁵) Vgl. Z ö c k l e r (s. o. S. 60 Anm. 61) 1 S. 137; H. A. W o l f s o n, The Meaning of ex nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas, in: Mediaeval Studies in honor of Jeremiah Denis Matthias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Philosophenschulen im 11. Jahrhundert?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁵) Clerval (s. vor. Anm.) S. 251.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Manegold und Abälard

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

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

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

Chartres“ bezeichnet¹⁴⁶). Die Gefährlichkeit von zwei dieser Schriften will Manegold im *Liber contra Wolfelmum* deutlich machen. In Chartres hat man (z. B. Wilhelm von Conches in seinen *Macrobiusglossen*¹⁴⁷) Macrobius mit der Bibel konkordiert. Wilhelm von Conches († 1154) glaubte, in den Schriften der heidnischen Philosophen, namentlich bei Macrobius, sei eine trinitarische Gottesvorstellung bereits vorhanden gewesen. Diese Ansicht scheint auch bei Abälard mehrfach anzuklingen und zwar im Anschluß an ein Macrobiuszitat (*Comm. I, 14, 6 f.*), das sich im selben Umfang wie bei Abälard schon im *Liber contra Wolfelmum* findet¹⁴⁸). Manegold weist dabei ausdrücklich die Auffassung zurück, die christliche Trinität sei in den drei Hypostasen der Gottheit, die Macrobius nach Plotin¹⁴⁹) beschreibt, enthalten. In der von Manegold zurückgewiesenen Form vertritt Abälard die beschriebene Meinung sicher nicht.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Philosophie und Häresie

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

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

¹⁶⁵) Vgl. etwa Justin, Apol. II, 13 (Corpus Apologetarum Christianorum 1 S. 237 f.); Minucius Felix, Octavius c. 20 (CSEL 2 S. 28, 5 ff.); vgl. Religion in Gesch. und Gegenw. 6 (1962) S. 789 ff. unter Theologie und Philosophie. II. Historisch.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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