

*Littera gesta docet, quid credas allegoria.*  
Funktionen von Schrifthermeneutik im Mittelalter

*Vortrag anlässlich des Floridus Röhrig Gedenksymposiums, Wien 27. April 2015*

Als Floridus Röhrig im Jahr 1959 seine Dissertation "*Rota in medio rotae. Forschungen zur biblischen Typologie des Mittelalters*" einreichte, war kurz zuvor das Zweite Vatikanische Konzil einberufen worden, das die Theologie und die Kirche in besonderer Weise an ihre biblischen und patristischen Grundlagen erinnern wollte, um eine Reform von Kirche und Theologie aus einer Wiederentdeckung ihrer wertvollsten Quellen zu gestalten. Das Verständnis von Kirche sollte von der Fixierung auf die rechtliche Verfassung und hierarchische Leitung befreit werden, um von einem tieferen, vom Geheimnis Gottes und der Erlösung her entwickelten Modell des Mysteriums konzipiert zu werden. An den Beginn dieser neuen Ekklesiologie wurde keine politische oder philosophische Definition gestellt, sondern eine Reihe von biblischen Bildern, in denen sich das Geheimnis der Kirche wie in einem Prisma bricht. In dieser metaphorischen Theologie griff das Konzil bewusst auf die altkirchliche Schriftauslegung zurück, in welcher Ereignisse und Daten des neuen Testaments in der Methode der Typologie als Erfüllung des Alten Bundes interpretiert wurden.

Die Wegbereiter dieses Ressourcements kamen zum großen Teil aus Frankreich. Der Jesuit Jean Daniélou veröffentlichte im Jahr 1950 sein Buch *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, worin er die Technik der Typologie in den Schriften des Neuen Testaments bereits vollständig ausgebildet sah, diese auf die ersten Ursprünge der apostolischen Verkündigung zurückführte und ihre Fortsetzung bis zu den großen Theologen und Exegeten des späten 4. Jhs. verfolgte. Sein Mitbruder Henri de Lubac SJ setzte wenige Jahre später in seinem monumentalen vierbändigen Werk *Exégèse médiévale* (1959-1964) die Untersuchung der geistlichen Schriftauslegung bis zum Ende des Mittelalters fort. Mit diesen Forschungen war der Boden für eine Wiederentdeckung und Neubewertung der altkirchlichen Schriftauslegung geebnet, die ihre Anhänger zunächst jedoch nicht in der exegetischen Zunft fand, eher schon in der damals neuen theologischen Disziplin der Liturgiewissenschaft. Bis sich die Exegese und systematische Theologie diesem Erbe wieder produktiv zuwandte, sollte es aber noch dauern.

Floridus Röhrig mag diese Entwicklungen mitverfolgt haben, als er an seiner Dissertation arbeitete, im Mittelpunkt seines Forschungsinteresses standen sie freilich nicht, obwohl er Zeit seines Lebens aus Klosterneuburger Tradition die liturgische Bewegung ebenso wie die Bibelbewegung persönlich mitvollzog. Der wissenschaftliche Anlass, sich mit der mittelalterlichen Typologie auseinanderzusetzen, war auch die

Freude an der Kunst und hier insbesondere die Faszination, die der Klosterneuburger Altar auf ihn ausübte. In seiner Dissertation untersuchte Floridus eine (bis heute) ungedruckte Schrift aus dem 13. Jh. mit dem Titel *Rota in medio rotae*. Diese basiert, wie Röhrig herausfand, auf einem früheren und umfangreicheren Werk aus dem späten 12. Jh., dem jüngst von Karl-August Wirth edierten Traktat *Pictor in carmine*.<sup>1</sup> Beide Texte wurden als Handbücher der Typologie bezeichnet, wobei sie weniger die Methode oder eine theologische Erläuterung dieser Jahrhunderte alten Auslegungsmethode bringen, als vielmehr einen theologisch wie ästhetisch stimmigen Katalog von Typologien zusammenstellen, der v.a. Künstlern zur Verfügung stehen sollte, welche mit der künstlerischen Gestaltung von Kirchen und liturgischen Objekten betraut waren. Der Autor des *Pictor in carmine* monierte, dass die Menschen in den Kirchen von profanen und läppischen Darstellungen belästigt würden und regte an, eher fromme Episoden aus der Hl. Schrift darzustellen. Bilder seien „gleichsam die Bücher der Ungebildeten“, aber sie sollten auch in den Gebildeten eine Liebe zur Hl. Schrift hervorrufen. Zu diesem Zweck habe er *adaptaciones* von Ereignissen des Alten und Neuen Testaments zusammengestellt, wobei die Typologie bzw. der geistliche Sinn der alttestamentarischen Entsprechung mit Doppelversen erläutert wird.“

Der Autor verfasste somit ein Musterbuch mit Vorschlägen für Bildzyklen, welche die wichtigsten Ereignisse des Lebens Jesu mit alttestamentlichen Vorbildern verknüpfte. Die Sammlung des *Pictor in carmine* stellt insgesamt 138 Ereignisse aus dem Neuen Testament zusammen, angefangen von der Verkündigung des Herrn durch den Engel Gabriel bis hin zur Auferstehung der Toten und dem Jüngsten Gericht, und weist ihnen als „Vorbilder“ jeweils eine Anzahl von Parallelen aus dem Alten Testament zu. Dass die vermehrte Verbreitung typologischer Literatur im 12. Jh., wie die ältere Forschung meinte, auch einer Reaktion auf häretische Bewegungen gewesen sei, die das Alte Testament ablehnten, geht am Kern der Sache vorbei. Typologien eignen sich nicht für Kontroverstheologie oder Apologetik. Für die Auseinandersetzung mit Katharern und Waldensern wurden argumentative Modelle und kanonische Sanktionen, keine Bildprogramme entwickelt. Das typologische Verfahren war vielmehr ein fester Bestandteil der zutiefst biblisch gespeisten Theologie des hohen Mittelalters. Als Verge-  
wisserung und Nachahmung des patristischen Erbes war es ebenso Ausdruck einer souveränen Beherrschung der heilsgeschichtlichen Systematik im Gefolge des Hl. Augustinus und ein Ausloten eines theologisch-symbolischen Referenzsystems, das Bibel und Liturgie mit der Schöpfung und der Geschichte in einen universalen Bezugsrahmen verschränkt.

In den typologischen Leitfäden für Künstler lässt sich eher ein pädagogisch-katechetisches Anliegen feststellen, nämlich die Betrachter mit der Ikonographie der wichtigsten biblischen Szenen vertraut zu machen, und daneben ein ästhetisches Bestreben, Symmetrien, Analogien und Bildkonvergenzen hervorzubringen. Der Betrachter erfreut sich zunächst an der Fülle und dem Reichtum der Figuren, dann an der Entschlüsselung der *adaptiones*, d.h. an der Identifizierung der planvoll angeordneten Einzelenisoden. Die Interpretation läuft dabei Gefahr, in dem vordergründigen Wiedererkennen von Geschichten und Modellen verhaftet zu bleiben, während die theologische Weiterführung, wie etwa der Blick auf Christus als die Mitte der Schrift, den meisten

Betrachtern verborgen blieb. Bilderzyklen sind letzten Endes linear-diachrone Erzählungen, wohingegen die synchrone Erkenntnis der Typologie der Hilfe von Begleittexten bedarf, wie es im Übrigen die beiden Werke *Pictor in carmine* und *Rota in medio rotae* praktizieren, indem sie die Bilder mit Hexameterpaaren ergänzen.<sup>1</sup>

### **Gregor der Große**

Die typologischen Sammlungen des *Pictor in carmine* oder des davon abhängigen *Rota in medio rotae* sind artistische, aber auch theologische Repertorien. V.a. die Auswahl an alttestamentlichen Entsprechungen zeigt, dass die ursprüngliche Typologie darin überwunden ist zugunsten eines Findbuches für Maler und Prediger. Eine Hermeneutik im strengen Sinn bieten sie nicht. Eine solche findet sich aber bei den Kirchenvätern, deren intensive Lektüre und Aneignung im Mittelalter den Kern des Theologiestudiums, aber auch der monastischen Spiritualität ausmachte. Zu den wichtigsten Gestalten in diesem Zusammenhang zählte Gregor der Große, dessen Schriftkommentare in keiner Klosterbibliothek fehlten. In seinen Homilien über Ezechiel hat er die Theophanie, die im ersten Kapitel des Ezechielbuches geschildert ist, ganz auf die Hl. Schrift hin ausgelegt. Die vier Lebewesen deutete er als die vier Evangelisten samt deren Symbolen. Unter den Lebewesen sah der Prophet vier Räder, die nach allen Richtungen laufen konnten, in denen Gregor die Dynamik des Wortes Gottes erkannte: Die Räder, so der Kirchenvater, „rollen von allen Seiten auf die Hörenden zu“. Sie hatten die gleiche Gestalt und waren so gemacht, als laufe ein Rad mitten im andern (*rota in medio rotae*). Gregor sah darin das Verhältnis des AT zum NT: „Das Rad innerhalb des Rades ist das Neue Testament innerhalb des Alten, denn was das Alte Testament vorzeichnete, hat das Neue ausgeführt.“ Die Auslegung des Rades im Rad hat die Kunst bis ins späte Mittelalter inspiriert, wie etwa ein Tafelbild des Beato Angelico aus der Mitte des 15. Jhs. zeigt, das neben dem Propheten Ezechiel auch Papst Gregor als seinen Interpreten abbildet.<sup>ii</sup>

---

<sup>1</sup>Dabei setzt die Zuhilfenahme der bildenden Kunst in der Anwendung der Typologien schon in der alten Kirche ein. Die berühmtesten Beispiele sind die Mosaiken in der römischen Basilika Santa Maria Maggiore aus der Mitte des 5. Jhs. oder die Holztüren von Sta. Sabina aus der selben Zeit. Schon dort, v.a. in Maria Maggiore, zeigt sich, dass die christlichen Schriftausleger die Geschichte der Patriarchen und des Volkes Israel als das Vorbild der Kirche, des neuen Israels, verstanden und dass die alttestamentlichen Geschichten symbolisch die Ereignisse des Neuen Testaments widerspiegeln und umgekehrt. Der wechselseitige Verweis, der sich in der Betrachtung von Vorbild und Erfüllung, von Typos und Antitypos vollzieht, sollte aber nicht nur die geschichtliche Oberfläche beleuchten, eine Wiedererkennung oder simple Zuordnung ermöglichen. Die typologische Gegenüberstellung zwingt den Betrachter dazu, dem Ereignis weitere Aspekte abzugewinnen, ihm eine Bedeutung über den Moment des Geschehens hinaus zu geben. Ist eine solche Übertragung, ein erkennender Überstieg erst einmal an einem Beispiel vollzogen, dann muss aber notwendigerweise die gesamte Schrift als Verweiszusammenhang erkannt und ausgelegt werden. An dieser Stelle tritt aber ein weiterer Überstieg, ein weiterer Bedeutungstransfer ein: der Betrachter erkennt die Geheimnisse der Heilsgeschichte auch als beziehungsvolle Symbole seiner eigenen Geschichte. Durch den Glauben wird er selbst zu einer „Deutungsebene“ der Schrift. Wenn er im sakramentalen Leben an den Geheimnissen und am Schicksal Jesu Christi partizipiert, dann wird der Glaubende als Glied am Leib Christi existentiell ebenfalls mit der Geschichte des Gottesvolks verbunden und die Erhellung der Schrift umfasst auch die Erhellung der Existenz des diese Schrift betrachtenden Menschen. Daher ziehen die Typoi den Betrachter selbst in das Geheimnis der Heilsgeschichte hinein und führen ihm vor Augen, dass es auch seine Geschichte ist, die im Geheimnis entschlüsselt wird. Um zu einem solch vertieften Verstehen zu gelangen, muss der Betrachter aber bereits über eine Kenntnis der individuellen historischen Tatsachen verfügen. Je breiter das Wissen um die biblische Geschichte, desto reicher die Erkenntnis, die daraus resultiert.

Gregor hat dem Mittelalter in seinen Schriftauslegungen einerseits gezeigt, welche unerschöpfliche Fülle im typologischen und geistlichen Verständnis der Hl. Schrift liegt, er hat aber auch wichtige methodische Überlegungen angestellt, wie diese übertragenen Bedeutungen zu erzielen sind. Seinen umfangreichsten Schriftkommentar verfasste er über das Buch Ijob. In den *Moralia in Iob*, wie der Kommentar heißt, der in der modernen kritischen Ausgabe drei ganze Bände mit zusammen 1800 Seiten umfasst, exerzierte Gregor exemplarisch das praktische Vorgehen der geistlichen Schriftauslegung. Die *Moralia* sind das Ergebnis von mündlichen Vorträgen, die Gregor seiner kleinen Mönchsgemeinschaft in Konstantinopel hielt und die er danach für die Publikation überarbeitete. Die Vortragsform weist bereits darauf hin, dass wir es bei den *Moralia* nicht mit einem philologischen Kommentar im strengen Sinn zu tun haben, sondern dass die Auslegung unter einem praktischen, asketischen Ziel steht. Als weitere Eigenheit fällt auf, dass die *Moralia* nicht bei der Auslegung des Textes des Ijob-Buches stehen bleiben, sondern dass sich der Autor jederzeit die Freiheit nimmt, Ausflüge in andere biblische Bücher zu machen, um einen Gedanken, den er aus Ijob entwickelte, nachdrücklicher und mit wiederholten Anläufen an einer anderen Schriftstelle zu illustrieren. Gregor nennt diese Exkurse *testimonia*, bekräftigende Beispiele, in denen das im Ijob-Buch Erkannte in anderen Kontexten ebenfalls erkannt und vertieft wird. Das Verfahren hat nicht notwendigerweise mit intertextueller Exegese zu tun, da die Verbindungen in den seltensten Fällen literarisch nachvollziehbar sind. Vielmehr erlaubt sich Gregor die kühnen Verbindungen, weil er, wie die alte Kirche insgesamt, von der inneren Einheit der Schrift überzeugt war. In dem Widmungsbrief an Bischof Leander von Sevilla hat Gregor sein methodisches Vorgehen dargelegt. Dieses besteht in dem Dreischritt „Wortsinn – Allegorie – moralische Bedeutung“ (*verba historiae – sensus allegoriarum – exercitium moralitatis*), den er mit den Begriffen präzisiert: *expositionis ministerium – contemplationis ascensum – moralitatis instrumentum*. Die „Auslegung“ (*expositio*) im strengen Sinn ist für Gregor lediglich ein „Dienst“, das Darlegen der wörtlichen Bedeutung, die nur Hinführung zum tieferen Schriftverständnis ist. Dieses wird als ein „Aufstieg der Kontemplation“ bzw. „Aufstieg zur Kontemplation“ gesehen. Der Zielpunkt der Schriftauslegung jedoch ist für Gregor die ethische Anwendung, ein Werkzeug („*instrumentum*“) zur besseren Lebensführung. Methodisch wird dieser Dreischritt hintereinander sukzessive vollzogen, so dass jeder Passus, jede Perikope des biblischen Buches dreimal ausgelegt wird: zunächst in der Erklärung des Literalsinns, der bei Gregor „*historia*“ heißt, danach allegorisch, worunter Gregor die alte typologische Auslegung versteht, die eine Auslegung im Dienste der Glaubenskohärenz ist. Die „*typica significatio*“ errichtet in den Worten Gregors ein gedankliches Gebäude, eine „Burg des Glaubens“. Dieses Gebäude besteht in der Tat aus nur wenigen konsequent umgesetzten typologischen Bedeutungen: Ijob, der Leidende, ist das Vorbild für Christus. Christus selbst wird aber in gut augustinischer Tradition als Haupt mitsamt den Gliedern verstanden, so dass die Widerfahrnisse des Ijob sowohl auf Christus als auch die Kirche anwendbar sind. Die Frau des Ijob ist der Typus für jene, die sich zwar in der Kirche befinden, die aber ihre Lebensweise, ihre *mores*, nicht in Ordnung halten. Die drei Freunde des Ijob sind der Typus der Häretiker, die der Kirche unentwegt Vorhaltungen machen und sie in die falsche Richtung zu treiben versuchen. Elihu, der vierte Gesprächspartner, der nicht nur Ijob, sondern auch die drei Freunde kritisiert, wird als

der Typus des Arroganten charakterisiert. Seine Rede ist zwar richtig, aber voller Hochmut, weshalb auch er den Zorn Gottes erntet. Mit diesen wenigen handelnden Personen – Christus, Kirche, Häretiker, und Gläubige unterschiedlichster Disposition – vermag Gregor ein kohärentes Glaubensgebäude, eine „Burg“ zu errichten; es ist die Kirche, die sich in Solidarität mit dem leidenden Christus gegen ihre Feinde wehrt. Der moralische Nutzen, der im dritten Auslegungsverfahren gewonnen wird – Gregor variiert erneut die Terminologie und spricht von der *gratia moralitatis* – bringt das Verfahren zum Abschluss.<sup>iii</sup>

Gregor gibt im Widmungsbrief an Leander zu, dass diese dreistufige Methode der Schriftauslegung nicht immer sklavisch eingehalten werden kann. V.a. die wörtliche Auslegung will er knapp halten, um schneller zu den „dunklen Stellen“ zu kommen, gerade wenn der Text im Wortsinn offenkundig sei. Bisweilen, so Gregor, brauche man sich beim Wortsinn nicht aufhalten, wenn er keinerlei Unterweisung enthält, sondern im Gegenteil sogar Irrtum birgt oder hervorbringt. Diese Feststellung zeigt zwar einmal mehr, dass der „Nutzen“, die „Unterweisung“ bzw. die „utilitas“ bei der Schriftauslegung Vorrang für Gregor besitzt. Sie zeigt aber auch sein ungenügendes Verständnis des Literalsinnes. Gregor weigert sich etwa, mythologische Vorstellungen als genuinen Ausdruck des biblischen Texts anzuerkennen (so zu Ib 9,13, wo er eine Anspielung auf das Märchen von den Riesen sieht, die das Weltgebäude tragen). Oder aber er unterscheidet nicht zwischen direkter und metaphorischer Sprache, etwa wenn er auf die Verfluchungen Ijobs am Beginn von Kap. 3 blickt: „Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen.“ Dieser Ausruf sei Unsinn; „iuxta litteram intellegi non debeat“. Wo die oberflächliche, unmittelbare Bedeutungsebene keinen Sinn ergäbe, müsse der Ausleger umso schneller nach dem tieferen Sinn suchen. Gregor warnt allerdings auch vor dem Gegenteil: Wer den Wortsinn zu rasch beiseitelegt oder gar überspringt, der verdunkelt auch die Wahrheit, die sich ihm dort darbietet. Und wer alles gleich in den allegorischen Sinn verdrehen will, der höhlt die Schrift aus und verfehlt die Hauptsache, die offen im Wortsinn vor Augen liegt. In diesem Zusammenhang vergleicht Gregor die Hl. Schrift mit einem Fluss, der gleichzeitig flach und tief ist, so dass darin ein Lamm waten und ein Elefant schwimmen könne. Das Bild soll zum Ausdruck bringen, dass der Reichtum der Hl. Schrift eben nicht nur den Gelehrten zugänglich sei, die in die Tiefen des geistlichen Sinns blicken können, sondern auch die ungebildeten Hörer mit dem einfachen Wortsinn labt.

Kommen wir noch einmal auf den „moralischen Sinn“ und seinen Vorrang in der Exegese Gregors zurück, der dem Kommentar letztlich seinen Namen gab. Der Begriff der *moralitas* darf nicht im Sinne seiner neuzeitlichen Verwendung als abstrakte Sittlichkeit verstanden werden. Vielmehr ist damit das Tugendleben im Menschen, seine Dynamik und Gesetzmäßigkeiten gemeint; jene Realität, wie er sich gegenüber Gott, seinen Mitmenschen und sich selbst verhält. Wenn der Betrachter der Hl. Schrift darüber Auskunft erhalten soll, dann zielt die moralische Auslegung, das *exercitium moralitatis*, auf eine Einübung in das Tugendleben ab. Dann bietet der Kommentar – jetzt durchaus im modernen Sinn – Exerziten für den über die Schrift meditierenden betrachtenden Mönch an; Exerziten, die ihn vom Schrifttext über dessen geistlichen Sinn in ein Erkennen der eigenen Seele und des eigenen Verhaltens führen. Man hat in diesem Zusammenhang auf ein bevorzugtes Modell der Theologie Gregors hingewiesen,

nämlich die Dialektik von außen und innen. Der hermeneutische Sprung, der in der Schriftauslegung stattfindet, ist eine Bewegung ins Innere: auf der allegorischen Ebene zunächst ins Innere der Hl. Schrift, in der sich von allen Seiten, wo man auch hineintritt, das Christusgeheimnis spiegelt. Von dort findet ein weiterer Überstieg oder hermeneutischer Sprung in die Innerlichkeit der eigenen Person, der *mens*, statt. Erst wenn das Schriftwort dieses Innere des Menschen erreicht, seine *mens*, dann hat es seine wahre Wirksamkeit erzielt.

Mit seinem hermeneutischen Programm hat Gregor d. Große die Praxis der *lectio divina* als das Zentrum des monastischen Lebens im lateinischen Mittelalter geprägt. Der gebildete Mönch eignet sich Schriftgelehrsamkeit im Modus der geistlichen Selbstreflexion an. Mit dem Wissen der Kirchenväter übt er sich darin, im Schrifttext immer wieder die zentralen Heilsgeheimnisse aufzufinden, gewissermaßen um sie herum zu kreisen, und daneben auch das Innenleben der Seele als einen dem Heilmysterium analogen Kampf zwischen Tugenden und Lasten auszuloten. Nicht immer gelang dies in der psychologisch scharfsinnigen Weise wie bei Gregor dem Großen, so dass die moralische Auslegung im Laufe der Zeit ebenso ihre Stereotypen entwickelte, die man listenartig verlängern konnte, wie auch die allegorische Auslegung ihr Reservoir an Typologien sammelte und vermehrte.<sup>iv</sup>

### ***Hugo von St. Viktor***

Es ist das 12. Jahrhundert, das in Theologie und Exegese gravierende Änderungen mit sich brachte. Symbolisch für die neue Methode und Praxis von Theologie, welche nun auf schulmäßige Weise, also scholastisch, unterrichtet wird, steht das Großunternehmen der *Glossa ordinaria*, ein Gemeinschaftswerk von zwei bis drei Generationen und einem Dutzend Autoren, welche die gesamte Bibel in einer Mischform von Kirchenväterzitaten und eigenen, zeitgenössischen Worterklärungen mit vereinzelt eingesprengten theologischen Fragen kommentiert. Diese Art der Auslegung sucht nicht mehr die Muße, Einsamkeit und Einsicht der *lectio divina*, sondern sie findet im Sezierraum des Hörsaals statt. Das Ziel ist nach wie vor ein Verstehen des Bibeltextes, Verstehen aber weniger im Sinne eines persönlichen *exercitium moralitatis* als vielmehr in der Haltung des öffentlichen Experten, der informierte Auskunft über philologische, historische und auch theologische Inhalte geben kann. Das Expertentum der scholastischen Exegese hat auch seine eigene Hermeneutik hervorgebracht. Schriftauslegung und ihre Technik stehen nun vermehrt im Dienst einer Theologie, welche Prediger und Seelsorger ausbilden möchte. Schriftauslegung setzt sich nun aber auch den Anfragen eines neuen Wissenschaftsverständnisses aus, worin von der Theologie ein Aufweis ihrer philosophischen Plausibilität erwartet wird. Im Zuge dieser Transformation von Theologie und Schriftauslegung ändert sich auch der hermeneutische Rahmen.

Die Verbindung zwischen alter patristischer – wir könnten auch sagen monastischer – Exegese und den neuen Methoden der mittelalterlichen Schule versuchte die Abtei Sankt Viktor in Paris zu realisieren. Ihr berühmtester Magister, Hugo von St. Viktor, hat nicht nur eine äußerst originelle Gesamtdarstellung der (dogmatischen) Theologie unter heilsgeschichtlicher Systematik geschrieben, sondern auch eine Reihe von hermeneutischen und pädagogischen Werken, die zu Klassikern der mittelalterlichen Schulliteratur wurden. In diesem Zusammenhang wird v.a. sein *Didascalicon* genannt, eine Art

Leitfaden in das Studium und gleichzeitig Anleitung zum Lesen und Studieren, worin Hugo das gesamte menschliche Wissen und die technischen Fähigkeiten in eine bestimmte Ordnung bringt, die für ihn auch heilsgeschichtliche Relevanz hatte. Dieses berühmte Werk verdeckt aber häufig den Blick auf einen anderen Text, worin Hugo eine ausführlichere Einführung ins Schriftstudium vorgelegt hat, nämlich *De scripturis et scriptoribus*.<sup>v</sup> Neben den äußeren Daten, wie der Abgrenzung des Kanons, Übersetzungen und biblischen Autoren, äußert sich Hugo dort auch über den Unterschied der Hl. Schrift zu profanen Werken und über die verschiedenen Arten der Auslegung. Viele der darin zusammengetragenen Ansichten wird man auch in patristischen Werken, bei Augustinus, Isidor v. Sevilla und Gregor finden. In der Konzeption und methodischen Geschlossenheit spiegelt das Büchlein aber genau das theologische Programm des Viktoriners wider. Zu Beginn unterscheidet Hugo die Hl. Schrift von anderen Büchern, d.h. den philosophischen Wissenschaften und den Dichtern. In jenen findet sich zwar ebenfalls Wahrheit und eine gewisse *utilitas*, die die Besserung des Menschen zum Ziel hat. Aber alleine die vom Hl. Geist inspirierte und daher wahrhaft göttliche Schrift enthält die Wahrheit ohne Beimischung von Fehlern (*sine contagione*) und nur sie vermag den gefallen Menschen als Bild Gottes zu reformieren, indem sie ihm Wahrheit und Liebe lehrt. Der Gegenstand (*materia*) der Schrift ist nicht die Schöpfung, also die geschaffene, vorfindliche Welt, nicht das *opus conditionis*, um es im Fachterminus des Viktoriners zu sagen, sondern das *opus reparationis*, also das Erlösungswerk. Das dritte Kapitel fasst kurz den dreifachen Schriftsinn, die *triplex intelligentia*, zusammen. Die Bestimmung des historischen bzw. Literalsinns gelingt bei Hugo scharfsinniger als bei Gregor, der am buchstäblichen Sinn nur wenig Interesse zeigte. Hugo bettet im Gefolge des Hl. Augustinus die Schriftsinne in eine Semiotik, worin er zunächst zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterscheidet. Der Wortsinn (*sensus historicus*) liegt dort vor, wo Worte Sachen bezeichnen, wobei die Sache (*res*) hier im weiten Sinne als Wirklichkeit oder Kontext verstanden werden muss. Was immer also die Worte bezeichnen, ist eine Entsprechung auf der Ebene des *sensus historicus*. In der Hl. Schrift gibt es darüber hinaus eine zweite semiotische Ebene, wenn nämlich die zuvor von Worten bezeichnete *res* oder Wirklichkeit selbst zum Zeichen, man könnte auch sagen zur bezeichnenden Sprache, für eine weitere *res* bzw. Wirklichkeit wird. Thomas von Aquin wird später diesen Gedanken übernehmen und damit ebenfalls den geistlichen Schriftsinn definieren, wobei er über Hugo hinaus betont, dass es sich bei dem Modell einer zweiten Bedeutungsebene nicht um Metaphorik oder bildhafte Sprache handelt, die ja immer innerhalb der menschlichen Möglichkeiten der Sprachverwendung liegt. Oder anders gesagt: Bilder, Metaphern, Gleichnisse sind nach Thomas Variationen des Literalsinns, und finden sich daher auch in Dichtung und anderer weltlicher Literatur. Der geistliche Sinn, der allein in der Hl. Schrift begegnet, drückt vielmehr die Sprache Gottes aus, der bestimmte Wirklichkeiten (*res*) als Zeichen für andere Wirklichkeiten (*res*) verwenden kann, etwa die Geschichte des Volkes Israel als Zeichen für Ereignisse und Wirklichkeiten des Neuen Bundes. Diese andere Wirklichkeit, die im geistlichen Sinn ausgedrückt ist, muss aber durch den Exegeten erst wieder in menschliche Sprache, also *verba*, übersetzt werden.

Für Hugo trägt die Allegorie als die zweite Ebene des mehrfachen Schriftsinns eine zeitliche, man könnte auch sagen heilsgeschichtliche Komponente in die Auslegung ein. Bei der Allegorie wird das, was mit Worten bezeichnet wird, auf etwas anderes bezogen, das entweder in der Vergangenheit, in der Gegenwart oder in der Zukunft geschehen ist oder sich ereignen wird. Die Allegorie wird weiterhin unterschieden in eine *allegoria simplex* und eine *anagoge*. Eine *allegoria simplex* liege vor, wenn durch ein sichtbares Geschehen ein unsichtbares Geschehen bezeichnet wird. Dies lässt viel Spielraum und verlegt die Allegorie in den recht breiten semiotischen Bereich des Symbols. Die Anagoge ist wörtlich verstanden ein nach oben Führen, aber auch sie wird als ein sichtbares Geschehen erklärt, das eine unsichtbare Wirklichkeit bezeichnet. Hugo verdeutlicht sein Modell anhand des Beispiels des Dulders Ijob, der seinen Reichtum verlor, sich auf den Misthaufen setzte und seine Wunden schabte. Allegorisch ausgelegt bezeichnet die Geschichte Ijobs Christus, der seine göttliche Herrlichkeit aufgab und sich demütig auf den Misthaufen dieser Welt setzte und alle unsere Schwächen, die Sünde ausgenommen, teilte. Diese allegorische Auslegung birgt aber auch eine weitere, moralische: Ijob versinnbildet darüber hinaus jeden gerechten Menschen oder jede büßende Seele, die sich des Misthaufens ihrer eigenen Sünden gewahr wird und unablässig darüber nachsinnt.

Damit fasst Hugo die Praxis des geistlichen, seit der Patristik geübten Schriftsinns gut zusammen, legt aber den Akzent auf eine schärfere Begriffsbildung und Methodenreflexion. Und er bricht eine Lanze für die Wichtigkeit der Literalauslegung, wobei er jene Lehrer – er nennt sie spöttisch *doctores allegiarum* – tadelt, die sich damit brüsten, Schriftauslegung mit der Suche nach dem geistlichen Sinn gleichzusetzen. Ihnen hält er entgegen: Was bleibt von der Schrift übrig, wenn man den Buchstaben wegnimmt? Hüte dich davor, einen Sprung zu machen, bei dem du in den Abgrund fällst! Der gute Ausleger nach Hugo weiß zu unterscheiden, wo sich ein geistlicher Sinn nahelegt und wo der wörtliche Sinn selbst schon hinreichende Unterweisung enthält. Der gute Ausleger weiß auch um den Zusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem, dass das Übertragene nur vom Gegebenen her Sinn macht und richtig verstanden werden kann. Wenn dieser unlösbare Zusammenhang der Signifikation bei der Auslegung übersehen werde, dann müsse man sich fragen, warum der Hl. Geist die Schrift überhaupt mit mehreren Bedeutungsebenen ausgestattet habe. Anders gesagt: Die Ordnung, die Gott selbst als Informant und Information in die Offenbarungs-urkunde gelegt hat, dass nämlich das Gegenständliche dem Geistigen vorausgeht, diese Ordnung muss auch beim Entschlüsseln der Information eingehalten werden.

Hugo von St. Viktor ist einer der ersten mittelalterlichen Theologen, die eine kohärente Schrifthermeneutik entworfen haben. Dass er dabei reichlich aus dem Werk *De doctrina christiana* des Aurelius Augustinus schöpfte, tut seiner Leistung keinen Abbruch, da sein hermeneutischer Leitfaden trotz aller Anleihen ein eigenständiges Werk darstellt und das spezifische Wissenschaftsideal des Viktoriners zum Ausdruck bringt. Hugo gab mit *De scripturis et scriptoribus* seinen Studenten eine Einleitung in das schulmäßig betriebene Bibelstudium an die Hand. Als Anleitung zum Bibelstudium und zur Schriftauslegung steht die Hermeneutik des Hugo von St. Viktor im Dienst eines geordneten Wissens und einer Pädagogik, die in der geordneten Vermittlung von Wissen und Wissenserwerb selbst zur Theologie wird. Denn das Ziel dieser Schriftauslegung,

die "Frucht der *lectio divina*" wie Hugo sagt (c. 13), ist ein zweifaches, ein intellektuelles und ein moralisches. Die Schrift lehrt, "was zu wissen erfreut und was nachzuahmen von Nutzen ist" (*Docet quod scire delectat, et quod imitari expedit*). *Scientia* und *instructio morum* sind gleichsam das Programm der Schule von St. Viktor. Hier geht es nicht um Glaubenswahrheit gegen Häretiker oder Katechese für Neugetaufte, sondern um eine Universalität des Wissens, das der Mensch erlernen soll, um beides, Gottes Schöpfung und die Erlösung des Menschengeschlechts, zu erkennen und darin den ihm zugedachten Part zu spielen.

### **Alexander von Hales**

Kommen wir ins 13. Jh.! Während die Schule von St. Viktor versuchte, die alte *lectio divina* mit dem neuen Schulideal zu verbinden, indem sie den geistlichen Schriftsinn in eine geordnete exegetische Methode einband, so sah sich die Theologie des 13. Jhs. vor die Herausforderung gestellt, die Theologie als *scientia*, d.h. als Wissenschaft, in den Kategorien der aristotelischen Epistemologie zu konzipieren und in diesem Unterfangen auch die Wissenschaftlichkeit der Hl. Schrift darzulegen, welche ja das Lehrbuch dieser Wissenschaft ist und somit mit ihr gleichgesetzt wird. Ein nur oberflächlicher Blick zeigt aber, dass die Hl. Schrift in dieser Perspektive nicht mit dem aristotelischen Organon vergleichbar ist. Die Schrifthermeneutik der Hochscholastik thematisierte daher neben den traditionellen Fragen nach den Auslegungstechniken und den Schriftsinnen v.a. den sog. *modus tractandi* der Schrift. Dieser wird nur unzulänglich als literarisches Genus übersetzt. Es ist die Weise, wie ein Text die Intention und das Ziel seines Autors umzusetzen versucht. Dabei spielen der Stil, die Sprache, das Genre, kurz alle Aspekte textlicher Interaktion eine Rolle. Eine sehr einflussreiche Abhandlung in diesem Kontext hat Alexander von Hales hinterlassen. Seine Ausführungen am Beginn seiner theologischen Summe über den Wissenschaftscharakter der Theologie wurde über Generationen hinweg stilbildend. Alexander konzidiert, dass die Theologie keine Wissenschaft im klassischen Sinne sei, da sie sich nicht in den aristotelischen Wissenschaftskanon einfügen lasse. Gleichwohl sei sie eine Wissenschaft *sui generis*. Ihr Gegenstand sei "die Erkenntnis Gottes durch Jesus Christus im Werk der Erlösung."<sup>vi</sup> Aber mit welchem *modus* verfolgt diese Wissenschaft ihr Ziel? Auch hier muss sich die Hl. Schrift vom aristotelischen Lehrbuch unterscheiden: Der *modus* der Schrift ist nicht jener einer Wissenschaft, die nach den Gesetzen der Philosophie (*ars*) und der menschlichen Vernunft verfährt, vielmehr ist sie von der göttlichen Weisheit so angelegt, dass durch sie die Seele in jenen Dingen unterwiesen werde, die zum Heil gehören. Der *modus* entspricht also nicht dem rationellen Erkenntnisverfahren, sondern dem Verfahren, in welchem diese Wissenschaft ihr Ziel erreichen möchte, in unserem Fall das Heil des Menschen. Der *modus* der Philosophie ist daher *definitivus, divisivus, collectivus*, d.h. der Modus von Definition, Unterscheidung und Schlussfolgerung, der dem diskursiven Verstand entspricht, wohingegen das *modus* der Hl. Schrift einen anderen Teil der Geistseele anspricht, nämlich den *affectus pietatis*, d.h. das fromme Strebevermögen des Menschen. In diesem Unterfangen bedient sich die Hl. Schrift nach Alexander eines "Methodenmixes". Oder scholastisch formuliert: Der *modus* der Hl. Schrift ist *multiformis*: es findet sich in ihr ein Modus *preceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus*. Gebet, Prophetie, Ermahnung und Gebote – Charakteristika und

literarische Formen der biblischen Schriften – sind also jene Modi die den *affectus*, das Strebevermögen des Menschen ansprechen. Die Hl. Schrift ist somit jener Text, der Glauben hervorbringen will, der die affektiven Kräfte im Menschen beflügeln und ihn damit auf das letzte Ziel, sein Heil, ausrichtet möchte. Eine philosophisch-diskursive Auseinandersetzung hingegen findet nach Alexander weder in der Hl. Schrift noch in der Schriftauslegung statt.

Haben in einer solchen Hermeneutik die geistlichen Schriftsinne noch einen Platz? Als fester Bestandteil einer alten exegetischen Praxis beieilt sich Alexander, sie zu referieren, und ordnet sie als Teil der *multiformitas* der Hl. Schrift ein.<sup>vii</sup> Aber eine tragende Rolle spielen die Schriftsinne in seiner Hermeneutik nicht mehr. Dafür schiebt sich eine andere Autorität in den Vordergrund, die in der Geschichte der Schriftauslegung bislang nicht zu den ersten Gewährsleuten zählte: Dionysius Areopagita, jener anonyme griechische Autor aus dem 6. Jahrhundert, der dem lateinischen Mittelalter den Begriff der *theologia mystica* schenkte und der die scholastische Theologie stärker beeinflusste als man gemeinhin liest. Der Areopagit, dessen Werke im 12. Jahrhundert neu übersetzt wurden, machte die scholastischen Theologen für die negative Theologie und für die Sprachformen der Analogie, der Metapher und anderer uneigentlicher Rede sensibel. Die Frage nach dem „mystischen Sinn“ bei Alexander von Hales erstreckt sich daher nicht auf die geistlichen Schriftsinne, sondern auf die Angemessenheit von Bildern in biblischer wie auch theologischer Sprache, denn „die Manifestation des Göttlichen, wie der Hl. Dionysius sagt, vollzieht sich *per similia et per dissimilia*.“ Die Analogie, die die Bedeutungen des damit Bezeichneten aus der Dynamik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gewinnt, sei nicht nur dem Gegenstand angemessen, sondern auch unserem Verstand, der sich mit der Vorläufigkeit der Metapher oder des Bildes nicht abfindet und dadurch in eine Unruhe versetzt wird, die die Kontemplation befeuert.

Lassen Sie mich ein kurzes Fazit ziehen: Die hermeneutischen Überlegungen in den theologischen Schriften des 13. Jahrhunderts vollziehen also einen weiteren Sprung, insofern nun auch das Anliegen einer theologischen Sprachlehre mit einfließt. Während die biblischen Typologien als gesicherter und wenig kontroverser Bestand des christlichen Bildrepertoires den Künstlern überlassen werden, während die geistlichen Schriftsinne weithin auf eine ästhetische Funktion bei der Predigt reduziert werden, lotet die systematische Theologie neue Wege aus, das Wort Gottes bedeutungsvoll zu interpretieren und dabei seine Kompatibilität mit den philosophischen Einsichten der Zeit zu erweisen. Die rhetorische Figur der Allegorie, dass etwas anders gesagt und etwas anderes gemeint sei, bleibt dabei ein die Zeiten überdauernder Stimulus für die Theologie.

---

<sup>i</sup>Karl-August Wirth (Hrsg.): *Pictor in carmine. Ein Handbuch der Typologie aus der Zeit um 1200. Nach Ms 300 des Corpus Christi College in Cambridge*, Berlin: Gebr. Mann 2006 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München, XVII).

<sup>ii</sup> Danach führt Gregor einige Beispiele dafür an: die Erschaffung der Eva als Vorbild für die Geburt der Kirche aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten; Isaak, der das Brennholz für sein eigenes Opfer trägt, als Vorbild für den Kreuzweg Christi. Auch die beiden aus Gold gefertigten Cherubim auf der Bundeslade deutet Gregor als Bild der beiden Testamente, „die in dem Mittler zwischen Gott und Menschen so übereinstimmen, dass was das eine vorausdeutet, das andere verwirklicht.“ Gregor,

---

Homilien zu Ezechiel, Hom. 6,15; übers. v. Georg Bürke, Einsiedeln 1983,110f.

<sup>iii</sup>Gregor vergleicht die dreifache Auslegung eines Bibeltextes mit einem Hausbau: die Literalauslegung legt das Fundament, die Allegorie errichtet Wände und Dach, der moralische Sinn gibt dem Gebäude Farbe. Damit soll aber der Eindruck entstehen, der dritte Schritt, also die moralische Auslegung, sei nur Ornament oder Farbe. Gregor setzt die in der Auslegung gewonnen Einsichten vielmehr in einen Kontext mit der Wahrheitssuche. Wahrheit sei Nahrung und Erfrischung für den Geist. Wenn die Wahrheit nicht diesen Mehrerwerb für den Geist nach sich zieht, ist sie dürr. Wahrheit, die aus der Schriftauslegung gewonnen wird, ist dann kein apologetisch verstandenes Rechthaben, keine Affirmation dogmatischer Festlegung, sondern Wahrheit führt den Betrachter zur Einsicht (*intellectus*), d.h. zu einem erweiterten Erkennen der Welt und seiner selbst. Solch verstandene Wahrheit bringt dem Menschen einen Nutzen. Um diesen vorrangigen Zweck zu entsprechen, habe er, so Gregor, die „*expositio*“, also den eigentlichen Kommentar häufig hintangestellt, um ein wenig länger bei der *contemplatio* zu verweilen. Gleichsam als Entschuldigung fügt er aber hinzu, dass diese Sorge um die *mores* der Zuhörer wesentlicher Bestandteil des Exegeten und Theologen sei. Wo immer er eine Gelegenheit sehe, die der „moralischen“ Erbauung der Zuhörer dienen könnte, dürfe er vom Thema abschweifen, darin einen Fluss nachahmend, der mit seinen Mäandern und Nebenarmen das gesamte Tal bewässert, indem er mal hierhin, mal dorthin ausgreift, um doch immer wieder den Hauptarm zu finden.

<sup>iv</sup>Ein Beispiel aus dem späten 12. Jahrhundert ist der Hoheliedkommentar des Zisterziensers Thomas von Perseigne (Thomas Cisterciensis). Über den Vers „*Introduxit me rex in cellario suo*“ (Cant. 1,4) legt er sehr schematisch aus: „... In hoc opere videmus sponsam esse velle cum sponso, scilicet in horto, in cellario, in cubiculo;

*sit itaque simplex historia hortus, cellarium moralis sensus, cubiculum contemplationis secretum.*

*In historia sunt tria, scilicet coeli et terrae creatio, reconciliatio, reparatio.*

*Creatio est tanquam hortisatio vel plantatio; reconciliatio, tanquam germinatio satorum vel plantatorum...; reparatio in fine saeculi erit.*

*In cellario sunt tres cellae: Prima disciplinae, secunda naturae, tertia gratiae.*

*In prima discis inferior esse, in secunda par, in tertia superior, id est sub alio, cum alio, super alium; vel sic: Subesse, coesse, praeesse. Primo discis esse discipulus, secundo socius, tertio magister.*

*Cubiculum regis est arcanum contemplationis. Sed non unum solum est cubiculum, quia multae sunt reginae et concubinae....*

In dieser Auslegung dominieren Dreiergruppen, die jeweils nur kurz vorgestellt werden und dabei neue Dreiergruppen unter sich hervorbringen. Die rhetorische Exegese der Kirchenväter, die vielfältige explizite und implizite Anspielungen enthält, dabei aber die Hauptgedanken nicht aus dem Blick verliert, ist hier einem statisch-ästhetischen Vorgehen gewichen, bei der es v.a. um einen Erfindungsreichtum an Variationsmöglichkeiten geht, bekannte theologische Modelle variierend zu reproduzieren.

<sup>v</sup>PL 175, 9-28; vgl. dazu Paul Rorem, *Hugh of Saint Victor* (Great Medieval Thinkers), Oxford 2009, 17-21.

<sup>vi</sup>„Unde secundum hoc theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis“ *Summa Halensis* Tractatus introductorius, q. 1, 3 (respondeo).

<sup>vii</sup>Da die Theologie (resp. Hl Schrift) das Heil des Menschen beflügeln und bewerkstelligen soll, setzt Alexander die drei geistlichen Schriftsinne in Beziehung zur Trinität: die Anagoge führt den Leser aufwärts zum Vater, der ersten Wahrheit; die Allegorie spricht die Geheimnisse dieser ersten Wahrheit aus, als das Mysterium des Christus, und die Tropologie ordnet den Leser auf die höchste Gutheit hin und kommt daher besonders dem Hl. Geist zu.