

---

**Albertus Magnus. Theologie als Wissenschaft  
unter der Herausforderung aristotelisch-arabischer  
Wissenschaftstheorie**

Maria Burger

In einer Universitätspredigt des Jahres 1231 formuliert der Dominikaner Johannes von St. Aegidio, Magister an der Pariser theologischen Fakultät, Kritik am Lehrbetrieb:

„Wenn aber solche Lehrer [aus der Artes-Fakultät] zur Theologie kommen, so können sie sich von ihrer Wissenschaft kaum trennen, wie es bei einigen offenkundig ist, die sich in der Theologie nicht von Aristoteles trennen können, da sie dort Messing für Gold nehmen, nämlich die philosophischen Fragen und Meinungen.“<sup>1</sup>

Er mahnt die Theologen, sich mit den Fragen zu befassen, über die am Tag des Jüngsten Gerichts Rechenschaft abzulegen ist. Der Herr würde dann fünf Fragen stellen: „Qualiter studistis aut quo fine? ... Quomodo legistis? ... Qualiter praedicatis? ... Qualiter disputatis? ... Qualiter zelastis?“ Bei seiner Auslegung einer Perikope aus dem Lukasevangelium (2,46) gibt Johannes zu bedenken, dass die Mutter Jesu ihren Sohn nur drei Tage im Tempel verweilen ließ; dies könne er jenen als Vorbild geben, die sich immer in der Schule aufhielten und nichts Fruchtbares vollbrächten:

„Das Studium muss daher kurz gefasst werden, weil das Leben kurz ist. Doch niemand denkt an sein Ende, die ganze Welt folgt nämlich der Nichtigkeit.“<sup>2</sup>

In einer anderen Predigt fordert Johannes, es sei in der Theologie das zu lehren, was dem ewigen Heil dienlich ist. Tatsächlich aber kümmerten sich die Theologen um weltliche Themen:

„Wir aber wollen wissen, auf welche Weise die Welt und die Sonne wurden, ...“ und er fügt an: „Vielmehr sollen die Studenten in den Büchern der Heiligen Schrift studieren und in ihnen ihr Ziel betrachten.“<sup>3</sup>

Das Problem, mit dem die Theologen an der noch jungen Fakultät der Universität Paris sich konfrontiert sahen, ist klar benannt: In der Artisten-Fakultät lernten die Studenten neue Texte kennen, die sie anschließend in der theologischen Fakultät weiter verwenden wollten.<sup>4</sup> Durch die neu erworbene Kenntnis der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren hatte sich das wissenschaftliche Profil der Artes verändert. Im Curriculum der theologischen Fakultäten schien es weder inhaltlich noch methodisch Platz für diese Themen zu geben. Die erste Reaktion war Abwehr. Wie entwickelte sich diese Situation zu einer Herausforderung, die Stellung der Theologie neu zu definieren?

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt der Status der universitären Theologie zu Beginn des 13. Jahrhunderts skizziert. Dieser Hintergrund verdeutlicht, welche institutionellen und doktrinellen Umbrüche von den Theologen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu bewältigen waren.<sup>5</sup> In einem zweiten Schritt soll gezeigt werden, wie Albertus Magnus diese Herausforderung annahm und an der Universität Paris einen neuen Weg für die Theologie eröffnete.

## 1. Die Ausgangssituation für die Theologie zu Beginn des 13. Jahrhunderts

### 1.1 Inhalte

Der zentrale Text an der theologischen Fakultät zu Beginn des 13. Jahrhunderts war die Heilige Schrift, die der gesamten Disziplin als *Sacra Pagina* ihren Namen gab. Aufgabe der Theologen war Schriftauslegung im Geiste der Kirchenväter, die durch *Lectio – Disputatio – Praedicatio* erfolgte.<sup>6</sup> Einen erheblichen Anteil der theologischen Literatur dieser Zeit nehmen daher die Schriftkommentare ein. So finden wir es bei Alberts unmittelbaren Vorgängern an der Pariser Fakultät, Hugo von St. Cher und Gueric von St. Quentin.<sup>7</sup> Die *Lectio divina* der Magistri, die Hauptvorlesung in der theologischen Fakultät, war die Bibellesung. Die *Disputatio* wurde in Form von eigenen feierlichen Veranstaltungen früh an den Universitätsbetrieb aufgenommen.<sup>8</sup> Die Predigten waren nicht nur Ziel der theologischen Ausbildung, sondern gehörten an der Universität mit zum Unterricht.<sup>9</sup> Ergänzend zur Heiligen Schrift wurden als Lehrbücher die Sentenzen des Petrus Lombardus und die *Historia scholastica* des Petrus Comestor zugelassen.<sup>10</sup> Insbesondere die Sentenzensammlung stellte das überlieferte theologische Wissen unter systematischen Gesichtspunkten zusammen. Beide Werke dienten von ihrem Anspruch her der vertieften Schriftauslegung.

Auf der Grundlage eines Pariser Schülerheftes – erhalten in Codex latinus 15652 der Pariser Nationalbibliothek – lässt sich das Spektrum der systematischen Ausbildung in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts in etwa nachzeichnen: Ein Student notierte sich Auszüge aus der *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre, aus *De bono* Philipps des Kanzlers, aus Augustinus' *De Trinitate*. Er machte Predigtnotizen. Er schrieb eine Disputation mit und fertigte über zwei Studienjahre Mitschriften der Sentenzenvorlesung an. Mit diesem Material war er gerüstet

für seine eigene Sentenzenlesung als Baccalaureus.<sup>11</sup> Interessant ist, dass der Student auch eine Vielzahl von Prologen zu den Sentenzenkommentaren aufgeschrieben hat. Diese Prologe, die zugleich als Antrittsvorlesung der *Sententiarum* dienten, entwickelten sich zu dem Ort, an dem das theologische Profil der Kommentatoren vorgestellt wurde. Schon in den dreißiger Jahren kam erstmals die Praxis auf, dass auch die *Magistri* Vorlesungen über die Sentenzen hielten. Eingeführt wurde dies in Paris vermutlich von Alexander von Hales.<sup>12</sup> Damit erhielt die Sentenzenkommentierung in der Folgezeit eine neue Bedeutung.

## 1.2 Methode

Methodisch war die systematisch-scholastische *Disputatio* des *sic et non* in den Schulen des 12. Jahrhunderts entwickelt worden, um widerstreitende Schriftinterpretationen gegeneinander abzuwägen. Die Theologie des 12. Jahrhunderts hatte außerdem wichtige Impulse aus der Axiomatik erhalten. Theologische Probleme sollten *more mathematico* lösbar werden. Ziel war es dabei, die Axiome für die Theologie immer exakter zu bestimmen.<sup>13</sup> Die Aporien eines solchen Vorgehens waren Anfang des 13. Jahrhunderts bereits deutlich. Wilhelm von Auxerre gilt als der Erneuerer der theologischen Methode,<sup>14</sup> da er aufzeigte, dass Theologie nicht auf noch so treffend formulierten Axiomen aufbaut, sondern dass die Prinzipien der Theologie die Glaubensartikel sind.<sup>15</sup> Diese Ansicht machen sich die Theologen fortan zu eigen.<sup>16</sup>

Die theologische Grundausbildung erhielten die Theologen in der Artisten-Fakultät, bevor sie an die höhere Fakultät kamen. Theologen wie Alexander von Hales, Hugo von St. Cher und Roland von Cremona wussten das Trivium und Quadrivium, zumal in der durch neu bekannt gewordene Texte erweiterten Form, für ihre theologischen Werke durchaus zu

schätzen.<sup>17</sup> In dieser Perspektive wurde die Theologie als höchste Weisheit verstanden, auf die anderes Wissen hingebordnet ist.<sup>18</sup> Insbesondere Hugo von St. Cher warnte dennoch beständig vor einer intensiveren Beschäftigung mit den vielen, aus seiner Sicht überflüssigen Themen der Philosophie, die den Theologen von seiner eigentlichen Aufgabe abhalten würde.<sup>19</sup>

Wissenschaftstheoretisch wurde die Theologie zumeist nach der von Boethius tradierten aristotelischen Einteilung der spekulativen Wissenschaften in *philosophia naturalis*, *mathematica* und *theologia* eingeordnet.<sup>20</sup> Die Metaphysik oder Erste Philosophie wird in diesem Traktat Theologie genannt; ihr Gegenstand ist Gott, dessen Dreipersonalität Boethius mit Hilfe der aristotelischen Kategorien untersucht. In den Kommentaren des 12. Jahrhunderts zu *De Trinitate* wurde diese Gleichsetzung von Theologie und Metaphysik übernommen. Schon Johannes Pagus, der um das Jahr 1243/44 in Paris die Sentenzen kommentierte, machte darauf aufmerksam, dass die von Boethius als Theologie bezeichnete Disziplin tatsächlich die Metaphysik ist.<sup>21</sup> Die Notwendigkeit einer Korrektur und neuen Zuordnung im Wissenschaftskonzept war Anfang des 13. Jahrhunderts erkannt.

## 1.3 Aristotelesrezeption

Die aristotelische Lehre hatte zunächst in die Artisten-Fakultät Eingang gefunden.<sup>22</sup> Dass in dieser Fakultät nun Inhalte gelehrt wurden, die in Widerspruch zu den Aussagen der Bibel standen, war nicht vorgesehen.<sup>23</sup> Widersprüche glaubte man methodisch grundsätzlich durch Harmonisierung unterschiedlicher Lehrmeinungen lösen zu können. Dieses Vorgehen geriet zunehmend in eine Krise. – Ebenso wenig war es vorgesehen, dass eine der Theologie an Rang gleiche Wissenschaft, nämlich die Metaphysik, im Curriculum auftauchte.

Eine erste Reaktion auf diese Konflikte waren bekanntlich die Aristoteles-Verbote seit 1210.<sup>24</sup> 1215 verbot Robert Courçon die Lektüre der *Metaphysik* und der naturphilosophischen Werke im Unterricht der Artes-Fakultät.<sup>25</sup> Es ist offenkundig, dass die aristotelischen Texte dennoch weiter im Umlauf waren und auch gelesen wurden. 1231 – wir sind im Jahr der eingangs zitierten Predigt – griff Papst Gregor IX. ein. Mit Verweis auf die Verurteilung von 1210 bekräftigte er, dass die naturphilosophischen Werke in Paris nicht verwendet werden sollten. Dieses Verbot enthielt jedoch eine entscheidende Einschränkung: „bis sie untersucht und von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt sein werden.“<sup>26</sup> Gregor IX. setzte eine Kommission ein, die damit beauftragt wurde, diese Bereinigung der Texte durchzuführen, Nützliches von Unbrauchbarem zu scheiden.<sup>27</sup> Durchgeführt wurde diese Revision nicht, denn sie war gar nicht möglich. Sollte künftig eine rechtmäßige – oder besser: rechtläubige – Lektüre der aristotelischen Werke dennoch möglich und sogar für die Theologen nützlich sein, so war eine neue Form der Aneignung erforderlich.<sup>28</sup>

## 2. Durchführung eines neuen Wissenschaftsverständnisses durch Albertus Magnus

Als Albert Anfang der 1240er Jahre nach Paris kam,<sup>29</sup> war der Dominikanerorden an der dortigen theologischen Fakultät bereits gut etabliert.<sup>30</sup> 1229 hatte Roland von Cremona als erster Predigerbruder einen theologischen Lehrstuhl erhalten, nur ein Jahr später kam durch den Ordenseintritt seines Lehrers Johannes von St. Aegidio ein zweiter Lehrstuhl an den Orden. Damit waren institutionell gute Voraussetzungen gegeben.<sup>31</sup>

Auch wenn Albertus Magnus die eingangs zitierte Predigt seines Ordensbruders Johannes von St. Aegidio nicht persönlich gehört hatte, so ist darin doch die Situation charakterisiert, mit der er sich noch Anfang der 1240er Jahre an der

Pariser Universität konfrontiert sah. Ebenso waren die Aristotelesverbote nach wie vor in Kraft. Wir müssen daher die Frage stellen, wie Albert sich dieser Herausforderung stellte.<sup>32</sup>

Formal ist es zunächst auffällig, dass Albert nicht dem vom Curriculum vorgegebenen Textcanon folgt. Einen Kommentar zur *Historia scholastica* des Petrus Comestor, wie ihn Hugo von St. Cher vorgelegt hatte,<sup>33</sup> gibt es von Albert nicht, und es lässt sich auch keine bevorzugte Verwendung dieses Textes aufzeigen.<sup>34</sup> Seine Bibelkommentare werden nach derzeitigem Forschungsstand sehr spät datiert und dürften somit nicht seiner Tätigkeit an der Pariser Universität entstammen. Auch das ist ungewöhnlich. Noch Gueric von St. Quentin, sein unmittelbarer Vorgänger auf dem Lehrstuhl, hatte ein umfangreiches exegetisches Werk hinterlassen, während wir von dessen Sentenzenkommentar nur beißäufige Glossen kennen und auch sein Quodlibetum von geringem Umfang ist. Offenkundig stand Albert vor dem Dilemma, dass Theologie als Schriftauslegung nach dem Bekanntwerden der aristotelisch-arabischen Texte nicht mehr fortgeführt werden konnte wie bisher und dass andererseits die Aristotelesverbote einen unkritischen Neuanfang ausschlossen. Mit *De IV coaequaevis*, *De homine* und *De bono* hatte Albert bereits eigenständige systematische Werke verfasst, die von breiter Quellenkenntnis zeugen. Er war kein Anfänger mehr. Dennoch wird er später selbst darauf verweisen, in diesen Frühwerken noch der traditionellen Methode gefolgt zu sein.<sup>35</sup> Mit der Sentenzenkommentierung beginnt somit für Albert persönlich wie auch für die Entwicklung der Theologie etwas Neues.

Der Sentenzenkommentar Alberts fällt weit umfangreicher aus als die Kommentare seiner Vorgänger und Zeitgenossen.<sup>36</sup> Wenngleich Albert in seinen verschiedenen theologischen Werken mehrfach auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie eingeht, werde ich mich hier auf seine Ausführungen zu Beginn des Sentenzenkommentars beschränken, da dieser Text historisch den Neuanfang mar-

kiert.<sup>37</sup> Es handelt sich hierbei um die theologische Pflichtvorlesung und somit um eine öffentliche Stellungnahme. Albert war mit den Diskussionen und Problemen in der theologischen Fakultät vertraut und suchte nach einer nachhaltigen Lösung. Dieser Text, der an der Universität entstand, sollte genau dort seine Wirksamkeit entfalten.

## 2.1 Textanalyse

Programmatisch ist bereits der erste Satz der *distinctio* 1 des 1. Buches<sup>38</sup>: „Die Lehre der Sentenzen geht in der Weise einer Disputation vor und ist auf die Vervollkommnung des Intellekts gemäß der theologischen Wissenschaft hingeeordnet.“<sup>39</sup> Von dieser Prämisse ausgehend, nimmt Albert eine Gliederung des Stoffes vor, wie er von Petrus Lombardus in vier Büchern vorgelegt wird. Dabei kommt der *distinctio* 1 die Stellung eines Proömiums zu, in dem der Behandlungsgegenstand des gesamten Werkes durch Gliederung und Definition erforscht wird. Lombardus frage zunächst, wovon als Subjekt die ganze Theologie handle; zweitens untersuche er die *passiones* und *partes*. Bei dieser Gliederung hält Albert schon inne, um zwei philosophische Einwände gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie anzuführen: Das Subjekt einer Wissenschaft muss entsprechend der aristotelischen Wissenschaftslehre vorausgesetzt werden.<sup>40</sup> In keiner Wissenschaft sind das Subjekt und das, was in ihr erst erfragt wird, identisch.<sup>41</sup> Ausgangspunkt für diese Problematisierung ist das den Lombardus-Text eröffnende Zitat aus Augustinus, *De doctrina christiana*: „Omnis doctrina vel rerum est vel signorum.“<sup>42</sup> Albert stellt also die Frage, ob Theologie, wie sie in den Sentenzen des Petrus Lombardus vorliegt, wissenschaftlich korrekt vorgehe, da hier der Behandlungsgegenstand – nämlich die Dinge und Zeichen – erst erfragt wird. Dies scheint den Anforderungen an eine Wissenschaft nach aristotelisch-arabischem Vorbild entgegenzustehen.

Mit diesem grundsätzlichen Ansatz geht Albert einen ganz neuen Weg. Es war bei seinen Vorgängern zwar üblich, nach der *materia* der Theologie zu fragen.<sup>43</sup> Dabei ging es jedoch um eine reine Inhaltsbestimmung.<sup>44</sup> Roland von Cremona thematisierte erstmals ausdrücklich theologische Vorfragen zu Beginn seiner Summa, zu denen auch die Frage nach dem Subjekt gehörte.<sup>45</sup> Seine Lösung spricht aber der Theologie den Wissenschaftscharakter ab: Die Theologie habe ein Subjekt, obwohl sie weder *scientia* noch *ars*, sondern als *sapientia* Ziel aller anderen Wissenschaften sei.<sup>46</sup> Der Franziskaner Odo Rigaldi war wohl der erste, der der Theologie formal besondere Aufmerksamkeit schenkte.<sup>47</sup> In seiner Sentenzenvorlesung, die der Alberts ein Jahr vorausliegt, wird aber ebenfalls nur die inhaltliche Bestimmung des Subjektes behandelt. Odos breiter ausgearbeitete Disputation *Quaestio de scientia theologiae* ist später anzusetzen als das erste Buch des Sentenzenkommentars Alberts und vermutlich von ihm inspiriert.<sup>48</sup>

Alberts Lösungsvorschlag zu dem aufgeworfenen Problem differenziert zwischen *scientia* im eigentlichen Sinne und *doctrina*.<sup>49</sup> Wenn Wissenschaft unter dem Gesichtspunkt ihres Behandlungsgegenstandes betrachtet wird, so muss sie ihr Subjekt immer schon voraussetzen. Wenn es aber um die Frage der Vermittlung geht, so ist es in der als *doctrina* verstandenen Wissenschaft zulässig, das Subjekt zu erfragen – zumal wenn dieses, wie bei der höchsten Wissenschaft, der Theologie, verborgen sei. Wenngleich die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie an dieser Stelle nicht ausdrücklich gestellt wird, so wird sie über die Problematisierung des wissenschaftskonformen Vorgehens doch beantwortet.<sup>50</sup>

Albert legt eine kurze Gliederung des nun folgenden Kapitels über die *res et signa* vor, um anschließend noch einmal und diesmal umfassender das Problem der Wissenschaftlichkeit aufzugreifen. Er stellt seinem Kommentar vier einleitende Fragen voran: (1) *Quid sit theologiae subiectum?* – (2) *Utrum ipsa sit scientia una vel plures?* – (3) *Utrum sit speculativa vel*

practica? – (4) De modis expositionum et probationum eius. An diesen Fragen soll nun untersucht werden, inwieweit Albert traditionellen Themen folgt und wo er neue Akzente setzt.

(1) Bei der inhaltlichen Bestimmung des Subjektes der Theologie listet Albert zunächst mehrere Auffassungen: Nach Augustinus sind die *res et signa* Subjekt der Theologie, nach Hugo von St. Viktor sind es die *opera restorationis*. Theologie kann im Wortsinne als *sermo de deo* verstanden werden. Ihrer Würde entsprechend wäre Gott das angemessene Subjekt. Schließlich werden noch die Schriftsinne als Gegenstand der Theologie genannt. Diese Bestimmungen finden sich weitgehend parallel schon bei Odo Rigaldi. In seiner Beantwortung der Frage ist Albert jedoch wesentlich differenzierter als sein Zeitgenosse:

Generaliter ist alles Subjekt oder Teil des Subjektes, wovon in einer Wissenschaft gehandelt wird.<sup>51</sup> In diesem allgemeinen Sinne sind die *res et signa*, wie von Augustinus benannt, Subjekt der Theologie. Doch Albert macht die Einschränkung, dass die Dinge nicht absolut betrachtet werden, sondern insofern sie auf ein Ziel, auf die Vervollkommnung von Glückseligkeit hingebunden sind, wie auch die Zeichen nur in ihrer Relation zur Gnade betrachtet werden. Schon Alberts Zeitgenosse Johannes Pagus vermerkt in seinem Sentenzenkommentar, dass die *res et signa* vom Theologen in einer besonderen Weise betrachtet werden:

„Es ist aber zu bemerken, dass die Zeichen, die die Heilige Schrift betrachtet, nicht nur sprachliche Zeichen sind, sondern auch Dinge wie Wasser, Stein, Lamm; diese Naturdinge betrachtet der Philosoph, der Theologe aber betrachtet sie auf unterschiedene Weise. Der Naturphilosoph betrachtet diese Dinge, insofern sie Dinge sind, über denen der Geist zur Ruhe kommt, indem er ihre eigenen Prinzipien betrachtet und die Akzidentien durch sich; der Theologe aber betrachtet diese Dinge nicht, insofern der menschliche Geist über ihnen zur

Ruhe kommt, sondern insofern sie auf anderes bezogen sind wie Zeichen; und wahrscheinlich kann man sagen, dass von Augustinus die Zeichen in der Heiligen Schrift figürlich angewendet werden.“<sup>52</sup>

*Specialiter* ist nach Albert das Subjekt dasjenige, dessen *proprietates* und *passiones* in der Wissenschaft untersucht werden.<sup>53</sup> Unter dieser Rücksicht sind die *credibilia* Subjekt der Theologie. Damit kann Albert das gesamte Themenspektrum der Theologie umfassen. Dem Glauben muss allgemein die Annahme vorausgehen, die Heilige Schrift sei wahr. Erst unter dieser Voraussetzung können die Glaubensartikel im eigentlichen Sinne angenommen werden. Aus diesen werden dann weitere Aussagen, etwa moralische Konsequenzen, abgeleitet.

Wir haben oben schon vermerkt,<sup>54</sup> dass Wilhelm von Auvergne die *articuli fidei* als Prinzipien in die Theologie einführt. Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit den *credibilia* als Gegenstandsbereich der Theologie findet sich bei Robert Grosseteste zu Beginn seines *Hexaëmeron*. Wenngleich er der Tradition folgend *Christus integer* als Subjekt der Theologie angibt, so führt ihn die inhaltliche Ausführung dieser Subjektbestimmung zu detaillierten Erörterungen über das, was unter die *credibilia* zu zählen ist. Wenngleich Grosseteste in Oxford und Lincoln wirkte und das *Hexaëmeron* zudem ein Spätwerk ist, so ist es doch bemerkenswert, dass ein stark von den *Analytica posteriora* beeinflusster Autor sich in diesem theologischen Kontext mit derselben Begrifflichkeit wie Albert befasst.<sup>55</sup>

Albert kennt noch eine dritte Art, das Subjekt zu betrachten: *Specialissime* ist das Subjekt einer Wissenschaft, was unter den Betrachtungsgegenständen das Würdigste ist. Dies kann nur Gott sein. Damit setzt Albert einen völlig neuen Akzent.<sup>56</sup> Doch auch hier ist eine Präzisierung erforderlich: Nicht absolut betrachtet kann Gott Subjekt der Theologie sein, sondern in Bezug auf die Schöpfung, als Alpha und Omega, *principium* und *finis* kommt er in den Blick.<sup>57</sup> Es fällt die thematische Rückbindung an Alberts Prolog zum Sentenzenkommentar

auf: In seiner Auslegung von Sir. 24.5f. „Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor, als Erstgeborene vor aller Schöpfung, ich bewirkte in den Himmeln, dass unvermindertes Licht aufging, und wie Nebel verhüllte ich alles Fleisch,“ verbindet Albert bereits die innertrinitarischen Hervorgänge und das Hervorgehen der Schöpfung über den Begriff des *principium*.<sup>58</sup> Wenn wir den Prolog als Leitmotiv für die Interpretation der Sentenzen lesen, kann es kein Zufall sein, dass diese Begrifflichkeit bei der Subjektbestimmung wieder auftaucht.<sup>59</sup>

(2) Die anschließende Frage nach der Einheit der Wissenschaft ist am stärksten philosophisch-wissenschaftstheoretisch ausgearbeitet. Nachdem Albert das breite Spektrum der Subjektbestimmung vorgelegt hat, scheint es fragwürdig, dies, wie von Aristoteles gefordert,<sup>60</sup> in eine Subjektgattung zusammenzuführen. Albert verweist noch einmal auf die *res et signa* als Subjekt und führt darüber hinaus einzelne Themen der Theologie an, die von den Philosophen in verschiedenen Wissenschaften behandelt würden. Als eigenes Argument legt er noch einen Vergleich mit der Metaphysik vor:

„Der Philosoph sagt, dass es eine einzige Wissenschaft ist, die das Seiende als solches betrachtet, und das, was dem Seienden als solchem zukommt. Dies ist nicht eine der Einzelwissenschaften, sondern eine Universalwissenschaft. Da aber Sache und Seiendes austauschbar sind, wäre auch die Wissenschaft, die die Sache als solche betrachtet, und das, was der Sache zukommt, keine Einzel- sondern eine Universalwissenschaft. Daher gilt folgendes: Wenngleich eine Universalwissenschaft ihre Einheit nicht in einer einzigen Gattung hat, so hat sie ihre Einheit doch im Entsprechungsverhältnis auf eines hin, wie die Erste Philosophie, die alle Teile des Seienden betrachtet, insofern diese analog auf die Substanz verweisen. Folglich scheint es, dass die Theologie ebenso verfahren müsste.“<sup>61</sup>

Diese Einheit im Entsprechungsverhältnis auf eines hin greift Albert für die Theologie auf. Allerdings gilt hier nicht eine

Zuordnung wie zwischen Substanz und Akzidentien, sondern hier ist wiederum die Zielbestimmung entscheidend: So wie Gott als *principium* und *finis* Subjekt der Theologie ist, kann die Einheit der Wissenschaft nach ihrem *finis* bestimmt werden. Alles, was in der Theologie betrachtet wird, ist auf das Ziel der Glückseligkeit (*beatitudo*) hingeordnet.<sup>62</sup>

(3) Die dritte Frage dürfte in dieser Form wiederum zuerst von Albert ausdrücklich in die theologische Diskussion eingebracht worden sein: Ist Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft? Veranlasst ist diese Frage durch die aristotelische Wissenschaftseinteilung. Wenn die Theologie eine praktische Wissenschaft ist, wofür viele ihrer Inhalte sprechen, so müsste sie auf anderes hingeordnet sein, was ihrer Würde als Weisheit in keiner Weise entspricht. Albert zeigt jedoch, dass die Alternative spekulativ – praktisch nur für den geschöpflichen Bereich gilt.<sup>63</sup> Daher ist in der Philosophie diese Aufteilung in verschiedene Wissenschaften erforderlich. Betrachtet man die Theologie wiederum von ihrem *finis*, so wird deutlich, dass dieses die philosophischen Zielbestimmungen übersteigt. Ziel ist die Wahrheit, aber nicht insofern der Intellekt in ihr ruht, sondern insofern sie den Menschen mit all seinen Vermögen affiziert. Theologie ist *scientia affectiva*, so lautet Alberts Formulierung.<sup>64</sup> Theologische Erkenntnis erfordert es immer, sich das Erkannte anzueignen. Albert betont an dieser Stelle, dass Theologie in besonderer Weise als Weisheit zu verstehen ist. Sie ist nicht nur, wie die Metaphysik, mit den höchsten Betrachtungsgegenständen befasst, sondern sie betrachtet diese, anders als die Metaphysik, in der höchstmöglichen Form. Die Prinzipien der Theologie unterliegen nämlich nicht der endlichen Vernunft, sondern sind aus dem Glauben gewonnen. Das, was in der Theologie untersucht wird, wird durch sich begehrt: Alle begehren danach, Gott in beseeligendem Wissen zu erkennen. Damit ist die Theologie in besonderer Weise eine freie Wissenschaft, die keiner anderen untergeordnet ist. An dieser Stelle und vor allem auch in sei-

nen Dionysiuskommentaren betont Albert, dass die Theologie obgleich sie auf das praktische Ziel *ut boni fiamus* ausgerichtet sei, dennoch nicht mit der Ethik gleichzusetzen oder ihr gar unterzuordnen sei. Entscheidend ist, dass das Letztziel, die be- seligende Wahrheit, über die moralischen Aspekte hinaus ver- weist.<sup>65</sup>

Interessant ist es, dass Alberts Ordensbruder Richard Fis- hacre, der etwa zur gleichen Zeit in Oxford die Sentenzen kommentiert, ebenfalls diesen Doppelcharakter der Theologie beschreibt. Seine Lösung ist jedoch eine Unterscheidung (*divi- sio*) in zwei Teile: „Einer handelt von der Einheit des Strebens mit der vollkommensten Gutheit, der andere handelt von der Einheit der Erkenntnis mit der höchsten Wahrheit.“<sup>66</sup> Im wei- teren Verlauf der Theologiegeschichte gehört die Frage nach dem Status der Theologie als spekulative oder praktische Wis- senschaft zum Themenkanon.

(4) Eine wichtige Unterscheidung nimmt Albert schließ- lich in der vierten Frage vor, in der er die Methode der Theo- logie beschreibt.<sup>67</sup> Er differenziert das Vorgehen der Theologie mit einem Zitat aus dem Titusbrief (1,9): „Als Ältesten schätze ich den wert, der der Lehre gemäß dem Wort treu ist, so dass er fähig ist, in der unverdorbenen Lehre zu ermahnen und die Widersprechenden zu widerlegen.“ Das Ermahnen legt Al- bert anschließend nach den vier Schriftsinnen aus, denen die Bibelexegese folgt. Hier bewegt er sich auf traditionellem Terrain. Die Aufgabe, die Widersprechenden zu widerlegen, bedarf einer anderen Methode. Dem Widersprechenden ist einerseits die Wahrheit, die er bestreitet, darzulegen und andererseits sein Irrtum zu erklären. Es ist Argumentation gefordert, die sich auf Autoritäten und auf die natürliche Vernunft stützt. – Albert ordnet diese beiden Methoden genau zu:

„Wie es in der Einleitung offenkundig ist, ist dieser Modus [nämlich der der Argumentation] jener, der in der Wissen-

schaft dieses Buches der Sentenzen Anwendung findet. Die an- deren Vorgehensweisen aber sind den biblischen Büchern vor- behalten.“<sup>68</sup>

Es lohnt sich, auch hier den Blick noch einmal nach Oxford zu richten. Richard Fishacre musste sich von Robert Grosseteste vorwerfen lassen, die *Lectio divina* durch die Sentenzenlesung ersetzt zu haben.<sup>69</sup> Wie gerade schon ausgeführt, differenziert er zwischen Morallehre, die dem Strebevermögen entspricht, und Glaubenslehre, die dem Erkenntnisvermögen zugeordnet ist.

„Der eine Teil handelt demnach von den heiligen Sitten, der andere von den schwierigen Glaubensfragen. (...) Ich sage, dass beide dieser Teile im heiligen Kanon der Heiligen Schrift – wenn auch ununterschieden – enthalten sind. Dennoch wird nur der eine Teil, nämlich der von der Morallehre, von den zeitgenössischen Lehrern unterrichtet, wenn sie die heiligen Bücher darlegen. Der andere, wohl schwierigere Teil ist dem wissenschaftlichen Streitgespräch vorbehalten. Dieser aus dem Kanon der Heiligen Schriften entnommene, schwierigere Teil, wird in jenem Buch, welches Sentenzenbuch genannt wird, ab- gehandelt. Es ist daher keine Abweichung, es hier zu lesen und zu disputieren.“<sup>70</sup>

Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Richard hier schon von Albert beeinflusst ist.<sup>71</sup> Richard legt aber den Akzent ganz darauf, dass auch die Sentenzenlesung der Schriftauslegung dient. Albert würde eine solche Sichtweise vielleicht nicht zu- rückweisen, zumal seine Unterscheidung der Methoden vom Schriftzitat Tit 1,9 ausgeht. Vergleichen wir seine methodische Zuordnung mit den Belegen, die wir aus den Statuten wie auch den anderen zeitgenössischen Texten kennen, so lässt sich aber mit Recht behaupten, dass Albert hier so etwas wie eine „systematische Theologie“ einführt. Diese Wissenschaft kann kompetenter Gesprächspartner für die Philosophie werden.



## 2.2 Zusammenfassende Thesen

Das Ergebnis dieser Textanalyse vor dem Hintergrund der historischen Voraussetzungen an der theologischen Fakultät in Paris in den 1240er Jahren soll in einigen Thesen formuliert werden.

- 1) Albert gibt alle Berührungspunkte gegen pagan-philosophische Texte auf. Er kennt und zitiert diese Autoritäten nicht nur – wie wir es bei seinen Vorgängern, insbesondere bei Roland von Cremona, bereits finden –, sondern Albert setzt die Wissenschaftsfähigkeit der Theologie der Kritik durch das aristotelisch-arabische Wissenschaftsverständnis aus. Dabei kann er zeigen, dass Theologie diesen philosophischen Ansprüchen gewachsen ist und darüber hinaus ein eigenes Profil hat.
- 2) Albert erkennt, dass Metaphysik und Ethik mit ihren umfassenden intellektuellen und moralischen Ansprüchen ernsthafte Konkurrenten für die Theologie als Wissenschaft darstellen. Nicht ein Konzept der Harmonisierung der Wissenschaften und auch nicht eines, das alle anderen Wissenschaften der Theologie unterordnet, vermochten hierfür eine befriedigende Lösung zu bieten. Albert legt eine klare Unterscheidung der einzelnen Wissenschaften und ihrer Kompetenzen vor. Philosophie erhält ihren eigenständigen und ernst zu nehmenden Rang. Zugleich macht Albert deutlich, dass die Fragen nach dem letzten Ziel des Menschen nur theologisch zu beantworten sind.
- 3) Mit seinem Konzept einer *scientia affectiva* kann Albert die Theologie als eine Wissenschaft beschreiben, die das, was im philosophischen Bereich in getrennten Wissenschaften behandelt wird, im Blick auf den göttlichen Ursprung und das jenseitige Ziel vereint. Theologie vermag nicht nur den Ursprung des Menschen, der Schöpfung zu klären, sie fragt nicht nur nach *causa* und *principium*, sondern sie bindet das

Streben des Menschen an die erkannte Wahrheit und führt den Menschen so zu seinem Ziel (*finis*).

- 4) Schließlich verschafft Albert methodisch der Biblexegese neuen Raum. Eine klare Trennung der Theologie von der Naturphilosophie erlaubt ihm, die Natur als Natur wissenschaftlich zu untersuchen, ohne dogmatische Vorgaben berücksichtigen zu müssen. Damit entlastet er die Exegese von naturphilosophischen Aussagen. Dies eröffnet ihm zugleich die Möglichkeit, wie seine nach der Aristoteles-Kommentierung geschriebenen exegetischen Werke belegen, sich das philosophische Wissen bei der Interpretation der Bibel zunutze machen.<sup>72</sup> In seinen Bibelkommentaren bewährt sich, was Albert über Jahrzehnte hin an kritischer Aufarbeitung der aristotelisch-arabischen Tradition geleistet hat. Die scheinbar unerfüllbare Auflage Papst Gregors IX., die *libri naturales* in Paris nicht zu verwenden, „bis sie untersucht und von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt sein werden“<sup>73</sup>, hat Albert erfüllt – nicht durch Bereinigung der heidnischen Texte, sondern durch klare Zuweisung der Zuständigkeitsbereiche.

Albert hat das Anliegen des Predigerordens ernst genommen, bestmöglich ausgebildete Prediger in die Seelsorge zu schicken, Theologen, die häretische Meinungen mit rationalen Argumenten entkräften können. Hierfür weist er ausdrücklich den Weg zu einer systematischen Theologie. Er macht der Theologie das philosophische Instrumentarium verfügbar, das sie für ihre Aufgabe benötigt. Zugleich kann er der Philosophie ihren eigenen wissenschaftlichen Bereich zuerkennen, der nicht den Vorgaben der Theologen unterliegt. Dass Albert mit seinen Neuerungen nicht nur Zustimmung fand, wissen wir von ihm selbst:

„Es gibt Leute, die nichts wissen, aber auf jede Weise die Verwendung der Philosophie zur Erläuterung des Glaubens bekämpfen, besonders bei den Predigerbrüdern, wo ihnen keiner

entgegentritt. Sie sind wie unvernünftige Tiere, die begehren,  
was sie nicht kennen.“<sup>74</sup>

Dass sich sein Konzept langfristig durchgesetzt hat, zeigt die  
Wissenschaftsgeschichte.

## Anmerkungen zum Beitrag von Maria Burger

- 1 Sermo Magistri Johannis de Sancto-Aegidio super Luc 2,46 (*Et factus est, post triduum invenerunt eum in templo, sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos*): „Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi aurichalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones.“ (ed. Davy 1931, 292).
- 2 „Oportet itaque facere brevia studia, quia brevis est vita, sed nemo de fine suo cogitat, totus enim mundus sequitur vanitatem.“ (Ebd.)
- 3 Sermo Magistri Johannis de Sancto-Aegidio super Eccli 40,18 (*Vita operarii sufficientis sibi indulcabitur et in ea inveniens thesaurum*): „Nos autem scire volumus quomodo mundus factus est et sol. (...) Immo in libris Sacrae Scripturae debent studere, finem suum considerantes in eisdem.“ (ed. Davy 1931, 279).
- 4 Die hier formulierte Auffassung kann als repräsentativ für die Theologengeneration um 1230 angesehen werden. Eine Analyse der Universitätspredigten findet sich bei Davy 1931, 82-88. Allein in den von ihr abgedruckten Predigten verweist sie auf mehrere Beispiele. Siehe z.B. auch: Sermo Magistri Petri de Barro: „Sed sunt quidam theologi nostri qui, mansuetudinem intellectus nolentes offerre, opiniones in sermonibus suis recitant, et in disputationes suis recitant affectiones, cum potius faciendum esset e contrario. (...) Ad quid quaerunt philosophicas rationes, cum philosophicam sapientiam possint in

- theologia reperire? (...) Vix possint credere artista quid sufficeret eis theologia, quia ut dictum est: „Non legent ibi alias artes“; et similiter aliqui theologi nostri vix possint credere quod sufficiat eis; et propter hoc, philosophicas adducunt rationes; quod non est sic faciendum; sed mansuetudinem intellectus, ut dictum est, offerre debemus et maxime in sermonibus nostris, in quibus non debent opiniones recitari, sed assertiones.“ (ed. Davy 1931, 253).
- 5 Das Problem einer getrennten Betrachtung wissenschaftstheoretischer und institutioneller Aspekte beschreibt Ginther 2005, 31: „Over the last century, students of medieval scholastic theology have embraced two different approaches in their research. The first concerns the theoretical conception of theology as a domain of abstract thought. Scholars of this approach entertain such issues as how medieval theologians defined their discipline, what the methods of investigation were, and how these masters related their discipline to others in the university. The principal question for scholastic theology has been: is theology a science? (...) The second approach has focused on the institutional features of theological education. Scholars of this field approach the textual remains of university teaching within the context of university regulations and charters, noting that the tripartite job description of a master of theology – namely to lecture, dispute and preach – was not only an ideal, but also an actual practice. (...) It is troubling that these two approaches are rarely combined to produce a more holistic image of medieval theology.“
  - 6 Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum* 1.1 (CChr.CM 196, 9,4sq.): „In tribus igitur consistit exercitium sacre Scripture: in lectione, disputatione, predicatione. ... Lectio ergo primo iacitur quasi stratorium et fundamentum sequentium, ... Superponitur secundo structura vel paries disputationis. ... Tercio erigitur tectum predicationis ut qui audit dicat veni et cortina cortinam trahat. Post lectionem igitur sacre Scripture et dubitabilium disputationum inquisitionem, et non prius, est predicandum.“ Die Regeln für die Ausführung dieser drei Aufgaben der Theologie legt Petrus Cantor im Anschluss vor. – Erläutert wird dies bei Ginther 2005.
  - 7 Die entsprechenden Einträge bei Kaeppli 1970–1993 belegen dies. Neben den umfassenden Postillen zur gesamten Bibel erarbeitete Hugo von St. Cher als Leiter einer Kommission auch die Bibelkonkordanz und das Korrektorium des Bibeltexes. Ausführungen hierzu u.a. bei Mulchahey 1998, 480-526.
  - 8 Zur Entwicklung der *Quaestio disputata* siehe Bazan 1982. Eine wichtige Quelle für die *Disputatio* ist der vielfach untersuchte Codex Douai, Bibliothèque municipale 434, beschrieben bei Glorieux 1938. Die *Quaestiones de quolibet* von Alberts Vorgänger Gueric von St. Quentin (ed. Principe 2002) sind ein frühes Beispiel für die Disputations-Praxis.
  - 9 Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum* 1.1 (CChr.CM 196, 9,14-16): „Religio vero christiana est de fide et bonis moribus; lectio et disputatio ad fidem referantur, predicatio ad mores.“ Davy 1931 bietet eine umfangreiche inhaltliche Erschließung der von ihr edierten Universitätspredigten. Der Zusammenhang von systematischer Theologie und Predigt wird beispielhaft untersucht von Marschler 2005.

- 10 Das Curriculum der Dominikaner finden wir in der Ausbildungsregel von 1228. *Constitutiones dist. 2 n.28*: „In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant. Statuimus autem ut quelibet provincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie, videlicet biblia, sententiis et historiis, providere teneatur. Et fratres missi ad studium in historiis et sententiis et textu et glossis precipue studeant et intendant.“ *De Oudste Constituties van de Dominicanen* p.361 v.6-16. Ebenso CUP I Nr. 57 p.112. Siehe hierzu auch Frank 1998, 30.
- 11 Ausführliche Beschreibung des Codex bei Glorieux 1962 und Chenu 1932.
- 12 Weisheipl 1974, 68. Zur Kritik durch Roger Bacon vgl. CUP I n.419 p.473. In Oxford kommentierte der Dominikaner Richard Fishacre als Magister die Sentenzen in der Hauptunterrichtszeit am Vormittag. Diese Praxis wurde von Robert Grosseteste mit Verweis auf die Pariser Gepflogenheiten kritisiert. Zur Situation in Oxford siehe Long 1972, Wood 2002 und Ginther 2004, 33-51.
- 13 Lang 1952, p.369: „In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war man eifrig bemüht gewesen, um den Anforderungen des Aristotelischen Wissenschaftsbegriffes auch für die Theologie möglichst gerecht zu werden, letzte, die theologische Erkenntnis stützende Axiome aufzufinden.“ – Vgl. auch Dumont 1961, 1041: „Et de Boèce à Guillaume d'Auxerre, en passant par Gilbert de la Porrée ou l'ars catholice fidei de Nicolas d'Amiens, on s'est efforcé constamment d'établir la recherche de l'esprit sur une base solide de notions premières indiscutables (*hebdomades, communes animi conceptiones, probantia non probata, dignitates*). Mais, en théologie, le cas est tout à fait spécial et l'on s'en rend compte très rapidement. Quels seront, chez elle, les premiers principes: articles de foi ou évidence de l'esprit?“
- 14 Die *Summa aurea* lag in einer ersten Fassung vermutlich 1226 vor, wurde aber noch weiter überarbeitet; siehe Arnold 1995, 10-24.
- 15 Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea* l.3 tr.12 c.1 sol., ed. Ribailier 199, 59-65: „Quarto modo dicitur fides argumentum non apparentium propter articulos fidei, qui sunt principia fidei per se nota. ... quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia.“ Siehe hierzu Lohr 1981, 327.
- 16 Lediglich Roland von Cremona schließt sich dieser Auffassung ausdrücklich nicht an: „Forte dici potest quod articuli fidei sunt principia probantia et non probata, et ita sunt principia prima. Nec hoc stare potest, quia Apostolus dicit Ad Hebreos 11,1: ‚fides est substantia et cetera, argumentum non apparentium.‘ Et dicit ibi Glossa quod fides est argumentum et non conclusio, unde ipsa Glossa dicit: argumentum, id est probatio et ostensio. Ergo articuli sunt probati, ergo sunt conclusiones, non ergo sunt principia prima.“ (Rolandus Cremonensis, *Prologus in: Cremascoli* 1975, 864 v.154-160) Vgl. Dumont 1961, 1041; siehe auch Filthaut 1936, 122 mit nota 11.
- 17 Einen Überblick über die Ansätze bei Alberts unmittelbaren Vorgängern bietet Anzulewicz 2007, 140-150.
- 18 Vgl. Trottmann 1998, 296sq.
- 19 In einer Predigt im Jahre 1242 sagt Hugo: „Si quis ferret mille nuce et mille-sima men (*sic*) esset bona et diceretur tibi: morde omnes et quam sanam invenies comede, velles tu mordere nonaginta novem pro invenienda centesima bona?“ (zitiert nach Bataillon 1997, 450 nota 35). – Weitere Texte von Hugo von St. Cher, die diese Auffassung belegen, werden analysiert von Bianchi 2005, 786-788.
- 20 Boethius, *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii*, c.2, ed. Moreschini p.168 vv.68sqq.
- 21 Johannes Pagus, *Super I Sent. d. 1* (Padua Bibl. Anton. 139 f.3va): „Ad quod potest dici quod theologica quam ita diffinivit Boethius non est sacra scriptura, sed est etiam genus speculative scientie quod dividitur contra naturalem et mathematicam, scilicet metaphisica.“ – Zum Sentenzenkommentar des Johannes Pagus in Padua Bibl. Anton. 139 siehe Gründel 1958, 172: „Wenn auch Pagus nicht zu den ersten Größen der Pariser Universität gerechnet wird, so übte er doch dank seiner Aristoteleskenntnisse auf die zeitgenössischen Theologen einen nicht unbedeutenden Einfluß aus.“ Pagus war offenbar zunächst mehrere Jahre Magister in der Artistenfakultät, wo er sich insbesondere mit der aristotelischen Logik beschäftigt hatte.– Im Kommentar des Thomas von Aquin liegt die aufgrund der Rezeption aristotelischer Metaphysik erfolgte Differenzierung eindeutig vor. Thomas Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* q.5 a.4 resp. (Ed. Leon. 50) p.154 vv.175-182: „Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur.“
- 22 Die Rezeption der aristotelisch-arabischen Tradition in der medizinischen Fakultät kann für unser Thema außer Betracht bleiben, wenngleich sie für die Übersetzung und Verbreitung der Texte von Belang ist.
- 23 Der Konflikt mit der Artes-Fakultät und seine Auswirkung auf die Entwicklung der Theologie als Wissenschaft wird dargestellt von Lohr 1981.
- 24 1210 erfolgte die erste Verurteilung auf der Provinzialsynode. CUP I Nr. 11 p.70: „... nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus.“
- 25 CUP I Nr. 20 p.78sq.: „Nullus legat Parisius de artibus ... Non legantur libri Aristotelis de *metaphisica* et de *naturali philosophia*.“ – In demselben Schreiben legte er für die theologische Fakultät fest, dass niemand dort öffentlich lesen dürfe, der nicht fünf Jahre Theologie gehört habe. CUP I Nr. 20 p.79: „Circa statum theologorum statuimus, quod nullus Parisius legat citra tricesimum quintum etatis sue annum, et nisi studuerit per octo annos ad minus, et libros fideliter et in scolis audierit, et quinque annis audiat theologiam, antequam privatas lectiones legat publice.“
- 26 Gregor IX., *Bulle Parens scientiarum* in CUP I Nr. 79, p.138: „Et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non

- utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati.“
- 27 Wilhelm von Auxerre, Simon von Authie und Stephan von Provins werden mit der Aufgabe betraut. CUP I Nr. 87 p.143.
- 28 Bianchi 2005 untersucht dieses Problem sehr genau. Er verweist insbesondere auf das Motiv der „gefangenen Braut“ aus Deut 21,10-13; entsprechend diesem biblischen Vorbild, sollten die Texte bereinigt werden. Bianchi schließt daraus, dass der Papst die Texte offensichtlich nicht kannte, so dass er ein solches Vorgehen für möglich hielt. Eine Bereinigung durch Interpretation sei erst in der nächsten Generation erfolgt (p.791).
- 29 Wann genau Albert nach Paris kam, ist nicht bekannt. Nach den Pariser Statuten musste er vor seinem Magisterium, das er 1245 erlangte, fünf Jahre Theologie studiert haben; siehe oben Anm. 25. Bevor Albert nach Paris kam, hatte er aber schon das Studium im Konvent absolviert und war mehrere Jahre als Lektor im Orden tätig.
- 30 Einen Überblick über die Frühzeit der Dominikaner und ihr erstes Auftreten in Paris mit vielen Quellenhinweisen gibt Mulchahey 1998, 24sq., 362sq. Leider sind die Angaben über Alberts Wirken in dieser Studie nicht alle verlässlich.
- 31 Die Übernahme eines zweiten Lehrstuhls ereignete sich zur Zeit der *dispersio*. Aufgrund von Streitigkeiten zwischen dem Pariser Bischof Wilhelm von Auxerre und der Pariser Universität, hatten die meisten Professoren und Studenten vom 27. März 1229 bis zum 14. April 1231 Paris verlassen. Johannes von St. Aegidio war einer der wenigen Professoren, die zurückblieben. Vgl. hierzu: Dufeil 1972, 24sq.; Mandonnet 1896. – Später lehrten beide Dominikaner in Toulouse. Brungs vermutet, dass Roland von Cremona an die neu gegründete Universität Toulouse wechselte, um den Aristotelesverboten in Paris zu entgehen, Brungs 1998, 32. Immerhin war er wohl der erste, der die aristotelischen Texte in vollem Umfang nutzte.
- 32 Das Verdienst, die theologische Wissenschaftslehre Alberts erstmals ausführlich einer Analyse unterzogen zu haben und dabei den eigenständigen Beitrag Alberts herausgearbeitet zu haben gebührt eindeutig Senner 1980.
- 33 Der umfangreiche Kommentar zur *Historia scholastica* des Hugo von St. Cher wurde vermutlich von einer Gruppe angefertigt, um die Vorgaben der dominikanischen Ausbildungsordnung zu erfüllen. Mit diesem Großprojekt scheint die Kommentierung der *Historia scholastica* zugleich zu enden. Siehe Clark 2007, 64sq.
- 34 Siehe Schmidt 1987, XVIII,23-25.
- 35 Im 2. Buch seines Sentenzenkommentars verweist Albert ausdrücklich darauf, dass er in früheren Werken selbst noch der anderen Methode folgte. Inhaltlich ist die Reflexion auf eine solche Veränderung an dieser Stelle seines Kommentars aufgrund der inhaltlichen Parallelen zur *Summa de creaturis* und der Lehrentwicklung in Alberts Werk geboten. Albertus Magnus, II Sent. d. 14 a. 6, Ed. Paris. 27, 266b: „Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè, et ibi secuti sumus dicta quorundam magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere dicendo quod angeli deservunt deo in motibus caelorum, et quod illi ab eis animae dicuntur.“ Siehe hierzu

- Anzulewicz 2009, 219-221. Sachlich ist das veränderte Methodenbewußtsein aber seit dem Beginn der Kommentierung der Sentenzen festzustellen.
- 36 Zum Vergleich können herangezogen werden die Glossen bzw. Kommentare seiner Vorgänger Alexander von Hales, Hugo von St. Cher, Gueric von St. Quentin und seiner Zeitgenossen Odo Rigaldi und Johannes Pagus.
- 37 In einem früheren Beitrag habe ich die Texte zur Theologie als Wissenschaft aus dem Sentenzenkommentar, den Dionysius-Kommentaren und der *Summa* im Zusammenhang dargestellt, Burger 2005.
- 38 Die Zitate aus Albertus Magnus I Sent. dist. 1 sind nach der in Vorbereitung befindlichen kritischen Edition korrigiert. Wichtigste Handschriften hierfür sind Troyes, Bibliothèque municipale 825 und Sigüenza, Biblioteca del Cabildo 6 (210). In der unkritischen Werkausgabe von A. Borgnet findet sich dieser Text in Band 25, 14-20.
- 39 Albertus Magnus, I Sent. d.1: „Doctrina istius libri quae modo disputationis procedit et ad perfectionem intellectus secundum scientiam theologiae est ordinata, dividitur in tres partes tota.“
- 40 Aristoteles, *Analytica posteriora* 1.1 c.1 (71 a 11-16).
- 41 Avicenna, *Philosophia prima* tr.1 c.1 (ed. Van Riet p.4 v.62sq.).
- 42 Augustinus, Aurelius, *De doctrina christiana* (CChr.SL 32 p.7 v.1sq.).
- 43 Wir finden dies bereits bei Hugo von St. Viktor, *De sacramentis Christiane fidei, Prologus* (ed. Berndt p.31 v.19sq.): „Que sit materia diuinarum scripturarum. Materia diuinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humane.“ Albert zieht diesen Text bei der Diskussion des Subjektes der Theologie heran.
- 44 Die Prologe zu den theologischen Werken, die zugleich als Antrittsvorlesungen fungierten, stehen noch stärker in der Tradition des 12. Jahrhunderts. In ihnen werden ausgehend von einem Schriftzitat Gliederung und Gegenstand des theologischen Werkes vorgestellt. Dabei bedienen sich die Autoren der Methode der allegorischen Auslegung.
- 45 Rolandus Cremonensis, *Prologus* (Cremascoli 1975, 860): „Antequam ad occulta Scripturarum procedamus tres questiones ponuntur in principio, scilicet an sit unum principium rerum an plura; secunda questio: quod sit subiectum theologie; tertia: qualiter alie artes se habeant ad eam.“ Im Sentenzenkommentar des Hugo von St. Cher finden wir diese Fragen nicht.
- 46 Rolandus Cremonensis, *Prologus* (Cremascoli 1975, 865): „Ad hoc videtur esse dictum quod sacra Scriptura habet subiectum, licet proprie loquendo non sit neque scientia neque ars, sed potius est sapientia et finis omnium aliarum scientiarum.“
- 47 Sileo 1984, p.94: „Rigaldi è il primo tra gli autori della prima metà del suo secolo a mostrare particolare attenzione al problema teorico della teologia.“
- 48 Sileo 1984, p.64 setzt die Disputation für die Zeit von Odos Magistrat in Paris an, also frühestens Ende 1245. Diese Disputation beginnt mit der Frage „Utrum theologia sit scientia?“
- 49 Diese Differenzierung findet sich auch in Albertus Magnus, *Super Ethica*. Ed. Colon. 14,2 p.426sq.: „Dicendum, quod doctrina non est proprie, nisi ubi est simpliciter acceptum, quod ab alio dicitur; hoc autem tantum est in demons-

- trativis, quia principia oportet simpliciter credere discenti, cum non sit aliqua via ad ipsa probanda. Et ideo talis scientia dicitur doctrina respectu magistris et disciplina respectu discipuli. Sed in aliis, quae non procedunt ex se notis, oportet ea quae assumuntur, iterum probare, et sic non servatur ibi vera forma doctrinae."
- Er beruft sich dabei auf Aristoteles, wenngleich er in seinem Kommentar zu den Zweiten Analytiken darlegt, dass dies nicht die Lehre des Aristoteles sei. Albertus Magnus, *Anal. post* l.1 tr.1 c.3, Ed. Paris. 2, 11b: „Scias etiam quod ab omnibus dicitur quod doctrina et disciplina et scientia differunt secundum quid, cum haec omnia sint subiecto unum, scientia scilicet conclusionis: sed dicitur scientia prout secundum se adepta quiescit in anima, sed doctrina prout est ab ore doctoris transfusa, disciplina autem prout est a discente suscepta. Sed scias quod hic non est intellectus Aristotelis, sed vocat scientiam habitum conclusionis, doctrinam secundum quod emanat ex principiis."
- 50 Die ausdrückliche Frage wird erst im Spätwerk gestellt, Albertus Magnus, *Summa de mirabili scientia Dei* tr.1 q.1, Ed. Colon. 34,1, 5: „An theologia sit scientia.“ Die Fragestellung findet sich ebenfalls in den Dionysiuskommentaren, hier allerdings konkret bezogen auf die Lehre von der kirchlichen Hierarchie: Albertus Magnus, *Super Dion. De eccl. hier.*, Ed. Colon. 36,2, 1,15sq.: „Videtur enim quod doctrina ecclesiasticae hierarchiae hic tradita non sit scientia.“
- 51 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Generaliter sic, ut omne illud dicatur esse subiectum vel pars subiecti, de quo tractatur in scientia. Et sic verum est quod dicit Augustinus quod res et signa sunt subiectum, non tamen absolute in eo quod res nec absolute in eo quod signa, sed in quantum faciunt aliquo modo ad beatitudinis participationem.“
- 52 Johannes Pagus, *Super I Sent. d. 1* (Padua Bibl. Anton. 139 f.3va): „Et notandum quod signa de quibus sacra scriptura considerat non solummodo sunt voces sed etiam sunt res sicut aqua, petra et agnus, de quibus rebus naturis (sic) philosophus considerat, sed tamen theologus differenter, quia naturalis considerat de hiis rebus ut sunt res supra quas quiescit animus propria principia earum et per se accidentia considerans, theologus autem non considerat hiis rebus in quantum supra eas quiescit animus humanus, sed ut referuntur ad aliud sicut signa et fortasse potest dici quod ab Augustino signa applicantur figurativa in sacra scriptura.“
- 53 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Alio modo dicitur subiectum specialiter, circa quod negotiatur scientia probando de ipso proprietates, quae passiones dicuntur, et differentias per principia sibi propria; et sic quidam antiqui dixerunt quod credibile generaliter acceptum est subiectum theologiae.“
- 54 Siehe Anm. 15.
- 55 Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, ed. Dales / Gieben, 50–52. Vgl. hierzu Ginther 2004, 33–51.
- 56 Köpf 1974, 103: „Albert erklärt wohl als erster unter unseren Autoren Gott für die Sache der Theologie. Er scheint dies in bewußter Abgrenzung gegen seine franziskanischen Kollegen in Paris zu tun, denn er erwähnt Christus (integer) nicht einmal in seiner Argumentation. Gott ist für ihn jedoch nicht

- schlechthin die Sache der Theologie, sondern insofern er Grund und Ziel all ihrer Gegenstände ist.“ – Köpf berücksichtigt allerdings nicht die knappe aber eindeutige Aussage bei Odo Rigaldi, *Lect. I dist. 1 ad 6* (ed. Sileo p.100 n.16): „Aliud concedimus, scilicet quod Deus est subiectum principaliter.“
- 57 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Specialissime autem dicitur subiectum id quod est dignius inter considerata in scientia; et sic subiectum huius scientiae deus est, a quo denominatur. Non autem absolute tantum est subiectum, sed secundum quod ipse est ‘alpha et omega, principium et finis’“
- 58 Vgl. hierzu die Interpretation des Prologs bei Emery 1995, 41sqq.
- 59 Die Prologe seiner Zeitgenossen Odo Rigaldi (ed. Sileo p.77–79) und Johannes Pagus (Padua Bibl. Anton. 139 f.3ra) bieten eine Interpretation von *sapientia* in Bezug auf die Theologie. – Die Schöpfungslehre als Leitmotiv für die Theologie hat Albert inhaltlich schon in seinem Doppelwerk *De IV coaequaevis* und *De homine* vorgelegt.
- 60 Aristoteles, *Analytica posteriora* l.1 c.28 (87 a 38).
- 61 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Dicit Philosophus quod est scientia una, quae speculatur ens in quantum ens et ea quae sunt entis in quantum ens est; et haec non est una scientiarum particularium, sed est scientia universalis; igitur cum res et ens convertantur, scientia considerans res in quantum res et ea quae sunt rei, non erit una scientia particularis sed universalis. Inde sic: scientia universalis, licet non uniatur genere uno, unitur tamen proportionem ad unum, sicut prima philosophia, quae considerat partes entis omnes, secundum quod per analogiam respiciunt substantiam; ergo videtur quod sic debeat facere ista scientia.“
- 62 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Dicendum quod haec scientia est una proportione non ad unum quod subiectum sit aliorum, sicut substantia est subiectum accidentium, sed proportione ad unum quod est finis beatificans.“
- 63 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Talis autem finis in rebus creatis non invenitur, et ideo philosophi non tractaverunt huiusmodi scientiam, sed dividerunt unam ad verum, quod est in rebus, aliam autem ad bonum, quod est in ipsis.“
- 64 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Et ideo ista scientia proprie est affectiva, idest veritatis, quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum.“
- 65 Albertus Magnus, *I Sent.* d.1: „Finis autem scientiae duplex est, scilicet ultimus et ordinatus ad illum. Qui a quibusdam terminus vocatur ultimus, sed veritas affectiva beatificans; finis autem citra illum est, ut boni fiamus. Nec tamen sequitur quod ipsa sit moralis philosophia vel illi subalternata; moralis non est, quia mores non sunt ultimus finis in ea, ut habitum est; subalternata non est, quia scientia subalternata accipit principia et causas subalternantis, sed ista scientia non accipit ab aliqua, sed propria habet principia fidei et proprias causas secundum intentionem meriti, et ideo non accipit ab aliis, sed aliae famulantur ei.“
- 66 Richard Fishacre, *In I Sent. Prologus*: „Divisio autem huius scientiae sic est, quia in natura media duo sunt: scilicet virtus motiva et apprehensiva, quae dicuntur aliis nominibus affectus et aspectus. Natura autem suprema est bonitas summa et summa veritas. Ideo haec scientia, quae est de uno ex duobus, habet partes

- duas: una est de unitate affectus cum summa bonitate, et alia est de unitate aspectus cum summa veritate." (zitiert nach Amor 2006, 158sq.; ebenso Long 1972, 96.)
- 67 Hier findet sich die klare Aussage, dass der *habitus* dieser besonderen Wissenschaft das Glaubenslicht ist. Diesen Aspekt habe ich an anderer Stelle bereits ausführlich behandelt, siehe Burger 2009.
- 68 Albertus Magnus, *I Sent. d.1*: „Et, ut patet in prooemio, iste modus est scientiae istius libri, alii autem modi sunt observati in biblia.“
- 69 Siehe hierzu Wood 2002, 293.
- 70 Richard Fishacre, *In I Sent. Prologus*: „Una ergo pars est de sanctis moribus, alia de quaestionibus circa fidem difficilibus. (...) Utraque fateor harum partium in sacro Scripturae sacrae canone, sed indistincte, continentur. Verumtamen tantum altera pars, scilicet de moribus instruendis, a magistris modernis cum leguntur sancti libri docetur. Alia tamquam difficilior disputationi reservatur. Haec autem pars difficilior de canone sacrarum Scripturarum excerpta in isto libro qui *Sententiarum* dicitur ponitur. Unde non differt hic legere et disputare.“ (zitiert nach Amor 2006, 160sq.; ebenso Long 1972, 96sq.)
- 71 Siehe hierzu die Ausführungen bei Long / O'Carroll 1999, 41sq.
- 72 Smalley 1952, 299 vermerkt, wie unter dem Einfluss der Aristotelesrezeption der Literalsinn eine neue, wichtige Bedeutung erhält: „With St. Albert the 'literal truth' takes on a new meaning. It is not an easy preliminary but a difficult goal.“
- 73 Siehe oben Anm. 26.
- 74 *Super Dion. Ep. VII* (Ed. Colon. 37,2 p.504 v.28-32): „... quamvis quidam, quia nesciunt, omnibus modis velint impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in his quae ignorant.“ (Übersetzung: H. Ostlender, Albertus Magnus, Köln 1980, 28).

## Literatur

### Handschriften

- Douai, Bibliothèque municipale 434  
Padua, Biblioteca Antoniana 139  
Paris, Bibliothèque nationale de France, cod. lat. 15652  
Sigüenza, Biblioteca del Cabildo 6 (210)  
Troyes, Bibliothèque municipale 825

### Quellen

- Albertus Magnus, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, ed. M. Burger (Ed. Colon. 36,2), Münster 1999.  
Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon (Ed. Colon. 37,1), Münster 1972.  
Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. Simon (Ed. Colon. 37,2), Münster 1978.

- Albertus Magnus, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, primum ed. Wilhelmus Kübel (Ed. Colon. 14,1+2), Münster 1968–72. 1978.  
Albertus Magnus, *Super I Sententiarum*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 25.26), Paris 1893.  
Albertus Magnus, *Super II Sententiarum*, ed. A. Borgnet (Ed. Paris. 27), Paris 1894.  
Albertus Magnus, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei I*, ed. Dionysius Siedler P.A. collaborantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Georgio Vogels (Ed. Colon. 34,1), Münster 1978.  
Aristoteles, *Analytica posteriora translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmo de Moerbeke*, edd. Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod (Arist. Lat. IV,1–4), Bruges/Paris 1968.  
Augustinus, Aurelius, *De doctrina christiana libri IV*, cura et studio Josephi Martin (CChr.SL 32), Turnhout 1962.  
Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke (Avicenna Latinus), vol. I, Louvain, Leiden, 1980.  
Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De consolazione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München, Leipzig 2000.  
*Chartularium Universitatis Parisienis I*, ed. H. Denifle, Ae. Chatelain, Paris 1889. (= CUP 1).  
*De Oudste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis Tekst, Bronnen, Ontstaan en Ontwikkeling (1215–1237)*, ed. A.H. Thomas (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 42), Leuven 1965.  
Guerric of Saint-Quentin, *Quaestiones de quolibet*. Ed. W. Principe (Studies and Texts 143), Toronto 2002.  
Guillelmus Altissodorenensis, *Summa aurea. Libri IV*. Cura et studio J. Ribaillier (Spicilegium Bonaventurianum 16–19), Paris, Grottaferrata (Romae) I.1: 1980, I.2: 1982, I.3: 1986, I.4: 1985.  
Odo Rigaldi, *Quaestio de scientia theologiae*, in: L. Sileo, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250)* (Studi Antoniana cura Pontificii Athenaei Antoniani edita, 27). Vol. II. Rom 1984. pp.5–74.  
Odo Rigaldi, *Lectura super IV libros Sententiarum. Prologus et libri primi distinctio I*, in: L. Sileo, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250)* (Studi Antoniana cura Pontificii Athenaei Antoniani edita, 27). Vol. II. Rom 1984. Appendix 1, pp.76–112.  
Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*. Cura et studio M. Boutry (CChr.CM 196), Turnhout 2004.  
Richard Fishacre, *Commentarium in Libros Sententiarum. Prologus*, in: Long 1972. 79–98. Lateinische-deutsch, in: Amor 2006, 132–163.  
Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, ed. R.C. Dales, S. Gieben (Auctores Britannici Medii Aevi 6), London 1982.  
Rolandus Cremonensis, *Prologus in Summam*, in: Cremascoli 1975, 858–876.
- Forschungsliteratur  
Amor, Ch. 2006, Richard Fishacre, Prolog zum Sentenzenkommentar. Text und

- Kommentar, in: B. Niederbacher, G. Leibold (Hgg.), *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster, 131–187.
- Anzulewicz, H. 2009, *Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung*, in: L. Honnefelder; H. Möhle; S. Bullido del Barrio (Hgg.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen (Subsidia Albertina 2)*, Münster, 219–242.
- Anzulewicz, H. 2007, *Zwischen Faszination und Ablehnung: Theologie und Philosophie im 13. Jh. in ihrem Verhältnis zueinander*. in: M. Olszewski (Hg.), *What is „theology“ in the Middle Ages? (Archa Verbi. Subsidia 1)*, Münster, 129–165.
- Arnold, J. 1995, „*Perfecta communicatio*“. *Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 42)*, Münster.
- Bataillon, L.-J. 1997, *Problèmes philosophiques dans les oeuvres théologiques*, in: O. Weijers; L. Holtz, (Hgg.): *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles)*. Actes du colloque international (*Studia artistarum*, 4), Turnhout, 445–453.
- Bazán, B. C. 1982, La „*quaestio disputata*“, in: R. Bultot (Hg.), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25–27 mai 1981*. Louvain-la-Neuve, 31–49.
- Bianchi, L. 2005, *Aristotle as a Captive Bride: Notes on Gregory IX's Attitude towards Aristotelianism*, in: L. Honnefelder; R. Wood; M. Dreyer; M.-A. Aris (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis (Subsidia Albertina 1)*, Münster, 777–794.
- Brungs, A. 1998, *Roland von Cremona O.P., Die Geschichte des geistigen Lebens im frühen 13. Jahrhundert und die Definition der Tugend*, in: J. Hamesse (Hg.), *Roma, magistra mundi: itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire*. Louvain-la-Neuve (*Textes et Études du Moyen Âge* 10), 27–51.
- Burger, M. 2005, *Die Bedeutung der Aristotelesrezeption für das Verständnis von Theologie als Wissenschaft bei Albertus Magnus*, in: L. Honnefelder; R. Wood; M. Dreyer; M.-A. Aris (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis (Subsidia Albertina 1)*, Münster, 281–305.
- Burger, M. 2009, *fides et ratio als Erkenntnisprinzipien der Theologie bei Albertus Magnus*, in: L. Honnefelder; H. Möhle; S. Bullido del Barrio (Hgg.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen (Subsidia Albertina 2)*, Münster, 37–58.
- Chenu, M.-D. 1932, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris, vers 1240. Description du manuscrit Paris, Biblioth. Nat. lat. 15652*. in: *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1)*, Paris, Ottawa, 11–39.
- Clark, Mark J. 2007, *Stephen Langton and Hugh of St. Cher on Peter Comestor's Historia Scholastica. The Lombard's Sentences and the Problem of Sources used by Comestor and his Commentators*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 74, 63–117.
- Cremscoli, G. 1975, La „*Summa*“ di Rolando da Cremona. Il testo del prologo, in: *Studi medievali* 16, 825–876.
- Davy, M.M. 1931, *Les Sermons universitaires Parisiens de 1230–1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale (Études de philosophie médiévale 15)*, Paris.
- Dufeil, M.-M. 1972, *Guillaume de Saint-Amour et la Polémique Universitaire Parisienne 1250–1259*. Paris.
- Dumont, C. 1961/62, *La réflexion sur la méthode théologique*, in: *Nouvelle revue théologique* 83, 1034–50. 84, 17–35.
- Emery, G. 1995, *La trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure (Bibliothèque thomiste 47)* Paris.
- Filthaut, E. 1936, *Roland von Cremona O.P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Vechta.
- Frank, I. W. 1998, *Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17, 13–34.
- Ginther, J.R. 2004, *Master of the sacred page. A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30–1235*, Burlington 2004.
- Ginther, J.R. 2005, *There is a Text in this Classroom: The Bible and Theology in the Medieval University*, in: James R. Ginther; Carl N. Still (Hgg.), *Essays in medieval philosophy and theology in memory of Walter H. Principe*, Aldershot, 31–51.
- Glorieux, P. 1938, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 10, 123–152. 225–267.
- Glorieux, P. 1962, *Les Années 1242–1247 à la Faculté de Théologie de Paris. Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 29, 234–249.
- Gründel, J. 1958, *Die Sentenzenglosse des Johannes Pagus (circa 1243–1245) in Padua*, *Bibl. Ant.* 139, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 9, 171–185.
- Kaeppli, Th. 1970–1993, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Vol. I-IV, Rom.
- Köpf, U. 1974, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen.
- Lang, A. 1952, *Die Bedeutung Alberts des Großen für die Aufrollung der fundamentaltheologischen Frage*, in: *Studia Albertina: FS Bernhard Geyer (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband IV)*, Münster, 343–373.
- Lohr, Ch. 1981, *Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert*, in: *Internationale katholische Zeitschrift communio* 10, 316–330.
- Long, J.R. 1972, *The science of theology according to Richard Fishacre: Edition of the prologue to his Commentary on the Sentences*, in: *Medieval Studies* 34, 71–98.
- Long, J.R., O'Carroll, M. 1999, *The Life and Works of Richard Fishacre O.P. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the ‚Sentences‘*. München.
- Mandonnet, P. 1896, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris (1229–1231)*, in: *Revue Thomiste* 4, 133–170.



- Marschler, Th. 2005, *Disputando praedicare. Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermonen des Odo von Châteauroux* († 1273), in: *Sacris erudiri* 44, 447–484.
- Mulchahey, M.M. 1998, „First the Bow is Bent in Study ...“ *Dominican education before 1350. (Studies and Texts 132)* Toronto.
- Schmidt, B. 1987, *Prolegomena in Alberti Magni Super Matthaicum* (Editio Coloniensis 21,1), Münster.
- Senner, W. 1980, *Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen*, in: G. Meyer, A. Zimmermann (Hgg.), *Albertus Magnus. Doctor universalis (1280/1980)*, Mainz, 323–343.
- Sileo, L. 1984, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250)* (Studi Antoniana cura Pontificii Athenaei Antoniani edita, 27). Vol. I. Rom.
- Smalley, B. 1952, *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford.
- Trottmann, Ch. 1998, *Prologues à la théologie: la question du statut de la théologie dans les prologues des commentaires des Sentences avant saint Thomas d'Aquin*, in: J.-D. Dubois, B. Roussel (Hgg.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, 293–306.
- Weisheipl, J.A. 1974, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, New York.
- Wood, R. 2002, *Early Oxford Theology*, in: G.R. Evans (Hg.), *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. I, Leiden, Boston, Köln, 289–343.