

Sigrid Müller

Theologie und Philosophie im Spätmittelalter

Die Anfänge der via moderna
und ihre Bedeutung für die Entwicklung
der Moraltheologie (1380–1450)

**STUDIEN DER
MORALTHEOLOGIE**

NEUE FOLGE

7

 **Aschendorff**
Verlag

Studien der Moralthologie. Neue Folge
Studies in Moral Theology. New Series

Band 7

STUDIEN DER MORALTHEOLOGIE. NEUE FOLGE
STUDIES IN MORAL THEOLOGY. NEW SERIES

Herausgegeben von Stephan Goertz (Mainz) und Sigrid Müller (Wien)

begründet von Antonio Autiero und Josef Römelt

Wissenschaftlicher Beirat:
Antonio Autiero (Berlin)
Julie Clague (Glasgow)
Maria Teresa Davila (Boston)
Stephan Ernst (Würzburg)
Walter Lesch (Löwen)
Marie-Jo Thiel (Straßburg)

Band 7

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IM SPÄTMITTELALTER
Die Anfänge der *via moderna* und ihre Bedeutung
für die Entwicklung der Moraltheologie (1380–1450)

Sigrid Müller

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2018

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11928-0

ISBN 978-3-402-11938-9 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11952-5>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2020 Sigrid Müller

A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Danksagung

Bei diesem Buch handelt es sich um die durchgesehene und bibliographisch aktualisierte Fassung meiner Habilitationsschrift an der Universität Tübingen. Im Rückblick darf ich einer ganzen Reihe von Menschen danken, die mich in der Zeit der Entstehung der Arbeit und nun bei der Drucklegung unterstützt haben.

Diese Habilitationsschrift ist im Rahmen zweier Forschungsprojekte entstanden. Daher gilt mein Dank dem Leiter und den Kollegen am Forschungsprojekt „Nominalism, Thomism, Albertism. The Dynamics of Intellectual Traditions in the Late Middle Ages“ (NWO 360-20-090), in dem diese Arbeit ihren Ursprung nahm: Prof. Dr. Maarten J.F.M. Hoenen, Prof. Dr. Andrea Robiglio und Dr. Pepijn Rutten. Für das Hertha-Firnberg-Forschungsprojekt (FWF T214-G10), das auf den Ergebnissen des ersten Projekts aufbauen konnte, hat mich Prof. Dr. Günter Virt an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien aufgenommen. Ihm und dem damaligen Lehrstuhlteam, a. o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, a. o. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel und a. o. Univ.-Prof. Dr. Christa Schnabl sei für das herzliche Willkommen gedankt!

Wertvolle Hinweise für den letzten Teil der Arbeit, insbesondere für die Datierung und Bewertung der Handschriften, habe ich von Herrn Mag. Friedrich Simader, Frau Dr. Susanne Rischpler und Herrn Dr. Guy Guldentops erhalten. Der Österreichischen Nationalbibliothek danke ich für die Herstellung von Mikrofilmen und die Konsultation der Handschriften. Werner Gelderblom B. A. hat mich bei der Literaturrecherche unterstützt. Hannelore Rauscher und Karin Schuler haben sich die Mühe des Korrekturlesens gemacht. Johanna Bittner und Eva Gliederer haben mir in der Endphase der Arbeit auf unvergessliche Weise den Rücken gestärkt. Ich möchte mich bei allen von Herzen bedanken.

Herrn Prof. Dr. Gerfried W. Hunold danke ich herzlich für die kontinuierliche, wohlwollende Begleitung, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen für die Annahme der Arbeit als Habilitationsschrift.

Schließlich möchte ich Dr. Slavomír Dluhoš einen ganz besonderen Dank aussprechen: Er hat mit unermüdlichem Einsatz und großer Umsicht während meinen herausfordernden Anfangsjahren als Professorin dafür gesorgt, dass große Projekte Wirklichkeit werden konnten.

Darüber hinaus möchte ich alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dieser vergangenen Jahre in meinen Dank einschließen: Claudia Bernal Díaz, Bakk., Mag. Selma Okoducu, MMag. Cornelia Schweiger, Mag. Christian Eder, Mag. Birgit Rath, Mag. Stephanie Höllinger, MMMag. Alexander Gaderer und nicht

Danksagung

zuletzt MMag. Melanie Novak, die mit freundlicher Hartnäckigkeit an diesem Publikationsprojekt festgehalten und mich bei der notwendigen Aktualisierung der Bibliographie wesentlich unterstützt hat. Frau Katharina Mairinger danke ich für die Erstellung des Registers.

Mein abschließender Dank gilt denjenigen, die mir in der Zeit der Erstellung der Habilitationsschrift immer wieder den Rücken frei gehalten haben: allen voran meinem Mann Matthias, meinen Eltern Helga und Berthold Müller, meiner Schwiegermutter Herta Weber, DI Sabine Appelt und Mag. Ulrike Klima, Andrea und Heribert Pawelka, Margarita Montoya Vincés, Juan José Vergara Gonzáles, Nelson Dino und Karina Sálazar Zuñiga de Lang. Nicolas und Leonard waren bei ihnen in guten Händen, wenn ich im Rahmen meiner Forschungsarbeit verreiste oder lange Nachmittage in der Bibliothek verbrachte.

Inhalt

Vorbemerkungen	11
----------------------	----

1. EINFÜHRUNG: DER SCHULSTREIT ZWISCHEN VIA ANTIQUA UND VIA MODERNA ALS HINTERGRUND FÜR DIE ERFORSCHUNG DER MORALTHEOLOGIE DES FÜNFZEHNTEHnten JAHRHUNDERTS

1.1 Der historische Ansatzpunkt: Forschungsfragen bezüglich der Entstehung des Schulstreits und dem Verständnis der <i>via moderna</i>	17
1.2 Der systematische Ansatzpunkt: Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie als Rahmenbedingung für die Entwicklung moraltheologischer Ansätze	22
1.3 Aufbau und Methode der Arbeit	23

2. GRUNDFAKTOREN DER ENTSTEHUNG DER VIA MODERNA: „AUGUSTINISCHE“ THEOLOGIE UND NOMINALISTISCHE PHILOSOPHIE AM BEISPIEL PIERRE D'AILLYS (†1420)

2.1 Theologisch-hermeneutische Grundprinzipien bei Pierre d'Ailly: der Traktat gegen Montesono	27
2.1.1 Der Traktat Pierre d'Aillys gegen Montesono und sein historischer Kontext	28
2.1.2 Die Lehre von der Erlösung: Kritik am Realunterschied und der Streit um die Thomasinterpretation	34
2.1.3 Der naturphilosophische Begriff der Notwendigkeit als Streitpunkt	37
2.1.4 Die Empfängnis Mariens mit Erbsünde als Anlass für die Diskussion über die Methoden der Bibeldeutung	44
2.1.5 Die Allmacht Gottes als Beispiel für Aillys theologische Hermeneutik .	53
2.2 Sprachphilosophische Grundprinzipien bei Pierre d'Ailly im Kontext der Entwicklungen des vierzehnten Jahrhunderts	58
2.2.1 Sprachphilosophische Ansatzpunkte in der Polemik Pierre d'Aillys	58
2.2.2 Die Pariser Diskussionen als Kontext	63
2.2.3 Pierre d'Ailly und die Pariser Diskussion	68
2.2.4 Klare Trennung zwischen theologischer und philosophischer Sprache .	72

Inhalt

2.3 Der Streit um das Verhältnis von Theologie und Philosophie als Ausgangspunkt des Schulstreites	79
2.3.1 Von übertriebenem Einsatz der Logik zu extremer Logikkritik? Ein Wandel in der Beurteilung der „nominalistischen Theologie“	79
2.3.2 Die Kritik der natürlichen Vernunft durch die „Offenbarungstheologie“	83
2.3.3 Vernunftkritik als Herausforderung der thomistischen Reaktion	87
2.3.4 Die Fortwirkung der hermeneutischen Prinzipien Pierre d'Aillys	88
2.3.5 Konsequenzen für die Betrachtung des Schulstreits	88
3. „KOMPETENZÜBERSCHREITUNG IM NAMEN DER THEOLOGIE“: DIE KRITIK DES JOHANNES CAPREOLUS O. P. (1380–1444) AN DEN THEOLOGISCHEN METHODEN DER <i>MODERNI</i>	
3.1 Die Auseinandersetzung mit den <i>moderni</i> bei Capreolus	93
3.1.1 Die <i>Defensiones</i> im Kontext der philosophischen „Schulen“	93
3.1.2 Das sachliche Hauptanliegen des Johannes Capreolus	100
3.2 Die inhaltliche Diskussion mit den <i>moderni</i> : Gregor von Rimini als zentraler Gesprächspartner	102
3.2.1 Theologie als Wissenschaft	102
3.2.2 Erkenntnistheorie	111
3.2.3 Transzendentalien und Prädikamente	117
3.2.4 Kontingenz	121
3.2.5 Verdienst und moralische Entscheidung	125
3.2.6 Physik	130
3.2.7 Einzelne weitere Streitpunkte	132
3.3 Der zweite Gesprächspartner: Adam Wodeham	133
3.4 Der dritte Gesprächspartner: Wilhelm von Ockham	140
3.5 Die Polemik gegen die <i>moderni</i> in den <i>Defensiones</i>	144
3.5.1 Polemik gegen die Methode der <i>moderni</i>	144
3.5.2 Der Streit um die Interpretation der Autoritäten	151
3.5.3 Polemik gegen die <i>moderni</i> mit Bezug auf die göttliche Allmacht	157
3.5.4 Der philosophische Hintergrund der Polemik	161
3.5.5 Ergebnisse, Rückfragen und Weiterführung	166
3.6 Theologie und Philosophie im Spätmittelalter – eine erste Zusammen- fassung und systematische Zwischenbilanz	174

Inhalt

4. „THEOLOGISCHE PRAXIS“ ALS ZIEL DER THEOLOGIE BEI JEAN GERSON (1363–1429) – EIN MODELL UND SEINE KONSEQUENZEN

4.1 Die Rolle der spekulativen Theologie bei Gerson	183
4.1.1 Spekulative Theologie und Logik	183
4.1.2 Der Ort der Logik in der Philosophie bei Gerson	192
4.1.3 Der Ort der Logik in der Theologie	199
4.1.4 Gerson und die Rolle der Logik in der Theologie	207
4.2 Die Rolle der „praktisch-mystischen Theologie“ und das Ringen um die Reichweite der Metaphysik	210
4.2.1 Kontemplation als Ziel praktisch-mystischer Theologie im Frühwerk	210
4.2.2 Die Philosophiekritik im <i>Centilogium de conceptibus</i> (1424)	218
4.2.3 <i>De modis significandi</i> (1426) und weitere späte Schriften	221
4.2.4 Pastorale Praxis und Moral im Theologieverständnis Gersons	227
4.3 Gersons Theologiemodell und die Verurteilungen von Wyclif, Hus und der Hussiten beim Konstanzer Konzil (1414–1418)	230
4.3.1 Was wurde von Gerson verteidigt?	232
4.3.2 Die Anwendung der Gersonschen Prinzipien	236
4.3.3 Vom Reformtheologen zum „Nominalisten“: Gerson und die Rezeption der Konstanzer Verurteilungen im Wegestreit	243
4.4 Gerson und die „praktische Theologie“ der Wiener Theologen	245
4.4.1 Berührungspunkte zwischen Gerson und den Wiener Theologen	245
4.4.2 Gerson und das Theologiemodell in der <i>via moderna</i>	251

5. PHILOSOPHISCHE ETHIK UND MORALTHEOLOGISCHE REFLEXION: JOHANNES BURIDAN, MARSILIUS VON INGHEN UND DIE WIENER ETHIKKOMMENTARE

5.1 Buridans rein philosophischer Ethikentwurf als „Schulbuch“ an den Universitäten der <i>via moderna</i>	259
5.1.1 Das Spezifikum der buridanischen Ethik: die Verschränkung von Willens- und Vernunftstreben und die freie Selbstbestimmung	260
5.1.2 Die Wissenschaftlichkeit der Ethik und die Theologie	269
5.1.3 Die Ethik Buridans als Herausforderung für die moraltheologische Reflexion	273
5.2 Spiritualität als theologische Dimension des Handelns: Marsilius von Inghen	277
5.2.1 Theologie als Wissenschaft (I S q. 2)	278
5.2.2 Moralwissenschaft als praktische Wissenschaft (I S q. 3 a. 1–3)	283
5.2.3 Die Theologie als spekulative Wissenschaft (I S. q. 3 a. 4–5)	293

Inhalt

5.3	Jenseitsorientierung als Merkmal moraltheologischer Handlungsbeurteilung in den Wiener Ethikkomentaren	302
5.3.1	Charakteristika der Wiener Ethikkommentare	303
5.3.2	Die Wiener Kommentare und das Curriculum der <i>via moderna</i>	306
5.3.3	Der bedeutendste Typus: Kommentare mit den Quästionentiteln Buridans	310
5.3.4	Eine Vielfalt von Kommentartypen und Öffnung für Kommentare der <i>via antiqua</i> ab der Jahrhundertmitte	314
5.3.5	Zusammenfassung: Ethik und Theologie in Wien	318
5.3.6	Überblick über die Wiener Ethikkommentare	319

6. EIN RÜCKBLICK IN SYSTEMATISCHER PERSPEKTIVE: MORALTHEOLOGISCHE ANSÄTZE IN DER ANFANGSZEIT DER *VIA MODERNA* ALS AUSDRUCK DER SUCHE NACH DEM THEOLOGISCHEN DER ETHIK

6.1	Zusammenfassung	325
6.2	Systematische Ergebnisse	331
6.3	Konsequenzen für die weitere Forschung	336

Ausblick: Gegenwärtige Herausforderungen aus der Perspektive spätmittelalterlicher Entwicklungen	343
---	-----

Literaturverzeichnis	347
Handschriftliche Quellen	347
Gedruckte Quellen	348
Sekundärliteratur	352

Namensregister	373
----------------------	-----

Vorbemerkungen

Diese Habilitationsschrift ist im Rahmen zweier Forschungsprojekte entstanden. Die ersten vier Kapitel sind das Ergebnis einiger meiner Untersuchungen im Rahmen des Forschungsprojekts der Niederländischen Forschungsgemeinschaft NWO „Thomism, Albertism, Nominalism. The Dynamics of Intellectual Traditions in the Late Middle Ages“ (NWO 360–20–090), das unter Leitung von Prof. Dr. Maarten Hoenen an der Universität Nijmegen durchgeführt wurde und an dem ich von Juni 2001 bis Februar 2005 mitarbeitete. Das fünfte und sechste Kapitel dieser Schrift entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Von der Theorie zur Praxis (1400–1550). Paradigmatische Studien zur Entwicklung der Ethik und Moralthologie im fünfzehnten Jahrhundert“, das ich von März 2005 bis August 2007 im Rahmen der Hertha-Firnberg-Forschungsstelle (T214-G10) des Österreichischen Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Zusammenarbeit mit dem österreichischen Fonds für die Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) am Institut für Moralthologie der Universität Wien durchführte.

Das zweite Forschungsprojekt mit seiner theologisch-ethischen Fragestellung hat sich organisch aus dem ersten entwickelt und ist ohne die Vorarbeiten des ersten nicht zu denken. Dies erklärt sich aus der weitgehenden Lücke in der Forschung zur Geschichte der Moralthologie des fünfzehnten Jahrhunderts. Die Entwicklung der zentralen Elemente der Moralthologie scheint mit der Zusammenfassung im Rahmen der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin abgeschlossen. Die Neuansätze des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts (Duns Scotus, Wilhelm von Ockham) mit ihren Akzenten auf dem individuellen Handlungsvollzug, d. h. mit der Schwerpunktsetzung auf der Frage nach dem sittlichen Wollen, brachten zwar noch Ergänzungen zu den bereits geleisteten Differenzierungen in der Betrachtung des Handelns aus einer christlichen Sicht. Danach aber stagnierte nach Auskunft der traditionellen moraltheologischen Überblicksdarstellungen die Entwicklung der Moralthologie – neue Impulse gab es in systematischer Hinsicht mit Ausnahme der Dominikanermystik erst wieder in der Spanischen Spätscholastik mit ihrem naturrechtlichen Denken bzw. parallel dazu im Rahmen der Kasuistik ab Mitte des sechzehnten Jahrhunderts. Was aber geschah dazwischen?

Die Frage nach den Gründen für die moraltheologische Stagnation in dieser Zeit ließ sich nur aufgrund einer eingehenden Untersuchung der Rahmenbedingungen beantworten, die in dieser Periode vom späteren vierzehnten Jahrhundert

bis in das spätere fünfzehnte Jahrhundert herrschten. Die Untersuchungen zeigen: Es gab nicht nur entscheidende Veränderungen in der Lehre der Ethik an den Universitäten, sondern ebenso im theologischen Selbstverständnis. Diese Veränderungen lassen sich der Entstehung des Schulstreites zwischen *via antiqua* und *via moderna* zuordnen. Das theologische Anliegen und die institutionelle Einbettung der *via moderna* an den Universitäten blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Konzeption der moraltheologischen Reflexion.

Die vorliegende Arbeit gibt der angesprochenen Lücke in der Geschichte der Moraltheologie Konturen. Sie leistet dabei ein Zweifaches: Einerseits entwickelt sie für den Zeitraum von ca. 1380 bis 1450, mit einem Ausblick auf die zweite Hälfte des Jahrhunderts, die Koordinaten, innerhalb derer sich die moraltheologischen Ansätze bewegten bzw. stagnierten. Darüberhinaus zeigt sie exemplarisch konkrete ethische und moraltheologische Ansätze der Moraltheologie auf, die innerhalb dieser Koordinaten entwickelt und rezipiert wurden.

Der vorgelegte Text geht zum Teil auf Publikationen zurück, die im Rahmen der genannten Forschungsprojekte entstanden.¹ Diese Einzeluntersuchungen waren von vornherein auf diese größere, zusammenhängende Darstellung hin geplant. Mit dieser sind einige Ziele verbunden. Zum einen soll in dem heterogenen und oft sperrigen Material zu den Anfängen der *via moderna* ein roter Faden deutlich werden: Der grundlegende Streitpunkt zwischen den Schulen war das Verhältnis von Theologie und Philosophie.

- 1 Der Abschnitt 2.1 geht zurück auf den Beitrag S. MÜLLER, Pierre d'Ailly und die „richtige“ Thomas-Interpretation. Theologisch-hermeneutische Prinzipien als Grundlage des Wegestreits, in: *Traditio* 60 (2005) 339–368; eine erste Fassung des Artikels ist auf Spanisch erschienen: S. MÜLLER, Interpretación de Santo Tomás. Principios hermenéuticos al comienzo de la vía moderna, in: *Communio. Revista de los dominicos de Andalucía* 36/2 (2003) 325–359. Der Abschnitt 3.5 beruht auf folgendem Buchbeitrag: S. MÜLLER, Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der *moderni* bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung des fünfzehnten Jahrhunderts, in: J. A. AERTSEN/M. PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts (*Miscellanea Mediaevalia* 31), Berlin/New York 2004, 157–172. Der Abschnitt 4.1 entspricht dem Buchbeitrag: S. MÜLLER, „Bonum est mel cum favo.“ Gerson und die Notwendigkeit der Logik für die Theologie, in: D. PERLER/U. RUDOLPH (Hg.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden/Boston 2005, 469–497. Der Abschnitt 5.3 entspricht im Wesentlichen dem Artikel: S. MÜLLER, Wiener Ethikkommentare des fünfzehnten Jahrhunderts, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (Pisa) 17 (2006) 445–467. Da es sich zugleich um die Publikation der Habilitationsschrift handelt, wurden nur die abschließenden Textteile redaktionell bearbeitet, die übrigen Teile wurden nur auf Druckfehler durchgesehen. Neuere Literatur konnte nur in den Fußnoten eingearbeitet werden. Um der größeren Einheitlichkeit des Druckbildes wegen wird auch bei Zitaten aus Texten aus der Zeit vor der Rechtschreibreform „ß“ als „ss“ wiedergegeben.

Vorbemerkungen

Zum zweiten soll das traditionelle Verständnis der so genannten „nominalistischen Theologie“ der *via moderna* im Sinne dieses roten Fadens modifiziert werden: Das zentrale Anliegen dieser Bewegung ist eine Rückbesinnung der Theologie auf das ihr Eigene in Inhalt und Methode, die moraltheologisch nicht zur Vorstellung eines Willkürgottes führte, sondern zu von Menschen geprägten Formen der Gebote- und Sakramentenmoral, aber auch zu eher individuell-spirituell klassifizierbaren ethischen Modellen. Schließlich verfolgt die Arbeit das Ziel, die Grundlagen für die notwendige Untersuchung der moraltheologischen Entwicklungen der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts zu schaffen: Zu diesem Zweck wird ein Überblick über die in großer Anzahl erhaltenen handschriftlichen Werke zur Ethik dieses Zeitraums aus dem Bestand der Wiener Nationalbibliothek geboten.

1. EINFÜHRUNG: DER SCHULSTREIT ZWISCHEN *VIA ANTIQUA* UND *VIA MODERNA* ALS HINTERGRUND FÜR DIE ERFORSCHUNG DER MORALTHEOLOGIE DES FÜNFZEHNTE JAHRHUNDERTS

Das fünfzehnte Jahrhundert steckt voller Überraschungen. Einerseits scheint es der Ausklang und zugleich der Niedergang einer großen hochmittelalterlichen Epoche zu sein, und dementsprechend wenig Interesse gilt den universitären Schriften der Zeit mit ihren Wiederholungen und Gegenüberstellungen längst bekannter Autoren und Theorien. Andererseits kann dieser Rückgriff auf die alten Meister der Theologie und Philosophie nicht darüber hinwegtäuschen, dass nichts mehr sein konnte wie zuvor. Die Parameter hatten sich geändert, unter denen Wissenschaft betrieben werden konnte, und dies wurde auch in der Theologie spürbar. Nicht umsonst war im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts aus dem dynamisch-fließenden Verständnis des *modernus*, der jeweils den Zeitgenossen bezeichnete, ein konkret umschriebener Begriff geworden: *moderni* waren die „Neuerer“ der Philosophie und Theologie seit Duns Scotus, die das Vorherige, Alte und Gute gefährdeten.²

Gegenüber dieser Zeit der „Neuerungen“ erscheint in der Forschung das nachfolgende fünfzehnte Jahrhundert mit seiner an den deutschsprachigen Universitäten nachweisbaren Festlegung der universitären Lehre auf Schulrichtungen³ –

2 Zu den Neuansätzen in der Aristotelesinterpretation im Zuge der Verurteilungen von 1277 vor allem seit Scotus und Ockham vgl. A. GHISALBERTI, *L'ermeneutica del testo Aristotelico: Dalla „via antiqua“ alla „via moderna“*, in: *Veritas* 46 (2001) 441–455. Ab 1310 weitete sich der Begriff von *modernus*; dazu M. J. F. M. HOENEN, *Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wege-streit*, in: R. L. FRIEDMAN/L. O. NIELSEN (Hg.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht 2003, 14: „After 1310 ... the meaning became broader and covered several generations of fourteenth century philosophers and theologians.“

3 HOENEN, *Via antiqua*, 14: „Eventually, in the early fifteenth century, the term <modernus> took on a doctrinal connotation. It was used to refer to the defenders of a reading of Aris-

die *via antiqua* auf der einen und die *via moderna* auf der anderen Seite⁴ – als ein Moment der Stagnation. Diese Stagnation ist sogar in doppelter Hinsicht zu beobachten: einmal gegenüber den Neuerungen, die das vierzehnte Jahrhundert gebracht hatte⁵, und zum anderen in bezug auf die Veränderungen, die zu Ende des Jahrhunderts Humanismus und Reformation brachten.⁶ Diese einseitige Sicht des fünfzehnten Jahrhunderts kann aber nicht ohne weiteres bestätigt werden. Neben der Rückwärtsgewandtheit der Schulen zeigen sich auch unterschwellige Entwicklungen, die Anlass zur Vermutung geben, dass unter der scheinbar so festgefahrenen Oberfläche des universitären Schulunterrichts Neues gäerte.

- total that followed in the footsteps of John Buridan and Marsilius of Inghen and deviated from the traditional interpretations of Thomas Aquinas and Albert the Great.“
- 4 Der früheste Hinweis auf die unterschiedlichen Methoden der Aristotelesdeutung findet sich in einem Dokument der Universität Köln von 1414: dort wird zwischen dem altmodischen *modus exponendi* des Thomas und Albert und dem neuen und gängigen des Buridan unterschieden. Als Gegensatzpaar finden sich *via antiqua* und *via moderna* dann explizit in einem Kölner Dokument von 1425: die *via sancti Thomae et Alberti Magni aut talium antiquorum* wird der *via der magistri moderniores Buridanus et Marsilius* gegenübergestellt. Dazu HOENEN, *Via antiqua*, 14 f. und Fn. 21–22 mit Literatur zum historischen Hintergrund; die Texte finden sich bei A. G. WEILER, *Heinrich von Gorkum* († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters, *Hilversum* u. a. 1962, 57 f. und bei F. K. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V.* Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreiches (Franziskanische Studien. Beiheft 9), *Münster (Westf.)* 1925, 281–290.
 - 5 Eine positive Sicht der „nominalistischen“ Erneuerungen des vierzehnten Jahrhunderts hatte Heiko Oberman seit den sechziger Jahren gegen die jahrhundertelange Negativbewertung gesetzt. Vgl. dazu W. J. COURTENAY, *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, in: R. IMBACH/A. MAIERÜ (Hg.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rom 1991, 246–247 mit Literatur.
 - 6 Vgl. das drastische Urteil bei G. RITTER, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Studien zur Spätscholastik 2), Heidelberg 1922, 99: „Wiederholt sich doch damals in Dichtung und Kunst, im geselligen Leben, im Spiel und in der Tracht, in der Weltkirche und im Mönchtum – überall derselbe Versuch, die Ideen und Formen eines verblichenen Lebens, der Kultur des christlichen Rittertums, des Minnesangs, der Kreuzzüge, der kirchlichen Weltherrschaft und der Hochgotik neu zu erwecken und festzuhalten. Gehört nicht auch die *via antiqua* in diese Reihe? Uns erscheint sie (auf deutschem Boden jedenfalls) als ein Unternehmen, das in der Wurzel krank war, krank an Sehnsucht und Illusionen. Nicht als der Ansatz zu neuen, fruchtbaren Gedankenrieben, sondern eher als die letzte Lebensregung einer sterbenden Epoche.“

1.1 Der historische Ansatzpunkt: Forschungsfragen bezüglich der Entstehung des Schulstreits und dem Verständnis der *via moderna*

Doch nicht die Elemente, die eine gärende Unruhe in dieser Zeit verursachten, sind das Thema dieser Untersuchung, sondern die beobachtbaren „retardierenden“ Strukturen, die im Allgemeinen mit dem Entstehen der Schulrichtungen – *via antiqua* und *via moderna* – verbunden werden. Zum besseren Verständnis dieser kann man auf einige zentrale Untersuchungen zurückgreifen, die jedoch entscheidende Fragen noch nicht beantworten: Wie kam es überhaupt zu dieser Verfestigung in „Schulen“? Was war die zugrundeliegende Motivation? Mit welchen Kriterien konnten Philosophen und Theologen in klar unterschiedene Lager aufgeteilt werden, die sich selbst willentlich keiner „Partei“ zugeordnet hatten?

Schon das grundlegende Phänomen, dass aus dem philosophischen Realismus eine *via antiqua* hervorgehen sollte und aus dem philosophischen Nominalismus eine *via moderna*, ist nicht selbstverständlich.⁷ Die nicht abzustreitende Verbindung von Realismus und *via antiqua* einerseits und Nominalismus und *via moderna* andererseits liefert nur eine oberflächlich befriedigende Erklärung dafür, warum es nach dem Nebeneinander der verschiedenen philosophischen Richtungen in Paris im Rahmen der Gründung der neuen Universitäten vorläufig oder dauerhaft zu einer Aufteilung in Schulen kam, den Streit zwischen Nominalismus und Realismus gab es schließlich doch spätestens seit Roscelin und Abaelard zu Beginn des zwölften Jahrhunderts. Warum sollte diese Auseinandersetzung einige Jahrhunderte später zu einem institutionellen Wegestreit geführt haben?

7 So auch die Beurteilung bei HOENEN, *Via antiqua*, 12: „There is no necessary doctrinal continuity between the fifteenth century *via moderna* and the fourteenth century ‚nominalism‘. The *via moderna* was a typical product of the fifteenth century, closely related to the proliferation of new universities in the German Empire and the dangers of Hussitism. Documents from the fourteenth century do not mention a *via moderna*, nor were philosophers and theologians called ‚nominalists‘ at that time.“ Einen Überblick über die Geschichte der Nominalismusforschung und die entsprechende Literatur gibt COURTENAY, *In search*, 233–251. Zur Bedeutung der Ockhamforschung für die „alte“ und „neue“ Sicht des mittelalterlichen Nominalismus siehe F.-X. PUTALLAZ, *Historiographie du nominalisme médiéval*, in: S.-T. BONINO O. P. (Hg.), *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paris 1994. Für eine neuere Deutung vgl. V. LEPPIN, *Die spätmittelalterlichen moderni. Ein erster Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie?*, in: M. DELGADO/G. VERGAUWEN (Hg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte einer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg (Schweiz) 2003, 45–60, und M. J. F. M. HOENEN, *Nominalismus als universitäre Spekulationskontrolle*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie* 73/2 (2006) 349–374.

Auch einfache Begründungen für die Aufspaltung in Schulen wie die Unterschiede der Schulbücher sind eher eine Begleiterscheinung als eine Ursache. In diesem Sinn hat Gerhard Ritter herausgestellt, dass die Schulbücher der verschiedenen Wege und ihre Methoden nicht genügend unterschiedlich waren, um diese Trennung verursacht haben zu können.⁸ Gerade für die frühen Universitätsgründungen im deutschsprachigen Raum wie Wien und Heidelberg scheint die Orientierung an der damals „zufällig“ in Paris dominierenden philosophischen Richtung nominalistischer Prägung die Ursache der eigenen anfänglichen schulischen Ausrichtung gewesen zu sein.

Ritter zeigte außerdem, dass das fünfzehnte Jahrhundert selbst nicht über einen Leisten geschlagen werden kann. Mindestens drei Phasen gibt es, die unterschieden werden sollten: die Anfangsphase der Entstehung von Schulen, noch ohne die Label von *via moderna* und *via antiqua*; die mittlere Phase seit den 1425 in Kölner Dokumenten belegten Auseinandersetzungen mit den neu aus Paris an die deutschen Hochschulen kommenden Vertretern der *antiqui*, die bis in die zweite Hälfte des Jahrhunderts andauerten.⁹ Diese Auseinandersetzungen haben in der Regel zu einer Gleichstellung beider *viae* an den Universitäten geführt und gingen oftmals mit allgemeinen Reformbemühungen der Universität einher sowie teilweise mit einer neuen Zuordnung der Skotisten zu den *moderni*¹⁰; schließ-

- 8 RITTER, *Via antiqua*, 113: „Man sieht, wie schwierig es ist, aus der Vergleichung der beiderseitigen Lehrbuchliteratur auf ihre Darstellungsmethoden zu einem klaren Ergebnis zu gelangen. Was ihren Charakter entscheidend bestimmt, trifft man in beiden Lagern an“. Vgl. auch ebd. 91: „Der Unterschied der beiden *viae* kann unmöglich ‚wesentlichst im Lehrstoff‘ gelegen haben; dann wäre er so unbedeutend gewesen, daß die Entstehung der erbitterten Schulkämpfe uns schlechthin rätselhaft erscheinen müßte.“ Ritters Kritik richtet sich hier gegen die These von Benary, die logischen Unterschiede hätten keine philosophische Bedeutung gehabt; vgl. F. BENARY, „*Via antiqua*“ und „*via moderna*“ auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt (Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters 3), Gotha 1919.
- 9 Die Antwort der Kölner Hochschule auf das Mahnschreiben der Kurfürsten zum Wegestreit ist in lateinischer Sprache und offizieller deutscher Übersetzung abgedruckt bei EHRLE, *Der Sentenzenkommentar*, 281–290.
- 10 Spätestens in der zweiten Jahrhunderthälfte wird Scotus in Heidelberg bei den *moderni* gelesen und als Vertreter der *moderni* genannt. In Wittenberg waren die Skotisten die Vertreter der Modernen, ehe Trutvetter berufen wurde und eine zusätzliche *via Guilelmi* (sc. Ockham) gründete; dazu RITTER, *Via antiqua*, 71–73; ebd. 73: „Sachlich ist diese Mittelstellung der Skotisten zwischen Realisten und Nominalisten durchaus nicht unbegrifflich. Denn der starke Nachdruck, den Duns Skotus auf die Tatsächlichkeit des in seiner *haecceitas* unableitbaren Einzelnen (*individuum*) legte, das er als den realen Grund alles Seins betrachtete und gegenüber der abgeleiteten Realität der allgemeinen Naturen bevorzugte, hat ja historisch ebensogut zur nominalistischen Weltauffassung Okkham's hingeführt, wie die metaphysische Hypostasierung seiner *formalitates* und andere Gedankenreihen seiner Lehre den Anstoß zu realistischen Folgerungen gegeben haben.“

lich die Phase des späten fünfzehnten Jahrhunderts, in der die Schulen zwar häufiger als Gegner auftraten, aber weniger inhaltliche als finanzielle Streitigkeiten das Hauptmotiv der Auseinandersetzungen darstellten, und in der es bereits Bemühungen gab, den Unterschied zwischen den Schulen zu überwinden.¹¹

Neben diesen zeitlichen Varianten sind außerdem örtliche Unterschiede zu bemerken. So scheint der bekannte Streit zwischen Albertisten und Thomisten ein Phänomen der Universität Köln gewesen zu sein. An der Universität Wien bemerkt man die klassifizierende Unterscheidung zwischen den Schulen in Dokumenten mit Einschränkungen erst am Ende des Jahrhunderts, als erstmals Bestrebungen auftauchen, im Rahmen der Universität eine eigene Burse für die Realisten zu gründen, und als Johannes Eck die Vertreter einer Disputation, an der er teilnahm, nach Schulzugehörigkeiten charakterisierte.¹²

Angesichts der Vielzahl der Schauplätze und der Varianz und zeitlichen Erstreckung des Phänomens „mittelalterliche Schule“ hat Ritter zu Recht davor gewarnt, alle Debatten auf eine einzige Formel bringen zu wollen und die Verhältnisse zu vernachlässigen, in denen sich die Schulen herausbildeten. Er formulierte für sich das Ziel, „eine Art Entstehungsgeschichte des Schulstreites statt einer bloßen Definition der Gegensätze zustande zu bringen“.¹³

Diese Warnungen und Zielsetzungen betreffen den ersten Teil der Arbeit, der geleistet werden muss, um die Rahmenbedingungen, unter denen sich die moraltheologische Reflexion im Umfeld der Universität bewegte, überhaupt angemessen verstehen und in ihrer Bedeutung für die Inhalte dieser Reflexion abschätzen zu können. Daher ist der in der vorliegenden Arbeit anvisierte erste Untersuchungsgegenstand, nämlich die „Geschichte“ der Entstehung der *via moderna* bzw. die Vorgeschichte der institutionellen Trennung der *viae* an der Universität Paris ab 1387 und die Frage nach der Kontinuität der in diesen Anfängen deutlich

11 Die Universität Basel hob 1492 die Trennung in *viae* auf. RITTER, *Via antiqua*, 127 f.

12 Zur Diskussion über die Gründung einer realistischen Burse vgl. I. W. FRANK, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968, 139 f. Zu Ecks Zuordnung der Wiener Magister zu den verschiedenen Schulrichtungen vgl. JOHANNES ECK, *Disputatio Viennae Pannoniae habitata* (1517) (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung), hg. v. T. Virnich, Münster (Westf.) 1923, 14 f. Auf fehlende Streitigkeiten an den Universitäten Leipzig, Rostock und Greifswald macht Gabriel aufmerksam: A. L. GABRIEL, „Via antiqua“ and „Via moderna“ and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin/New York 1974, 441. Vgl. aber die eindeutig nominalistischen Statuten der Universität Rostock (für diese Information danke ich Olaf Pluta). Bei GABRIEL, „Via antiqua“, 457–483 finden sich Hinweise zu der Ausrichtung der deutschen Universitäten zwischen 1425 und 1494 und deren Beziehungen zur Universität Paris.

13 RITTER, *Via antiqua*, 18 f.

werdenden Form von Theologie, die als treibender Kraft dieser Spaltung eruiert wird, eine notwendige Grundlage für die spätere Frage nach den moraltheologischen Fragestellungen dieser Zeit.

Dennoch zeigt bereits die Bearbeitung der historisch-genetischen Grundfrage, dass diese selbst nicht ohne den zugehörigen systematischen Zusammenhang verständlich wird. Auf ihre zugrundeliegende Motivation hin befragt, zeigen die Texte der Auseinandersetzung in der Anfangszeit, dass die zentrale Triebfeder die Frage war, ob die Philosophie in die Theologie integriert werden könne und dürfe. Die von Ritter in seiner Studie zu *via antiqua* und *via moderna* mehrfach als Hypothese geäußerte, jedoch nicht näher belegte Vermutung, dass die Theologie neben den logischen Unterschieden eine entscheidende Rolle für die Aufspaltung in Schulen gespielt habe, findet in dieser Arbeit in spezifischer Weise eine Bestätigung.¹⁴

Die Entstehung der philosophischen Schulen stellt einen Prozess dar. Diese Einsicht macht von vornherein viele Differenzierungen gegenüber den traditionellen, pointiert formulierten und dadurch die historische Wirklichkeit stark verkürzenden, statischen Darstellungen und Klassifizierungen der *via moderna* nötig. Dies betrifft insbesondere die Einschätzung der Theologie dieser Schulrichtung. Beispielsweise handelt es sich bei dem Prozess der Entstehung der philosophischen Schulen des Spätmittelalters nicht, wie früher gesagt wurde, um eine Polarisierung in der Philosophie zwischen Wilhelm von Ockham (um 1285 – ca. 1348) und Thomas von Aquin. Vielmehr bestätigt sich in der vorliegenden Studie die Beobachtung Ritters, dass Ockhams Sentenzenkommentar – und damit seine ethische Ausgangsposition – und teilweise selbst seine Logik im Rahmen der *via moderna* gegenüber anderen Vertretern wie Pierre d'Ailly, Marsilius von Inghen, Gregor von Rimini und Johannes Buridan bis ins spätere fünfzehnte Jahrhundert eine wesentlich geringere Rolle gespielt hat, als man zuvor annahm. Möglicherweise kamen diese Werke Ockhams erst Ende des fünfzehnten Jahrhunderts und aufgrund des Buchdrucks wieder verstärkt zur Sprache.¹⁵

- 14 Ritter hatte an mehreren Stellen darauf aufmerksam gemacht, dass sich der Streit zwischen den Schulen zwar auf Methode und Inhalt der artistischen Studien bezog, dass aber der Anlass zum Ausbruch der Streitigkeiten von der Theologie herrührte. Dennoch kam Ritter für alle theologischen Aspekte, die er untersuchte, zu einem negativen Ergebnis, d. h. sie schienen nicht für den Schulstreit signifikativ. Zu diesen nicht relevanten Aspekten gehörten der Gegensatz zwischen Ockham und Thomas, die Bedeutung Ockhams und seines „sermozialen“ Wissenschaftsbegriffs für die *via moderna*. Ebenso wenig typisch für eine der beiden *viae* sei die Kritik an den Sophismen in der Theologie, das Interesse an Reformen, die Hervorhebung der Bibel und die Vereinfachung der Theologie, die Nähe zur *devotio moderna* oder zum Humanismus; vgl. RITTER, *Via antiqua*, 131–144.
- 15 Vgl. RITTER, *Via antiqua*, 45: „in der Tat sind gegen Ende des Jahrhunderts die Usingen und Trudvetter, die Lehrer Luthers, auch als theologische Fachvertreter waschechte Okkamisten. Wie aber, wenn es sich bei ihnen ähnlich wie bei ihrem Zeitgenossen Gabriel

Auch die plakativ hervorgehobene Gegnerschaft zwischen *via moderna* und Thomas von Aquin muss relativiert werden. Thomas wurde von den Autoren, die als „Vertreter“ der *via moderna* gelten, durchaus geschätzt und auch viel zitiert. Nicht die Frage, ob Thomas rezipiert wurde, macht den Unterschied zwischen *via moderna* und *via antiqua* aus, sondern die Art und die Absicht der Thomas-Rezeption.

Ebenso ist eine differenzierte Betrachtung gefordert, wenn es um das Kriterium geht, nach dem jeweils Autoren als Mitglied der *via moderna* genannt werden: Nicht nur variieren die nominalistischen Modelle innerhalb der *via moderna*, sondern es sind gar nicht alle Vertreter der *via moderna* philosophisch gesehen als Nominalisten zu bezeichnen. Das markante Gegenbeispiel ist Jean Gerson, in dieser Hinsicht eine schillernde Figur: Er vertrat realistische Grundpositionen, bekämpfte jedoch die skotistische Form des Realismus aufs Schärfste, bemühte sich im Alter noch um eine theoretische Überwindung der Kluft zwischen Realisten und Nominalisten und galt doch als Vertreter der *via moderna*. Eine zu enge und durchgängige Verknüpfung von Universalientheorie und theologischer Position kann nicht das Kennzeichen der „nominalistischen Theologie“ sein.¹⁶

Welche Rolle spielt also der philosophische Nominalismus überhaupt bei der Klassifizierung eines Autors als Vertreter der *via moderna*? Ist Gerson eine Ausnahme oder ein typischer Vertreter? Was war also den Nominalisten gemeinsam, was erlaubte es den späteren Zeitgenossen und der Nachwelt, die verschiedenen

Biel, dem Tübinger, um eine späte und bewusste Erneuerung des echten Okkasmus handelte, nicht um eine lebendig-kontinuierliche Schultradition?“ Dass die antimetaphysischen Ansätze bei Ockham zwar von Nikolaus von Autrecourt, nicht aber von Buridan, Oresme, Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen und Gregor von Rimini aufgegriffen wurden, vgl. ebd. 19–24, und G. RITTER, Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, Heidelberg 1921. Zu demselben Ergebnis gelangt im Hinblick auf die Rezeption der Erkenntnislehre Ockhams K. H. TACHAU, The Problem of the Species in medio at Oxford in the Generation after Ockham, in: Mediaeval Studies 44 (1982) 394–443; K. H. TACHAU, Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250–1345, Leiden 1988; Courtenay kommt aufgrund der Forschung zu dem Urteil: „The present direction of research not only casts doubt on a definable nominalist or a unified Ockhamist tradition in fourteenth century thought, but reveals the heritage of Ockham to be more complex and less widely accepted than had previously been supposed“; COURTENAY, In search, 249.

- 16 Vgl. die treffende Bemerkung bei W. HÜBENER, Wyclifs Kritik an den Doctores signorum, in: W. VOSSENKUHL/R. SCHÖNBERGER (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinheim 1990, 134: „Das zeigt, wie fragwürdig der Topos einer ‚nominalistischen Theologie‘ ist, wenn man darunter die durchgängige Korrespondenz spezifischer theologischer und universalientheoretischer Akzentuierungen versteht.“ Für die philosophische Dimension des Universalienstreits vgl. Alain de LIBERA, Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters, München 2015.

Persönlichkeiten als Vertreter einer gemeinsamen Linie zu erkennen?¹⁷ Diese Fragen zielen auf ein Verständnis der Motive, die im ausgehenden vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert die Zuordnung verschiedener Autoren zur *via moderna* erlaubten und ohne die aufgrund der vielen internen Differenzen zwischen den „Mitgliedern“ der *via moderna* bis heute ein Aufleben der Schulen nicht verständlich wird.¹⁸

1.2 Der systematische Ansatzpunkt: Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie als Rahmenbedingung für die Entwicklung moraltheologischer Ansätze

Da die These vom Einfluss der Theologie auf die Ausbildung der spätmittelalterlichen Schulen bestätigt wird, stellt sich die Frage, welche theologischen Ansätze so in den Widerstreit gerieten, dass sie zu einer plakativen Trennung der Lehrrichtungen beitrugen. Diese theologischen Positionen werden vor allem in polemischen Auseinandersetzungen auf den Punkt gebracht, die bei der Analyse der historischen Zeugnisse deutlich werden. Entscheidend war die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie bzw. nach geoffenbarter Glaubensgrundlage und natürlicher Vernunft. Eine solche Streitfrage aber, wenn sie denn zu extremen Positionen führt, hat unweigerlich gravierende Auswirkungen für das Verständnis der vernünftigen Kompetenz des einzelnen Menschen. Dabei ist zu untersuchen, inwiefern die seit Aristoteles und dessen Rezeption unter-

17 Dieses Phänomen, dass unter dem Titel der *nominales*, der seit 1270 nicht mehr verwendet wurde und erst wieder im fünfzehnten Jahrhundert auftauchte, verschiedene Autoren in Hinsicht auf ihre logische Position zusammengefasst werden, hat Courtenay dazu veranlasst, die Bezeichnung Ockhams als Nominalisten als anachronistisch zu kritisieren und auf die spezielle Situation des fünfzehnten Jahrhunderts aufmerksam zu machen, die keine Kontinuität einer „Schule“ des „Nominalismus“ zulässt; vgl. W. J. COURTENAY, Nominalism and Late Medieval Religion, in: C. TRINKAUS/H. A. OBERMAN (Hg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 52. Vgl. die Polemik des Johannes Capreolus gegen die *moderni*, in der er zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts Ockham zum Schulhaupt der *terministae* erklärt, unten in Kapitel 3.

18 Vgl. FRANK, *Hausstudium*, 138 f.: „Im Grunde waren die Streitereien auf den deutschen Universitäten, darauf laufen Ritters Untersuchungen hinaus, ein Strohfeuer, hinter dem nur mehr wenige sachliche Differenzen bestanden. Es gibt noch einen Unterschied in der Methode und nach wie vor eine grundsätzlich andere Lösung des Universalienproblems; gerade letzteres aber war das Erbe eines heftigen Streites aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert und musste im fünfzehnten Jahrhundert, in einer gewandelten Zeit, wieder aufgegriffen, dem Prozess geschichtlicher Entwicklung folgend, ‚verbalistisch‘ erstarren, mit anderen Worten: Es verlor seine ehemals brennende Problematik.“

schiedene theoretische und praktische Vernunft in einem Zuordnungsverhältnis gesehen werden. Kann eine Theologie, die eine Gotteserkenntnis mit Hilfe der natürlichen Vernunft ablehnt und allein auf die Offenbarung vertraut, dem Menschen im Praktischen die Kompetenz zusprechen, sein Handeln mit Hilfe der Vernunft angemessen führen zu können? Oder bedarf es einer geoffenbarten oder aus der Offenbarung hergeleiteten Anleitung zum moralisch richtigen Handeln? Diese Fragen drängen sich notwendig auf, wenn der Beginn des Schulstreits als Streit um das rechte Verhältnis von Philosophie und Theologie betrachtet wird.

1.3 Aufbau und Methode der Arbeit

Die Tatsache der Schulbildung weist darauf hin, dass es an der Wende vom vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert zu Ereignissen und Entwicklungen kam, die eine Polarisierung verschiedener philosophischer und theologischer Ausrichtungen beförderten und zugleich von einer solchen symbolischen Bedeutung waren, dass sie es erlaubten, im Nachhinein Philosophen und Theologen des vierzehnten Jahrhunderts zu einer Gruppe zusammenzuordnen, die sich selbst gar nicht als Vertreter einer Schule gesehen hatten.

Um gleichsam die Wurzeln dieser Spaltung freizulegen, werden im Folgenden exemplarische Untersuchungen vorgenommen, die diesem Phänomen in unterschiedlicher Gewichtung eher historisch oder eher systematisch nachgehen und einige zentrale Fragen aufwerfen: Was haben die Vertreter der *via moderna* mit dem philosophischen Nominalismus zu tun? Worin bestand zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts der eigentliche Konflikt zwischen den *moderni* und ihren Gegnern? Welches Theologiemodell stand Pate für die *via moderna*? Philosophische, theologische und kirchenpolitische Faktoren werden auf ihre Tragfähigkeit zur Erklärung der Entstehung und Fortentwicklung der *via moderna* hin überprüft.

Dabei kommt zunächst eine hermeneutische Methode zum Tragen. Um den Kern der Auseinandersetzung herauszuschälen, werden die Texte auf ihren Beitrag zum Verständnis des Streites befragt. Um trotz der Exemplarität einen repräsentativen Querschnitt zu erhalten, kommen sowohl zentrale Wortführer der *via moderna* wie Pierre d'Ailly (Kapitel 2) und Jean Gerson zur Sprache, aber ebenso die Stimmen ihrer Gegner am Beispiel des Johannes Capreolus O.P. (Kapitel 3).

Im Anschluss an die Feststellung des Kerns der Auseinandersetzung stellt sich die Frage nach den systematischen Konsequenzen dieses Streites. Im Hinblick auf das Theologieverständnis ist Jean Gerson die prominente Figur dieser Zeit, die auf ihren systematischen Ansatz und auf die historische Fortwirkung hin beleuchtet wird (Kapitel 4). Da Gerson zwar geistesgeschichtlich sehr bedeutsam

Einführung

war, aber auf den universitären Unterricht im fünfzehnten Jahrhundert keinen unmittelbaren Einfluss hatte, ist zur Überprüfung der Konsequenzen dieses theologischen Ansatzes für das Verständnis der Praxis und Moraltheologie in der *via moderna* eine weitere systematische Untersuchung nötig. Dafür wird zunächst der für den institutionellen Unterricht grundlegende philosophisch-ethische Ansatz der *via moderna* dargestellt, nämlich die Position des Johannes Buridan (Kapitel 5). Die theologische Reaktion auf diese institutionelle Rahmenbedingung wird in zwei Literaturgattungen aufgezeigt: einerseits exemplarisch anhand des Sentenzenkommentars des Marsilius von Inghen, zum anderen im Form eines Überblicks über die Kommentare zur Nikomachischen Ethik in Wien. Die zentralen Tendenzen in der moraltheologischen Reflexion in der *via moderna* des fünfzehnten Jahrhunderts werden so deutlich hervortreten.

2. GRUNDFAKTOREN DER ENTSTEHUNG DER VIA MODERNA: „AUGUSTINISCHE“ THEOLOGIE UND NOMINALISTISCHE PHILOSOPHIE AM BEISPIEL PIERRE D’AILLYS († 1420)

In der chronologischen Abfolge der Autoren, die im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert zur *via moderna* gezählt wurden, findet sich nach den Autoren des frühen vierzehnten Jahrhunderts (Wilhelm von Ockham, Adam Wodeham und Johannes Buridan) auch Pierre d’Ailly († 1420). Der in die Texte als Kardinal von Cambrai (Cameracensis)¹⁹ eingegangene Pariser Theologe wurde bislang als Lehrer Jean Gersons hervorgehoben²⁰ und als dessen Vorgänger im Amt des Kanzlers der Universität Paris, ebenso als bedeutender Teilnehmer des Konstanzer Konzils.²¹ In den vergangenen Jahren gerieten auch seine originellen philosophischen, vor allem logischen Ansätze in den Blick der Forschung²², jedoch fand

19 Seit 1397 war Ailly Bischof von Cambrai, seit 1411 Kardinal.

20 Zum geringen kirchenpolitischen Einfluss Aillys auf Gerson vgl. F. OAKLEY, Gerson and d’Ailly: An Admonition, in: *Speculum* 40 (1965) 74–83; zu Aillys Ausbildung P. GLORIEUX, Les années d’études de Pierre d’Ailly, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 44 (1977) 127–149.

21 Siehe die Studien von J. P. MCGOWAN, Pierre d’Ailly and the Council of Constance, Washington, D. C., 1936; F. OAKLEY, The Political Thought of Pierre d’Ailly. The Voluntarist Tradition (Yale Historical Publications Miscellany 81), New Haven/London 1964; B. MELLER, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat De materia concilii generalis (Freiburger Theologische Studien 66), Freiburg i. Br. 1954.

22 M. CHAPPUIS/L. KACZMAREK/O. PLUTA, Die philosophischen Schriften des Peter von Ailly. Authentizität und Chronologie, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 593–615; die dort erfolgte Zuschreibung der *Destructiones modorum significandi* an Ailly wurde wieder in Frage gestellt, vgl. dazu L. KACZMAREK, *Destructiones modorum significandi* (Bochumer Studien zur Philosophie 9), Amsterdam/Philadelphia 1994; PIERRE D’AILLY, *Le traité sur la Consolation de Boèce*, Qu. 1, ed. M. Chappuis, Amsterdam/Philadelphia 1993; PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles*. An annotated translation by P. V. Spade (Synthese Historical Library 19), Dordrecht/Boston/London 1980; L. KACZMAREK, „Vitalis immutatio“. Erkundungen zur erkenntnispsychologischen Terminologie der Spätscholastik, in: A. HEINEKAMP u. a. (Hg.), *Mathesis rationis*. Festschrift für Heinrich Schepers, Münster 1990; O. PLUTA, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly* (Bochumer Studien zur Philosophie 6), Amsterdam 1987. Bedeutende Wirkung

er wenig Beachtung, was seinen Einfluss auf die *via moderna* des fünfzehnten Jahrhunderts angeht.²³

Pierre d'Ailly ist jedoch eine höchst interessante Gestalt, wenn man sich den Umbrüchen vom vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert annähern will. Zum einen stand er mit seiner Philosophie in der nominalistischen Tradition und ist so ein typischer Vertreter der Entwicklungen des vierzehnten Jahrhunderts mit ihrem Schwerpunkt auf Logik und Sprachphilosophie. Zum anderen aber kann man ihn der Pariser Strömung zurechnen, auf deren Existenz uns das 1340 veröffentlichte, so genannte „Nominalistenstatut“ in Paris schließen lässt. Darin werden die Grenzen der Logik im Umgang mit biblischen Aussagen festgelegt. Pierre d'Ailly zog daraus Konsequenzen für die Haltung der Theologie gegenüber der Philosophie und formulierte sie so prononciert, dass die nachfolgenden Generationen, vor allem Jean Gerson, daraus ein neues Theologiemodell entwickeln konnten. Obwohl er der von philosophischer, insbesondere logischer Diskussion durchdrungenen Theologie des vierzehnten Jahrhunderts selbst noch angehörte, trug Pierre d'Ailly dadurch teilweise zur Abkehr von dieser und zum Auftakt für eine neue theologische Suche im fünfzehnten Jahrhundert bei.

Diese beiden Aspekte Pierre d'Aillys, nämlich seine Verhaftung in der sprachphilosophischen Diskussion im Paris der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts und sein Protagonismus für die Entwicklung der Theologie in der *via moderna*, sind für deren Verständnis höchst aufschlussreich. Die Ungereimtheiten, die darin bestehen, dass nicht alle Vertreter der *via moderna* eine nominalistische Philosophie vertreten, werfen nämlich die Frage auf, ob es sich bei der Verbindung von *via moderna* und philosophischem Nominalismus vielleicht nur um eine historische Zufälligkeit gehandelt hat. Man könnte den nominalistischen Grundzug im Philosophiestudium der „nominalistischen Universitäten“ des fünfzehnten Jahrhunderts immerhin dadurch erklären, dass diese zu einer Zeit gegründet und in entscheidendem Maße mit Personal aus Paris bestückt wurden, als dort die

hatten auch die astrologischen Traktate Aillys: vgl. L. A. SMOLLER, *History, Prophecy, and the Stars. The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350–1420*, Princeton 1994.

- 23 Für Untersuchungen zu „voluntaristischen“ Ansätzen bei Ailly vgl. OAKLEY, *Political Thought*; F. OAKLEY, *Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism*, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963) 59–73; L. A. KENNEDY C. S. B., *Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-Century Philosophy*, Lewiston, NY 1986; L. A. KENNEDY C. S. B., *The fifteenth century and divine absolute power*, in: *Vivarium* 27 (1989) 125–152; für relativierende Positionen, die Pierre d'Ailly als einen Mann der Mitte oder als Eklektiker sehen, vgl. R. P. DESHARNAIS, *Reassessing Nominalism: A Note on the Epistemology and Metaphysics of Pierre d'Ailly*, in: *Franciscan Studies* 34 (1974) 296–305; J. J. WALSH, *Nominalism and the Ethics: Some Remarks about Buridan's Commentary*, in: *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966) 1–13; Z. KALUZA, *Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oraison dominicale*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985) 273–293.

nominalistische Richtung in der Philosophie den Vorrang genoss. Die *via moderna* wäre dann das Gesamt von Theologie und Philosophie, wie es sich an diesen Universitäten mehr oder weniger zufällig und parallel entwickelt hätte, ohne dass es eine intrinsische Verbindung einer „nominalistischen Philosophie“ und der an derselben Universität gelehrt Art von Theologie der *via moderna* gäbe. Dieser Zufälligkeit scheinen freilich die Dokumente zu widersprechen, in denen die Theologie dieser Zeit in der Rückschau charakterisiert wird. Beispielsweise zeigen die im Kontext des Schulstreites bekannten Ingolstädter Dokumente, dass den verschiedenen Schulen in gleichem Maße theologische wie philosophische Aussagen zugeordnet werden konnten.

Pierre d'Ailly scheint nun der geeignete Untersuchungsgegenstand, um dieser Frage auf den Grund zu gehen. Pierre d'Ailly vertrat philosophisch prononciert einen Nominalismus und in seinen polemischen theologischen Schriften die Position einer sich gegenüber der Einmischung der Philosophie abgrenzenden Theologie. In der nachfolgenden Untersuchung geht es also darum, diese prononcierte Form von Theologie anhand einer Auswahl aus Pierre d'Aillys polemischen Schriften darzustellen und sie mit seinen philosophischen Prämissen zu konfrontieren. Dabei wird sich zeigen, dass die von Pierre d'Ailly vertretene Form des philosophischen Nominalismus durchaus Einfluss nahm auf sein Verständnis von Theologie.

2.1 Theologisch-hermeneutische Grundprinzipien bei Pierre d'Ailly: der Traktat gegen Montesono

Pierre d'Ailly's Bedeutung für die Entstehung der *via moderna* des fünfzehnten Jahrhunderts kommt am Deutlichsten zum Ausdruck in den polemischen Werken Pierre d'Aillys, die er im Auftrag der theologischen Fakultät der Universität Paris gegen den Dominikaner Johannes de Montesono geschrieben hat. Diese lassen nicht nur auf deutliche Weise Pierre d'Aillys Modell einer von der Philosophie unabhängigen Theologie erkennen, sondern zeigen zugleich, wie die Ursachen gelegt wurden für die spätere polemische Auseinandersetzung zwischen *via moderna* und *via antiqua*.²⁴

24 Für einen Überblick über die theologischen und polemischen Schriften siehe P. GLORIEUX, *L'œuvre littéraire de Pierre d'Ailly. Remarques et précisions*, in: *Mélanges de Science religieuse* 22 (1965) 61–78. Zum Hintergrund der Diskussion bei Ailly vgl. L. B. PASCOE S. J., *Church and Reform. Bishops, Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351–1420)*, Leiden/Boston 2005.

2.1.1 Der Traktat Pierre d'Aillys gegen Montesono und sein historischer Kontext

Eingebettet ist der Traktat Pierre d'Aillys in die Auseinandersetzungen zwischen der Universität Paris und Johannes de Montesono, einem Mitglied des Dominikanerordens, in den späten achtziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts. In dieser Zeit wurden, wie die Herausgeber der *Scriptores Ordinis Praedicatorum* berichten, die Intellektuellen des Dominikanerordens und in besonderem Maße des Johannes de Montesono stark verfolgt.²⁵ Ihrer Ansicht nach gab es drei Gründe für diese Verfolgung: Die Dominikaner hätten erstens die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens angegriffen, zweitens hätten sie Thomas von Aquin eine übergroße Autorität zugemessen und schließlich hätte der vorhandene Neid auf die großen Theologen des Ordens eine Wiederherstellung des guten Verhältnisses zwischen der Universität einerseits und Johannes de Montesono und den Dominikanern andererseits verhindert.²⁶

Die erhaltenen Dokumente aus dieser Zeit bestätigen die ersten beiden Gründe. Es gibt Berichte über die Aufregung, die die Auffassungen des Johannes de Montesono von der mit Erbsünde empfangenen Jungfrau Maria bei den Zuhörern verursachten²⁷, und auch die Akten des Generalkapitels der Dominikaner aus dem Jahr 1388 zeugen von den Anstrengungen innerhalb des Ordens, die

25 J. QUETIF/J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* 1, Paris 1719, 691.

26 Das Interesse des 18. Jahrhunderts an diesen Texten und deren Bewertung verdiente eine eigene Betrachtung. Ein großer Teil des zentralen Dokuments für diese Debatte war 1706 als Anhang zu der Ausgabe Gersons herausgegeben worden, vgl. M. L. E. DU PIN (Hg.), *Johannis Gersonii Opera omnia* 1, Antwerpen 1706; 1728 wurde die umfangreichste Sammlung erstellt als Teil von: C. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, vol. 1/2, Paris 1728, 61–131; die *Collectio* enthält das *Censorium iudicium sacrae facultatis Parisiensis adversus multos errores Johannis de Montesono F. Praed. und Alia monumenta ad hoc negotium pertinentia* (61–66), ferner die folgenden Werke von Petrus de Alliaco: *Primus sermo coram Papa Clemente VII. Avenione habitus, pro defendenda causa Parisiensis Universitatis adversus Johannem de Montesono* (66–69); *Propositio facta in Consistorio contra M. Joannem de Montesono* (69–74); *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono Ordinis Praedicatorum* (75–131).

27 Vgl. PETRUS DE ALLIACO, *Primus sermo coram Papa Clemente VII. Avenione habitus, pro defendenda causa Parisiensis Universitatis adversus Johannem de Montesono*, in: CAROLUS DUPLESSIS D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum* (vgl. Fn. 26), 67; JEAN GERSON, *Contre Jean de Monzon*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 10, Paris u. a. 1973: *Omnium hic fidelium causa agitur*. Bei H. DENIFLE O. P./A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* III, Paris 1894, 487, Nr. 1557, wurde bereits die Bedeutung dieses Textes hervorgehoben, aber noch nicht Gerson die Autorschaft zugeschrieben. Zu Theologie und politischem Denken Aillys vgl. ALICE LAMY, *La pensée de Pierre d'Ailly. Un philosophe engagé du Moyen Âge*, Paris 2013.

Feierlichkeiten zu Ehren der Ordenspatronin Maria zu vermehren²⁸, ohne jedoch deshalb die eigene theologische Position aufzugeben, nach der Maria mit Erbsünde empfangen worden war.²⁹ Das zweite Thema, die Diskussion über die Rolle des heiligen Thomas im Verhältnis zu den anderen Theologen und Kirchenvätern, wird in den Dokumenten der Universität Paris explizit zur Sprache gebracht. Aber traf auch das dritte Motiv, eine Verfolgung aus Neid, zu? Eine Antwort auf diese Frage kann nur in den Stimmen der Zeit gefunden werden, die diese Ereignisse kommentierten: Anhand des Traktats von Pierre d'Ailly soll aufgezeigt werden, dass es tiefer liegende Gründe für die Streitigkeiten zwischen Universität und Dominikanern gab, nämlich unterschiedliche Konzeptionen von Theologie.

Johannes de Montesono aus der Provinz Aragón war vermutlich in Valencia in den Orden der Dominikaner eingetreten.³⁰ Er war *lector in studio naturarum* und später Lehrer der Sentenzen in verschiedenen Studienhäusern des Ordens. Er wurde *baccalaureus in theologia* in Paris, ehe er von 1380 bis 1384 als *lector ecclesiae* an der Kathedrale von Valencia lehrte. In diesem letzten Jahr bestimmte der Orden ihn dafür, im Pariser Studienhaus des Ordens, das nach dem heiligen Jakob benannt war, die Sentenzen zu lesen. Dort erwarb er sich 1387 auch den Titel des *magister theologiae*, wobei er unter den sieben Kandidaten zur Doktorprüfung aus dem Dominikanerorden am schlechtesten abschnitt.³¹

Im selben Jahr noch riefen seine Äußerungen in der ersten Vorlesung, die er als Magister der Theologie hielt, Unruhe unter den Theologen von Paris und unter den Menschen hervor, die davon erfuhren.³² Die Universität leitete einen Prozess der Zensur gegen einige seiner Aussagen ein, der mit der Verurteilung dieser Sätze durch den Bischof von Paris ein vorläufiges Ende nahm. Doch Montesono appellierte an Papst Clemens VII., der in Avignon residierte. Vom Prozess am Papsthof floh er jedoch, ging nach Italien und Aragón und fand hochrangige Politiker als Schutzherrn.³³ Seine Verteidiger in Frankreich dagegen sahen sich gezwungen zu widerrufen.³⁴

28 Für aktuelle Studien zur Marienverehrung vgl. C. M. PIASTRA (Hg.), *Gli studi di Mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Tavernuzze 2001.

29 F. B. M. REICHERT (Hg.), *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum 3* (*Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum Historica 8*), Rom 1900, 30 f.

30 Details zum Leben Johannes de Montesonos finden sich bei T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi 2*, Rom 1975, 487–488.

31 QUETIF/ECHARD, *Scriptores 1*, 691.

32 Eine eindrucksvolle Schilderung der Ereignisse findet sich bei P. GLORIEUX, *Pierre d'Ailly et Saint Thomas*, in: *Mélanges de Science religieuse 23* (Suppl.) (1966) 45–54.

33 Montesono konnte den König von Aragón von seiner Ansicht überzeugen. Vgl. QUETIF/ECHARD, *Scriptores 1*, 692.

34 Die Texte der Widerrufung sind ediert bei DENIFLE O. P./CHATELAIN, *Chartularium III*, 515–531, Nr. 1571–1579.

Aufgrund dieser Ereignisse³⁵ änderte die theologische Fakultät von Paris ihre Statuten, um das akademische Niveau der künftigen Magister und Doktoren besser kontrollieren zu können³⁶, und sie versetzte die Dominikaner auf den letzten Rang in der Hierarchie des universitären Alltags.³⁷ Außerdem führte sie den verpflichtenden Schwur für alle Universitätsmitglieder ein, die Lehre des Johannes de Montesono nicht zu vertreten.³⁸ Auf diese Weise wurden die Mitglieder des Ordens, die ihre frühere Haltung zur Unbefleckten Empfängnis Mariens beibehielten und sich dafür auf Thomas von Aquin beriefen, praktisch vom universitären Leben ausgeschlossen. Der Orden nahm von Anfang an Partei für Montesono und verteidigte ihn.³⁹ Die Verfolgung des Johannes wurde als Angriff auf die Autorität der Theologen, die zum Orden gehörten, vor allem auf Albert den Großen und Thomas von Aquin, interpretiert.

Die Textzeugnisse

Trotz der Bedeutung dieser Ereignisse haben sich die Werke Johannes de Montesonos, die diese Kontroverse verursachten, nicht erhalten.⁴⁰ Vermutlich wüssten wir keine Details über seine Ansichten, gäbe es nicht Exzerpte aus zweien seiner

35 Einen guten Überblick bieten die Texte der „Actio Universitatis Parisiensis contra Praedicatoros propter doctrinam Johannis de Montesono“ in DENIFLE O.P./CHATELAIN, Chartularium III, 486–515, Nr. 1557–1570. Dort findet sich auch Kritik an der Edition des Textes bei Duplessis.

36 Polemik hatte hervorgerufen, dass Montesono sich mit Hilfe eines päpstlichen Briefes einen rascheren Zugang zur *licentia* in Theologie verschafft hatte. Dazu DENIFLE O.P./CHATELAIN, Chartularium III, 441–442, Nr. 1534, mit der Entscheidung der Fakultät: *Facta praeterita nos edocent, ex promotione quorundam indebite gradum magistralem in dicta facultate ambientium, fidem multis periculis et nostram dictam facultatem dampnis et vituperiis quam plurimus subjacere ... statuimus que sequuntur: Primo quod nullus baccalaureus graciosus decetero admittatur ad lecturam Sententiarum nisi prius debite responderit de questione ordinaria, aut in Sorbona, et legerit Bibliam aut duos cursus; quod quis Bibliam aut cursus non legerit, loco eorum teneatur respondere de alia ordinaria, aut in Sorbona.*

37 DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, Collectio iudiciorum, vol. 1, Pars 2, 148–151; DENIFLE O.P./CHATELAIN, Chartularium III, 512 f., Nr. 1568.

38 Vgl. auch DENIFLE O.P./CHATELAIN, Chartularium III, 486 (Einleitungstext zu Nr. 1557).

39 REICHERT (Hg.), Acta capitulorum 3, 30 und 38.

40 KAEPPEL, Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi 2, 487–490, bietet eine Bibliographie der Werke Montesonos und weiterführende Literatur. Von den erhaltenen Werken enthält nur das Manuskript Vat. Borg. 102 (xiv–xv), f. 3–6 und 20 f. einen Brief von Johannes de Montesono über die vierzehn verurteilten Sätze und eine Schlussfolgerung zum Thema der Notwendigkeit, die Teil seines Sentenzenkommentars gewesen war. Die Mehrheit seiner Schriften beschäftigte sich mit dem Schisma. Sie entstand nach der Flucht Montesonos von Papst Clemens in Avignon in die Einflusszone Urbans VI. Vgl. dazu P. KRUPA O.P., La lettre en défense de Saint Thomas d'Aquin de Jean de Monzon OP (1388), in: Archivum Franciscanum Historicum 98 (2005) 633–642.

Werke, die im Kontext der Widerrufsforderung der Universität gegenüber Johannes im Jahre 1387 entstanden. Außerdem vermitteln die Ansprachen und Kommentare, die Pierre d'Ailly (ca. 1350–1420) im Namen der theologischen Fakultät verfasste und vortrug, um die Argumente Montesonos zu widerlegen, einen Eindruck von dessen Thesen.

Pierre d'Aillys Argumentation am Papsthof verdient auch deshalb Aufmerksamkeit, weil er zuvor, im Rahmen des universitätsinternen Verfahrens gegen Montesono, sich entschieden einer Diskussion mit diesem verweigert hatte. Johannes de Montesono hatte vorgeschlagen, seine Ansichten in einer öffentlichen Diskussion in Anwesenheit von Mitgliedern seines Ordens zu verteidigen, und war mit diesem Vorschlag auf die Zustimmung des Kanzlers der Pariser Kirche, Magister Johannes de Guignicurve, einem Bakkalar der Theologie, gestoßen. Pierre d'Ailly jedoch und andere Theologen protestierten dagegen. Diese Reaktion entspricht seiner Beurteilung Montesonos in den späteren Dokumenten zur Streitsache für die Verhandlungen am Papsthof Clemens VII.: Wer die Grundregeln der theologischen Diskussion missachtet, mit dem braucht man erst gar nicht zu sprechen.

Die vierzehn durch den Bischof von Paris verurteilten Sätze sind in verschiedenen Texten überliefert. Aufschlussreich ist vor allem der genannte, im Auftrag der theologischen Fakultät von Pierre d'Ailly herausgegebene bzw. verfasste Traktat gegen Johannes de Montesono aus dem Jahr 1388 samt seiner Präambel, die als Ansprache am Vorabend der Verhandlung gehalten worden war. Diese Dokumente zeigen am besten, woran die Theologen in Paris genau Anstoß nahmen.⁴¹

41 Der Gesamttext des Traktats ist in dem Manuskript BN Paris, ms. lat. 3122, fol. 7–48, enthalten, das am Ende Pierre d'Ailly zugeschrieben wird. Herausgegeben wurde es von DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum* (vgl. oben Fn. 26). Zu Teilausgaben vgl. Z. KALUZA, Nicolas d'Autrecourt. *Ami de la vérité*, in: A. d. I. e. BELLES-LETTRES (Hg.), *Histoire littéraire de la France*. 42 *Suite du quatorzième siècle*, Paris 1995, und DENIFLE O. P./CHATELAIN, *Chartularium III*, Nr. 1565. Dort findet sich unter den Nummern 1569 und 1570 die Transkription zweier Briefe, die Georgius de Rain aus Paris nach Wien schickte. Sie zeigen, welche Bedeutung den Geschehnissen auch außerhalb von Paris beigemessen wurde. Diese Briefe sind als Manuskript erhalten in Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 4384, fol. 269. Zu Teilausgaben vgl. KALUZA, Nicolas d'Autrecourt, 144 Fn. 187. Außerdem sind in sieben Handschriften eines anonymen Traktats albertistischer Ausrichtung die Montesono-Thesen überliefert; dazu H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im fünfzehnten Jahrhundert*. Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. *Studie und Text*, Amsterdam 2004.

Der Traktat Pierre d'Aillys und seine drei Teile

Der Traktat Pierre d'Aillys besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil bestätigte Pierre d'Ailly, dass die Universität das Recht und die Pflicht habe, Sätze zu verurteilen und ihren Widerruf zu fordern, um Skandale zu vermeiden.⁴² Im zweiten Teil behandelte er die vierzehn verurteilten Artikel Montesonos und legte dar, dass die Verurteilung dieser Artikel vernunftgemäß sei, weil diese zu Irrtümern verleiteten.⁴³ Im dritten und letzten Teil untersuchte Pierre d'Ailly, in welcher Hinsicht die Lehre des Thomas durch die Kirche approbiert worden sei, und kam zu dem Schluss, dass die Autorität des Thomas nicht genüge, um Montesonos Sätze vor der Verurteilung zu schützen.⁴⁴

Auffällig ist der Unterschied zwischen dem zweiten und dem dritten Teil des Traktats im Hinblick auf den Umgang mit Texten des Thomas von Aquin. Im zweiten Teil zitierte Pierre d'Ailly Thomas als Zeugen für seine eigene Position; dadurch wollte er Montesono gleichsam mit dessen eigenen Waffen, d. h. der Berufung auf die Autorität des Heiligen, schlagen.⁴⁵ Dies schien nötig, denn Johannes de Montesono hatte die Aufhebung der Verurteilungen von 1277, die auch einige thomasisch klingende Sätze betroffen hatten, durch den Pariser Bischof Stephan von Borrète als Kanonisierung der thomasischen Lehre interpretiert. Unter Berufung auf diese „Kanonisierung“ konnte Montesono argumentieren,

42 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono Ordinis Praedicatorum*, in: C. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris 1728, 75–131.

43 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 89. Einen Schlüssel zum Verständnis des Traktats stellt die Präambel dar (ebd. 89 f.). In dieser vertritt Pierre d'Ailly die Ansicht, dass es möglich sei, einen Satz zu verurteilen, wenn er in irgendeinem Sinn oder wenn die Beweisführung falsch sei, selbst wenn er auch einen korrekten Sinn habe. Auf diesen für die theologische Position Aillys zentralen Aspekt wird an anderer Stelle eingegangen werden.

44 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 115: *Circa tertium principale, in quo declarandum est, quod doctrina S. Thomae non sic est approbata, quod propter eam oporteat antedictam condemnationem, aut dicti Episcopi processum aliquantulum impedire.*

45 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 89: *praeambula et alia ... declaranda probabuntur, tam rationibus, quam auctoritatibus Sanctorum et Doctorum, et specialiter ex dictis sancti Thomae de Aquino, ut pars adversa, quae ejus doctrinam sequi falso et inaniter gloriatur, sic vincatur evidentius et sicut Goliath proprio gladio juguletur.* Diese Sätze sind beinahe wörtlich aus PETRUS DE ALLIACO, *Propositio facta in Consistorio contra M. Joannem de Montesono*, in: C. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris 1728, 73 übernommen.

dass seine eigene Lehre auf der des Thomas aufbaue und deshalb vor jeder Kritik oder Verurteilung geschützt sei.⁴⁶

Pierre d'Ailly dagegen hob hervor, dass die Heiligsprechung nicht zugleich die Kanonisierung aller Teile der thomasischen Lehre bedeutete, und kritisierte, dass Montesono und andere Anhänger des Thomas der Lehre des Heiligen in jeder Hinsicht folgten und sie nicht wie eine unter anderen theologischen Meinungen behandelten. Deshalb fügte Pierre d'Ailly seinem Traktat eigens einen dritten Teil hinzu, um zu zeigen, dass das Denken des Heiligen nicht in jeder Hinsicht fehlerfrei sei. In diesem dritten Teil aber vertrat er, anders als im zweiten, eine sehr kritische Haltung gegenüber einigen Positionen des Aquinaten.

Die Auseinandersetzung mit Montesono im zweiten Teil des Traktats

Grundlegend für die Untersuchung der theologischen Motivation Pierre d'Aillys in der Auseinandersetzung mit Montesono ist der zweite Teil des Traktats. In diesem fasste Pierre d'Ailly die vierzehn verurteilten Artikel nach ihrer inhaltlichen Zusammengehörigkeit in drei Gruppen zusammen. Die erste Gruppe betraf die unmittelbare oder mittelbare Wirkweise der Gnade Christi (Sätze 1–5), die zweite das freie oder notwendige Verhältnis zwischen Geschöpfen und Gott (Sätze 6–8) und die dritte die mit Erbsünde behaftete oder Unbefleckte Empfängnis Mariens (Sätze 9–14).

Zunächst beschuldigte Pierre d'Ailly Johannes de Montesono, eine theologisch absurde und philosophisch falsche Schlussfolgerung in Hinblick auf die Christologie gezogen zu haben, nämlich dass es eine menschliche Natur geben könne, die mit Hilfe der habituellen Gnade in gleichem Maße wie Christus verdienstlich handeln könne.⁴⁷ Johannes de Montesono hatte in einem Gedankenexperiment angenommen, es könne einen reinen Menschen geben, dessen Verstand und Wille vollkommen von der Gnade geleitet würden. Der Hinweis auf den Naturzustand des Menschen kennzeichnete diesen als gewöhnlichen Menschen im Gegensatz zu Christus, in dem sich göttliche und menschliche Natur in einer Person vereinten. Gott könnte, so Johannes, von einem solchen Menschen mit Hilfe der Gnade Gebrauch machen, um die Menschen zu retten, und der Seele dieses Menschen ebenso viel Gnade wie der Seele Christi zukommen lassen.⁴⁸

46 Einen kurzen Überblick über die Debatte zwischen Verteidigern und Gegnern des Thomas von den Anfängen bis zu Johannes de Montesono bietet M. GRABMANN, Johannes Capreolus, der „Princeps Thomistarum“ und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule, in: *Divus Thomas* (Freiburg) (1944) 85–109 und 145–170.

47 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 92.

48 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 93: *His suppositis, arguit sic: „Ad merendum gratuite apud Deum, sufficit liberum arbitrium, concurrente gratia et influxu Divino; et quantitas meriti*

Die zweite Gruppe von Sätzen des Johannes betraf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Johannes vertrat darin die Ansicht, dass es dem christlichen Glauben nicht widerspreche, wenn es ein absolut notwendiges Geschöpf gebe, und berief sich dafür auf Thomas von Aquin. Pierre d'Ailly bemühte sich zu zeigen, dass diese Aussage gegen die allgemeine Ansicht der Theologen stand und dass sich auch bei Thomas anders lautende Aussagen fänden.⁴⁹

Mit dem neunten Satz begann das dritte Thema, die Diskussion um die Unbefleckte Empfängnis Mariens. Ende des vierzehnten Jahrhunderts gab es dazu keine uniforme theologische Position und auch keine doktrinäre Festlegung von Seiten der Kirche. Aber ungeachtet dessen hatte das Fest der Unbefleckten Empfängnis in großen Teilen Europas Fuß gefasst.⁵⁰ Es überrascht also nicht, dass laut den Berichten über den Fall des Johannes de Montesono der Satz, dass die Jungfrau mit Erbsünde empfangen worden sei, am meisten Aufruhr erregte.

Diesen drei Bereichen gilt im Folgenden die Aufmerksamkeit. Dabei wird deutlich werden, dass für Pierre d'Ailly die sachlichen Differenzen im Hintergrund standen. Es waren vornehmlich bestimmte theologische Haltungen, die Pierre d'Ailly ablehnte: die mangelnde Unterordnung unter die theologische Tradition, die Verwendung von theologischen Begriffen in einer anderen als der von der Theologie festgelegten Bedeutung, eine Bibelinterpretation ohne Rücksicht auf die theologische Deutungstradition und den Gebrauch von Begriffen aus der Philosophie in theologischen Kontexten, in denen sie zu Irrtümern führen konnten.

2.1.2 Die Lehre von der Erlösung: Kritik am Realunterschied und der Streit um die Thomasinterpretation

Im zweiten Teil des Traktats, d. h. in der eigentlichen Diskussion mit Johannes de Montesono, zeigte Pierre d'Ailly zuerst, dass Johannes der Häresie des Pelagius nahe stehe. Als Pelagianismus war 418 auf der Synode von Karthago die Ansicht verurteilt worden, dass der Mensch aus seinen natürlichen Fähigkeiten heraus

est secundum quantitatem gratiae: Sed gratia talis creaturae est tanta, quanta gratia animae Christi, et praedicta omnia concurrunt in ejusmodi creatura.'

49 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 98 f.

50 Das Generalkapitel der Dominikaner, das sich mit dem Fall Johannes de Montesono beschäftigte, zeigt auch die große Marienverehrung. Vgl. REICHERT (Hg.), Acta capitulorum 3, 31. Vgl. darüberhinaus E. FOURNIÉ/S. LEPAPE-BERLIER, Dévotions et représentations de l'Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l'Europe (1380–1420), L'Atelier de Centre de recherches historiques 10 (2012), URL: <http://acrh-revues.org/4275>.

das Gute wählen und so handeln könne, dass er das ewige Leben verdiene.⁵¹ Doch handelte es sich in den Texten des Johannes wirklich um eine pelagianische Position? Johannes hatte behauptet, es sei möglich, dass ein Geschöpf mit Hilfe seiner natürlichen Fähigkeiten und unter Zuhilfenahme der habituellen Gnade (*concurrente gratia habituali*) für sich und die Menschen verdienstlich handeln könne.⁵² Als Pelagianismus war auf der Synode verurteilt worden, dass nur für die sittliche Erkenntnis, nicht aber für das Handeln die Gnade notwendig sei. Doch war dies im Satz des Johannes intendiert?

Eine Hermeneutik des Verdachts

Für Pierre d'Ailly war für den Pelagianismusverdacht ausreichend, dass die Ausdrucksweise Montesonos nicht der von den Theologen üblicherweise gebrauchten entsprach. In der Theologie sei ein Handeln des Menschen mit seinen natürlichen Fähigkeiten gleichzusetzen mit einem Handeln „unter Ausschluss einer gnadenhaften Wirkung“.⁵³ Es war Pierre d'Ailly also klar, dass Montesonos Aussage nicht wegen ihres tatsächlichen Pelagianismus abgelehnt werden musste, sondern aufgrund ihres Anscheins von Pelagianismus vermieden werden sollte. Die Verwendung des Begriffs „Naturzustand“ im Kontext einer verdienstlichen Handlung war ausreichend, um die Häresie des Pelagius zu evozieren: Ein Mensch in seinem Naturzustand konnte niemals einen verdienstlichen Akt vollbringen.⁵⁴ Pierre d'Ailly trat nicht in eine ernsthafte Diskussion über Montesonos Vorstellung von Gnade ein. Seiner Ansicht nach hatten Johannes' Aussagen Ähnlichkeit mit dem Irrtum des Pelagius. Der Verdacht reichte aus, um das Gedankenexperiment als inakzeptabel zu disqualifizieren.

Auch bei der Behandlung des eigentlichen sachlichen Problems, nämlich des Realunterschieds, der die Grundlage darstellte für die Aussage, dass die Gnade der Seele Christi diesen Menschen in seinem Denken und Willen bestimmen könne, war Pierre d'Aillys Hauptanliegen die Vermeidung von Irrtümern und Fehlinterpretationen.⁵⁵ Nach Pierre d'Ailly zog das Gedankenexperiment Mon-

51 H. DENZINGER/P. HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. ³¹1991, Nr. 226 f.

52 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 92.

53 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 92: *Praedicti autem Doctores et omnes alii communiter, per pura naturalia intelligunt exclusionem gratiae, id est, naturalia sine gratia. Et sic patet, quod praedicta propositio favet errori Pelagii.*

54 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 95: *Ubi est gratia, non est pura natura.*

55 Der Grund der Verurteilung waren die falschen Vorstellungen, die von der Gnade Christi erweckt wurden; vgl. PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 92: *Et ista condemnatur revocanda, tanquam falsa, male sonans et erronea, ad intellectum probationis suae, videlicet de gratia animae Christi.*

tesonos den Glauben ins Lächerliche und war deshalb von vornherein abzulehnen.⁵⁶

Pierre d'Ailly ging es also nicht in erster Linie darum, die genaue Intention des Autors zu verstehen, um den richtigen Ausgangspunkt für eine theologische Diskussion mit ihm bestimmen zu können. Vielmehr kritisierte er einfach die mangelnde Übereinstimmung der von Montesono verwendeten Begriffe mit der in der theologischen Fakultät üblichen Ausdrucksweise. Durch die mangelnde Übereinstimmung aber konnten Missverständnisse und Irrtümer ausgelöst werden. Wichtiger als eine inhaltliche Diskussion war für Pierre d'Ailly die Beachtung der pädagogischen Regel, dass solche Begriffe zu vermeiden seien, die theologische Irrtümer hervorrufen könnten.⁵⁷ Zugleich handelte es sich um mehr als um Pädagogik: Indem Pierre d'Ailly forderte, man solle die übliche Ausdrucksweise der Theologen respektieren und gebrauchen, verteidigte er die Vorstellung davon, dass die Theologie eine eigene Sprache habe, die sich von der philosophischen Sprache unterscheidet und die die einzig adäquate Sprache sei, um die Wahrheit des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Dies wird im Folgenden noch deutlich werden.

Kritik an Montesonos Thomasinterpretation

Pierre d'Ailly kritisierte Montesono nicht nur für sein Gedankenexperiment, dass ein Mensch in seinem Naturzustand mit Hilfe der Gnade Christi verdienstlich handeln könne, sondern auch für seine falschen theoretischen Grundlagen, nämlich seine Ansichten über die göttliche Natur Christi und über die Gnade. Der Irrtum bestand erstens darin, anzunehmen, dass die Substanz der Seele Christi von ihren Funktionen, konkret Verstand und Willen, getrennt werden könne. Zweitens bestand der Irrtum darin, daraus zu schließen, dass die Gnade Christi mittels des Intellekts und Willens den Körper steuern und so die Funktion der Seele ersetzen könne.⁵⁸ Dies führe zu dem weiteren Irrtum, daraus zu schließen,

56 Pierre d'Ailly erklärte, dass dieses Denken zu lächerlichen Schlussfolgerungen führe, wie z. B. dazu, dass die Gnade Christi und seine intellektuellen Vollzüge auf jedwede Sache oder ein Tier wie beispielsweise einen Esel angewendet werden könnten, oder dass man den Akt des Gotteshasses aufgrund der Gegenwart der Gnade Christi als verdienstlich bezeichnen könnte. Die Beispiele zeigen, dass es sich um eine mechanische Anleitung zu verschiedenen Akten durch die Gnade handelte, ohne das Mitwirken des Intellekts und der Freiheit des Menschen, was ein falsches Verständnis des Einflusses der göttlichen Gnade aufzeigte; vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 94.

57 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 92: *Nulla propositio haeretica, vel in fide erronea, est a Doctore Theologico, etiam gratia collationis, ponenda; quia talis collativa positio posset esse erroris occasio.*

58 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 93: *Quinta <suppositio Johannis de Montesono> est, quod gratia animae Christi sic remanens, ut supponitur, vices gerat essentiae animae quoad om-*

dass die Gnade Christi, auch getrennt von der Substanz einer Seele, eine menschliche Natur beeinflussen könne. Also konnte nach Johannes de Montesono die Gnade sich von der Seele Christi trennen und den Intellekt wie den freien Willen eines Menschen so ersetzen, dass dieser Mensch Akte vollbringen konnte, die in gleichem Maße wie die Handlungen Christi verdienstlich waren. Nach Ansicht von Pierre d'Ailly handelte es sich hierbei um eine Fehlinterpretation des heiligen Thomas. Wenn Montesono sich hierfür auf Thomas berief, zeigte er dem Heiligen nicht die gebührende Ehrerbietung.⁵⁹

Kritik an der Verwendung des Realunterschieds bei Thomas

Obwohl Pierre d'Ailly gewissermaßen Thomas von Aquin in Schutz nahm, fügte er hinzu, dass es durchaus eine Verbindung zwischen den theologischen Irrtümern des Johannes und der Lehre des heiligen Thomas gebe, weil dieser tatsächlich von einem Realunterschied zwischen Verstand und Willen einerseits und zwischen diesen zwei Seelenpotenzen und der Substanz der Seele andererseits ausgehe. Pierre d'Ailly schloss daraus, dass Thomas zwar nicht dem Fehler des Johannes erlegen sei, anzunehmen, dass die Gnade ohne die Mithilfe von Verstand und Willen wirken könne, aber dass er dennoch eine Theorie verwendet habe, die zu vielen Irrtümern verleiten könne.⁶⁰

2.1.3 Der naturphilosophische Begriff der Notwendigkeit als Streitpunkt

Johannes de Montesono hatte unter Berufung auf Thomas die Ansicht verteidigt, dass es ein notwendiges Geschöpf geben könne.⁶¹ Pierre d'Ailly kritisierte Johannes dafür und führte an, dass man Thomas zwar in korrekter Weise so interpretieren könne, dass es aber völlig gegen den Sprachgebrauch in der Theologie, Logik

nia, scilicet ad informare corpus, et ipsum vitaliter immutare, et quoad substare accidentibus, scilicet intellectui et voluntati, et ea ad suas debitas operationes inclinare.

59 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 94: *Et ideo dictus frater magnam facit irreverentiam doctrinae S. Thomae.*

60 Pierre d'Ailly wollte an dieser Stelle nicht in eine Diskussion über das Thema eintreten, noch behandelte er dieses Thema im dritten Teil des Traktats. Zur Interpretation des Thomas vgl. auch H. GORIS, A Reinterpretation of Aquinas' Correspondence Definition of Truth, in: M. C. PACHECO/J. F. MEIRINHOS (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Bd. 3 (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3), Turnhout 2006, 1431–1443.

61 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 97: *Sexta propositio condemnata ... fuit haec: Ponere, aliquid creatum, vel aliqua creata esse, simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem.*

und Physik gehe, im Kontext der Schöpfung von Notwendigkeit zu sprechen. In diesen Wissenschaften verstehe man als etwas absolut Notwendiges eine Sache, von der keine Macht bewirken könne, dass sie nicht sei. Theologisch gesprochen sei Gott das einzige Sein, von dem keine Macht bewirken könne, dass es nicht sei, und dies könne man nie von einem Geschöpf sagen.⁶² Deshalb war klar, dass der Satz des Johannes allein schon der Form nach verurteilt werden musste, weil er im Hinblick auf den Glauben „falsch klang“ (*male sonans*).⁶³

In diesem Kontext beurteilte Pierre d'Ailly auch die von Johannes verwendete Prämisse, dass es keinen notwendigen Widerspruch gebe zwischen „notwendig sein“ und „verursacht sein“ (*necesse esse non repugnat esse causatum*) als Fehler und theologischen Irrtum (*falsa et erronea in fide*). Vor allem kritisierte er die Erklärung des Johannes, dass man eine solche Sache notwendig nenne, die weder ihre Substanz noch ihre Akzidenzien verändern könne. Diese Beschreibung treffe nur auf Gott zu.

Ebenso gab dieses Argument Anlass zu einem Streit über die Interpretation des thomasischen Textes: Pierre d'Ailly erklärte, dass Thomas in der entsprechenden Passage der *Summa Theologiae*⁶⁴ unter „notwendig“ das verstanden habe, was nicht vergehen könne (*in corruptibile*). Pierre d'Ailly schloss daraus, dass Thomas zwar dem Sinn nach nicht von der *communis opinio* der Theologen abwich, dass er aber Begriffe verwendete, die falsch verstanden werden konnten.

Pierre d'Ailly gab also zu, dass Thomas den von Montesono angeführten Satz *necesse esse non repugnat esse causatum* der Form nach verwendet hatte; doch rechtfertigte dies seiner Ansicht nach nicht den Gebrauch des Satzes bei Montesono, denn wörtlich verstanden (*de virtute sermonis*) war dieser Satz einfach

62 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 98: *Et hoc est clarum, quia, in communi usu non solum Theologorum, sed etiam Logicorum et Physicorum, per simpliciter et absolute necesse esse, intelligitur id, quod per nullam potentiam potest non esse. Hoc autem creaturae attribui, est manifeste in fide erroneum, etiam secundum S. Thomam.*

63 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 98: *Nec condemnatur sensus S. Thomae, tanquam in fide erroneus; sed condemnatur propositio, tanquam male sonans in fide, secundum modum loquendi Theologorum.*

64 THOMAS DE AQUINO, Pars prima summae theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani O.P., edd. Fratres O.P. (S. Thomae Aquinatis opera omnia 5), Rom 1889, 12 (STh I q. 50 a. 5 resp. ad 3): *Ad tertium dicendum quod ... quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut ab causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae. Vgl. THOMAS DE AQUINO, Summa contra gentiles I–II, edd. Fratres O.P. (Opera omnia 13), Rom 1918, 334–336 (ScG II, 28–29).*

falsch.⁶⁵ Thomas hatte ihn zwar mit einer korrekten Intention gebraucht, doch im theologischen Kontext führte er zu Irrtümern in der Gotteslehre, weil er zu verstehen gab, dass eine notwendige Sache – d. h. eine Sache, von der keine Macht bewirken konnte, dass sie nicht war – verursacht werden konnte.⁶⁶

Pierre d'Ailly fügte hinzu, dass das durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch nahegelegte Verständnis eines Satzes ausreichendes Kriterium dafür sei, ob man einen Satz erlauben könne oder verbieten müsse, selbst wenn dieser Sprachgebrauch irrational war. Es müsse nicht der Satz selbst falsch oder irrational sein, um verboten werden zu können, sondern es genüge, dass er aufgrund von schlechten Gewohnheiten im Sprachgebrauch falsch verstanden werden könne.⁶⁷

Kritik an der fehlenden Thomas-Interpretation bei Montesono

Pierre d'Ailly argumentierte in seiner Kritik mit der vorausgegangenen Entscheidung der theologischen Fakultät gegen Johannes de Montesono, in der als Prämisse formuliert worden war, dass nicht einmal die Aussagen der Heiligen immer dem Glauben entsprächen⁶⁸ und diese deshalb gemäß der kirchlich approbierten Lehre gedeutet werden müssten.⁶⁹

Pierre d'Ailly wandte diese Regel nun auf Thomas von Aquin an und schloss daraus, dass nicht alles, was der Heilige sagte, im Vergleich zur Tradition korrekt sein müsse; manchmal dehne Thomas die Tradition zu sehr in seinem eigenen

65 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 100: *Quia, licet S. Thomas ponat dictam propositionem in forma, tamen propter hoc non oportet concedere, quod sit propria, seu de virtute sermonis vera.* Ebd. 124: *conclusio ergo sit ista: Quod doctrina S. Thomae ... de rerum creaturarum necessitate absoluta, est de virtute sermonis falsa, et multum impropria.*

66 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 100: *modo constet, quod, secundum communem usum et consuetudinem scholae Theologiae, in illa propositione intelligitur falsus sensus et erroneus, scilicet quod rei, quae per nullam potentiam potest non esse, non repugnat esse causatum.* Vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 124.

67 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 100: *Ex quo patet, quod, non solum propter rationalem usum loquendi, sed etiam malam et irrationalem consuetudinem intelligendi hominum, aliqua propositio est rationabiliter retractanda.*

68 Pierre d'Ailly benutzte einen Text von Thomas von Aquin als Beispiel für die übliche Meinung der Theologen und verglich sie mit dem Irrtum des Augustinus in dieser Sache. Dadurch zeigte er, dass auch den Heiligen Fehler unterlaufen konnten. Vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 98, und THOMAS DE AQUINO (Hg.), *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, edd. Fratres O. P. (S. Thomae Aquinatis opera omnia 11), Rom 1903, 59 (STh III q. 3 a. 3, resp. ad 1).

69 Der Text findet sich ediert bei DENIFLE O. P./CHATELAIN, *Chartularium III*, 493, Nr. 1559: *Attento etiam quod Augustinus ... necnon multi, ymmo quamplurimi alii famosi ac notabiles doctores ... nonnulla in scriptis suis reliquerunt, ... que tamen communis schola theologorum non admittit dogmatizanda, asserenda vel affirmanda propter malum sensum, quem generare possent in animis auditorum.*

Sinne aus, oder er sage Dinge, die wörtlich verstanden schlichtweg falsch seien, so dass man die thomasischen Positionen nicht übernehmen dürfe, ohne sie vorher zu deuten.⁷⁰

Aus dieser Beobachtung zog Pierre d'Ailly nun die Schlussfolgerung, dass Johannes de Montesono den heiligen Thomas hätte interpretieren und dabei erklären müssen, wo dieser der Tradition folge und wo er vom gewöhnlichen theologischen Diskurs abweiche und man deshalb den wahren Sinn hinter den Worten des Thomas suchen müsse.⁷¹ Die Verwendung des Wortes „Notwendigkeit“ im Kontext der Schöpfung beispielsweise durfte Montesono nicht damit rechtfertigen, dass es sich nur um einen analogen Gebrauch handelte: Johannes selbst hatte in dem Text, den er für die Gerichtsverhandlung vorgelegt hatte, mit Hinweis auf das zweite Buch der *Metaphysik* des Aristoteles bestätigt, dass ein analog und ohne jede weitere Erklärung gebrauchtes Wort in erster Linie in seiner Hauptbedeutung gebraucht werde (*pro primo et principali supposito*). So verstanden war der Satz *necesse esse non repugnat esse causatum* schlichtweg häretisch.⁷² Daher war Johannes de Montesono nicht nur dessen zu bezichtigen, dass er sich nicht an die Sprachgewohnheiten der Theologen gehalten hatte, sondern auch, dass er Thomas falsch interpretiert hatte.⁷³ Der Fehler Montesonos bestand also darin, dass er genau die Sätze des Aquinaten auswählte und kommentierte, die nicht dem christlichen Glauben entsprachen, und zwar ohne diese so zu deuten, dass sie korrigiert und mit der *communis opinio* der Theologen in Einklang gebracht werden konnten.⁷⁴ Offensichtlich versuchte Pierre d'Ailly in dieser Diskussion, seine Kritik vor allem an den Thomas-Interpreten Johannes de Montesono und nicht an dessen Vorlage, den heiligen Thomas selbst, zu richten.

70 Vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 129: *Ex quibus patet, quod, cum dicta S. Thomae doctrina sit de virtute sermonis impropria, ut ostensum est ... et, secundum aliquos sit erronea, vel de errore suspecta ... consequens est, quod ipsa non debet a scholasticis simpliciter dogmatizari, sed reverenter exponi. Hoc autem non facit pars adversa.*

71 Ailly kommentierte, dass Thomas an dieser Stelle als Philosoph rede, doch fügte er hinzu, dass dieselbe Regel am Anfang der *Summa contra Gentiles* auftauche, nämlich dass die Leute die Worte so gebrauchen sollten, wie die Mehrheit der Menschen sie verwendeten. Die mangelnde Vorsicht des heiligen Thomas im Hinblick auf die Terminologie brauche nicht zu Sorge Anlass geben, denn die jüngeren Theologen würden Begriffe mit größerer Vorsicht benutzen als die alten: vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 124 f.

72 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 101.

73 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 100: *Quare magnam facit irreverentiam S. Thomae. Ideo debuit reprehendi tanquam abusor doctrinae suae, et irrisor communis doctrinae Theologiae Parisiis consuetae.*

74 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 98: *Modo stat quod illa assertio non sit contra fidem in sensu S. Thomae, et tamen quod sit in aliquo contra fidem, videlicet in sensu communis scholae: immo etiam quod sit contra fidem in sensu, quem exprimit dictus Frater.*

„Notwendigkeit“ bei Thomas und die Verurteilungen von 1277

Die Kritik an Thomas folgte jedoch im dritten Teil des Traktats. Dort erklärte Pierre d'Ailly, weshalb der Gebrauch, den Thomas vom Begriff der Notwendigkeit machte, seiner Ansicht nach so problematisch war. Thomas dachte, dass bei Geschöpfen die Vergänglichkeit und die Möglichkeit der Nicht-Existenz nur von der Materie abhängen. Folglich waren davon Wesen wie die Engel, die nicht aus Materie bestanden, auch nicht betroffen. Damit gab es aber die Möglichkeit, den Begriff der Notwendigkeit auf Geschöpfe – die Engel etc. – anzuwenden.

Das war jedoch nach Ansicht Pierre d'Aillys ein Irrtum, denn die Engel hatten wie die Himmelskörper einen Anfang, und so handelte es sich bei der Notwendigkeit der Engel nicht um eine einfache und absolute Notwendigkeit wie im Fall Gottes. Ebenso falsch war seiner Ansicht nach das Argument des Thomas, dass die separaten Substanzen nicht aus Materie bestünden, sondern nur aus Form, dass die Form aber ein Akt sei und deshalb diese Substanzen keine Möglichkeit hätten, nicht zu sein. Pierre d'Ailly hielt dagegen, dass sie nicht aus einer reinen Form bestünden wie Gott, sondern dass die Form der separaten Substanzen mit Potenz gemischt sei und daher auch die Möglichkeit, nicht zu sein, für sie gegeben sei. Pierre d'Ailly zeigte, dass Thomas an anderen Stellen dieser Mischung von Akt und Potenz bei den Engeln zugestimmt hatte. Dass er dies nicht überall getan hatte, entschuldigte Pierre d'Ailly damit, dass es ein Charakteristikum der Weisen sei, keinen großen Wert auf die Formulierungen zu legen.⁷⁵

Der Hauptirrtum des Aquinaten war nach Pierre d'Ailly deshalb die Vorstellung, dass Gott aus freiem Willen hätte wollen können, dass es einige Dinge auf notwendige Weise gebe und andere nur auf kontingente. So sei die falsche Vorstellung geweckt worden, man könne von einer geschaffenen Sache sagen, dass sie notwendig sei, ohne dabei in einen Widerspruch zu geraten. Doch die Existenz eines notwendigen Geschöpfes widersprach der Freiheit Gottes: Ein Geschöpf konnte nur dann notwendig sein, wenn Gott auf notwendige Weise gewollt hatte, dass es existiere; dies aber widersprach der Ansicht aller Heiligen und Theologen und des heiligen Thomas selbst.⁷⁶

Die angesprochenen philosophischen Diskussionen über die notwendige oder freie Verknüpfung zwischen Gott und der Welt hatten im Zentrum der Pariser Lehrverurteilungen von 1277 gestanden. Auf diese bezog sich Pierre d'Ailly, indem er die Lehre des Thomas von Aquin von der Notwendigkeit der Schöpfung mit drei Artikeln zu Lehren über die separaten Substanzen in Verbindung brach-

75 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 126: *Sapientis autem est non curare de nominibus.*

76 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 127: *Igitur <Deus> non produceret etiam <sc. creaturam> libere et contingenter, sed necessario et inevitabiliter: quod negat S. Thomas et omnes Catholici.*

te, die 1277 verurteilt worden waren. Seiner Ansicht nach erlaubten die Texte des Aquinaten die Interpretation, dass die separaten Substanzen ewig seien wie Gott.⁷⁷

Die Verurteilungen von 1277 wurden also so verstanden, dass sie die theologische Vorstellung davon, dass Gott die Welt frei geschaffen hatte⁷⁸, verteidigten. Damit mussten alle Geschöpfe als kontingent und nicht notwendig betrachtet werden. Pierre d'Ailly sah offensichtlich die Gefahr, dass die Verwendung des Wortes „notwendig“ im Kontext der Geschöpfe Irrtümer von dem Typ verursachen konnte, wie sie 1277 mit der Absicht verurteilt worden waren, die klare metaphysische Unterscheidung zwischen Gott und Mensch hervorzuheben, die auch das Fundament des Pierre d'Aillyschen theologischen Modells darstellte.⁷⁹

Die begrenzte Autorität des Aristoteles

Für Pierre d'Ailly blieb ein Problem zu lösen: die Autorität des Aristoteles, auf den sich Johannes in seinem Beweis bezog. „Der Philosoph“ hatte bei verschiedenen Gelegenheiten gesagt, dass etwas Verursachtes notwendig sei.⁸⁰ Wie konnte man kritisch mit einer Autorität umgehen, die im Mittelalter so groß war wie die des Aristoteles? Um das Gewicht dieses Arguments zu verringern, verwies Pierre d'Ailly darauf, dass diese aristotelischen Passagen durch Interpretatoren wie Averroes anders gedeutet worden waren: Aristoteles habe damit nicht sagen wollen, Gott sei die Wirkursache für etwas Notwendiges wie den Himmel oder

77 Zum neuplatonischen Hintergrund der verurteilten Artikel und der Gefährdung der Freiheit Gottes und der Kontingenz der Kreatur durch diese vgl. A. A. Robiglio, *Breaking the Great Chain of Being. A note on the Paris condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics*, in: *Verbum. Analecta Neolatina (Piliscaba)* 6 (2004) 51–59. Vgl. zum Hintergrund der Diskussionen auch L. BIANCHI, *Students, Masters, and „Heterodox“ Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 76 (2009) 75–109.

78 Für die These, dass das 1277 verurteilte Modell von Philosophie so bei den einzelnen verurteilten Autoren gar nicht vorhanden war, sondern erst durch die Autoren der Verurteilung geschaffen wurde, vgl. L. BIANCHI, *New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 70 (2003) 206–229, hier 219. Zur Gesamtheit der verurteilten Artikel vgl. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris 1999. Zur Bedeutung der Verurteilungen im mittelalterlichen Kontext vgl. J. A. AERTSEN/K. EMERY/A. SPEER (Hg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea mediaevalia 28)*, Berlin 2001.

79 Einen klaren Unterschied zwischen Gott und Mensch hob Ailly auch in der Diskussion über eine gemischte Natur hervor, indem er Gott im Gegensatz zu jedem Geschöpf als *natura extra genus* bestimmte; vgl. PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 97.

80 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 101.

die himmlischen Wesen, sondern nur, dass er die Zweckursache war.⁸¹ Auf diesen Hinweis ließ Pierre d'Ailly jedoch das eigentliche Argument seiner Überlegungen folgen: Unabhängig davon, wie die exakte Meinung des Aristoteles lautete, sie sei generell kein hinreichender Beweis auf dem Gebiet der Theologie, d. h. für die Entscheidung, ob ein Satz im Hinblick auf den christlichen Glauben wahr oder falsch sei.⁸²

Diese Schlussfolgerung im Hinblick auf die Autorität des Aristoteles hatte Auswirkungen auf die Bedeutung, die man den Argumenten des Thomas zusprechen konnte, bei denen er sich auf Aristoteles berief; nach Ansicht „einiger Leute“ argumentierte Thomas dort wie ein Philosoph und nicht wie ein Theologe. Insofern handelte es sich bei diesen Aussagen nicht um eine autoritative theologische Festlegung, sondern nur um eine Meinung in der Physik, die durchaus falsch sein konnte, ohne auf der Ebene der Theologie Probleme zu schaffen. So wie Thomas selbst in den Werken des heiligen Augustinus philosophische Fehler entdeckt hatte, konnte man mit aller Wahrscheinlichkeit auch in den Texten des heiligen Thomas solche finden.⁸³

Von neuem wird ersichtlich, dass für Pierre d'Ailly eine klare Unterscheidung zwischen den Sprachen der Philosophie und der Theologie von entscheidender Bedeutung war. Doch was nach dem Konzept einer doppelten Wahrheit klingt – einer philosophischen auf der einen und einer theologischen auf der anderen Seite – war in Wirklichkeit nichts anderes als die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie. Wandte man philosophische Terminologie in theologischen Diskussionen an, dann konnten die philosophischen Begriffe nicht korrekt sein, die in der Theologie zu Irrtümern führten.

81 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 101: *Et ideo, secundum aliquos Doctores, non fuit opinio Aristotelis, quod illa, quae posuit esse ab aeterno et necesse esse, sicut coelum et intelligentiae, essent a prima causa, in genere causae efficientis, sed solum in genere causae finalis.*

82 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 101: *Dicendum est, quod quidquid sit de opinione Aristotelis, tamen ejus opinio non est sufficiens probatio in Theologia, ad concludendam aliquam propositionem esse veram secundum fidem.* Zur Bedeutung der Aristotelesinterpretation für die Differenzen zwischen den philosophischen Schulen des Spätmittelalters vgl. Ghisalberti, *L'ermeneutica*, 441–455.

83 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 101: *Ex hoc concludunt aliqui, quod S. Thomas ibi non loquitur Theologice, sed Physice ... Non enim est invonveniens vel absurdum, aut ei, vel doctrinae suae injuriosum, dicere, ipsum errasse in his, quae non dicit Theologice determinando, sed solum Physice opinando. Nam in quibusdam locis hoc idem dicit de B. Augustino ... Quare a fortiori eodem modo responderi potuit in proposito.*

2.1.4 Die Empfängnis Mariens mit Erbsünde als Anlass für die Diskussion über die Methoden der Bibeldeutung

In der Diskussion mit Montesono über seine Vorstellungen der Seelen- und Schöpfungslehre wurden einige Anliegen Pierre d'Aillys bereits deutlich: die Begrenzung der Bedeutung der Philosophie für die Theologie und die entsprechende kritische Lektüre des Aristoteles und Thomas. Dies lässt bereits auf eine theologische Grundhaltung schließen, die der gesamten Auseinandersetzung zugrunde liegt und als Leitmotiv Pierre d'Aillys explizit in seiner Kritik an den Vorstellungen Montesonos zur Unbefleckten Empfängnis Mariens formuliert wird. Angesichts dessen, dass es erst 1854 unter Pius IX. zu einer dogmatischen Entscheidung in dieser Sache kam, stellt sich sofort die Frage, ob es außer der existierenden Marienfrömmigkeit ein weiteres Motiv gab, diese Position zu verurteilen, die zu jener Zeit ja nicht der offiziellen Lehrmeinung widersprach. Vergleicht man diesen Fall mit dem im Orden vorausgegangenen, ebenfalls auf die Unbefleckte Empfängnis Mariens bezogenen Fall des Johannes L'Eschacier und Jacobus de Bosco⁸⁴ aus dem Jahr 1362/1363, wird deutlich, dass in beiden Fällen nicht die theologische Ansicht oder ein theologischer Irrtum⁸⁵ der Verurteilung zugrunde lag. Ursache war vielmehr in beiden Fällen der Hochmut, mit dem die Protagonisten ihre eigene Position verteidigten und die Vertreter der Gegenseite Häretiker nannten, ohne Rücksicht auf die religiösen Gefühle der Menschen zu nehmen und ohne an die große Zahl der Theologen zu denken, die das Gegenteil sagten.⁸⁶ Johannes L'Eschacier und Jacobus de Bosco hatten gegen die Marienverehrung gepredigt; Johannes de Montesono hatte gesagt, es sei ausdrücklich gegen die Bibel, zu sagen, die Jungfrau sei ohne Erbsünde empfangen worden.⁸⁷

84 DENIFLE O. P./CHATELAIN, Chartularium III, 99–101, Nr. 1272: *Processus ex parte inquisitoris et decani Catalaunensis contra fratres Johannem L'Eschacier et Jacobum de Bosco, Ord. Praed., qui male contra Conceptionem Beatae Virginis praedicabant.*

85 Montesono war zu dem Schluss gelangt, dass es gegen den Glauben sei, zu sagen, dass nicht alle Menschen außer Christus von Adam die Erbsünde geerbt hätten. Ailly konterte, dass dieser Gedanke zumindest nicht gegen die Bibel stehe, da auch Eva sich die Erbsünde zuzog, ohne sie von Adam geerbt zu haben; PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 106.

86 Eine Position gegen die Sitte war legitim, und das Thema hatte eine Diskussion nötig. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 106f.: *Et haec condemnatur revocanda tanquam falsa, scandalosa, et piarum aurium offensiva, et praesumptuose asserta, non obstante probabilitate quaestionis, utrum B. Virgo fuerit in peccato originali concepta ... Omnis praepositio est falsa et scandalosa, piarum aurium offensiva, et praesumptuose asserta, quae asserit aliquid esse expresse contra fidem, quod multi SS. Doctores Catholici tenent et asserunt ... et in cujus commemorationem annuale Festum solemniter celebrant.*

87 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 103. Zur Diskussion im Orden selbst vgl. U. HORST, Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode, Paderborn 1987. Zur Reaktion des Franziskaners Jean Vital auf die These des Johannes vgl. M. LAMY, Les plaidoiries pour l'Immaculée Con-

Die Bibel zwischen Autorität und Interpretationsbedarf

Die Ansicht des Johannes de Montesono zur Empfängnis der Jungfrau in der Erbsünde hatte ihren Ursprung in seiner Prämisse zur Bibelinterpretation, dass nämlich nichts wahr genannt werden dürfe, was der Bibel widerspreche. Diese Prämisse war nach Ansicht von Pierre d'Ailly falsch und despektierlich gegenüber den Heiligen und den Theologen. Er erklärte, dass die Bibel in mehrfacher Hinsicht verstanden werden könne, zum Beispiel wörtlich oder in ihrem übertragenem Sinn, gemäß der Intention des Heiligen Geistes. Pierre d'Ailly verurteilte daher die Prämisse des Johannes in ihrem allgemeinen Sinn, in dem sie besagte: „Wer sagt, dass etwas wahr sei, was zur selben Zeit offensichtlich gegen die Heilige Schrift ist, sagt das ausdrücklich gegen den Glauben.“⁸⁸ In diesem Sinn war die Prämisse Montesonos laut Pierre d'Ailly nämlich nicht korrekt, weil es viele biblisch begründete theologische Prinzipien gab, die sich gegenseitig widersprechen konnten, wie zum Beispiel das Prinzip der Allmacht oder die Einheit Gottes. Folglich war das Missverständnis, das aus der Interpretation dieser Prämisse folgen konnte, schon ausreichend, um sie zu verurteilen, ungeachtet dessen, dass man den Satz auch in einer korrekten Weise interpretieren konnte.

Die Bibel, so sagte Pierre d'Ailly ausdrücklich, sei nicht in jedem möglichen Sinn wahr, sondern nur in dem Sinn, der durch den Heiligen Geist verständlich wurde. Dieser Sinn bleibe manchmal den Heiligen und den katholischen Doktoren jedoch verborgen. Die Bibel war für Pierre d'Ailly also kein univoker Text, sondern bedurfte der Interpretation. Deshalb könne man nicht einfach wie Johannes de Montesono sagen, dass ein Satz, der der Bibel widersprach, ausdrücklich auch gegen den Glauben sei.⁸⁹

Pierre d'Ailly kritisierte zudem das methodologische Fundament, das Johannes voraussetzte, dass nämlich nicht nur das positive Wissen der Bibel zu entnehmen sei, sondern auch die Ausnahmen davon. Nach Johannes konnte man die Bibel mit einem System von Regeln und Ausnahmen vergleichen; man konnte sie wie eine Grammatik verstehen. Im Gegensatz dazu verwies Pierre d'Ailly auf die vielen biblischen Ausdrucksweisen, die wörtlich verstanden und als Regel interpretiert falsch waren oder anderen widersprachen. Deshalb konnten die Ausnahmen ihr Fundament nicht in der Bibel selbst haben, sondern hingen ab von einer Argumentation, die ihre Prinzipien von außerhalb der Bibel nahm, z. B. von der natürlichen Vernunft, der Medizin oder von Prinzipien, die aus der Bibel ab-

ception au Moyen Âge (XIIe–XVe s.), in: C. M. PIASTRA (Hg.), *Gli studi di Mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Tavernuzze 2001.

88 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 104: *Quicumque asserit, quod aliquid est verum, quod tamen est contra Scripturam, talis etiam asserit expressissime contra fidem.*

89 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 105.

geleitet waren. Auf diese zweite Weise – mit Gründen, die ein Fundament in der Bibel hatten – konnte man auch die Ausnahme der Jungfrau von der Erbsünde rechtfertigen.⁹⁰

Interpretationsschlüssel: Tradition und kirchliche Festlegungen

Für Pierre d'Ailly war die Notwendigkeit, die Bibel zu interpretieren, außerdem durch die Praxis der Kirche seit den ersten Jahrhunderten begründet; diese bot immer eine Vielzahl von Erklärungen der Heiligen Schrift an. Deshalb verachtete Johannes nach Ansicht Pierre d'Aillys mit seiner These, dass die Ausnahmen direkt der Bibel entnommen werden müssten, nicht nur die Tradition, sondern auch die Autorität der Lehrfestlegungen durch die Kirche, die nicht unmittelbar biblisch begründet waren, wie z. B. Formelemente der Sakramente.⁹¹

Die Prinzipien, die sich auf die Bibel zurückführen ließen, konnten so den Ursprung für viele theologische Diskussionen darstellen, aber deshalb konnte man nicht von einer Meinung oder ihrem Gegenteil sagen, dass sie ausdrücklich gegen die Bibel sei.⁹² Aus dieser Prämisse ließen sich nach Pierre d'Ailly zwei Schlussfolgerungen ableiten: erstens, dass man alle Theologen interpretieren müsse, und zweitens, dass man von einer theologischen Meinung nur dann sagen könne, sie sei gegen den Glauben, wenn es erstens eine gegensätzliche doktrinaire Festlegung der Kirche gab oder zweitens, wenn man evident zeigen konnte, dass sie gegen die Autorität der Bibel stand. Diese Regel war der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin entnommen, der die Ansicht vertrat, dass man nur solche Ansichten der Theologen kontrollieren müsse, die unmittelbar die geoffenbarten Glaubensartikel betrafen oder die Bibel falsch interpretierten und durch eine unkontrollierte Verwendung der Begriffe eine Verfälschung des Glaubens verursachen konnten.⁹³

90 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 112: *Ab illa non fit exemptio, quae habeatur expresse et explicitate ex Scriptura sacra, sed magis aliunde, scilicet ex ratione naturali, vel medicinali.* Vgl. ebd. 114: *Ex sacra Scriptura sola non trahitur expresse et explicitate exceptio ejus a praedicta regula, sed aliunde, scilicet ex ratione et rationali deductione in Scriptura fundata, et hoc modo trahitur etiam ex Scriptura sacra exceptio de Maria.*

91 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 113: *Item, hic advertat, si placet, Romana Ecclesia, quod praedicta regula multum detrahit suae auctoritati, in determinando sive declarando circa ipsa, quae sunt fidei.*

92 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 104: *Nam altera istarum est contra Scripturam: Deus potest facere supremam speciem: Deus non potest facere supremam speciem; quia oportet, quod una sit vera. Et si prima sit vera, constat quod secunda est contra articulum de omnipotentia Dei ... Et si secunda sit vera, constat, quia prima est contra articulum de unitate Dei.*

93 THOMAS DE AQUINO (Hg.), *Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, edd. Fratres O.P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 8), Rom 1895, 98 f. (STh II-II q. 11 a. 2 resp., ad 1–3): *Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem*

Pierre d'Aillys Betonung der Interpretationsbedürftigkeit der Bibel war an sich nichts Neues. Ungefähr vierzig Jahre zuvor war die theologische Fakultät eingeschritten gegen einen Typ von Philosophie, der sich bei der Textinterpretation auf die *virtus sermonis*, die wörtliche Bedeutung eines Begriffs, beschränkte und den Kontext einer Aussage und die Intention des Autors nicht beachtete. Diese univoke Interpretation, die einer streng logischen Sicht der Sätze entsprach, war für die Bibel verderblich, denn so erschienen viele ihrer Aussagen als schlichtweg falsch, und der wahre Sinn, der sich oft hinter den Worten verbarg, war nicht zugänglich. Die Bibel brauchte eine tief gehende Interpretation. Im Statut wurde die Konsequenz aus dieser Problematik gezogen, dass die Sprachen der Philosophie und der Theologie voneinander klar unterschieden werden müssten. Dazu gehöre, dass man bei der Untersuchung einer Aussage immer die Intention des Autors und den thematischen Kontext beachten müsse, die so genannte *materia subjecta*.⁹⁴

Auf diesem Hintergrund ist leicht verständlich, weshalb Pierre d'Ailly den Anspruch Montesonos verurteilte, die Bibel wie eine Grammatik verstehen zu wollen⁹⁵, und warum er Thomas von Aquin dafür kritisierte, dass er den Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Sprache in den theologischen Diskussionen nicht genügend beachtete. Pierre d'Ailly wandte das Statut an, um den biblischen Reduktionismus Montesonos zu kritisieren. Seine Botschaft war, dass es zur Arbeit der Theologen gehörte, die geoffenbarte Wahrheit zu ent-

fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt ... Ad quam aliquid pertinet dupliciter ... uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli ... Ad secundum ergo dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum ... Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei ... Sic ergo aliqui Doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice.

94 Ailly bezog sich auf diese Regel in PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 105: *Item non valet, si dicat adversarius, quod non est condenanda, cum sit de virtute sermonis vera, sicut jacet in forma. Nam, supposito quod sic esset, tamen sermones sunt accipiendi secundum materiam subjectam, et ideo propter sensum falsum praedictum, quem secundum materiam subjectam dat intelligere, debuit condemnari.*

95 Diese Überlegungen sind nicht neu zur Zeit Aillys: in den Jahren 1374/75 hatte Angelus Dobelin O. E. S. A. in Paris bereits die Auffassung vertreten, die Theologen müssten die wahre Bedeutung (*virtus sermonis*) der Heiligen Schrift erklären. Vgl. W. J. COURTENAY, Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over „virtus sermonis“ in the Fourteenth Century, in: Franciscan Studies 44 (1984) 107–128.

decken. Deshalb mussten die Theologen von einem weiter gefassten Begriff der *virtus sermonis* ausgehen: Der wörtliche Sinn musste vom Thema her und unter Berücksichtigung der umgangssprachlichen Verwendung der Worte festgelegt werden.⁹⁶

Das hermeneutische Modell: Augustinus

Eine offenkundige Charakteristik der Argumentation Pierre d'Aillys war, dass die eigentliche Kritik an den Inhalten der von Johannes de Montesono vertretenen Artikel immer an zweiter Stelle nach der Kritik an dessen Gebrauch der theologischen Terminologie folgte. Für Pierre d'Ailly stand an erster Stelle das Prinzip, dass diejenigen, die über Theologie redeten, sich an den Sprachgebrauch und die Fachtermini der Theologen halten mussten. Die Diskussion über theologische Positionen und ihr Verhältnis zu philosophischen Begriffen musste der korrekten Verwendung der theologischen Terminologie hintangestellt werden.

Aber ist der Einfluss des Pariser Statuts von 1340 ausreichend, um die scharfe Kritik Pierre d'Aillys an der Verwendung von philosophischen Argumenten in der Theologie zu erklären? Die Betonung der Vorrangstellung der Theologie gibt Anlass zu der Frage, welches Theologiemodell Pierre d'Ailly in seiner Kritik an Thomas vertrat. Die Antwort ist offensichtlich. Die Autorität, auf die Pierre d'Ailly sich sowohl in seiner pädagogischen Kritik an Johannes wie auch in seiner Kritik an der Verwendung der Philosophie bei Thomas berief, war Augustinus. Mit den Regeln, die er in dessen Werk fand, konnte er festlegen, wie theologische Texte gelesen werden sollten, und kam zu seinen Schlussfolgerungen bezüglich der Rolle, die Thomas in der Theologie spielen sollte.

Die Grundelemente der augustiniischen Hermeneutik, die Pierre d'Ailly in seinem Traktat benutzte, stimmen mit den Prinzipien des Textes überein, in dem die theologische Fakultät die vierzehn Artikel des Johannes verboten hatte.⁹⁷ Die erste Regel lautete, dass man die Lehren vorhergehender Theologen mit Vorsicht

96 Einen guten Einblick in die Diskussion über die Interpretation des Pariser Statuts von 1340 bietet Z. KALUZA, *Les sciences et leurs langues*, in: L. BIANCHI (Hg.), *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve 1994, 197–258. Dort (S. 226) findet sich der erste und wichtigste Artikel des Statuts, auf den sich Ailly beruft: *Videlicet quod nulli magistri, baccalarii, vel scolares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosam illius auctoris cuius librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis, si crediderint quod actor ponendo illam habuerit verum intellectum; sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia pari ratione propositiones Biblie absoluto sermone essent negande, quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam.*

97 Vgl. DENIFLE O.P./CHATELAIN, *Chartularium III*, 491–496, Nr. 1559.

deuten müsse und dafür verständliche Worte wählen solle, damit nicht die Formulierungen, sondern nur die Materie selbst Schwierigkeiten bereiten konnte.⁹⁸ Andere Regeln waren, dass die Autorität eines Heiligen nicht von seiner Heiligsprechung herrühre, sondern von der Übereinstimmung seines Denkens mit der kanonischen Wahrheit⁹⁹, oder dass man die Gläubigen so respektieren müsse, dass man mit einer theologischen Meinung deren Glauben nicht verletze.¹⁰⁰

Die Autorität der Schrift und die Theologen

Aus diesen Regeln leitete Pierre d'Ailly zu Beginn des dritten Teils seines Traktats die Unterscheidung dreier Typen von Akzeptanz ab, die eine Lehre (*doctrina*) von Seiten der Kirche erfahren könne. Zum ersten Typ gehörte sie, wenn sie für die Kirche nützlich (*utilis*), im Hinblick auf den Glauben glaubwürdig (*probabilis*), und in der scholastischen Diskussion verbreitet (*divulgata*) war. Die zweite Gruppe bestand aus Lehren, von denen man glauben musste, dass sie in allen ihren Teilen wahr waren. Die dritte Gruppe bestand aus Texten, von denen man glauben musste, dass sie in keinem ihrer Teile eine irrtümliche Lehre oder Häresie enthielten. In dieser dritten Gruppe konnten sich dennoch Irrtümer finden, jedoch betrafen sie nicht den Glauben, oder sie führten weder zu einem Irrtum, den man ausdrücklich verurteilen müsse, noch zu einer Häresie.¹⁰¹

Pierre d'Ailly erklärte, dass kein Autor, sondern nur die göttliche Offenbarung oder die von der Kirche approbierte Lehre die Bedingungen der zweiten Textgruppe erfülle, d. h. dass man von ihr annehmen müsse, dass sie in allen ihren Teilen wahr sei. Diese besondere Stellung der göttlichen Offenbarung formulierte er mit einer Regel des Augustinus: Nur die kanonischen Schriften waren so vertrauenswürdig, dass sie keine Fehler enthielten, und nur aus ihnen konnte man ein

98 DENIFLE O. P./CHATELAIN, Chartularium III, 491, Nr. 1559.

99 DENIFLE O. P./CHATELAIN, Chartularium III, 492, Nr. 1559. Vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 117; AUGUSTINUS, Epist. 82 ad Hieronymum, in: AURELIUS AUGUSTINUS, Epistulae 2, ed. A. Goldbacher (CSEL 34/2), Prag 1898, 354: *Alios autem ita lego, ut quanta libet sanctitate doctrinaque praeipolleant, non ideo uerum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos uel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.*

100 DENIFLE O. P./CHATELAIN, Chartularium III, 492, Nr. 1559: *Quare sobrie in materia theologica et cum omni humilitate loqui debemus plus quam antiqui patres, ne pias aures simplicium offendamus, teste eodem Augustino, decimo, De civitate Dei, cap. 23: ‚Liberis, inquit, uerbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt, nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne uerborum licentia de his, que rebus significantur, impiam gignat opinionem‘; vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 128; AURELIUS AUGUSTINUS, De civitate dei libri I–XIII, 5. Aufl., edd. B. Dombart/A. Kalb, Darmstadt 1981 [Nachdruck der 4. Aufl. Leipzig 1928], 437.*

101 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 115. Der Text des Thomas findet sich oben Fn. 93.

theologisches Argument ableiten, das notwendig bindend war.¹⁰² Von den Texten der anderen Kategorien ließen sich nur glaubwürdige Argumente gewinnen.¹⁰³ Außerdem hatte Thomas von Aquin bestätigt, dass die Philosophie nur theologiefremde und glaubwürdige Argumente, die Autorität der kanonischen Schriften dagegen eigentliche und notwendige Argumente liefern könne; die Theologen könnten eigentliche, jedoch nur glaubwürdige Argumente beisteuern.¹⁰⁴

Fasst man diese Unterscheidungen zusammen, so hatten alle von Theologen geschriebenen Bücher von Anfang an wesentlich weniger Autorität als die Heilige Schrift.¹⁰⁵ Außerdem gab es verschiedene Ränge von Autorität unter den Theologen: Wer sich auf einen anderen berief, hatte weniger Autorität als der von ihm herangezogene Autor. Auf diese Weise schrieb Pierre d'Ailly Petrus Lombardus

102 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 117; vgl. A. GOLDBACHER (Hg.), S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae 2 (CSEL 34/2), Prag 1898, 354: *Ego ... solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid firmissime credam.*

103 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 118: *Auctoritas Divinae seu canonicae Scripturae praecellat auctoritatem aliorum Doctorum Ecclesiae, in hoc videlicet, quod in doctrina fidei auctoritas ejus facit argumentum necessarium, auctoritas vero aliorum solum argumentum probabile ... consequens est, quod divinae Scripturae et non doctrinae humanae cujuscumque Doctoris Ecclesiae oportet de necessitate credere.* Vgl. AUGUSTINUS, Epist. 93 ad Vincentium, in: AURELIUS AUGUSTINUS, Epistulae 2, ed. A. Goldbacher, 480: *Hoc genus litterarum ab auctoritate canonis distinguendum est. Non enim sic leguntur, tanquam ita ex eis testimonium proferatur, ut contra sentire non liceat, sicubi forte aliter sapuerunt, quam veritas postulat; in eo quippe numero sumus, ut non dedignemur etiam nobis dictum ab apostolo accipere.*

104 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 117; THOMAS DE AQUINO, Opera omnia 5, 22 (Sth I q. 1 a. 8 resp. ad 2). Für die dennoch bevorzugte Rolle der Theologen bei Ailly vgl. D. TABER, Jr., Pierre d'Ailly and the Teaching Authority of the Theologian, in: Church history 59 (1990) 163–174, besonders 173.

105 Stephen Brown hat auf die theologische Diskussion über deklarative und deduktive Methoden in der Theologie des vierzehnten Jahrhunderts und auf den Wandel im Verständnis dieser Begriffe aufmerksam gemacht. Die von Petrus Aureoli vertretene, an Augustinus angelehnte deklarative Form hat das Ziel, die geoffenbarten Glaubensgrundsätze zu erläutern und durch die Erklärungen und Ausführungen den Glauben an diese zu vertiefen. Das Ergebnis ist ein *habitus creditivus*, eine Glaubenshaltung; Thomas von Aquin dagegen wurde als Beispiel für das deduktive Wissenschaftsverständnis angeführt, das aus den geoffenbarten Prämissen mit wissenschaftlichen Methoden Schlussfolgerungen ableitete und so neue theologische Wahrheiten entwickelte, die auch den Charakter des Wissens hatten. Bei Gregor von Rimini hatte sich bereits die Begrifflichkeit verändert: dieser vertrat eine deduktive Wissenschaft, verstand darunter aber die Ableitung aller Wahrheiten aus der Heiligen Schrift und sah als das Ergebnis eine Glaubenshaltung (*habitus creditivus*), kein Wissen im strengen Sinn. Es ist diese gregorsche Form deduktiver Theologie und ebenso die Zielrichtung des *habitus creditivus*, die bei den Autoren der *via moderna* überwiegend begegnet. Dazu. S. F. BROWN, Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century, in: J. A. AERTSEN/A. SPEER (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin/New York 1998, 648–655.

mehr Autorität zu als seinen Kommentatoren.¹⁰⁶ Im Gegenzug dazu bestand der Vorteil der späteren Theologen darin, wie Pierre d'Ailly mit den Worten des Thomas sagte, dass sie mit den Begriffen vorsichtiger umgingen als ihre Vorfahren.¹⁰⁷

Augustinus als Lehrer des Thomas

Für Pierre d'Ailly war es einfach, mit Hilfe des Augustinus dem heiligen Thomas seinen Ort unter den anderen Theologen zuzuweisen und ihm keine vorrangige Stellung einzuräumen, da Thomas selbst die entsprechenden Passagen aus Augustinus bei verschiedenen Gelegenheiten zitiert hatte. Diese Zitate dienten dazu, die Position der theologischen Fakultät zu erhärten und gegen die Thomasinterpretation des Johannes de Montesono zu verwenden. Die Tatsache, dass Thomas selbst diese Passagen aus Augustinus zitiert hatte, zeigte nach Ansicht Pierre d'Aillys klar, dass es das eigene Anliegen des Thomas gewesen sei, interpretiert und kritisiert zu werden.

Eine Folgerung aus der Sonderstellung der kanonischen Schriften war, dass alle anderen Autoren nachweisen mussten, dass sie mit den Glaubenswahrheiten in Einklang standen.¹⁰⁸ Diese Regel galt auch für den heiligen Thomas. Seine Ansichten waren im theologischen Diskurs sehr bekannt und außerdem nützlich, um die christliche Wahrheit darzulegen und die Häresie zu widerlegen, schlechte Gewohnheiten zu entlarven und in den Tugenden zu erziehen, aber man konnte sie nicht als schlichtweg kanonisch ansehen. Die Lehre des Thomas verdiente keine größere Anerkennung als die anderer Theologen an der Pariser Fakultät vor oder nach ihm.¹⁰⁹ Die internen Widersprüche in seinem Werk bewiesen nach Ansicht Pierre d'Aillys zudem, dass theologische Irrtümer oder Häresien in sei-

106 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 121: *Ille autem, qui ab alio exponitur, majoris auctoritatis esse videtur, quam ejus expositor.*

107 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 124 f.: *Nec debet aliquis abhorrere quod S. Thomas loquatur improprie et sine cautela de proprietate verborum. Nam ipsemet et hoc idem dicit de aliis majoribus auctoribus, in principio tractatus sui contra errores Graecorum, ubi ait, quod aliqua in dictis antiquorum Doctorum quandoque inveniuntur, quae cum tanta cautela non dicuntur, quanta a modernis servatur; vgl. THOMAS DE AQUINO, Contra errores Graecorum, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 40. Pars A), Rom 1969, A 71 (Prolog).*

108 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 117 f.; AUGUSTINUS, Epist. 148 ad Fortunatianum, in: AURELIUS AUGUSTINUS, Epistulae 3, ed. A. Goldbacher (CSEL 44), Wien 1904, 344 f.: *Neque quorumlibet expositiones, quamvis catholicorum et laudatorum hominum, velut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat salva honorificentia, quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis inprobare atque respuere, si forte invenerimus, quod aliter senserint, quam veritas habet.*

109 Pierre d'Ailly nennt folgende Kritiker des heiligen Thomas: Wilhelm von Paris, Wilhelm von Auxerre, Durandus von San Porciano, Alexander von Hales, Johannes Duns Scotus, Aegidius Romanus und Gregor von Rimini; vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 116.

nem Werk möglich waren.¹¹⁰ Diesen Verdacht teilte Thomas aber mit anderen Kirchenvätern, die sogar eine authentischere Lehre als Thomas besaßen.¹¹¹ Doch sie alle, Thomas inbegriffen, betonte Pierre d'Ailly, würden niemals als häretisch betrachtet werden, weil sie jederzeit eine Revision ihrer Lehren vorgezogen hätten, anstatt auf ihren Irrtümern zu beharren.¹¹²

Für Pierre d'Ailly waren die Irrtümer des Thomas Beispiele dafür, dass sich der Heilige zu sehr von seinem philosophischen Denken treiben ließ, ohne rechtzeitig die theologischen Wahrheiten zu berücksichtigen.¹¹³ Er verwendete philosophische Argumente im Kontext von sehr delikaten theologischen Diskussionen und bot so Anlass zu vielen theologischen Irrtümern.¹¹⁴

Mit diesen Beispielen warnte Pierre d'Ailly davor, sich ohne die nötige Vorsicht auf die Texte des Thomas zu berufen. Man durfte sie nicht so, wie sie waren, lehren, sondern musste sie ordentlich interpretieren.¹¹⁵ Pierre d'Ailly räumte ein, dass Thomas mehr Verehrung als andere Theologen erfahre, weil er ein heiliges Leben geführt habe und von der Kirche kanonisiert worden sei. Aber die Kirche habe ihn als Person und nicht seine gesamte Lehre heilig gesprochen. Deshalb musste man trotz aller Verehrung für Thomas den Rat des heiligen Paulus befolgen, der sich auf jedwede kritische Lektüre bezog: „Prüft alles, und was gut ist, behaltet.“¹¹⁶ Pierre d'Ailly forderte dazu auf, den Text des heiligen Thomas gemäß der kirchlichen Tradition zu deuten, was einige Theologen seiner Zeit nicht unbedingt im Sinn hatten.¹¹⁷

110 Pierre d'Ailly gibt sechs Beispiele für Widersprüche im Werk des Thomas. Einer der Widersprüche bezieht sich auf die Lehre des Thomas über die Unbefleckte Empfängnis Mariens, die er im ersten Buch vertrat und im zweiten und vierten Buch seines Sentenzenkommentars widerlegte. Vgl. PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 118 f.

111 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 120 f.

112 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 119.

113 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 128: *Dicunt etiam quod in pluribus aliis locis doctrinae suae ipse erravit per hoc, quod principia Philosophiae, seu potius quaedam Philosophorum verba, ad conclusiones Theologiae nimis ruditer applicavit.*

114 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 117.

115 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 128 f.: *Licet praedicta sancti Thomae doctrina secundum ejus intellectum vel intentionem, aliquantulum esset vera, tamen propter hoc, sub illa verborum improprietate, et falsi sensus ambiguitate, sine veri sensus expositione, a scholasticis non est simpliciter asserenda. Ex quibus patet, quod, cum dicta S. Thomae doctrina sit de virtute sermonis impropria, ut ostensum est in quarta conclusione, et secundum aliquos sit erronea, vel de errore suspecta ... consequens est, quod ipsa non debet a scholasticis simpliciter dogmatizari, sed reverenter exponi.*

116 1 Thess 5,21; PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 116.

117 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 121 u. 124. Zur Bedeutung der Autoritäten bei Ailly vgl. auch Z. KALUZA, Auteur et plagiaire: Quelques remarques, in: J. A. AERTSEN/A. SPEER (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin 1998, 312–320.

Thomas von Aquin hatte sich selbst auf Augustinus berufen und zwischen der notwendigen Wahrheit der Heiligen Schrift und der geringeren Glaubwürdigkeit der theologischen Lehrmeinungen unterschieden. Das alles gab Pierre d'Ailly genügend Anlass, ein Selbstzeugnis des Augustinus auf Thomas anzuwenden: Das eigene Werk habe nicht denselben Stellenwert wie die kanonischen Schriften, und so seien nicht alle darin enthaltenen Lehren so gut gegründet, dass man an ihnen unbedingt festhalten müsse.¹¹⁸ Der heilige Thomas konnte wie Augustinus sagen, dass er möglicherweise Irrtümer begehe, dass er aber kein Häretiker sein werde. Nach Ansicht Pierre d'Aillys folgte Thomas Augustinus in seiner Lehre und seinen Regeln wie ein Schüler seinem Lehrer.¹¹⁹ Indem er Thomas aber als Schüler des Augustinus darstellte, unterdrückte Pierre d'Ailly genau das Unterscheidende gegenüber Augustinus, vor allem die höhere Gewichtung der Philosophie, und interpretierte ihn mit Hilfe der Tradition. So wurde Thomas für ihn ein Theologe unter anderen.¹²⁰

2.1.5 Die Allmacht Gottes als Beispiel für Aillys theologische Hermeneutik

Ein Thema, das Pierre d'Ailly in seinem Traktat gegen Montesono mehrfach aufgreift, ist die absolute Macht Gottes. Trotzdem vertritt Pierre d'Ailly diesbezüglich keine extreme Position. Auch in diesem Bereich, der gewöhnlich und fälschlicherweise einseitig als Domäne der Vertreter der *via moderna* gesehen wird, wird das Grundanliegen Pierre d'Aillys deutlich. Dieses lässt ihn einmal zum Verteidiger und an anderen Stellen zum Kritiker des Allmachtsarguments werden.

So verteidigte Pierre d'Ailly beim Thema der Gnade den Begriff der absoluten Macht Gottes bei Thomas gegen die Verteidiger Montesonos. Diese hatten Montesono dadurch retten wollen, dass sie argumentierten, sein Gedankenexperiment

118 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 118: *Unde non est in dubium revocandum, quod, sicut S. Thomas fuit regulae B. Augustini professor, ita fuit, sic et esse debuit praefatae ejus doctrinae humilis imitator, ut cum eodem Augustino in prologo, l.3 de Trinitate similiter diceret: Noli meis litteris quasi Canonicis Scripturis inservire, sed in illis, scilicet Canonicis, et qui non credebas, cum inveneris, incunctanter credere; in istis autem, scilicet meis Scripturis, quod certum non habebas, nisi certum intellexerit noli firmum tenere.* Ailly bezieht sich auf die Regel, die Augustinus in seinem Brief an Vicentius formuliert hatte; vgl. oben Fn. 103.

119 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 120: *Ex quibus omnibus patet, quod idem S. Thomas, qui Augustinum et in doctrina et in regula insequitur sicut Magistrum Discipulus, dicere potuit et debuit cum eodem Augustino: Errare potero, sed haereticus non ero.*

120 Dieser instrumentale Umgang mit Thomas erklärt es, dass Ailly Thomas in seinen eigenen Werken wörtlich abschreiben kann, z. B. im Traktat über das Vaterunser; in anderen Werken aber philosophisch entgegengesetzte Autoren als Gewährsmänner seiner Theologie verwendet. Vgl. KALUZA, *Le Traité*, 273–293.

beruhe auf der Lehre von der absoluten Macht Gottes. Diese absolute Macht wurde so interpretiert, dass es keine Sache gebe, die für Gott unmöglich sei. Die Antwort Pierre d'Aillys auf dieses Argument war, dass diese Deutung keinen Sinn mache, weil sie impliziere, dass Gott bewirken könne, dass widersprüchliche Dinge zur selben Zeit existierten oder anders formuliert, dass es keine für Gott unmöglichen Dinge gebe. Pierre d'Ailly griff auf Thomas zurück, um seine eigene Position zu verteidigen, dass es Grenzen der absoluten Macht Gottes gebe: Thomas sagte, man nenne Gott allmächtig, obwohl es Dinge gebe, die er nicht tun könne, und eines davon sei, ein Geschöpf zu erschaffen, das aus der eigenen Natur heraus das ewige Leben verdienen könnte.¹²¹

Die Kritik an Montesono mit Hilfe des Thomas

Im Kontext der Diskussion über die Notwendigkeit der Geschöpfe findet sich ein weiterer Hinweis auf die absolute Macht Gottes. Pierre d'Ailly kritisierte Johannes de Montesono dafür, dass er die absolute Macht als Erklärungsmodell verwende, um zu sagen, dass nach christlicher Lehre die Geschöpfe einfach und absolut notwendig sein könnten. Montesono war völlig überzeugt davon, dass nur die göttliche Allmacht der Notwendigkeit der Geschöpfe widersprechen könne, aber er interpretierte sie so, dass es keinen Widerspruch in sich schloss, wenn Gott eine notwendige Kreatur schuf und diese in ihrer Existenz von Gott abhing, der sie am Leben erhalten oder vernichten konnte.

Pierre d'Ailly hielt dagegen, man müsse das Mögliche oder Unmögliche im eigentlichen Sinn wie bei Thomas von Aquin verstehen, nämlich als das, was gemäß der Funktionsweise der geschaffenen Welt möglich oder unmöglich war (*potentia propinqua, potentia rei*), nicht im Sinne der absoluten Möglichkeiten, die der entfernten Ursache zustanden (*potentia remota, causa remota*).¹²² Montesono dagegen baute sein Argument auf der Vision von einer göttlichen Allmacht als etwas weit Entferntem auf, das nichts mit der konkreten Realität zu tun hatte, entsprechend der Unterscheidung zwischen den Gesetzen der Welt und dem Königreich Gottes.¹²³

121 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 95; THOMAS DE AQUINO, Opera omnia 13, 229 f. (ScG II, 25) und THOMAS DE AQUINO, Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis 2, ed. R. P. Mandonnet, Paris 1929, 741 (Sent. II d. 29 q. 1 a. 1 resp. ad 3).

122 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 99: *Ponit quartam <propositionem>, ... videlicet quod possibile vel impossibile, proprie loquendo, debet attendi et judicari tale a causa prima, et non a causa remota. Hanc allegat ex Sancti Thoma q. de potentia, q. 1 a. 4.*

123 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 99: *Igitur possibile iudicatur tale, secundum causam propinquam, et non remotam.* Montesono bestätigte diese Sicht mit biblischen Beispielen (Mt 6,24 und Joh 3,5).

Diese Deutung der absoluten Macht Gottes schien Pierre d'Ailly zu weit gefasst. Weder die Intention der Bibel in Exodus 3 noch die Tradition und der übliche Gebrauch bei den Theologen sahen sie in dieser Weise.¹²⁴ Außerdem erinnerte die von Montesono vertretene Ansicht sehr an einen der Pariser Artikel, in dem die Vorstellung verurteilt wurde, dass die Erstursache als distanzierte Ursache verstanden werden müsse.¹²⁵ Pierre d'Ailly unterschied daher verschiedene Gebrauchsweisen des Wortes *possibilis*. Nach Pierre d'Ailly entsprach die Deutung bei Montesono dem biblischen wie dem philosophischen Gebrauch, nicht aber dem theologischen. Aus theologischer Sicht konnte eine Zweitursache, weil ihre Struktur von Gott im Akt der Erschaffung der Welt durch Gesetze festgelegt worden war, zwar Einfluss nehmen auf die Notwendigkeit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sache, jedoch nur in begrenzter Weise (*secundum quid*). Eine bedingungslose Form der Bestimmung hatte ihre Ursache in einer absoluten Freiheit und entsprach allein Gott als der Erstursache.

Mit seinen Argumenten konnte Pierre d'Ailly sich auf Thomas beziehen, der in der *Summa contra Gentiles* zwischen der absoluten und der bedingten Macht Gottes unterschieden hatte: Der absoluten Macht gehörten die Dinge an, die für Gott einfach und absolut möglich waren, wenn man an seinen Willen ohne die von ihm gesetzten freiwilligen Einschränkungen dachte und die Dinge außer acht ließ, die er schlichtweg nicht wollen oder machen konnte.¹²⁶

Ein zu eng gefasster Allmachtsbegriff bei Thomas

Pierre d'Ailly stellte jedoch auch fest, dass der Begriff der absoluten Macht, wie er von Thomas verwendet wurde, seine Grenzen hatte. Pierre d'Ailly kritisierte unter Verweis auf dieselbe Stelle aus der *Summa contra Gentiles*, mit der er auch Montesonos exzessiven Allmachtsbegriff kritisiert hatte, Thomas dafür, dass er nicht zwischen gegensätzlichen und widersprüchlichen Dingen unterschied, sondern beide unter die Dinge fasste, die Gott nicht zur selben Zeit und in Hinsicht auf dasselbe tun konnte.

Das Argument Pierre d'Aillys – der sich dabei hinter der Deutung „einiger Interpreten“ verbarg – war theologisch: Wie aus der Eucharistie hervorging, bewegte sich der Leib Christi zum selben Zeitpunkt an verschiedenen Orten in unterschiedliche Richtungen. Seine logische Schlussfolgerung daraus war, dass Gott

124 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 98 f. u. 125: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) wurde als biblischer Beweis für das göttliche Attribut der Notwendigkeit gebraucht.

125 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 99: *Prima causa, est causa entium remotissima: error, si intelligatur cum praecisione, ita scilicet quod non sit propinquissima.*

126 THOMAS DE AQUINO, Opera omnia 13, 330 (ScG II, 25): *Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis. Nam praemissa simpliciter Deus nec velle nec facere potest.*

entgegengesetzte Dinge zur selben Zeit und in Hinblick auf dasselbe tun konnte. Deshalb waren nur widersprüchliche Dinge aus der absoluten Macht Gottes ausgeschlossen. Während Montesonos Vorstellung von Allmacht zu weit ging, war die des Thomas zu eng gefasst, weil sie der theologischen Wahrheit der Eucharistie nicht Rechnung trug. Die Wahrheit des Glaubens brachte es mit sich, dass die zu philosophische Sicht des Thomas von der göttlichen Allmacht korrigiert werden musste.

Aus Pierre d'Aillys Argumentation wird deutlich, dass er zu großen Teilen mit Thomas übereinstimmte, aber entscheidend abwich, wo er einen Konflikt zwischen der theologischen Lehre und der logisch-philosophischen Argumentation sah. Die Eucharistielehre, nach der Christus in der Hostie an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig ist und sich in unterschiedliche Richtungen bewegen kann, zwang ihn zur Differenzierung im Bereich der physikalischen Bewegungslehre. Die spätere Polemik gegen die *moderni* bei Johannes Capreolus macht deutlich, dass eine derartige Anwendung theologischer Aussagen auf naturphilosophische Sachverhalte in der thomistischen Methode undenkbar war und einen zentralen Punkt der späteren Schulstreitigkeiten darstellte.

Fazit: Die Bedeutung der theologischen Streitigkeiten im Spiegel Pierre d'Aillys

Augustinus als Lehrer des Thomas – dieses Motiv ist in späterer Zeit auch in der Bildenden Kunst zu finden.¹²⁷ Diese Unterordnung von Thomas unter Augustinus symbolisiert nicht nur die theologische Auffassung Pierre d'Aillys, sondern zugleich den Kern des theologischen Streites dieser Zeit in Paris. Die Polarisierung der konträren theologischen Positionen war zugleich die Grundlage für die Herausbildung der Schulen des fünfzehnten Jahrhunderts. Denn die Gegenreaktion auf die prononcierte Position Pierre d'Aillys folgte in der antinomialistischen Polemik des Johannes de Nova Domo, und nach einem Erstarken des Realismus in Paris konnten in einer zweiten Welle die Vertreter realistischer Positionen an einigen deutschsprachigen Universitäten Fuß fassen und dort – etwa in Heidelberg –, den Nominalisten ihre Dominanz streitig machen.

Freilich erschiene uns diese Zuordnung von spezifischen theologischen Positionen und philosophischen Ausrichtungen – d. h. einer philosophiekritischen Theologie zu einer nominalistischen Artistenausbildung und einer philosophiefreundlichen Theologie mit einer realistischer Artistenausbildung – an den

127 Ein Beispiel ist das im Streit zwischen Jansenisten und Jesuiten von J. P. Verhagen gemalte Bild „Augustinus und der Heilige Thomas“, in dem Augustinus dargestellt ist, wie er dem Heiligen Thomas die Bibel erklärt. Dieses Bild wird im Museum der Peterskirche in Leuven, Belgien, aufbewahrt.

neuen deutschsprachigen Universitäten plausibler, wenn sich auch intrinsische Verbindungen erkennen ließen.

Im Hinblick darauf ist es freilich interessant zu beobachten, dass dies nicht das ausschlagende Kriterium für Pierre d'Ailly gewesen zu sein scheint. Dies kann man daran sehen, dass er die üblichen inhaltlichen Divergenzen zwischen Thomas und seinen Kritikern kennt und in seinem Traktat gegen Montesono im dritten Teil anwendet, in dem die „Fehler“ des Thomas aufgelistet werden.¹²⁸ Dennoch zielt die Argumentation Pierre d'Aillys nicht in erster Linie auf die Ablehnung dieser Positionen aus nominalistischen, philosophischen Gründen. Vielmehr steht im Vordergrund die Bewertung der thomasischen Aussagen in bezug auf ihre Kongruenz mit der theologischen Tradition und Konvention als einer übergeordneten Größe und zweitens in Bezug auf ihre pädagogische Wirkung, die das zentrale Kriterium darstellt.

Diese Schwerpunktsetzung weist darauf hin, dass die Kontroverse am Übergang zum fünfzehnten Jahrhundert eine andere Qualität hat als die des Korrekturenstreits im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert. Es handelt sich nicht mehr vornehmlich um eine Auseinandersetzung über Inhalte, die mit philosophisch-logischen Argumenten zu führen war. Vielmehr hatte für die *moderni* die theologische Pädagogik oder Pastoral mit ihrer Rücksicht auf den unbedarften Gläubigen den Vorrang. Vielleicht im Kontext der Verunsicherungen durch das Schisma, vor allem aber als Konsequenz der sprachphilosophischen Entwicklungen des vierzehnten Jahrhunderts fühlten einige Theologen die Notwendigkeit, die Einheit der Theologie zu beschwören und durch sprachliche Zensuren zu untermauern. Auf der anderen Seite fühlten sich die *antiqui* genötigt, das Erbe der Aristotelesrezeption zu verteidigen: die Erkennbarkeit der Welt und die Vereinbarkeit von natürlicher Vernunft und Glauben.

Um diese Beobachtungen auf die Probe zu stellen, soll im Folgenden untersucht werden, ob nicht auch systematische Bezüge zwischen dem philosophischen Ansatz Pierre d'Aillys und seiner theologischen Position bestehen.

128 Die expliziten Fehler des Aquinaten, auf die Ailly verweist, sind: a) dass es keine andere Welt geben könne, weil jede neue wie die bestehende werden würde – diese Ansicht schien nach Ailly der göttlichen Allmacht zu widersprechen; b) dass es keine zwei Engel von derselben Spezies oder verschiedenes Weiß ohne ein zugrundeliegendes Subjekt geben könne; dies schien Ailly der göttlichen Allmacht und der kirchlichen Lehre von der Eucharistie zu widersprechen; c) dass es nur eine substantielle Form im Menschen geben könne; diese Aussage sei von Papst Alexander IV. verurteilt worden; d) die Lehre von der einen substantiellen Form im Menschen; aus dieser resultierten einige Fehler, z. B., dass der Leib Christi nicht zu Lebzeiten und nach dem Tod derselbe gewesen sei; e) dass die Schöpfung notwendig sein könne.

2.2 Sprachphilosophische Grundprinzipien bei Pierre d'Ailly im Kontext der Entwicklungen des vierzehnten Jahrhunderts

2.2.1 Sprachphilosophische Ansatzpunkte in der Polemik Pierre d'Aillys

Die Präambel Pierre d'Aillys: Wahre Sätze können verurteilt werden

Eine Verbindung zwischen der pädagogischen und traditionsbezogenen Argumentation in Pierre d'Aillys Theologie und seiner sprachphilosophischen Position lässt sich am direktesten herstellen, wenn man die Präambel betrachtet, die Pierre d'Ailly seinem Traktat gegen Montesono vorausgestellt hat. Sie wurde im Rahmen einer Ansprache formuliert, die Pierre d'Ailly 1388 im Konsistorium der Kardinäle hielt.¹²⁹ Einige Passagen daraus übernahm Pierre d'Ailly in seinen Traktat. Die Präambel drückt *in nuce* das aus, was danach im Traktat mit mehr Raum entwickelt wird. Sie zeigt zum einen den stark polemischen Kontext, der in der Rhetorik der Selbstdarstellung und der Darstellung des Gegners zum Ausdruck kommt. Zum anderen formuliert Pierre d'Ailly jedoch die inhaltlich erstaunliche These, dass aus katholischer Sicht auch wahre Sätze verurteilt werden können, wenn sie zu einem falschen Glaubensverständnis führen würden.

Der polemische Kontext lässt erkennen, dass Pierre d'Ailly eine klare Polarisierung betreibt. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die sich der universitären Familie zugehörig fühlen, die sich in bestehende Strukturen einordnen und die Autorität der Heiligen Schrift beachten und so zur Einheit der Universität beitragen. Auf der anderen Seite stehen diejenigen, die sich aus Stolz nicht unterordnen wollen und so Zwietracht an der Universität säen.

Pierre d'Ailly stellt sich in der Ansprache zunächst selbst als den Angeklagten dar, der verloren ist, wenn der Papst ihn entsprechend beurteilt¹³⁰, und drückt seine Unterordnung unter das päpstliche Urteil aus. Pierre d'Ailly fügt hinzu, er spreche weder in böser Absicht noch in eigenem Namen, sondern im Auftrag der theologischen Fakultät und mit dem Ziel der Eintracht.¹³¹ Als Anliegen der Universität bezeichnet er, den eigenen Ruf zu wahren und für das Seelenheil der anderen zu sorgen.¹³² Als Motto seiner Rede im Konsistorium nennt Pierre d'Ailly in Anlehnung an Sprüche 8,7: „Mein Gaumen wird nach Wahrheit trachten, meine Lippen werden den Ruchlosen verachten.“¹³³

129 PETRUS DE ALLIACO, *Propositio*, 69–74.

130 PETRUS DE ALLIACO, *Propositio*, 68.

131 PETRUS DE ALLIACO, *Propositio*, 73.

132 PETRUS DE ALLIACO, *Propositio*, 69.

133 PETRUS DE ALLIACO, *Propositio*, 69.

Dementsprechend stellt er das eigene Motiv der Wahrheit dem Motiv des Gegners, der Lüge, gegenüber, und ebenso die eigene Unterordnung (*pia devotio, supplicatio*) der aufrührerischen Haltung (*improbitas, importunitas*) Montesonos. Pierre d'Ailly bezeichnet diesen als einen Feind in den eigenen Reihen der Theologen, als *hostis domesticus* und *familiaris inimicus*, der das Urteil der Universität und damit die eigene „Mutter“ verschmählt und verachtet (*iudicis sui atque matris (= univ.) propriae contemptor, reprehensor, accusator*).¹³⁴ Dementsprechend deutete Pierre d'Ailly in seiner Ansprache die Bestandteile des Namens Montesono als hochmütig auf der einen Seite und arrogant sprechend auf der anderen Seite. Montesonos vierzehn Irrtümern setzte Pierre d'Ailly vierzehn Wahrheiten entgegen.¹³⁵

Es folgt die Beteuerung, dass nichts gegen die Hochschätzung und Verehrung des heiligen Thomas und seiner Lehre gesagt werden solle; der Grundsatz sei freilich die Aussage des Augustinus über Cyprian, er halte nicht die Briefe Cyprians für kanonisch, sondern das, was darin mit der Autorität der Heiligen Schrift übereinstimme; was aber darin der Heiligen Schrift widerspreche, verwerfe er.¹³⁶ Damit stellte er als Kriterium für die Beurteilung von Autoritäten deren Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift heraus.

Dieser polemischen Einführung ließ Pierre d'Ailly seine Prämisse folgen, auf der die Verurteilung der Sätze Montesonos beruhte und mit der Pierre d'Ailly unter Berufung auf Autoritäten und vor allem auch auf den heiligen Thomas seinen Gegner gleichsam mit den eigenen Waffen schlagen wollte.¹³⁷ Diese Prämisse lautete, dass man eine Proposition, selbst wenn sie einen wahren Sinn besitze, dennoch verurteilen und ihre Rücknahme fordern könne, sofern sie in einem anderen Sinn einen Irrtum enthalte oder auf falschen Voraussetzungen beruhe.¹³⁸

134 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 68: *Plus apud te valeat humilium filiorum pia devotio atque supplicatio veritate fulcita, quam unius aut paucorum improbitas et importunitas in-testissima, solis in mendaciis vires habens.*

135 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 71: *Unde quia praememoratus frater Johannes de Montesonno, de monte, inquam eminentis superbiae, sono dissonantis arrogantiae intonans in Parisiensi Studio 14 falsitates erroneas publicavit, Nos contra, 14 veritates notorias ... asserimus.*

136 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 70: *Protestamur quod contra honorem et reverentiam sancti Thomae de Aquino aut Doctrinae ipsius nihil omnino proponemus; ... litteras Cypriani non ut Canonicas habeo, sed eas ex Canonicis considero, et quod in eis divinarum Scripturarum auctoritati congruit, cum laude ejus accipio ... Quod autem ei non congruit, cum pace ejus respuo.*

137 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 73 f.: *Et, hoc supposito, praeambula et alia per me declaranda probabuntur, tam rationibus, quam auctoritatibus Sanctorum et Doctorum, et specialiter ex dictis S. Thomae de Aquino, ut sic adversarius, qui ejus doctrinam sequi ac defendere false et inaniter gloriatur, vincatur evidentius et velut aliter Goliath, proprio gladio juguletur.*

138 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 73: *Antequam ad praedictarum quinque propositionum reprobationem procedam, probanda est quaedam supposito, quae in aliquibus dictarum et*

Die Prämisse begründete er mit dem Schaden oder gar der Häresie, die aus einem falschen Verständnis für den Glauben erwachsen könnten. Deshalb dürfe ein solcher Satz aus Vernunftgründen verurteilt werden.¹³⁹

Außerdem, so fügte Pierre d'Ailly hinzu, könne man sogar in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin sagen, dass nicht nur Sätze, die in einer Hinsicht falsch seien, sondern auch vollkommen wahre Sätze widerrufen werden müssten, wenn sie unvorsichtig formuliert seien und zum größeren Nutzen der Zuhörer anders formuliert werden könnten.¹⁴⁰ Ein gutes Beispiel dafür bot Augustinus, der seine eigenen Aussagen in den *Retractationes* korrigierte, wenn sie neben einem wahren auch einen falschen Sinn enthielten.¹⁴¹

Neben Thomas und Augustinus führte Pierre d'Ailly als Autorität zur Bestätigung dieser Prämisse auch die Verurteilungspraxis der Kirche an, die diese noch

aliarum propositionum sequentium condemnatione est necessario prae-notanda; videlicet, quod, quamvis aliqua propositio vel assertio possit habere aliquem sensum verum, tamen potest rationabiliter condemnari, tanquam revocanda propter alium sensum erroneum in ea vel in ejus probatione intellectum.

- 139 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 74: *Ergo dicta suppositio praeambula sic probatur. Quia omnis illa assertio potest rationabiliter condemnari, ex qua potest sequi corruptio fidei. Igitur, etc. Ista ratio fundatur in dictis Sancti Thomae 2.2^{ae} in quaest. de Haeresi, ubi exponendo illud dictum Hieronymi, ex verbis inordinate prolatis sit haeresis. in solut. ad 2. Argum. dicit, quod, si inordinata sit locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Et ad hoc allegat auctoritatem Leonis Papae dicentis, quia inimici Christi Crucis omnibus verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam eis vel tenuem occasionem demus. Igitur propositum.*
- 140 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 74: *Probatur ex dictis ejusdem S. Thomae in 5. Quodlib. Quae circa Doctores: ubi in 2. art. quaerit., utrum si ex doctrina alicujus Doctoris, aliqui revocentur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare. Unde ex ejus responsione, quam brevitatis causa non recito, clare patet, quod non solum doctrina in uno sensa falsa est revocanda, sed etiam, licet sit omnino vera, tamen quandoque propter incautam ejus expressionem est exponenda et ad utilitatem audientium retractanda, dicente Gregorio, incauta locutio in errorem pertrahit.*
- 141 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 74: *Probatur dicta suppositio ex doctrina S. August. ex suo Retract. lib. ubi in prologo dicit, quod errata sua reprehendit et quadam judiciaria severitate recenset: et tamen constat quod in dicto libro multa retractanda exprimit quae in aliquo sensu vera sunt. Sicut patet in libr. 1 cap. 1.2.3. ubi retractat et corrigit quod in libris suis fortunam nominavit, licet, ut ipse ait, illa verba nulla religio dicere prohibeat, forte, forsitan, fortasse, fortuito, etc. et causam retractationis subdit dicens, fortunam veruntamen paenitet me sic illic nominasse, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ut, ubi dici debet, hoc Deus voluit, dicant hoc voluit fortuna. Item eodem libro c. 4 ex libro Soliloquorum retractat illam sententiam, quod ad sapientiae conjunctionem non una via pervenitur. Unde sic ait. Quod dixi ad Sapientiae conjunctionem non una via perveniri, non sonat bene, quasi alia via sit praeter Christum, qui dicit, Ego sum via: vitanda ergo erat haec offensio aurium religiosarum, quamvis alia sit illa universalis via; alia autem via de quibus in Psalmis canimus. Vias tuas Domine notas fac mihi, etc. Ex quibus et aliis pluribus exemplis ex doctrina Aug. clare patet, quod aliqua assertio, licet sit in aliquo sensu vera, tamen, propter alium sensum falsum quam potest generare in animo Auditoris, est merito retractanda. Quare, etc.*

verschärfte. Nicht nur seien Sätze verurteilt worden, die durchaus in einem katholischen Sinn gedeutet werden konnten, sondern manchmal wurden zur Vorsicht sogar gegensätzliche Aussagen verurteilt, weil die Formulierungen zu Irrtümern führten, obwohl von diesen auf jeden Fall ja eine die katholische Wahrheit enthalten musste.¹⁴²

Die von Pierre d'Ailly formulierte Prämisse zeigte in ausgezeichneter Weise Pierre d'Aillys Verständnis von Wahrheit: Es gibt Sätze, die zweideutig sind, die also eine wahre und eine falsche Bedeutung haben. Und es gibt Sätze die zwar wahr sind, aber dennoch falsch verstanden werden können. Doch nie ist die Wahrheit des Satzes für sich genommen ein zureichendes Kriterium, um diesen vor einer Verurteilung durch die theologische Zensur bzw. das Lehramt zu schützen. Denn nicht die Wahrheit dieses Satzes, sondern die Korrektheit des Verständnisses ist ausschlaggebend für die Verurteilung. Diese Korrektheit aber bemisst sich an der Übereinstimmung mit der theologischen Sprachkonvention, die wiederum ihre Legitimität aus der Übereinstimmung mit der kanonischen Wahrheit der Heiligen Schrift gewinnt.

Pierre d'Aillys weitere Begründung der Verurteilung der Sätze Montesonos

Pierre d'Aillys Prämisse der Verurteilungen gibt bereits an, weshalb die Sätze Montesonos grundsätzlich verurteilt werden konnten. Doch führt Pierre d'Ailly weitere Kriterien dafür an, weshalb die einzelnen Sätze als falsch bezeichnet wurden (*revocanda est tamquam falsa*). Diese weiteren, ergänzenden oder präzisierenden Gründe lassen sich folgendermaßen kategorisieren:

A) autoritative Gründe

- a. *alias Parisius condemnata*: Es liegt bereits eine Verurteilung vor.
- b. *Theologiae doctrinae irrisiva*: Der Satz verspottet die theologische Lehre.
- c. *detrahit determinationibus et usibus Ecclesiae catholicae*: Die im Satz vertretene Regel (d. h. die alleinige Autorität der Heiligen Schrift für sämtli-

142 PETRUS DE ALLIACO, Propositio, 74: *Probatur propositum per exemplum sumptum ex doctrina Ecclesiae. Nam per Ecclesiam quandoque assertio ambigua habens aliquem sensum Catholicum est damnata, immo quandoque assertiones contradictoriae secundum vocem, per eam sunt damnatae; et ideo altera earum vel utraque aliquem habet sensum Catholicum. Et hoc patet manifeste ex recitatione Isidori lib. 6. Etymol. c. 19. et habetur 24. q. 3. c. Quidam autem. Ubi narrat quod utraque istarum, Deus creat mala, Deus non creat mala, est haeresis condemnata. Unde assertores utriusque inter haereticos enumerat, dicens. Colitiani, a quodam Colito nominati, qui dicunt Deum non facere mala contra hoc quod scriptum est, Ego Deus creans mala. Floriani, a Floriano, qui e contrario dicunt Deum creasse mala, contra hoc quod scriptum est, fecit Deus omnia bona. Ex quibus patet assumptum, etc. per consequens propositum suppositionis praeambulae.*

che Regeln und Ausnahmen) widerspricht den Lehrfestlegungen (*determinationes*) und der gewohnten Praxis (*usus*) der Kirche.

d. *nec est ex dictis S. Thomae asserenda*: Der Autoritätsbeweis ist falsch.

B) pädagogische Gründe (missverständliche Formulierungen, die eine Gefahr für den Glauben darstellen)

a. *male sonans*: Es handelt sich um eine theologisch verdächtig klingende bzw. missverständliche Formulierung.

b. *malesonans in fide, secundum modum loquendi communem Theologorum*: Die Formulierung widerspricht der theologischen Terminologie.

c. *erronea ad intellectum probationis suae*: Die Begründung des Satzes ist irreführend formuliert.

d. *erronea in fide, maxime ad intellectum probationis suae*: Die Formulierung ist irreführend im Hinblick auf den Glauben, besonders in der Begründung.

C) theologischer oder philosophischer Grund (nachweislicher Fehler)

a. *absurda in Theologia et Philosophia*: Der Satz ist sowohl theologisch als auch philosophisch unhaltbar.

Es ist auffällig, dass sich die pädagogischen und theologischen Begründungen überschneiden. Abgesehen von offensichtlich falschen Aussagen oder falschen Zitaten wirft Pierre d'Ailly Johannes de Montesono vor allem vor, dass er unsaubere Formulierungen in den Thesen oder ihren Begründungen verwende. Nicht die von Montesono gemeinte Sache, sondern der von der Formulierung hervorgerufene, irreführende Eindruck sei für die Verurteilung des Satzes als falsch entscheidend. Damit aber weicht Pierre d'Ailly von der in Paris 1340 vorgegebenen Linie in einem spezifischen Bereich ab. Er forderte nicht wie das Statut eine Interpretation im Sinne des Autors, sondern eine Interpretation im Sinne der theologischen Lehrmeinungen und der Tradition. An ihr müsse sich nicht nur Montesono mit seiner eigenen Ansicht messen, sondern ebenso seine Interpretation der theologischen Autoritäten wie Thomas von Aquin.

Pierre d'Ailly hatte ungeachtet der weiteren Beurteilungen nach autoritativen, pädagogischen oder theologisch-philosophischen Kriterien sämtliche verurteilte Sätze als falsch bezeichnet. Lässt sich diese Beurteilung durch seine sprachphilosophische Position erklären oder handelt es sich um eine rein theologische Argumentation?

2.2.2 Die Pariser Diskussionen als Kontext

Die Intention des Autors bei Ockham

Der Gedanke, dass die Bedeutung der Termini durch ihren Kontext und den gängigen Sprachgebrauch zu bestimmen seien, fand sich bereits bei Ockham, sowohl im Sentenzenkommentar als auch in der *Summa Logicae*. Beispielsweise argumentiert Ockham im Prolog des Sentenzenkommentars, dass das Wort *frui* von den Theologen nur für den Willensakt und nicht auch für den Verstandesakt verwendet werde und deshalb auch nur in diesem Sinne gebraucht werden solle. Da die Worte nach Belieben verwendet werden könnten, solle man sie so benutzen, wie sie von den Autoren üblicherweise gebraucht würden.¹⁴³

Die Interpretation eines Satzes in dem vom Autor gemeinten und nicht vom Kontext losgelösten wörtlichen Sinne fordert Ockham in seiner *Summa Logicae*. Diese Forderung stellt freilich eine Antwort auf ein Problem dar, das durch seine Suppositionslehre entstand. Ockham hatte in nominalistischer Weise Wahrheit als wahren Satz definiert. Als Kriterium für Wahrheit bestimmte er, dass ein Satz dann wahr sei, wenn Subjekt und Prädikat im Satz für dieselbe Sache supponieren.

Ockham unterschied zwischen materialer, personaler und einfacher Supposition. In materialer Supposition stand ein Term für einen geschriebenen oder gesprochenen Term, z. B. in dem Satz „Mensch ist ein Substantiv“.¹⁴⁴ In personaler Supposition stand der Term für seine Bedeutung, gleich, ob es sich dabei um ein Wort, ein gedankliches Konzept oder einen Gegenstand außerhalb des Geistes handelte.¹⁴⁵ Die dritte Art der Supposition war die einfache Supposition.

143 GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus et distinctio prima*, edd. Ph. Boehner/G. Gál/S. F. Brown (*Opera theologica* 1), St. Bonaventure (NY) 1967, 395, 8–10: *Primum probari sufficienter non potest, cum voces sint ad placitum et ideo utendum est eis sicut utuntur auctores, sed auctores volunt quod frui sit actus solius voluntatis.*

144 GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summa Logicae*, edd. Ph. Boehner/G. Gál/S. F. Brown (*Opera philosophica* 1), St. Bonaventure (NY) 1974, 195 f. (pars I cap. 64): *Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative ... Ex hoc patet falsitas opinionis communiter dicentium quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, quia suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res et non intentiones animae. Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto.*

145 GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summa Logicae*, 195 (pars I cap. 64): *Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quodcumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis.* Vgl. auch

Auf Ockham geht eine bedeutende Veränderung im Verständnis der einfachen Supposition zurück.

Ockham sah die Universalien als gedankliche Konzepte an, die nicht durch eine ontologische Verbindung den extramentalen Dingen zugeordnet wurden, sondern nur durch eine gewisse Ähnlichkeit. In der Tradition des dreizehnten Jahrhunderts war die einfache Supposition als Interpretation eines Terms im Hinblick auf seine allgemeine Natur oder sein Wesen verstanden worden. Nachdem Ockham jedoch die Vorstellung solcher allgemeinen extramentalen Naturen aufgegeben hatte, konnte man mit der einfachen Supposition nur noch auf gedankliche Begriffe (Konzepte) verweisen.¹⁴⁶ Wenn ein Term für seine Bedeutung stand, so handelte es sich immer um eine personale Supposition und damit um einen Verweis auf etwas Einzelnes, nicht auf eine allgemeine Natur.¹⁴⁷

Dies führte jedoch in Einzelfällen zu Schwierigkeiten. Konnte man einen Satz wie „Der Mensch ist das wertvollste aller körperlichen Lebewesen“ richtig verstehen? Wofür stand der Term „Mensch“, wenn es keine allgemeine Menschennatur in der außermementalen Wirklichkeit gab? Die Proposition war zweideutig, denn man konnte sie nach Ockham nur als personale Supposition für jeden einzelnen Menschen verstehen.¹⁴⁸ Tat man das aber, so war die Proposition wörtlich falsch, denn ein Mensch konnte nicht wertvoller als ein anderer Mensch sein. Gemeint war aber, dass alle Menschen wertvoller waren als alle nichtmenschlichen Körperwesen.

Dieses Problem löste Ockham, indem er die Unterscheidung zwischen der wörtlichen Bedeutung einer Proposition und der intendierten Bedeutung ein-

die Einordnung Ockhams in den abschließenden Schlussfolgerungen bei D. PERLER, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert* (Quellen und Studien zur Philosophie 33), Berlin/New York 1992, 349–365.

146 In etwas anderer Formulierung findet sich dieses neue Verständnis der *suppositio simplex* auch bei Albert von Sachsen, von dem es wiederum Marsilius übernommen hat; vgl. MARSILIUS OF INGHEN, *Treatises on the properties of terms. A First Critical Edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes with Introduction, Translation, Notes and Appendices* by E. P. Bos, (Dissertation, Universität Leiden), Leiden 1980, 185 f. Diese Veränderungen in der Theorie der einfachen Supposition wurden von den Realisten heftig kritisiert. Vgl. z. B. Johannes Permetter de Adorff, einen realistischen Professor an der Universität Ingolstadt, der auf dieses Thema in seiner Liste der Unterschiede zwischen Nominalisten und Realisten eingeht; vgl. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar*, 326–342.

147 GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summa Logicae*, 196: *Ex hoc patet falsitas opinionis communiter dicentium quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, quia suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res et non intentiones animae.*

148 GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summa Logicae*, 200: *Ad primum istorum est dicendum quod opinio dicentium quod in ista ‚homo est dignissima creaturarum‘ subiectum habet suppositionem simplicem, est simpliciter falsa; immo ‚homo‘ habet tantum suppositionem personalem in ista.*

führte. Dieser Unterschied erschien Ockham wichtig, weil viele autoritative Propositionen oft in ihrem wörtlichen Sinn (*de virtute sermonis*) falsch, in ihrem beabsichtigten Sinn aber wahr waren (*secundum intentionem ponentium*).¹⁴⁹ Daher führte die mangelnde Möglichkeit, auf die allgemeine Natur einer Sache außerhalb des menschlichen Geistes zu verweisen, dazu, dass die Grenzen von Ockhams Theorie der personalen Supposition deutlich wurden. Wenn die Aussageabsicht des Autors einer Proposition nicht bereits bekannt war, konnte in Zweifelsfällen keine korrekte Supposition erfolgen.¹⁵⁰

Aus Ockhams Definition von Wahrheit wurde klar, dass nur analytische Sätze immer wahr sein konnten. In allen anderen Fällen war es nötig, den Kontext des Satzes zu berücksichtigen. In einem theologischen Kontext konnte derselbe Satz (z. B. „Gott ist ewig“) eine andere Bedeutung gewinnen bzw. Konnotation tragen als in einem philosophischen Kontext, abhängig davon also, wie diese Begriffe definiert bzw. üblicherweise verwendet wurden. Das Statut von 1340 entsprach also mit seiner Forderung nach der Interpretation eines Satzes im Sinne seines Autors und nach der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen ganz der Argumentation Ockhams.

Die „Beliebigkeit der Worte“ bei Johannes Buridan

Gegenüber der ockhamschen Sprachphilosophie stellte die Theorie Buridans eine gewisse Verschärfung dar. Während selbst bei Ockham trotz aller Rede von den beliebig wählbaren Worten (*voces sunt ad placitum*) dennoch von einer Ähnlichkeit zwischen Sprache und zugrunde liegenden Konzepten bzw. zwischen Konzepten und Realität ausgegangen wurde, trennte Buridan radikal die sprachliche von der konzeptuellen und realen Ebene.¹⁵¹ Die gesprochene – und geschriebene –

149 GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summa Logicae*, 201: *Ideo dicendum est quod ‚homo‘ supponit personaliter, et est de virtute sermonis falsa. Tamen secundum intentionem ponentium eam vera est, quia non intendunt quod homo sit nobilior omni creatura quae non est homo. Et hoc est verum inter creaturas corporales, non autem est verum de substantiis intellectualibus. Et ita est frequenter quod propositiones authenticæ et magistrales sunt falsæ de virtute sermonis, et veræ in sensu in quo fiunt, hoc est, illi intendebant per eas veras propositiones.*

150 Für eine luzide Darstellung der Unterscheidung von *virtus sermonis* und *sensus verus* bei Ockham siehe: H. BERGER, *Zur Sprachlogik Wilhelms von Ockham*, Magisterarbeit, Universität Graz, 1989, 155–164. Zur Darstellung evidenter Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham vgl. E. PERINI-SANTOS, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris 2006, 57–127.

151 Vgl. S. EBBESEN, *The summulae, tractatus VII de fallaciis*, in: J. PINBORG (Hg.), *The Logic of John Buridan. Acts of the 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Copenhagen 16.–21. November 1975, Kopenhagen 1976, 146: „This passage shows, among other things, how seriously Buridan took his own semantic theory. His predecessors had paid lip-service to the often-repeated dictum ‚voces sunt ad placitum‘. He takes it seriously. The names are arbitrary, but the signified concepts are not so ... Buridan’s insistence that vocal language is arbitrary and that consequently investigation of it has no cognitive value

Sprache war für die Erkenntnis der Dinge unerheblich. Es gab für Buridan keinen Isomorphismus zwischen den Worten und der nichtsprachlichen Welt. Durch die grammatikalische Analyse der Sprache konnte man daher keine Aussagen über die Strukturen der Wirklichkeit gewinnen oder auf die Weise schließen, wie die Wirklichkeit vom Menschen wahrgenommen wurde. Die Sprachebene der *modi significandi* war nicht aus den *modi essendi* der außermoralischen Realität oder den *modi intelligendi* der Erkenntnis abgeleitet. Daher gab es auch keine einfache Entsprechung zwischen diesen Modi.

Für Buridan war die zentrale Form der Supposition die personale. Sie zielte auf den bezeichneten Gegenstand. Dennoch war das Ergebnis nicht immer eindeutig. Hinter der Aussage „Ich sehe einen Menschen“ verbarg sich eine konkrete Wahrnehmung und die eigentliche Aussageabsicht des Sprechenden, der einen ganz bestimmten Menschen gesehen hatte und diesen mit seiner allgemeinen Aussage meinte. Es galt also, bei solchen Sätzen zwischen der anscheinend allgemeinen Aussage und der eigentlichen Absicht des Sprechenden zu unterscheiden.¹⁵²

Die Unterscheidung der Wissenschaftssprachen im Statut von 1340

Das sprachphilosophische Anliegen Pierre d'Aillys kann als Ausdruck einer wissenschaftstheoretischen Tendenz¹⁵³ an der Universität Paris betrachtet werden, die sich 1340 im so genannten Nominalistenstatut Ausdruck verschafft und auf die Grenzen der Anwendung der Logik aufmerksam gemacht hatte. In diesem Statut wurde – möglicherweise unter dem Einfluss Johannes Buridans – der Unter-

takes him near to destroying traditional logic. For with all their declarations of fidelity to the principle that names are conventional earlier logicians had in the main proceeded from an assumption of isomorphism between the non-vocal world and the words. The *modi essendi* of extramental things, the *modi intelligendi* of the mental sphere, and the *modi significandi* of the words matched one another. Hence logic could to a large extent be an art of linguistic analysis. Not so to Buridan. He has burnt, or at any rate severely damaged, the bridges to grammar.“

152 Zu den weiteren Hintergründen vgl. E. P. BOS, *Logica modernorum in Prague about 1400. The Sophistria-disputation „Quoniam quatuor“* (MS Cracow, Jagiellonian Library 686, ff. 1ra–79rb), with a partial reconstruction of Thomas of Cleve's *Logica*. Edition with an Introduction and Appendices, Leiden 2004.

153 W. Courtenay hat mit Recht darauf hingewiesen, dass man im vierzehnten Jahrhundert allenfalls von philosophischen Strömungen, nicht aber von „Schulen“ sprechen darf, wie man sie im fünfzehnten Jahrhundert versteht, nämlich als eine Art institutioneller Festlegung der Deutungsrichtung in der Auswahl eines bestimmten Kommentators zur Beantwortung der philosophischen Probleme. Im vierzehnten Jahrhundert zählt noch die eigenständige Auseinandersetzung mit allen möglichen interessanten Diskussionspartnern, deren Texte zur Verfügung standen oder deren Meinungen bekannt waren. Vgl. W. J. COURTENAY, *Was there an Ockhamist School?*, in: M. J. F. M. HOENEN u. a. (Hg.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden/New York/Köln 1995, 263–292.

schied zwischen den verschiedenen Fachsprachen hervorgehoben, insbesondere zwischen den verschiedenen Bedeutungen, die dieselben Worte in der Philosophie und in der Theologie annehmen konnten. Dadurch wurde der Kontext, in dem ein Terminus gebraucht wurde, zum entscheidenden Kriterium für die Festlegung seiner wörtlichen Bedeutung. Das Anliegen des Statuts war zugleich ein theologisches, denn mit dem Statut wurde auf die prinzipielle Verschiedenheit der philosophischen und theologischen Sprechweise hingewiesen, um damit eine rein philosophische Beurteilung und vor allem Verurteilung von theologischen bzw. biblischen Sätzen als logisch falsch zurückweisen zu können. Dies geht aus dem ersten Artikel des Status hervor:¹⁵⁴

„Keine Magister, Bakkalare oder Scholaren, die in der Artistenfakultät in Paris Vorlesungen halten, sollen es wagen, von einer bekannten Aussage des Autors, über dessen Buch sie lesen, zu sagen, sie sei schlichtweg falsch oder im wörtlichen Sinne falsch, wenn sie der Ansicht sind, dass der Autor, als er sie formulierte, die Sache eigentlich richtig gemeint hatte; vielmehr soll man sie akzeptieren und entweder die richtige Bedeutung von der falschen unterscheiden, weil aus demselben Grund die Aussagen der Bibel für sich genommen verneint werden müssten, doch das ist gefährlich. Und weil eine Rede ihre Bedeutung nur aus der willentlichen Festlegung oder dem gemeinsamen Gebrauch der Autoren und anderer Leute gewinnt, deshalb ist die wörtliche Bedeutung die, die dem gemeinsamen Gebrauch der Autoren entspricht und vom Kontext her gefordert ist, da Worte gemäß dem zugrunde liegenden Kontext verstanden werden müssen.“

Gefordert wird in diesem Abschnitt des Statuts, dass eine Aussage, so sie mehrdeutig ist, in ihre verschiedenen Aussagemöglichkeiten unterschieden werden soll und ihre Varianten einzeln als wahr oder falsch beurteilt werden sollen. Außerdem wird als der eigentliche Sinn eines Wortes bzw. einer Aussage derjenige festgelegt, der dem Kontext der Aussage entspricht und mit dem üblichen Sprachgebrauch übereinstimmt. Angesichts der oben genannten Forderungen Ockhams nach der Interpretation einer Aussage nach Kontext und gemäß der Intention des Autors entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass sich das Pariser Statut von 1340 gegen so genannte Ockham-Anhänger (*Occanici*) richtete, worunter wohl eine Gruppe von Philosophen zu verstehen ist, die die strenge Logik unterschiedslos auf philosophische wie theologische Sätze anwandte.

Hervorgehoben wird im Statut, dass Worte durch Festlegung (*impositio*) oder durch Gewohnheit (*usus communis*) in einem bestimmten Sinn verstanden werden. Daraus folgte das Gebot, die Sätze gemäß der Intention des üblichen Sprachgebrauchs zu interpretieren.

154 Der lateinische Text ist wiedergegeben bei KALUZA, *Les sciences*, 226, siehe oben Fn. 96.

2.2.3 Pierre d'Ailly und die Pariser Diskussion

Weiterentwicklung und Abgrenzung von Ockham und Buridan

Pierre d'Ailly vertrat wie Ockham die nominalistische Definition von Wahrheit als einem wahren Satz.¹⁵⁵ Sein Hauptanliegen war beispielsweise, die Theorie Gregors von Rimini vom *complexe significabile* als einem äußeren Bezugspunkt der wahren Aussage zu widerlegen. Dennoch unterschied er sich klar von Ockham und Buridan in der Frage nach den Kriterien der Wahrheit: Dass Subjekt und Prädikat eines Satzes für dasselbe stehen müssten, lehnte Pierre d'Ailly ab.¹⁵⁶ Für Pierre d'Ailly waren nur mentale Sätze wahrheitsfähig. Er führte dabei jedoch gegenüber Ockham eine neue Unterscheidung ein, die zwischen einem mentalen Satz im eigentlichen und einem solchen im uneigentlichen Sinne. Für Pierre d'Ailly waren mentale Sätze im eigentlichen Sinn solche, deren Terme nur natürlich bezeichneten, also Terme erster Intention waren. Der mentale Satz im uneigentlichen Sinn war wie gesprochene und geschriebene Sätze der sprachlichen Konvention unterworfen. Pierre d'Ailly unterschied damit zwischen konventioneller und natürlicher Bedeutung auf der Ebene der Konzepte und griff damit das Anliegen Buridans auf, dass die grammatische Struktur der gesprochenen oder geschriebenen Sprache nicht die Realität abbildete. Jedoch weitete er die Unterscheidung zwischen konventioneller (d.h. beliebig festgelegter) und natürlicher Bedeutung gegenüber Buridan aus: Er verwendete die Unterscheidung nicht nur auf die gesprochene und geschriebene Sprache, sondern ebenso auf die gedachte Sprache, die Ebene der Konzepte.¹⁵⁷

155 PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles* 45 (Nr. 140): „First conclusion: A sentence is not true or false because it signifies [what is] true or false externally.“

156 PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles*, 45 (Nr. 144): „The second conclusion: A sentence is not true or false because its subject and predicate supposit for the same, or because they do not supposit for the same, whether it is an affirmative or a negative [sentence].“ Vgl. dagegen die Beschreibung des Buridanischen Verständnisses von Supposition: EB- BESEN, *De fallaciis*, 149: „Now, what does supponere mean? To suppose ... is to delimit a set that must be investigated when one wants to verify a proposition ... Any proposition, that is any mental proposition, will contain a subject and a predicate term each of which may be expected to delimit such a set ... The most obvious candidates for that title are spatio-temporal particulars. And indeed, they are the *supposita* par excellence in Buridan's system. Now, in the case of an affirmative proposition we can verify the proposition by seeing if the set delimited by the subject term is identical to or included in the set delimited by the predicate term. If yes, the proposition is true; if no, it isn't.“

157 Zum Kontext des Ailly'schen Konzept-Begriffs vgl. P.J.J.M. BAKKER, *Synkategoremès, concepts, équivocité. Deux questions anonymes, conservés dans le ms. Paris, BN, lat. 16.401, liées à la sémantique de Pierre d'Ailly (c. 1350–1420)*, in: *Vivarium* 34/1 (1996) 76–131.

Ungeachtet der strengen Unterscheidung zwischen konventionellen und natürlichen Sätzen ging Pierre d'Ailly davon aus, dass auch die mentalen Sätze im eigentlichen Sinne aus unterschiedlichen Teilen bestehen, analog zu der Weise, wie in der gesprochenen Sprache zwischen Nomina und Verben unterschieden wird. Analog zu diesen bezeichneten auch die eigentlichen mentalen Sätze, aber von sich aus, auf „natürliche Weise“.¹⁵⁸

Das Kriterium für Wahrheit lag für Pierre d'Ailly in dem mentalen Satz im eigentlichen Sinn begründet. Konventionelle Aussagen, seien sie mental, gesprochen oder geschrieben, konnten nicht für Wahrheit bürgen. Bei gleicher Lautung konnten sie unterschiedliche Bedeutungen haben. Nur wenn der ihnen jeweils korrespondierende mentale Satz wahr war, konnten sie als wahr bezeichnet werden. Nach Pierre d'Ailly war ein Satz aus demselben Grund, aus dem er wahr war, auch möglich, oder entsprechend falsch und unmöglich.¹⁵⁹ Als Kriterium für die Wahrheit der mentalen Sätze nannte Pierre d'Ailly, dass der von dem gesamten jeweiligen Satz bezeichnete Sachverhalt zutraf.¹⁶⁰ Dies galt nach Pierre d'Ailly für positiv wie für negativ formulierte Sätze, die jeweils unabhängig voneinander zu beurteilen waren.¹⁶¹

Fraglich ist freilich, wie beurteilt werden konnte, welchem natürlichen Satz die auf sprachlichen Konventionen beruhenden konventionellen Sätze entsprechen, und umgekehrt, welche konventionell geformten Sätze am besten einem

158 PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles*, 23 (Nr. 35): „Again, some mental terms properly so called naturally signify nominally, and they are natural names. Others naturally signify verbally, and they are natural verbs. And so on for the other parts of speech. Therefore, mental terms are not said to be properly of this or that part of speech because of some superadded ‚modes of signifying‘. Rather they are in themselves, of their own nature, of this or that part of speech.“

159 PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles*, 46 (Nr. 151): „Second, it follows as a corollary that the truth or falsehood of any spoken or written sentence, or of a mental [sentence] improperly so called, is a thing distinct from such a sentence. [This is so] because the truth or falsehood of any such sentence is the mental sentence corresponding to it, which alone is properly or naturally true or false.“

160 PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles*, 48 (Nr. 159): „The fifth conclusion will be this: Any affirmative mental sentence properly so called that is simply categorical and assertoric, if it is true, is true because howsoever [the case] is signified to be, [or] to have been, or to be going to be, by [that sentence] according to its total signification, so it is, [or] was, or will be [the case].“ Die mentalen Sätze im eigentlichen Sinn sind daher intrinsisch wahr oder falsch; vgl. mit dem lateinischen Text MELLER, *Erkenntnislehre*, 104: *Generalis omnis propositio ad placitum significans (sive mentalis, sive vocalis aut scripta) debet sic describi per significare verum aut falsum, quia quaelibet talis significant mentalem proprie dictam veram et falsam. Sed mentalis proprie dicta debet describi per esse verum vel esse falsum, quia non oportet, quod talis significet verum aut falsum.* Vgl. H. LAGERLUND, *Representations, Concepts and Words: Peter of Ailly on Semantics and Psychology*, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 3 (2003) 15–36.

161 PETER OF AILLY, *Concepts and Insolubles*, 49 (Nr. 161).

wahren natürlichen Satz entsprachen, so dass überhaupt über die Wahrheit konventioneller Sätze geurteilt werden konnte.¹⁶²

Dialektische Plausibilität statt Evidenz in der Philosophie

Diesen Bedenken, die aus Pierre d'Aillys Trennung zwischen konventioneller sprachlicher und eigentlicher, natürlicher Ebene resultieren, entspricht die strenge Definition von Evidenz in der Erkenntnislehre. Evidenz gab es im natürlichen und philosophischen Erkennen nur sehr eingeschränkt, nämlich aufgrund von Erfahrung, Prinzipienwissen oder in Form von notwendigem wissenschaftlichem Wissen, das durch Schlussfolgerung aus Prämissen gewonnen wurde.¹⁶³ Dinge au-

162 Zum Ringen Aillys in der Erkenntnistheorie vgl. MELLER, Erkenntnislehre, 81, der in seinem Anliegen, Ailly als „guten Scholastiker“ darzustellen, die verbliebenen Unklarheiten in Aillys Erkenntnistheorie darauf zurückführt, dass er sich nicht entschieden genug vom Einfluss Ockhams habe freimachen können. Im Sentenzenkommentar geht Ailly auf diese Frage nicht ein, sondern verweist für die Begründung seiner Prämisse, dass Wahrheit nichts anderes als ein wahrer Satz sei, auf die Behandlung in den *Insolubilibus*; PETRUS DE ALLIACO, *Questiones super primum, tertium et quartum librum Sententiarum*, I: *Principia et questio circa prologum* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 258), cura et studio M. Brinzei, Turnhout 2013, 137, 196–201 (I q. c. prol. 1 a. 1; fol. 14ra): *Sic igitur patet quid est veritas, et quod nihil aliud sit quam propositio vera. Quare autem propositio dicatur vera, hic non declaro, et multa alia que circa hec possent dici pertranso, quia de hiis ad logicam et metaphysicam spectat, et de illis dixi in tractatu De insolubilibus*. Trotz vieler Rückgriffe auf Ockham, v. a. im Sentenzenkommentar, verbindet Ailly in seiner Erkenntnistheorie auch an Thomas und Duns Scotus erinnernde Elemente. Vor allem die vermittelnde Rolle der *species* bei der abstraktiven Erkenntnis in Anlehnung an Gregor von Rimini, nicht aber dessen Theorie vom *complexe significabile*, zeigt seine Eigenständigkeit gegenüber Ockham und anderen Vorgängern. Dazu MELLER, Erkenntnislehre, 126–135. Zur Opposition gegen das *complexe significabile* innerhalb der *via moderna* allgemein siehe G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity* (North-Holland linguistic series 8), Amsterdam/London 1973, 243–272, zum weiteren Hintergrund J. BIARD, *Les controverses sur l'objet du savoir et les „complexe significabilia“ à Paris au XIV^e siècle*, in: S. CAROTI/J. CELEYRETTE (Hg.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Florenz 2004, 1–31. Zur Entwicklung der Erkenntnistheorie Aillys vgl. J. BIARD, *Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIV^e siècle*, in: *Dialogue* (Ontario) 31 (1992) 459–474. Biard sieht größere Gemeinsamkeiten als Unterschiede in den früheren und späteren Werken Aillys und relativiert daher die von Pluta hervorgehobene Entwicklung zwischen dem Sentenzenkommentar (1376–1377) und dem *De anima*-Traktat (zwischen 1377 und 1381), die Meller (132–135) gesehen, aber aufgrund seiner Bewertung des *De anima*-Traktats als Frühwerk gerade umgekehrt gedeutet hatte; vgl. PLUTA, *Die philosophische Psychologie*, 108–110.

163 Für Ailly gehört zur evidenten Erkenntnis die Prinzipienkenntnis und die Selbsterkenntnis des Menschen; PETRUS DE ALLIACO, *Questiones* I, 139, 248–251; 140, 266–269 (I q. c. prol. 1 a 1; fol. 14rb–14va):... *possibile est viatorem non solum de primo principio, sed etiam de multis aliis veritatibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter eviden-*

ßerhalb des Menschen konnten nur mit bedingter Evidenz erkannt werden, d. h. unter der Voraussetzung, dass der gewöhnliche Lauf der Welt beibehalten wurde und Gott nicht wundersam eingriff. Außerhalb der evidenten Erkenntnis, im Bereich der Meinung (*opinio*) musste der Philosoph dialektisch argumentieren und Plausibilitäten gegeneinander abwägen, um herauszufinden, welche Argumente in größerem Maße der Vernunft entsprachen.¹⁶⁴

Dieser Akzent auf den Plausibilitäten in der Philosophie ermöglichte es, auch Aussagen großer philosophischer Autoritäten zu relativieren: die Position des Aristoteles, dass die Welt ewig sei, war nur plausibel und konnte mit besseren Argumenten widerlegt werden. Die Frage stellt sich freilich, nach welchem Maßstab die menschliche Vernunft widerstreitende philosophische Positionen beurteilen konnte.

Der Bedingtheit menschlicher evidenter Erkenntnis und der notwendig dialektischen Begründung philosophischer Einsicht stand die durch die Offenbarung gewährte Sicherheit theologischen Wissens gegenüber. Pierre d'Ailly nahm, wie in seinem Traktat über *De consolatione* von Boethius ebenso deutlich wird wie im polemischen Traktat gegen Montesono, die theologischen Glaubensaussagen und Lehrmeinungen als Kriterium für die Beurteilung der größeren Plausibilität einer philosophischen Aussage.¹⁶⁵ Welche philosophische Aussage in stärkerem Maße dem vorgegebenen Glauben entsprach, war daher ein Punkt, über den man unterschiedlicher Meinung sein konnte.

tem ... Secunda conclusio est quod possibile est viatorem de multis veritatibus contingentibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter evidentem, verbi gratia quod ipse est, quod ipse cognoscit etc.

164 Ailly definiert die absolute evidente Erkenntnis als *assensus verus sine formidine causatus naturaliter, quo non est possibile intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare*. Durch die verschiedenen Eigenschaften (*verus, sine formidine, causatus naturaliter*) wird die evidente Erkenntnis als wahr vom Irrtum, als furchtlose Zustimmung von der bloßen Meinung und als natürliches Geschehen vom Glauben unterschieden, für den eine freie Entscheidung nötig ist; vgl. PETRUS DE ALLIACO, *Questiones I*, 138, 229–233 (I q. c. prol. 1 a. 1; fol. 14rb). Die Menschen können jedoch keine absolute Evidenz haben, sondern nur eine bedingte, wenn es um Dinge außerhalb ihrer selbst geht; vgl. ebd. 140,279–141,287; 143, 325–329 (I q. c. prol. 1 a. 1; fol. 14va–14vb): *Tertia conclusio est quod impossibile est viatorem aliquod extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse evidentia simpliciter absoluta, sed bene evidentia secundum quid et conditionata. Ista conclusio habet duas partes. Prima est quod simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse, ut puta quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est, quod homo est alius ab asino, et sic de similibus ... Secunda pars conclusionis est quod loquendo de evidentia secundum quid seu conditionata vel ex suppositione, scilicet stante Dei influentia generali et cursu nature solito nulloque facto miraculo, talia possunt esse nobis sufficienter evidentia, sic quod de ipsis non habemus rationabiliter dubitare*; vgl. PIERRE D'AILLY, *Traité sur la Consolation*, 170.

165 Vgl. dazu PIERRE D'AILLY, *Traité sur la Consolation*, 170–172.

2.2.4 Klare Trennung zwischen theologischer und philosophischer Sprache

Die Zuspitzung auf die theologische Sprache im Montesono-Traktat

Die Unterscheidung zwischen der sicheren geoffenbarten Wahrheit des Glaubens und der auf Plausibilität gründenden Wahrheit philosophischer Aussagen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eine theologische Herausforderung darstellte, die geoffenbarte Wahrheit in angemessener Sprache zu formulieren. Es bedurfte einer Hermeneutik, um widersprüchliche oder schwer verständliche Sätze der Bibel zu erklären und die Glaubensgeheimnisse richtig herauszuarbeiten. Deshalb gingen die Prämissen Pierre d'Aillys im Traktat gegen Montesono weit über die Regeln des Umgangs mit Sätzen, wie sie im Pariser Statut von 1340 formuliert worden waren, hinaus.

Pierre d'Ailly war es nicht genug, wie das Statut von 1340 zu sagen, man dürfe einen Satz nicht einfach unwahr nennen, wenn er mit den Mitteln der strengen Logik als falsch erwiesen werde, in seinem Kontext und gemäß den sprachlichen Konventionen aber als wahr verstanden werden könne. Er wollte nicht Missverständnisse klären, sondern sie von vornherein ausschließen. Daher ging er so weit zu sagen, dass man selbst wahre Sätze verurteilen könne, wenn sie aus theologisch-pädagogischer Sicht irreführend seien.

Es scheint, als habe Pierre d'Ailly der Wahrheit der Offenbarung den Status wahrer eigentlicher innerer Sätze zugemessen. Da die Wahrheit aber der Intention des Heiligen Geistes entsprach, war es nötig, theologische Sätze mit dieser Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen. Äußere Daten wie der Text der Heiligen Schrift und die bereits in langer Tradition anerkannten Erklärungen dazu boten die größte Sicherheit, diesen Sinn zu treffen. Die radikal gedeutete Konventionalität der Sprache wirkte sich im theologischen Bereich ungleich schärfer aus als im philosophischen. In der Theologie kam der Vernunft des Menschen nur eine rezeptive Funktion im Hinblick auf die Wahrheit zu, die Wahrheit an sich war unzweifelhaft vorgegeben. Fehler konnten allein bei der Interpretation und Darstellung dieser geoffenbarten Wahrheit aufkommen. Der Anspruch war also ungleich höher, die absolute Wahrheit angemessen zur Sprache zu bringen. In der Philosophie war die Unschärfe bereits im Prozess der Erkenntnis von Wahrheit mitgegeben und ein Absolutheitsanspruch daher nicht möglich.¹⁶⁶

Nicht nur nach außen, gegen eine philosophische Fehlinterpretation biblischer und theologischer Sätze, sondern gerade auch innerhalb der Theologie be-

166 Aillys philosophische Erkenntnistheorie war deshalb jedoch nicht skeptisch. Zur Annäherung von außermentalen Sachen und Gegenständen im Geist des Menschen bei Ailly vgl. beispielsweise BIARD, *Présence*, 467–469.

durfte es deshalb nach Ansicht Pierre d'Aillys einer sprachlichen Zensur. Diese gewährleistete eine sprachliche Ordnung und sorgte dafür, dass die Wahrheit des Glaubens gewahrt blieb. Das Schreckensgespenst, gegen das Pierre d'Ailly kämpfte, war die nicht dieser Ordnung entsprechende Rede (*inordinate loqui, temerarie loqui*). Diesem Ordnungsgedanken waren sowohl Pierre d'Aillys Rhetorik als auch seine Argumentation im Traktat gegen Montesono verpflichtet. Wenn ein Satz auch nur in einem winzigen Aspekt den Glauben in Gefahr bringen konnte, musste seine Verwendung verboten werden.

Dies war im Vergleich zur dialektischen Argumentation der Philosophie verständlich. In der Theologie konnte es nicht darum gehen, durch jeweils bessere Argumente die Wahrheit zu finden, sondern sie lag vor. Es galt nur noch, sie unverfälscht wiederzugeben. Dafür entwarf Pierre d'Ailly in Anlehnung an Augustinus einige Regeln: Der biblische Text war immer wahr; bei Widersprüchen konnte die Interpretation durch die Kirchenväter herangezogen werden; spätere Interpretationen hatten weniger Autorität als frühere; abweichende Autoritäten mussten gemäß der Tradition interpretiert werden; zu weite und von der Wahrheit wegführende Interpretationen gehörten verboten. Als Theologe hatte man sich in dieser Hierarchie der Autoritäten ganz unten einzuordnen und als Hilfe für die eigene Darstellung die Begriffsverwendung der übrigen Theologen, die *communis opinio*, zu beachten.

Aus diesen Prämissen wird verständlich, weshalb Pierre d'Ailly sich geweigert hatte, eine inhaltliche Diskussion mit Johannes de Montesono zu führen. Ansichten, die ganz offensichtlich dem Glauben widersprachen oder zu Missverständnissen führen konnten, brauchten erst gar nicht diskutiert zu werden – ihre Verwendung konnte und musste schlichtweg verboten werden. In diesem Sinne ist auch verständlich, dass die Fakultät selbst und in Anlehnung an deren Dokument Pierre d'Ailly festhielt, dass die Autorität eines Heiligen durchaus zu achten sei, indem nämlich dessen abweichende Aussagen entsprechend der Tradition interpretiert würden. Eine Fortentwicklung der Irrtümer eines Heiligen nach persönlichen Interessen und gegen die übliche theologische Tradition war hingegen schlichtweg zu verurteilen.¹⁶⁷

167 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 97: *Ex quibus clare patet, quod dicta Sanctorum, quando propter improprietatem loquendi, ob aliam causam vel de virtute sermonis non sunt vera, non tamen propter hoc sunt penitus refutanda, sed reverenter interpretanda. Si quis autem posteriorum dictum alicujus Sanctorum, contra usum loquendi communem, et communi scholae consuetum, vellet multum extendere, et ad suum sensum inflectendo trahere, aut trahendo inflectere, dictum ejus non esset reverenter sustinendum, aut glossandum, sicut dictum ipsius Sancti, cuius auctoritate uti nititur, sed esset de errore increpandus, et condemnandus, non minus quam si hujusmodi dictum nunquam aliquis Sanctus posuisset. Et causa est, quia in hoc casu talis innititur sensui suo et praesumit Sanctorum sententias suis coaptare perveris dogmatibus.*

Diese rigorose Verweigerung, in eine Diskussion mit Gegnern einzutreten, die die Prinzipien der theologischen Textinterpretation nicht teilten, ist nicht nur bei Pierre d'Ailly zu finden. Etwas später in der Entwicklung des Streites zwischen Realisten und Nominalisten an der Universität Paris vertrat Johannes de Nova Domo von Seiten der Realisten dieselbe rigorose Ansicht: Wer die Grundlagen nicht teilte, d. h. aus seiner Sicht kein realistisches Fundament hatte, mit dem war eine Diskussion zwecklos. Diese Aussagen belegen, dass sich in dieser Zeit die Diskussion und Parteienbildung so zuspitzte, dass kein gemeinsamer Nenner mehr möglich war.

Doch nicht nur für den Umgang mit Johannes de Montesono schuf diese Prämisse Pierre d'Aillys die Ausgangsbasis, sondern auch für den Umgang mit Thomas von Aquin. Wo Thomas zweideutige oder irreführende Sätze formuliert hatte, mussten diese entsprechend interpretiert werden und konnten in ihrem falschen Sinn auch verurteilt werden, ohne dadurch Thomas seine Autorität abzuspochen: Er war zu behandeln wie Augustinus, Bernhard und andere große Theologen. Wie diese hatte Thomas Fehler begehen können, und Thomas selbst hätte diese mit Sicherheit zugegeben.

Indem Pierre d'Ailly aber darauf einging, wie solche Irrtümer in der Theologie begünstigt wurden, zeigte er, dass er durchaus die von dem Pariser Statut von 1340 anvisierte Trennung der Wissenschaften und ihrer Sprachen aufgegriffen hatte. Die Philosophie mit der in ihr angewandten natürlichen Vernunft konnte ein nützliches Instrument sein, um Gründe zu überprüfen und schwierige theologische Fragen zu entwirren, doch in Anwendung auf Gott und die Glaubensartikel konnten Argumente einer philosophischen, natürlichen Vernunft Ursache und Anlass zu Irrtümern sein. Unter Berufung auf ein Zitat des Boethius in der *Summa* Wilhelms von Auxerre formuliert Pierre d'Ailly deshalb, man solle sich nicht auf Argumente stützen, die für natürliche Dinge taugten, sondern auf theologische Argumente, die allein dem Gegenstand der Aussagen, dem Göttlichen, angemessen seien.¹⁶⁸

Aus diesen Bemerkungen wird ein Wissenschaftsverständnis deutlich, das die Theologie als eine gegenüber der Philosophie eigenständige und von ihr unabhängige Wissenschaft zeigt, deren Begriffe sich von den philosophischen aufgrund ihres unterschiedlichen Kontextes in ihrer Bedeutung unterscheiden. Die theologische Bedeutung von Begriffen wird durch die *communis opinio*, den gemeinsamen Sprachgebrauch der Theologen, festgelegt. Dieser orientiert sich im Zweifelsfall an der Tradition theologischer Autoritäten und kirchlicher Lehr-

168 PETRUS DE ALLIACO, Tractatus, 118: *Sic dicit Boetius: eruditi hominis est de unaquaque re, prout ejus natura exigit, sermonem habere. Unde tamen in fine capitis concludit: Nos ergo rationibus propriis rerum naturalium non innitemur, sed ex Theologicis rationibus et consonis rebus, de quibus loquimur, circa res Divinas negotiabimur.*

äußerungen. Bei der theologischen Sprache handelt es sich nach Ansicht Pierre d'Aillys und seiner theologischen Quellen (Haymo, Wilhelm von Auxerre, Boethius) um eine Binnenhermeneutik, vor allem dort, wo das Göttliche selbst zur Sprache kommt. Die natürliche Vernunft kann allenfalls zur Begriffsklärung beitragen, doch richtet sie meist mehr Schaden an, als sie nützen kann.

Es zeigt sich, dass die Differenzierungen, die Pierre d'Ailly bei der Beurteilung der Sätze Montesonos vornimmt, seiner Sprachtheorie und Lehre von der Wahrheit entsprechen. Die Verurteilung missverständlicher Formulierungen erfolgt unter Berufung auf die konventionelle Ebene der Sprache. Die Sätze sind deshalb falsch, weil ihnen – in dem irrtümlichen Verständnis, das sie hervorrufen – mentale Sätze entsprechen, die falsch bzw. so nicht möglich sind. Freilich geht aus der Argumentation Pierre d'Aillys nicht klar hervor, wie die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Wahrheit oder Falschheit eines mentalen Satzes genau festgestellt werden kann. Wenn es sich um eindeutige Urteile handelt, müsste also die natürliche Sprache, die erste Intention, bei allen Menschen dieselbe sein und entsprechend erfasst werden können. Pierre d'Ailly jedenfalls hält an einer solchen natürlich begründeten Wahrheit fest, die für alle Menschen gilt. Strittig können nur die Formulierungen sein, da sie auf Konventionen beruhen und deshalb Veränderungen unterliegen können.

Der Kontext: Fundamentaltheologische Reflexionen

Pierre d'Aillys Hinweis auf die Interpretationsnotwendigkeit von Sätzen und seine hermeneutischen Kriterien entsprachen dem Bemühen der Zeit, die hermeneutischen Voraussetzungen für das spezifisch theologische Wissenschaftsverständnis zu reflektieren. Auch die Bibel als Grundlage theologischer Aussagen musste interpretiert werden. Angesichts der Widersprüche zwischen biblischen Aussagen, die bei einem rein wörtlichen Verständnis des Textes offenkundig waren, hielten die Theologen an der Wahrheit sämtlicher geoffenbarter Aussagen fest, indem sie den Heiligen Geist als Autor der Heiligen Schrift ansahen.

Die Spannung zwischen der grundsätzlichen Wahrheit aller biblischen Aussagen und den möglichen Widersprüchen verschiedener Aussagen untereinander forderte die Theologen aber auch heraus, Interpretationsregeln zu entwickeln, um die Intention des Heiligen Geistes zu erfassen. Die Theologen definierten daher die dem Text zugrunde liegende Intention des Heiligen Geistes als den wahren wörtlichen Sinn des Textes. Sie weiteten damit die Bedeutung von „wörtlichem Sinn“ aus und interpretierten diesen so, dass man unter dem „wörtlichen Sinn“ den Sinn eines Textes verstand, der ihm nach einer Interpretation im Licht der ganzen Bibel und im Sinne der Intention des Heiligen Geistes zukam. Der wört-

liche Sinn in seiner theologischen Interpretation schloss also übertragene Bedeutungen explizit mit ein. Diese Auffassung wurde durchgängig geteilt.¹⁶⁹

Ausgehend von dieser theologischen, weiten Fassung des „wörtlichen Sinnes“ (der *virtus sermonis*) stellte sich dann die Frage, ob der biblische Text für sich allein genügend Hilfe zur Verfügung stellte, um zweideutige Aussagen korrekt zu interpretieren, oder ob es zusätzlicher Informationen und Interpretationshilfen bedurfte, z. B. von Seiten der Kirchenväter und kirchlicher Dokumente. An der Wende vom vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert finden sich die ersten systematischen Versuche von Theologen, einen Katalog von Schritten aufzustellen, anhand derer eine theologische Wahrheit festgestellt werden konnte.¹⁷⁰ Heinrich Totting von Oyta, der in seinem Prager Studium und bei seiner Lehre in Erfurt stark von der Philosophie Ockhams geprägt wurde, behandelte solche Fragen ausführlich in seinem Pariser Sentenzenkommentar (1378–1379) und verteidigte eine auf der Tradition fußende Bibelinterpretation gegen die alleinige Berufung auf den biblischen Text. Er schöpfte für seine Argumentation reichlich aus Ockhams *Dialogus*.¹⁷¹

Heinrich von Oyta reflektierte explizit die Tatsache, dass es sich bei der lateinischen Version der Bibel um eine Übersetzung aus dem Hebräischen und Griechischen handelte. Angesichts der Einheit der Wahrheit stellten die Bedeutungsverschiedenheiten der Worte in den verschiedenen Sprachen eine mögliche Quelle von Problemen dar.¹⁷² Er ging jedoch davon aus, dass der von Hieronymus erstellte lateinische Text eine akkurate Fassung sei¹⁷³ und stellte die Regel auf,

169 THOMAS DE AQUINO, Pars prima summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani, edd. Fratres O.P. (Opera omnia 4), Rom 1888, 26 (STh I q. 1 a. 10 resp. ad 3): *Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, aliquid figurative ... In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum*. Vgl. ebenso die Behandlung des Themas bei Heinrich von Oyta, Quaestiones zu den Sentenzen q. 2 (*Utrum omnes libri nostrae biblie et praecise tales quoad omnes assertiones suas in sensu litterali sint divini seu divina revelatione conscripti*); vgl. HENRICUS TOTTING DE OYTA, Quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis, ed. A. Lang (Opuscula et textus. Series scholastica 12), Münster (Westf.)² 1953.

170 Dazu A. LANG, Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung, in: Divus Thomas 26 (1948) 361–394.

171 Zu Heinrich von Oyta und Ockhams *Dialogus* vgl. B. DECKER, Ein fundamentaltheologischer Traktat des Mittelalters (H. T. v. Oyta, Quaestiones super libros Sententiarum), in: Wissenschaft und Weisheit 18 (1955) 217–219. Zu Oyta als einem Nachfolger Ockhams in der Philosophie vgl. J. SCHNEIDER (Hg.), Heinrich Totting von Oyta. Quaestiones in Isagogen Porphyrii (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt/Bayerische Akademie der Wissenschaften 8), München 1979.

172 HENRICUS TOTTING DE OYTA, Quaestio, 11.

173 HENRICUS TOTTING DE OYTA, Quaestio, 19 f.

dass man beim Übersetzen nicht alle möglichen Varianten berücksichtigen müsse, sondern allein die hauptsächlich, die der zugrunde liegenden Intention des Heiligen Geistes entspreche.¹⁷⁴ Das Ergebnis war eine pädagogisch konservative Vorstellung von Exegese: Die ausgiebige Lektüre der Kirchenväter und Heiligen war die beste Voraussetzung, um die Schrift richtig zu deuten.¹⁷⁵ Implizit wurde dadurch die Notwendigkeit des Studiums als Voraussetzung für eine korrekte Schriftinterpretation gefordert und ein direkter Zugang zum biblischen Text mittels Erfahrung und unmittelbarem Textverständnis ausgeschlossen.¹⁷⁶

Oyta hatte diese Gedanken in seiner Sentenzenvorlesung vermutlich im Jahr 1378 in Paris vorgetragen, d. h. im Anschluss an Pierre d'Aillys Sentenzenvorlesung (1376–1377) und vor seiner Abfassung des Boethius-Kommentars (zwischen 1378 und 1381).¹⁷⁷ Marsilius von Inghen und Gerson besaßen eine Abschrift der Vorlesung Oytas und griffen darauf zurück.

Bedeutsam in dem vorliegenden Zusammenhang ist zum einen, dass Heinrich Totting von Oyta die Anschlussfähigkeit des Glaubens an die natürliche Vernunft nicht nur in der natürlichen Einsicht des Menschen, dass es ein höchstes Wesen gebe und dass dessen Offenbarung wahr sein müsse, sah, sondern auch im vorbildlichen Leben der Christen. Zum anderen ist bedeutsam, dass Oyta nicht nur ein apologetisches, missionarisches Interesse verfolgt, sondern auch die Grundlagen der Theologie behandelt. Dabei verweist er auf die Wahrheit der Schrift und auf die Möglichkeit, aus der Schrift neben den positiv gesetzten Aussagen durch intrinsische Argumente weitere theologische Wahrheiten abzuleiten. Marsilius von Inghen führt diesen Prinzipienkatalog weiter und erlaubt, ganz im Sinne der Argumentation Pierre d'Aillys gegen Montesono, neben den von positiven Aussagen der Bibel direkt abgeleiteten noch weitere, aus abstrakteren Herleitungen gewonnene theologische Prinzipien.¹⁷⁸

Pierre d'Ailly: Philosoph oder Theologe?

Kann man Pierre d'Ailly in der oben genannten doppelten Weise nun als Nominalisten und Erben der sprachphilosophischen Tradition des vierzehnten Jahr-

174 HENRICUS TOTTING DE OYTA, *Quaestio*, 16.

175 Ein hervorragendes Beispiel für das Aufkommen dieser Art Kommentare am Ende des vierzehnten Jahrhunderts, in denen Autoritäten zur freien Auswahl geboten werden, ist der Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen. Vgl. dazu M. J. F. M. HOENEN, *Virtus Sermonis and the Trinity: Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001) 157–171, hier 159 f.

176 Vgl. die sprachlichen und hermeneutischen Voraussetzungen für die richtige Interpretation des biblischen Wortsinns bei HENRICUS TOTTING DE OYTA, *Quaestio*, 55.

177 Vgl. GLORIEUX, *Les années d'études*, 135 f.

178 LANG, *Glaubensbegründung*, 361–394.

hunderts charakterisieren und zugleich als Logik- und Philosophiekritiker in der Tradition des Nominalistenstatuts? In einer Studie zu den philosophischen Schriften Pierre d'Aillys kommen die Autoren zu der Schlussfolgerung, dass sich bei Pierre d'Ailly ein Wandel vollzogen habe.¹⁷⁹ Am Beispiel seiner Seelenlehre weisen sie darauf hin, dass Pierre d'Ailly zunächst die Theorie von der Materialität der Seele des Alexander von Aphrodisias für die philosophisch wahrscheinlichste gehalten habe, später jedoch mit dem theologischen Argument, dass die Belohnung der Seele im Jenseits deren Unsterblichkeit voraussetze, sich von dieser Ansicht abgekehrt habe. Hat Pierre d'Ailly sich von einem Vertreter autonomer Philosophie zum Wortführer für eine Unterordnung der Philosophie unter die Theologie gewandelt?

Die bisherige Betrachtung zeigt trotz ihrer Kürze so große Übereinstimmung zwischen Pierre d'Aillys Schriften, dass man aus dieser Beurteilung der Seelenlehre des Alexander von Aphrodisias nicht auf einen grundsätzlichen Wandel schließen kann.¹⁸⁰ Pierre d'Ailly besteht auf der grundsätzlichen Unterschiedlichkeit von philosophischer, plausibler Vernunftargumentation und sicherer, geoffenbarter theologischer Wahrheit. Man könnte allenfalls folgern, dass er in *De anima* in der rein philosophischen Diskussion nicht so sehr wie im Boethiuskommentar auf die Frage zielte, mit welcher philosophischen Theorie man der theologischen Wahrheit am nächsten komme. In der Frage nach der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes als dem höchsten Ziel ethischen Handelns im Boethiuskommentar scheint Pierre d'Ailly ein größeres Interesse an Übereinstimmung empfunden zu haben. Da beide Traktate ungefähr zeitgleich entstanden sind, ist es auch schwer, daraus eine Entwicklung abzuleiten. Der Umgang mit philosophischen Positionen im Traktat gegen Montesono kann jedenfalls beide Verhaltensweisen erklären: Insofern man nicht philosophisch in theologischen Fragen argumentiert, können auch dem Glauben widerstreitende Positionen vertreten werden.¹⁸¹ Kommen die Aussagen aber in einen theologischen Kontext, dann ist der Theorie der Vorzug zu geben, die dem Glauben nicht widerspricht.

179 CHAPPUIS/KACZMAREK/PLUTA, Die philosophischen Schriften des Peter von Ailly, 595.

180 Aillys Werke: *Conceptus* (entstanden nach 1368, vor 1375), *Insolubilibus* (nach 1372, vor 1375), dem *Sentenzenkommentar* (1376–1377), *De anima* (nach 1377, vor 1381), *Traktat zu Boethius, De consolatione* (nach 1377, vor 1381, vermutlich um 1380), *Polemische Schriften gegen Montesono* (1387–1388); vgl. PIERRE D'AILLY, *Traité sur la Consolation*, IX.

181 Im fünfzehnten Jahrhundert findet man die extreme Konsequenz dieser Entwicklung: Autoritäten werden aneinandergesetzt, die philosophisch überhaupt nicht zusammenpassen und dementsprechend auch keine philosophische Bindung verlangen, so dass man von einer „Materialisierung“ der Tradition sprechen kann (so die Wortwahl bei Kent Emery, Jr., formuliert v. a. im Hinblick auf Dionysius den Karthäuser). Dies ist nur möglich, wenn die philosophische Position im Grunde unerheblich für das Verständnis der theologischen Wahrheit ist.

Es handelt sich daher auch nicht im eigentlichen Sinn um die Lehre von einer doppelten Wahrheit. In seiner philosophischen Interpretation hat der gleichlautende Satz nicht wirklich dieselbe Bedeutung wie in seiner theologischen Interpretation. Wenn der gleich lautende Satz einmal als richtig und einmal als falsch gewertet wird, ist dennoch nicht von ein und derselben Bedeutung gesagt worden, sie sei einmal richtig und einmal falsch, sondern nur von derselben Wortfolge. Dass in diesem Zusammenhang öfters der Hinweis *verba sunt ad placitum* auftaucht, bestätigt diese Vorsicht, die der geschriebenen oder gesprochenen Sprache entgegengebracht werden muss.

Doch Pierre d'Ailly geht es nicht nur darum, dass falsche Sätze verurteilt werden müssen. Er hebt in seiner Präambel gerade hervor, dass auch wahre Sätze verurteilt werden können oder sogar müssen. Für die Verwendbarkeit eines Satzes in der Theologie ist nicht nur das Wahrheitskriterium in seiner theologischen Variante, d. h. die Wahrheit eines Satzes im theologischen Kontext, ausschlaggebend. Ein darüber hinaus angewandtes Kriterium ist die pädagogische Wirkung des Satzes. Diese Wirkung eines Satzes, d. h. in anderen Worten seine Konsequenzen für das richtige Glaubensverständnis und damit für das Seelenheil, kann zur Verurteilung eines theologisch wahren Satzes führen.

Da dieser pädagogischen Wirkung eines Satzes mehr Gewicht zugemessen wird als der sprachlogischen Bestimmung seiner Wahrheit, kann man durchaus von einer pädagogisch ausgerichteten Theologie bei Pierre d'Ailly sprechen. Insofern Pierre d'Ailly als Vertreter der theologischen Fakultät sprach, darf man auf einen gewissen Konsens mit Pierre d'Ailly unter den Pariser Theologen seiner Zeit schließen, wenn man die Dominikaner ausnimmt.

2.3 Der Streit um das Verhältnis von Theologie und Philosophie als Ausgangspunkt des Schulstreites

2.3.1 Von übertriebenem Einsatz der Logik zu extremer Logikkritik? Ein Wandel in der Beurteilung der „nominalistischen Theologie“

Die bisherige Untersuchung zu den sprachphilosophischen Prämissen der Verurteilungen der Sätze des Montesono durch Pierre d'Ailly und die theologische Fakultät von Paris zeigen, dass nicht ein Wildwuchs in der Anwendung der Logik auf die Theologie ausschlaggebend für die Herausbildung der „nominalistischen Theologie“ war, welche hier als Vorläufer für die theologische Reflexion in der *via moderna* dargestellt wird. Die Logik spielte eine wichtige Rolle als Hilfsmittel der Theologie, doch der eigentliche Streitpunkt zwischen den verschiedenen

theologischen Parteien war das rechte Verhältnis von natürlicher Vernunft bzw. Philosophie, Logik und Theologie.

Dieses breitere Verständnis der Entwicklungen löst die in der Forschung schon längst eingeschränkte, aber wegen ihrer exemplarischen Deutlichkeit hier nochmals angeführte eindimensionale Einschätzung des Kirchenhistorikers Erwin Iserlohs ab, der das seiner Ansicht nach mangelnde theologische Interesse der *via moderna* in der Logikspekulation Ockhams begründet sah.¹⁸² Ockham und der Nominalismus verkörperten für ihn einen Irrweg in der Theologie, in dem das mangelnde Interesse am Glauben und an der Heilslehre zu einer oberflächlichen Behandlung theologischer Themen mit Hilfe der Logik führten.

In Wirklichkeit ging es, so kann man aufgrund der Pierre d'Aillyschen Auseinandersetzung mit Montesono urteilen, um etwas viel Tiefgründigeres als um Logikspielerei, und auch die Vorstellung, die Verwendung der Logik habe mit einer Geringschätzung der Theologie zu tun, trifft die Sache nicht. Und dennoch steckt eine richtige Beobachtung hinter dieser Aussage Iserlohs, denn die Logik hatte bei Ockham tatsächlich einen hohen Stellenwert. Doch ging es nicht um Spielerei, sondern um das Verhältnis zu anderen Bereichen der Philosophie, ja um die Bedeutung der Philosophie für die Theologie überhaupt, und in der Konsequenz um den Wissenschaftscharakter der Theologie. Dabei spielte die Kritik an den Fähigkeiten der natürlichen Vernunft und deren eingeschränkte Einsetzbarkeit in der Theologie eine ebenso große Rolle wie die hervorgehobene Bedeutung der Logik als „neutrales“ Werkzeug zur Überprüfung der Richtigkeit von Sätzen. Doch war die Logik auch zentral, um der realistischen Vorstellung skotistischer Ausrichtung, mit der Sprache unmittelbar über Gott sprechen zu können, einen Riegel vorzuschieben. Pierre d'Ailly und in seinen Spuren Gerson hoben die Bedeutung der Logik für die Theologie in diesem Sinne hervor: „Niemand soll die Logik verschmähen. Die Ignoranten nämlich, die sich rühmen, ohne den Gebrauch der Logik zur Sache vorzustößen, enden in der perfekten Unkenntnis der Sache.“¹⁸³ Dank der Logik als Instrument war die Theologie zur Analyse von Sätzen und zur Verteidigung fähig.

Eng mit dem jeweiligen Verständnis von Logik verbunden waren jedoch die Definitionen von Wahrheit und von Wissenschaft. Thomas von Aquin hatte die Wissenschaftlichkeit der Theologie dadurch zu erhalten versucht, dass er sie als untergeordnete Wissenschaft verstand, deren Prinzipien zumindest in der ihr

182 E. ISERLOH, Der Nominalismus. Die Universitäten zwischen *via antiqua* und *via moderna*, in: H. JEDIN (Hg.), Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1968, 433.

183 Vgl. PIERRE D'AILLY, *Traité sur la Consolation*, 148 und 74*, § 69 (q. 1): *Nec contemnat aliquis logicam ... Illi enim idiotae, qui glorientur se sine usu logicae ire ad rem, in perfectam rei ignorantiam cadunt.*

übergeordneten Wissenschaft, im Wissen Gottes und der Heiligen (*theologia beatorum*), evident waren. Wilhelm von Ware und im Gefolge die Franziskanertheologen wie Scotus und Ockham sahen aufgrund des verschärften Evidenzbegriffs im Rahmen der Pariser Verurteilungen von 1277 die Möglichkeit einer untergeordneten Wissenschaft nicht mehr und stellten stattdessen den Gegensatz zwischen der evidenten Erkenntnis, die zu Lebzeiten möglich ist, und der evidenten Erkenntnis im Jenseits heraus. Damit anerkannten sie das philosophische Kriterium für Evidenz, beschränkten aber zugleich den Geltungsbereich der Philosophie auf das irdische Leben.

Für das Verständnis von Theologie als Wissenschaft bedeutete das: Da Gott im Erdenleben nicht intuitiv erkannt werden kann, weil dies die unmittelbare Anschauung Gottes voraussetzen würde, kann es nach Ockham im Erdenleben auch keine aus solcher Erkenntnis abgeleitete wissenschaftliche Erkenntnis von Gott geben. Die Defizite der irdischen Gotteserkenntnis, die mit der Übernahme des philosophisch scharfen Evidenz-Begriffes einhergingen, schaden der Theologie selbst aus der Sicht Ockhams aber nicht. Dieser Mangel wurde durch die Wahrheitsfunktion des Glaubens ausgeglichen. Der Glaube war in seinen beiden Formen, als mit der Taufe eingegossener Glaube (*fides infusa*), der zur Anerkennung des Satzes „alles von Gott Geoffenbarte ist wahr“ führte, und als erworbener Glaube (*fides adquisita*) wahr. Zumindest im Hinblick auf den eingegossenen Glauben, der das Grundprinzip „alles von Gott Geoffenbarte ist wahr“ beinhaltete, war die Wahrheit des Glaubenssatzes der wissenschaftlichen Evidenz vergleichbar. Charakteristisch für Ockham ist also nicht eine Geringschätzung der Theologie, sondern die Herausstellung ihrer Unabhängigkeit von der Philosophie durch ihre erkenntnistheoretische Sonderstellung als Offenbarungswissenschaft.

Das Problem, das sich dabei auftat und auf das Volker Leppin in seiner Ockham-Studie aufmerksam machte, war die Einschränkung der Möglichkeit von Metaphysik. Ockham hatte zunächst, vermittelt durch seinen Ordensbruder Robert Cowton, die verbreitete aristotelische Definition von Wissenschaft rezipiert, der zufolge die wissenschaftliche Erkenntnis die evidente Erkenntnis von etwas notwendig Wahrem war und durch ein Schlussverfahren (Syllogismus) aus Prämissen hergeleitet wurde (alle Menschen sind Lebewesen – dies ist ein Mensch – dies ist ein Lebewesen). Ockham ging aber über seine Vorgänger Robert Cowton und Duns Scotus hinaus, indem er als Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht die äußere Wirklichkeit bestimmte und deshalb auch die Wahrheit nicht als das Verhältnis von Denken und äußerer Wirklichkeit definierte, wie es die bekannte Formel *adaequatio intellectus et rei* wiedergibt. Vielmehr ist für ihn ein syllogistisch gewonnener Schlusssatz Gegenstand der Wissenschaft.¹⁸⁴

184 V. LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), Göttingen 1995, 34–42.

Daher muss Ockham auch das Argument, das noch Duns Scotus und andere Realisten vertraten, dass Gott selbst aus den Arten der Geschöpfe erkannt werden könne, verneinen, denn das Allgemeine der Arten, woraus man auf Gott schließen könnte, gab es aufgrund seiner Universalienlehre nur als Begriff und nicht in der Wirklichkeit. Bei einer weiten Fassung des Begriffs des Seienden konnte man von den Arten der Geschöpfe her auf Gott als ein absolutes Seiendes schließen und sein Wesen als ein Gesamt vieler abstrahierter Begriffe beschreiben (auf negative Weise oder konnotativ war auch ein einfacher Begriff möglich). Diese Gotteserkenntnis glich jedoch auf Erden der Beschreibung der Farben durch einen Blinden.¹⁸⁵ Denn die Aussagekraft abgeleiteter Aussagen über Gott wurde durch Ockhams Theorie der Suppositionslehre eigentlich in Frage gestellt. Aussagen über Gott konnten nur auf der Ebene der Konzepte verbleiben (Rationalwissenschaft statt Realwissenschaft).¹⁸⁶ Die Rede von Gott wurde so zu einem Sprachspiel: nur tautologische Aussagen über den Begriff „Gott“ waren noch möglich, kein Bezug zu Gott selbst (z. B. *Deus est unus* bedeutet dann „der Begriff *Deus* weist keine Pluralität auf“). Aussagen über Gott waren nur in einfacher Supposition möglich, d. h. Begriffe supponierten für Begriffe, da Gott selbst wissenschaftlich nicht fassbar war. Damit wurde Metaphysik in Ockhams System de facto unmöglich, obwohl Ockham dies selbst nicht wahrnahm und an der Möglichkeit von Metaphysik festhielt.¹⁸⁷

Ockham griff also den scharfen Evidenzbegriff der Philosophie auf. Dieser führte zu einer deutlichen Trennung der Grundlegung von Philosophie und Theologie. Die theologische Gotteserkenntnis wurde in ihrem Offenbarungskarakter bestätigt und verlor jede Basis in der natürlichen Gotteserkenntnis. Von der Philosophie blieb für die Theologie allein die Logik übrig als Instrument zur Analyse von Argumentationen. Wenn Iserloh also der Logik die Schuld dafür gab, dass die Theologie bei Ockham seiner Ansicht nach an Ernsthaftigkeit verlor, so scheint die zugrunde liegende intuitive Wahrnehmung richtig zu sein: Die Logik, wie Ockham sie im Kontext seiner Universalienlehre anwendet, führt zu einer Hervorhebung der Theologie als Offenbarungswissenschaft und zu ihrer

185 LEPPIN, Geglaupte Wahrheit, 151 mit Verweis auf GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II–III*, ed. S. F. Brown (*Opera theologica 2*), St. Bonaventure (NY) 1970, 314,12–315,2.

186 Die Logik erhält bei ihm einen besonderen Vorrang, da sie für alle weiteren Wissenschaften nötig ist. Ockham gliedert diese in Realwissenschaften, d. h. solche Sätze, deren Bestandteile sich auf die außermentale Wirklichkeit (reale Entitäten) beziehen, und in Rationalwissenschaften, d. h. solche, in denen die Satzbestandteile sich auf Begriffe beziehen. Für beide ist die Logik das Instrument zur Herleitung und Überprüfung wahrer und notwendiger Aussagen.

187 Zu den Aporien in der Argumentation Ockhams siehe LEPPIN, Geglaupte Wahrheit, 152–160.

Abspaltung von der natürlichen Gotteserkenntnis. Dadurch verlor die Theologie den direkten Bezug auf eine allen Menschen zugängliche Erfahrung. Und dennoch sind Iserlohs Schlussfolgerungen zugleich falsch: Die Theologie verlor nicht an Ernsthaftigkeit, sondern wurde über alles ernst genommen und vor allem für sich betrachtet. Dies zeigte sich dann auch an der Art und Weise, wie dieser theologische Impuls Ockhams an der Pariser Universität rezipiert wurde.

2.3.2 Die Kritik der natürlichen Vernunft durch die „Offenbarungstheologie“

Ockham wurde in Paris rezipiert, und ein einschlägiges Zeugnis dafür stellten die Verurteilungen von 1339 und 1340 dar. Im ersten der beiden Jahre wurde die Lektüre Ockhams bis auf weiteres untersagt, weil sie noch überprüft werden sollte. Im zweiten Jahr wurde gegen Philosophen vorgegangen, die als Anhänger Ockhams bezeichnet wurden (*Occanici*). Diese wurden dafür kritisiert, dass sie sich auf die logische Analyse der Wahrheit von Sätzen beschränkten und diese Methode auch auf theologische Aussagen anwendeten. Biblische und theologische Sätze bezeichneten sie unter Anwendung dieser Methode einfach als falsch. Wie sollte man damit umgehen? Die Universität Paris hielt in ihrem Statut fest, dass diese Vorgehensweise geächtet werde. Vielmehr müsse man bei jedem Satz Unterscheidungen treffen hinsichtlich der Intention, die der Autor damit verfolge, und hinsichtlich ihres Kontextes. Wie Zénon Kaluza herausgestellt hat und wie auch oben deutlich wurde, ist die mangelnde Unterscheidung beileibe kein Merkmal von Ockham. Kritisiert wurde durch das Statut also nicht Ockham, sondern die Rezeption der sprachanalytischen Tendenzen der englischen Logik in Paris und ihre unterschiedslose Anwendung auf die Theologie.¹⁸⁸ Die Reaktion der Universität wiederum zeigt ein gestiegenes Bewusstsein für die Unterschiede im Sprachgebrauch zwischen einer sprachanalytisch verfahrenen Philosophie und einer Theologie, die sich wie die Bibel einer vielschichtigen Redeweise bediente. Dadurch wurde die Ambivalenz der Logik als eines wissenschaftlichen Instruments in der Theologie deutlich.

Die im Statut von 1340 verurteilten Entwicklungen riefen Gegenreaktionen hervor. Pierre d'Ailly diskutierte die Wahrheitslehre Ockhams und lehnte dessen Kriterium für Wahrheit, die Supposition von Subjekt und Prädikat für dasselbe, ab. Zugleich forderte Pierre d'Ailly – und ging damit über das Statut von 1340

¹⁸⁸ Damit rezipiert er in größerem Maße als seine Vorgänger die Entwicklungen des Logikunterrichts an den englischen Universitäten, vor allem in Oxford. Schon damals sprach man von den englischen Subtilitäten oder davon, dass die Engländer mehr logisch als theologisch argumentierten. Vgl. die Darstellung bei LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit*, 45.

noch hinaus – unter Berufung auf Augustinus eine intensive Sprachkontrolle in der Theologie. Diese zeigte sich in der Verurteilung aller Aussagen, die die theologische Wahrheit nicht trafen, auch wenn sie in anderen theologischen Kontexten oder in der Philosophie wahr sein mochten. Die logische Korrektheit eines Satzes war demnach kein Hinderungsgrund für die theologische Verurteilung einer Aussage. Die Logik garantierte nicht an sich schon die Wahrheit eines Satzes, sondern dessen richtige Anwendung musste überprüft werden.

Die Logik, die bei Ockham noch einen so großen Stellenwert besaß, musste in ihre Grenzen verwiesen werden. Sie wurde zu einem bloßen Instrument degradiert, für dessen richtige Anwendung die Theologie Kriterien aus ihren eigenen Quellen zu suchen hatte. Keine natürliche Vernunft konnte für die theologische Wahrheit bürgen, sondern allein die Übereinstimmung mit der Tradition und ihren Autoritäten. Ins Zentrum der Theologie rückte eine innertheologische Hermeneutik: das rechte Verständnis der Bibel, der Tradition, der kirchlichen Lehre, die nur von den Theologen zu gewährleisten war, die diese kannten. Wenn bei Ockham der Theologe einen rein quantitativen Vorsprung vor einem alten, gläubigen Weiblein hatte, so scheint bei Pierre d'Ailly dieser Vorsprung zumindest größer geworden.

Mit der Forderung nach einer rein theologischen Hermeneutik in der Theologie erlangte die Hervorhebung des Offenbarungscharakters der Theologie im Unterschied zur Philosophie einen Höhepunkt. Auf diese Tendenz reagierte der bereits erwähnte Thomas-Verteidiger Johannes Capreolus. Seine Polemik lässt sich vor diesem Hintergrund gut verstehen. Eine Theologie, die wahre philosophische Sätze verurteilte, die sogar mit theologischen Axiomen Naturphilosophie betreiben wollte, die letztlich die philosophische Grundlegung der Welterkenntnis nicht anerkannte, war für ihn der Anfang vom Untergang. Der Streit zwischen der *via moderna* und der *via antiqua* des fünfzehnten Jahrhunderts wurde aus dieser Gegenreaktion geboren, und Ockham wurde hier, wie noch deutlich werden wird, zum ersten Mal als „Vater“ der Nominalisten und als Urheber dieser verderblichen Entwicklung an den Pranger gestellt.

Während im vierzehnten Jahrhundert die kritische Tendenz des Nominalismus vor allem auf der Ebene der innerphilosophischen Diskussion über die Logik und die Universalien zum Zug kam, wurde für das fünfzehnte Jahrhundert die bei Ockham in Folge dieser Diskussion angebahnte Trennung von Philosophie und Theologie bestimmend.¹⁸⁹ Als typisch dafür kann die Kritik an der Verwendung

189 Die Abgrenzung zwischen Naturphilosophie und Theologie war bereits zu Ockhams Zeiten in der Auseinandersetzung mit dem „Einbruch des Rationalismus in die scholastische Theologie“ und der Kritik an diesem in den Pariser Erklärungen von 1270 und 1277 bei Robert Holcot O.P. formuliert worden. Schon in diesem Kontext dient die *logica fidei* zur Abgrenzung gegenüber der *philosophia naturalis*. Den Untersuchungen von Hoffmann

philosophischer Argumente in der Theologie angesehen werden. Inwiefern man nun diese starke Besinnung auf das der Theologie Eigene an der Wende zum fünfzehnten Jahrhundert und die möglichen Konsequenzen, die sich daraus ergeben konnten, als „kritisch“ im Sinne von bedenklich bezeichnen will, hängt heute wie damals von einer Vorentscheidung ab: Will man der Frage nach der Plausibilität und Kommunikabilität einer Theologie nach außen oder der innertheologischen Selbstvergewisserung den Vorrang geben? Zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts jedenfalls standen diese beiden Formen von Theologie unversöhnlich nebeneinander.

Die Untersuchung der Zugangsweise, die Pierre d'Ailly wählte, um Montesonos Sätze als verurteilenswert zu überführen, macht deutlich, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung seiner Ansicht nach dort nicht nötig war, wo fundamentale Rahmenbedingungen theologischer Diskussion nicht eingehalten wurden. Zu diesen Rahmenbedingungen gehörten der Respekt vor der theologischen Tradition, ihrer Bibeldeutung und den von ihr inhaltlich festgelegten Begriffen ebenso wie die klare Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Sprache und das Vermeiden jeglicher Missverständnisse.

Pierre d'Ailly hatte demnach mehrere Motive, die Artikel des Johannes de Montesono zu verurteilen. Johannes hatte die hermeneutischen Prinzipien verletzt, indem er mangelnden Respekt gegenüber den Ansichten der Theologen und der Religiosität der Menschen zeigte, was an seiner unbedachten Wortwahl offenkundig wurde. Außerdem hatte Montesono die Grenzen der philosophischen Sprache nicht beachtet und sie in die theologische Argumentation eingeführt, ohne auf die Probleme hinzuweisen, die dieses Vorgehen bringen konnte. Stattdessen hatte er sich einfach auf die Autorität des Thomas von Aquin berufen, ohne diesen gemäß den hermeneutischen Prinzipien zu deuten und zu korrigieren. Der grundsätzliche Vorwurf Pierre d'Aillys an Montesono war daher, dass er die Eigenständigkeit der Theologie missachtet habe. Im Umkehrschluss lässt sich daraus erkennen, welche theologische Grundhaltung Pierre d'Ailly und die von ihm vertretene theologische Fakultät in Paris prägte und in Opposition zu Johannes de Montesono und den Dominikanern brachte.

Die Unterschiede zwischen den zwei im Konflikt befindlichen theologischen Grundverständnissen werden am schärfsten deutlich, wenn man das jeweilige

zufolge handelte es sich aber eher um eine Auseinandersetzung zwischen Theologen und Philosophen extremer Ausrichtung, nicht um einen grundsätzlichen Gegensatz von Theologie und Philosophie. Dazu F. HOFFMANN, Robert Holcot – Philosophische Implikationen seiner Theologie, in: J. A. AERTSEN/A. SPEER (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin/New York 1998, 637–641. Vgl. auch L. HÖDL, „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“ Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: J. P. BECKMANN u. a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg² 1996, 225–243.

Verhältnis der Theologie zur Philosophie betrachtet. Nicht persönliche Feindschaft gegen Thomas bewegte Pierre d'Ailly zu seiner Kritik, sondern sein von Thomas von Aquin abweichendes Theologieverständnis.

Die Sprachen der Philosophie und der Theologie waren nach der Ansicht Pierre d'Aillys, so wie sie aus dem Traktat deutlich wird, einander nicht prinzipiell harmonisch zugeordnet oder konnten gar organisch verbunden werden. Die Theologie war in Begrifflichkeit wie Methode grundsätzlich getrennt von der Philosophie. Ihre Hermeneutik basierte auf der Interpretation der biblischen und kanonischen Schriften durch die Theologen in Abstimmung mit der theologischen Tradition.¹⁹⁰ Diese Perspektive führte zu einer Trennung von Philosophie und Theologie, insofern die Philosophie aus eigenen Gründen keine inhaltliche Autorität in theologischen Fragestellungen besaß, sondern nur dann herangezogen werden konnte, wenn sie einen Beitrag zur Illustration von Glaubenswahrheiten leisten konnte.¹⁹¹

Dennoch hatte dieses Theologiemodell keine gleichberechtigte Trennung des theologischen und des philosophischen Bereichs im Sinn, welche die Möglichkeit einer doppelten Wahrheit vorsehen würde. Wo sich Themen der Philosophie und der Theologie überschneiden, konnte die Philosophie nur solche Aussagen aufrechterhalten, die den theologischen nicht widersprachen. Für Pierre d'Ailly blieb also ein autoritatives Gefälle erhalten: Die Philosophie musste so die größere Kompetenz der Theologie in dieser Sache anerkennen. Wurde sie in der Theologie verwendet, so leistete sie keinen konstitutiven Beitrag, sondern diente als Instrument zur Veranschaulichung, wenn es für die Theologie nützlich war. Andererseits wurden Phänomene der Naturphilosophie und andere Bereiche, sofern nicht vom Glauben her eine konkrete Deutung vorgegeben war und daher die Theologie unmittelbar tangiert war, der Interpretation der Philosophie überlassen, und die Theologie enthielt sich jeder Aussage dazu. Ging es aber um innertheologische Belange, so war die Vernunft des Menschen nicht ausreichend,

190 Vgl. das gleich lautende Urteil bei GLORIEUX, Pierre d'Ailly et Saint Thomas, 51–53. Seine Bemerkung, ohne Montesinos Berufung auf Thomas hätte Ailly gar keine Auseinandersetzung mit Thomas nötig gehabt, greift indessen etwas zu kurz. Kennzeichnend für sein Verhältnis zu Thomas ist nicht so sehr die Quantität der Thomaszitate, sondern vielmehr deren Auswahl und Deutung unter einer augustinischen Perspektive.

191 Eine theologische Position, welche der kirchlichen und theologischen Tradition einen Vorrang vor der Vernunft einräumt, bringt in der Regel einen gewissen hermeneutischen Zirkel mit sich, weil die Eigenleistung der deutenden Vernunft dabei nicht reflektiert wird. Eine ähnliche Zirkelbewegung im Hinblick auf die praktische Bedeutung der theologischen Reflexion findet sich z. B. bei Wilhelm von Ockham, der als Gründer der *via moderna* interpretiert wurde. Vgl. S. MÜLLER, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der *recta ratio* bei Wilhelm von Ockham (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18), Tübingen 2000, 138–142.

sondern sie bedurfte der Unterstützung, Leitung und Korrektur durch die kirchliche Tradition.

2.3.3 Vernunftkritik als Herausforderung der thomistischen Reaktion

Die Polemik Pierre d'Aillys gegen Johannes de Montesono und der Gebrauch, den Pierre d'Ailly von Thomas machte, sind sehr aufschlussreich für die Entwicklung der universitären Theologie zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts. Sie bildet möglicherweise ein konkretes Motiv für eine der ersten Polemiken, die auf die Existenz verschiedener Schulen verweisen, bei Johannes Capreolus. Mit dem Traktat Pierre d'Aillys war die Diskussion über die Bedeutung des Thomas und über das Verhältnis von Theologie und Philosophie nämlich nicht beendet. Der Prozess gegen die Lehren des Johannes de Montesono wurde nicht abgeschlossen; Montesono wurde nur exkommuniziert, weil er vom Prozessort geflohen war¹⁹², und als der Dominikaner Petrus de Luna zum Papst gewählt wurde, bewirkte er die Wiedereingliederung der dominikanischen Theologen in die universitäre Lehre.

Einer der Dominikaner, die an der Universität Paris kurz nach der offiziellen Beendigung des Zwistes studierten, war Johannes Capreolus, der in seinem unter dem Titel der *Defensiones* als Verteidigungsschrift für die Theologie des heiligen Thomas berühmt gewordenen Sentenzenkommentar die dargestellte Diskussion wieder aufnahm. Wenn man in Betracht zieht, wie Ailly Thomas in das augustini-sche Modell der Theologie integrierte, indem er die Züge, die den Aquinaten am deutlichsten von den anderen Theologen unterschieden, zu eliminieren suchte, überrascht es nicht mehr, dass Johannes Capreolus die Notwendigkeit empfand, Thomas von Aquin zu verteidigen. Indem er vor allem den eigenen Wert der Philosophie in der Theologie hervorhob, trieb Capreolus die Diskussion zu einem Punkt, an dem er zum ersten Mal die verschiedenen Modelle des Verhältnisses von Philosophie und Theologie mit stereotypen Merkmalen versah, die später als charakteristische Kennzeichen für die Debatte zwischen *via moderna* und *via antiqua* angesehen wurden. Durch die Darstellung des Capreolus erschien Thomas als der Philosoph unter den Theologen, obwohl er im Vergleich zu anderen, z. B. zu seinem Lehrer Albertus Magnus, durchaus als der stärkere Theologe gesehen werden konnte. Die *moderni* dagegen wurden als Verteidiger der absoluten Macht Gottes abgestempelt, obwohl Capreolus zuvor im Einzelfall keine substantiellen

192 Zur Exkommunikation Montesonos vgl. DENIFLE O.P./CHATELAIN, *Chartularium III*, 506–512, Nr. 1567.

Unterschiede in der Lehre der Allmacht zwischen ihnen und Thomas festgestellt hatte.¹⁹³

2.3.4 Die Fortwirkung der hermeneutischen Prinzipien Pierre d'Aillys

Die von Capreolus entworfenen Stereotype waren jedoch zumindest kurzfristig weniger einflussreich als die praktische Sanktionierung der d'Aillyschen theologischen Prinzipien auf dem Konzil von Konstanz durch die Verurteilungen des Jan Hus und des Hieronymus von Prag. Dort trat der Gegensatz zwischen den Vertretern einer realistischen Philosophie, die ihre philosophischen Positionen argumentativ verteidigen wollten, und den Theologen der Kommission, für die diese Aussagen verurteilenswert waren, weil sie ungeachtet ihrer möglichen philosophischen Wahrheit zu theologischen Irrtümern verleiten konnten, offen zutage.¹⁹⁴ Auch Pierre d'Aillys Nachfolger im Kanzleramt der Universität, Jean Gerson, trug zur Verbreitung der d'Aillyschen Interpretationsprinzipien auf dem Konzil bei. Die Verurteilung der Realisten wurde später als Warnzeichen für die *via antiqua* verstanden, und Pierre d'Ailly und Gerson wurden nicht nur als Vertreter der Orthodoxie, sondern auch der *via moderna* bzw. der Nominalisten vereinnahmt. Pierre d'Aillys Traktat und die darin enthaltene Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin hatte offensichtlich das theologische Fundament gelegt für die Verfestigung dieser Fronten zwischen der *via antiqua* und der *via moderna*.

2.3.5 Konsequenzen für die Betrachtung des Schulstreits

In der Auseinandersetzung Pierre d'Aillys mit Johannes de Montesono zeigen sich zwei divergierende Sachverhalte. Der inhaltliche Gegenstand des Streites sind die klassischen Punkte der Auseinandersetzung zwischen Realisten und Nominalisten bzw. – mit gewissen Ausnahmen – zwischen der Franziskaner- und Dominikanerschule, so dass eine alte Diskussion fortgeführt wird. Andererseits

193 Vgl. S. MÜLLER, Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der *moderni* bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung des 15. Jahrhunderts, in: J. A. AERTSEN/M. PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004. Die Allmacht Gottes ist ein immer wiederkehrendes Motiv im Traktat Aillys gegen Montesono und verdient eine eigene Betrachtung. Ailly nimmt darin eine mittlere Position ein zwischen Thomas und den Unterstützern Montesonos. Dazu MÜLLER, Interpretación, 342–345.

194 Vgl. unten Abschnitt 5.3 zu den Verurteilungen der philosophisch argumentierenden Realisten in Konstanz.

findet eine Relativierung dieser Diskussion von Seiten Pierre d'Aillys statt. Aus der Perspektive seines Ansatzes in der Sprachphilosophie und Erkenntnislehre kann eine theologische Aussage nie auf einer philosophischen gründen, sondern sie gründet allein in der geoffenbarten Wahrheit des Glaubens. Die theologische Motivation, die sich mit dem philosophischen Streit verband, hat in Paris zu einer Polarisierung zwischen zwei Parteien geführt, die dann die in dieser und der nachfolgenden Zeit neu gegründeten Universitäten prägte. Diese Polarisierung blieb von den bei Pierre d'Ailly aufgezeigten Anfängen bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts erhalten, gefördert durch die schulspezifischen Curricula an den neugegründeten Universitäten des späten vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts.

Doch bleibt auch die theologische Spannung erhalten, die wie ein Katalysator bei der Verfestigung in konträre Schulen wirkte? Die vom Beginn des sechzehnten Jahrhunderts erhaltenen Ingolstädter Dokumente zum Wegestreit (datiert ca. 1508) zeigen, dass die Motivation der Schulbildung zu diesem Zeitpunkt nicht mehr deutlich war, allein die materiellen Unterschiede in der philosophischen und theologischen Lehre waren noch ersichtlich und wurden hervorgehoben. Unterschwellig aber ist sie noch vorhanden: Es ist bezeichnend, dass die Ingolstädter Nominalisten in der Theologie keine Unterschiede zwischen Realisten und Nominalisten machten. Für sie waren die Unterschiede in der Philosophie für die Theologie nicht ausschlaggebend.¹⁹⁵ Die Realisten dagegen gingen m.E. eher von einer durchgängigen Wissenschaftsmethode aus, die sowohl für die Philosophie wie für die Theologie galt, und sie dachten entsprechend, dass Unterschiede in der Philosophie notwendig zu Unterschieden in der Theologie führen müssten.¹⁹⁶ Deutlich werden die unterschiedlichen Schwerpunkte in der Gewichtung von Philosophie und Theologie auch darin, dass die Ingolstädter Realisten als Vertreter der irrenden Gegenseite zuvorderst die Logiker aufführen: Marsilius, Buridan, Ockham, Dorn, Brinkl, Billigam.¹⁹⁷ Die Nominalisten jedoch reagieren,

195 EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 327: *Adiungunt et dicunt in superioribus facultatibus non esse differentias viarum.*

196 EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 327f.: *Noverunt enim preclare dominationes vestre, quod Thomas, Scotus, Albertus et consimiles eorum principia specialia non solum in loyca habent, sed et in tota philosophia et maxime a principis modernorum discrepantia, quibus principiis ignoratis et non practicatis, non est verisimili istorum doctorum doctrinam et scripta posse intelligi et non intelligendo praticare, quia ignoratis principiis necesse est ignorare principiata. Ipsi enim per totam loycam principiis Marsilii utuntur et Buridani, que omnino dissonantia sunt principiis Thome et Scoti. Et quia loyca est via ad omnes scientias alias, cum igitur discordant in principiis cum predictis doctoribus, quomodo concordare possunt in aliis. Quia parvus error in principio, magnus autem in fine. Et ideo quod aliquis sine principiis Thome et Scoti etiam in artibus verus Thomista aut theoreticus aut speculativus esse possit, hoc ratio non capit.*

197 EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 329.

indem sie neben Johannes Buridan als ihre Vertreter vor allem die Theologen hervorheben: Gregor von Rimini, Wilhelm von Ockham, Marsilius von Inghen, Jean Gerson, Nikolaus von Dinkelsbühl und weitere auf dem Konzil von Konstanz aktive Theologen.¹⁹⁸

Die Hervorhebung der Andersartigkeit der beiden Wissenschaftsdisziplinen stellte zugleich ein Kriterium dar, unter dem die nominalistischen Theologen Vorgänger mit verschiedenen philosophischen Ausprägungen als zusammengehörig empfinden konnten: Gregor von Rimini und Pierre d'Ailly, der seinerseits Gregors logische Theorie vom *complexe significabile* strikt ablehnte, Nikolaus von Dinkelsbühl, von dem nur pastorale und theologische Schriften bedeutend wurden und erhalten sind, Wilhelm von Ockham, der später zum Vater der Nominalisten stilisiert wurde, ebenso wie Jean Gerson, der abgesehen von seinem Antiskotismus die Vereinbarkeit von Nominalismus und Realismus aufweisen wollte, und Marsilius von Inghen, der als Logiker bekannt wurde und in seinem Sentenzenkommentar ein Beispiel für die nicht schulspezifische Verwendung traditioneller Quellen in der Theologie gab. Nicht die Autoritäten selbst machten aus der Sicht der „Nominalisten“ den Unterschied, sondern die Methode: Man hatte theologische Aussagen an Bibel und Tradition zu messen. Darum warfen sie auch den Realisten ein viel zu enges Kleben an den Autoritäten um der Autoritäten willen vor, anstatt den Sinnen und der Offenbarung zu vertrauen.¹⁹⁹ Die philosophischen Unterschiede hatten den Grundstock der Auseinandersetzung gebildet, doch ausschlaggebend für die Spaltung in *via moderna* und *via antiqua* waren divergierende Prinzipien theologischer Hermeneutik.

198 EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 333.

199 EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 331 f.: *An non contra ingenium est fingere et multiplicare entia sine necessitate, precipue ea que non subiciuntur sensui nec divina revelatione sunt manifestata. Antiqui nullam habent neque habere possunt aliquam necessitatem rationem ponendi universalis realis, sed soli auctoritati innituntur.*

3. „KOMPETENZÜBERSCHREITUNG IM NAMEN DER THEOLOGIE“: DIE KRITIK DES JOHANNES CAPREOLUS O. P. (1380–1444) AN DEN THEOLOGISCHEN METHODEN DER *MODERNI*

Im vorausgegangenen Kapitel wurde aufgezeigt, wie in den späten achtziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts in der theologischen Polemik ein spezifisch theologischer Ansatz zum Tragen kam, der sich als Vertreter der Tradition darstellte und in einer nominalistischen Sprachphilosophie Unterstützung fand. Dabei wurde die Entwicklung aus der Sicht eines Vorbereiters der *via moderna* dargestellt. Im folgenden Kapitel wird das gewonnene Ergebnis aus der Perspektive der Gegner überprüft. An welchen Inhalten, in welcher Form und mit welcher Polemik wurde die Auseinandersetzung von Seiten der Realisten geführt? Exemplarisch dient dazu der Beitrag des Johannes Capreolus, der sein Werk in Paris am Ende des ersten Jahrzehnts des fünfzehnten Jahrhunderts begann und nach seiner Rückkehr ins Ordenshaus Toulouse in den frühen dreißiger Jahren vollendete.

Johannes Capreolus ist als Gegner der „Nominalisten“ – Capreolus selbst spricht von *moderni* und *terministae* – bestens bekannt. Seine Verteidigung der Theologie des Thomas von Aquin im Sentenzenkommentar, der unter dem Namen der *Defensiones theologiae divini Thomae Aquinatis* bekannt wurde, bietet sich daher an, um zu fragen, wie sich denn die nominalistische Philosophie und Theologie in den Augen ihrer Gegner darstellte. Dabei werden freilich gewisse Erwartungen sogleich relativiert: Die Vertreter der „Nominalisten“ sind nicht die am meisten zitierten Gegner, und die Auseinandersetzung läuft für gewöhnlich sehr sachlich.

Dennoch ist der Text in zweierlei Hinsicht von großem Interesse: Zum einen zeigen sich die sachlichen Punkte der Auseinandersetzung, und sie machen die Kontinuität der Diskussionen über nominalistische und realistische Prämissen und die daraus resultierenden unterschiedlichen theologischen Ansätze über die Jahrhundertwende hinweg deutlich. Dadurch, dass die *Defensiones* des Capreolus zum Druck kamen, wirkten sie prägend auch auf spätere Jahrhunderte.

Zum anderen aber finden sich auch einige wenige, dafür aber sehr prägnante polemische Passagen im Werk des Capreolus, die den geistesgeschichtlichen Hintergrund erkennen lassen, in den dieser Sentenzenkommentar eingebettet ist.

Trotz aller Bemühungen des Capreolus, eine „neutrale“ Auseinandersetzung mit den verschiedensten Kritikern des Thomas von Aquin zu führen, konnte er den Kontext seiner Bemühungen nicht ganz verbergen. In seinen Kommentaren spiegelt sich die Situation an der Universität Paris wieder, die durch die jahrelange Abwesenheit der Dominikaner vom Lehrbetrieb geprägt war. Sie hatte mit der Verurteilung der Lehre des Johannes de Montesono über die Unbefleckte Empfängnis Mariens 1389 begonnen und erst 1403 geendet.²⁰⁰

Das Anliegen des vorliegenden Textes ist es, die Eigenart der Auseinandersetzung und die zentralen Streitpunkte herauszustellen. Es geht dabei nicht um eine zusammenhängende Darstellung der inhaltlichen Diskussionen, die Einzelstudien vorbehalten bleiben muss. Vielmehr sollen Charakteristika und Positionen deutlich werden, die einen Vergleich mit späteren „Schultexten“ des fünfzehnten Jahrhunderts ermöglichen. Dabei bleibt die Untersuchung auf die Auseinandersetzung mit den Gegnern beschränkt, die von Capreolus zu den *moderni* oder *terministae* gerechnet werden, also den Autoren, die später der *via moderna* zugerechnet wurden. Interessant ist, dass trotz allen inhaltlichen Unterschieden zwischen den von Capreolus behandelten *moderni* (Gregor von Rimini, Adam Wodeham, Wilhelm von Ockham) alle drei dieser einen Gruppe, einem gemeinsamen Interpretationsweg (*via*) zugeordnet werden und Capreolus uns dadurch einen frühen Beleg für die Entstehung der Vorstellung von einer Art „Schule“ zu dieser Zeit gibt. Zum anderen mag bedeutend sein, dass nur Gregor von Rimini in aller Ausführlichkeit von Capreolus behandelt wird, Adam Wodeham in sehr geringem Maße und Ockham nur an wenigen Stellen und ausgerechnet nicht dort, wo man die Auseinandersetzung mit ihm erwarten würde. Es steht daher zu vermuten, dass Capreolus Ockham nur aus zweiter Hand kannte. Entscheidend aber ist der eigentliche Punkt der Auseinandersetzungen, der in den polemischen Passagen so deutlich zum Ausdruck kommt: die Frage, wieviel Philosophie in der theologischen Argumentation angewendet werden könne, und umgekehrt, ob theologische Argumente in naturphilosophischem Kontext etwas zu suchen hätten.

200 Vgl. R. IMBACH, Introduction: Le contexte intellectuel de l'œuvre de Capreolus, in: G. BE-DOUELLE u. a. (Hg.), Jean Capreolus en son temps (1380–1444), Paris 1997, 13–21.

3.1 Die Auseinandersetzung mit den *moderni* bei Capreolus

3.1.1 Die *Defensiones* im Kontext der philosophischen „Schulen“

Allgemeine Merkmale der *Defensiones*

Johannes Capreolus verfasste in den Jahren 1409–1432²⁰¹ einen Sentenzenkommentar, der die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin zum Ziel hatte.²⁰² Er fügte damit den Verteidigungsschriften, die bereits mit der Reaktion auf den Angriff des Wilhelm de la Mare O. F. M. in den Jahren 1277/78 im Korrektorienstreit eingesetzt hatten, eine weitere hinzu. Während sich jedoch Thomas Sutton (1250–1315) in seinem berühmten *Liber propugnatorius* vor allem gegen die Skotisten wendete und Hervaeus Natalis (ca. 1260–1323) vor allem gegen Durandus²⁰³, hat Johannes Capreolus das ganze Spektrum der Thomas-Kritiker vor Augen, von den Anfängen bis beinahe in seine Gegenwart.

Das Werk ist so aufgebaut, dass es den vier Sentenzenbüchern des Thomas folgt. Dass diese und nicht die *Summa Theologiae* des Thomas den Aufbau bestimmen, lässt sich aus den institutionellen Rahmenbedingungen erklären, da die Schrift im Rahmen der noch üblichen Sentenzenvorlesung entstand. Die Quästionen sind in drei Teile gegliedert. Nach der Nennung der Fragestellung wird die thomatische Grundposition genannt. Dann zieht Capreolus in einem ersten Artikel zuerst Schlussfolgerungen daraus (*conclusiones*). Diesen werden im zweiten Artikel zunächst die Einwände (*dubia*) gegenübergestellt, geordnet in der Reihenfolge der vorausgegangenen Schlussfolgerungen (z. B. *ad primam conclusionem*) und innerhalb dieser nach den behandelten Urhebern der Gegenmeinungen (z. B. *argumenta Aureoli*). Gelegentlich, bei inhaltlichen Überschneidungen, werden von Capreolus einzelne Argumente eines anderen Autors in die Reihe der Argumente des gerade besprochenen Autors aufgenommen. Hierauf erfolgte im zweiten Unterteil des zweiten Artikels die Widerlegung der Einwände (*solutiones*)

201 Zur Datierung vgl. GRABMANN, Johannes Capreolus, 89. Zur Rezeption vgl. G. BEDOUELLE, Les éditions «Humanistes» de Capreolus, in: G. BEDOUELLE/R. CESSARIO/K. WHITE (Hg.), Jean Capreolus en son temps (1380–1444), Paris 1997, 195–207.

202 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, I–VII, edd. C. Paban/Th. Pègues, Tours 1900–1908. Für weitere Informationen zur Ausgabe vgl. S.-T. BONINO O. P., Albert le Grand dans les *Defensiones*, in: *Revue thomiste* 99 (1999) 369–425, hier 369 Fn*.

203 GRABMANN, Johannes Capreolus, 87. Die Verdrängung des Sentenzenkommentars durch die *Summa Theologiae* erfolgte allmählich und wirkte sich auch auf die Rezeption des Capreolus aus, der dann durch den Kommentar Kardinal Caietans zur *Summa* des Thomas als Textbuch ersetzt wurde. Vgl. K. FORSTER, Die Verteidigung der Lehre des Heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus (*Münchener theologische Studien* 2/9), München 1955, 6–7.

mit Zitaten aus Thomas oder mit Argumenten, die in dessen Sinn waren (z. B. *ad argumenta Aureoli*).

Dabei wollte Johannes Capreolus methodisch so vorgehen, dass er sich seiner eigenen Meinung ganz enthielt und allein Thomas zur Sprache kommen ließ.²⁰⁴ Dies gelang ihm freilich nicht immer.²⁰⁵ Selbst die Widerlegung derjenigen, „die den heiligen Thomas angreifen“, sollte ganz von Thomas selbst her erfolgen.²⁰⁶

Capreolus wandte sich in seiner Schrift, wie er selbst sagte, gegen wirkliche Argumente und nicht gegen pure Polemik. Damit drückte er den Wunsch nach einer Sachlichkeit aus, die sich gut zu weiteren Merkmalen seiner defensiven Haltung fügt. So nannte er keine Zeitgenossen beim Namen – eine Haltung, die im fünfzehnten Jahrhundert weit verbreitet war. Er nahm auch an keiner Stelle direkt Bezug auf die Ereignisse, die in Paris zur Abfassungszeit des ersten Buches hohe Wogen schlugen.²⁰⁷

Auch beim Umgang mit der zweiten großen Autorität des Dominikanerordens, Albertus Magnus, machte sich diese Vorsicht bemerkbar. Wie Serge-Thomas Bonino nachgewiesen hat, zeigte der „Verteidiger des Thomas“ ein großes Harmoniebestreben gegenüber den Positionen des Albertus. Er präsentierte die Unterschiede zu Thomas nicht, sondern zitierte Albertus als Stütze für diesen, vor allem im Bereich der Naturlehre. Dies ist besonders hervorzuheben, da Johannes de Nova Domo († 1418) in Paris ebenso wie sein Schüler Heymericus de Campo, der kurz nach Capreolus (1410) nach Paris kam und ab den Zwanzigerjahren des fünfzehnten Jahrhunderts den Kölner Albertismus mitprägte, die Unterschiede zwischen Albert und Thomas genau herausstellte.²⁰⁸ Allerdings war bezüglich Thomas der Ton weniger scharf.²⁰⁹ Zumindest aber waren Capreolus die Unterschiede also bekannt. Doch Capreolus schlug bezeichnenderweise einen versöhnlichen Ton auch in vielen solchen Fällen an, in denen er es mit Autoren

204 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones I*, 1 (prol. q.1): *Praemitto unum, quod per totam lectionem haberi volo pro supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones quae mihi videntur de mente S. Thomae fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere preter verba sua, nisi raro.*

205 Auf interpretierende Zusätze des Capreolus verweist u. a. U. DEGLI INNOCENTI, *Capreolo*, *Enciclopedia Filosofica I*, Florenz 1957, 889.

206 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones I*, 1 (prol. q. 1): *Objectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Johannis de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctorum Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta S. Thomae.*

207 IMBACH, *Le contexte intellectuel*, 17 ff.

208 BONINO O. P., *Albert*, 378–380.

209 Z. KALUZA, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Realistes aux confins du XIVe et du XVe siècles* (Quodlibet 2), Bergamo 1988, 22 und Fn. 39. Dort auch der Hinweis darauf, dass es für die Kritik des Johannes de Nova Domo an den Skotisten bisher nur den Hinweis seines Schülers Heymericus de Campo und eine, allerdings zweifelhafte, Stelle in *De universali reali* gibt.

zu tun hatte, die der *via moderna* zugerechnet wurden und in der Forschung als Hauptgegner in den *Defensiones* gelten.

Die Gegner des Johannes Capreolus

In einigen Aspekten und im Hinblick auf gewisse Autoren wurde Capreolus bereits untersucht.²¹⁰ Im Folgenden nun wird ein besonderes Augenmerk auf die Darstellung der *moderni* bzw. *terministae* bei Capreolus gerichtet. Seit Martin Grabmann in seinem grundlegenden Artikel zu Johannes Capreolus hervorhob, dass der Dominikanerorden in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts die notwendige Verteidigung der thomasischen Lehre gegen die Nominalisten versäumt hatte und Capreolus nun diese Aufgabe übernommen hatte, gilt der Antinomialismus als die zentrale Stoßrichtung des Werkes.²¹¹ Dies erstaunt, wenn man einen ersten Blick in das Werk des Capreolus wirft, denn es scheint diesem um eine umfassende Verteidigung des Thomas zu gehen, wie man an dem Spektrum der Gegner ablesen kann, mit denen er sich auseinandersetzte.

Der in der Regel zuerst genannte, weitaus am meisten zitierte²¹² und sogar für die Gliederung des Werkes einflussreiche²¹³ Autor war Petrus Aureoli O. F. M. (1280–1322), einer der ersten Kritiker des Thomas aus dem Franziskanerorden,

- 210 Bisherige Untersuchungen konzentrieren sich auf das Verhältnis zu Albertus Magnus, Aureoli, Durandus und Cajetan. Vgl. J. B. REICHMANN S. J., St. Thomas, Capreolus, Cajetan and the Created Person, in: *The New Scholasticism* 33 (1959) 1–31; 202–230; FORSTER, Verteidigung; BONINO O. P., Albert, 369–425; S.-T. BONINO O. P., Capreolus contre Pierre Auriol: une certaine idée de la connaissance, in: G. BEDOUELLE/R. CESSARIO/K. WHITE (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 139–158; K. WHITE, Saint Thomas et Durand de Saint-Pourçain: La question de la certitude de la foi, in: G. BEDOUELLE u. a. (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 165–176; R. CESSARIO, Saint Thomas, Durand de Saint-Pourçain et Capreolus: Le débat sur la foi, in: G. BEDOUELLE u. a. (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 159–164.
- 211 So implizit Martin Grabmann im Vergleich des Capreolus zu den Schriften der Dominikaner der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts. Vgl. GRABMANN, Johannes Capreolus, 87–88. Ihm nachfolgend FORSTER, Verteidigung, 5.
- 212 Die folgenden Zahlen beziehen sich auf das erste Sentenzenbuch: Aureolus 177 x; Scotus 45 x; Gregor 41 x; Durandus 16 x; Heinrich von Gent 11 x; Wodeham 9 x; Gerardus 6 x; Warro 5 x; Ockham 3 x; Bonaventura 3 x; Godofridus 3 x; Petrus de Palude 2 x; Catton, Bradwardine, Hervaeus, Johannes de Ripa, Guido, Hybernicus, Petrus Johannes, Hugo de Castro je 1 x. Die Zitationsweise ändert sich im Laufe der Bücher. Diese Veränderung ist dadurch bedingt, dass Capreolus aus Paris weggeht und ihm an seinem neuen Wirkungs-ort in Toulouse nicht mehr dieselben Bücher zur Verfügung stehen. Im Bd. VI und VII der Ausgabe, also im gesamten vierten Sentenzenbuch, finden die *terministae* keine Erwähnung mehr. Capreolus zitiert darin nur noch Scotus, Aureolus, Durandus, Bernardus, Henricus, Johannes de Neapoli, Bernardus de Gannato, Petrus de Palude, Godofridus und Johannes Parisiensis. Auch Gregor von Rimini fällt weg, da dessen Kommentar nur die ersten zwei Bücher umfasst. Im vorausgehenden Band V der Ausgabe, welcher das dritte

der aber gewöhnlich nicht den *moderni* zugerechnet wird, weil er sich selbst stärker an Thomas und Duns Scotus orientierte.²¹⁴ An zweiter Stelle wird Johannes Duns Scotus O. F. M. (1266–1308) als Diskussionspartner herangezogen – die Scotus-Stellen erreichen etwa ein Viertel der Aureoli-Stellen –, der im fünfzehnten Jahrhundert bis auf wenige Ausnahmen zu den *antiqui* gerechnet wird. Erst an dritter Stelle, jedoch knapp hinter Scotus, folgt der Augustinereremit Gregor von Rimini (ca. 1300–1358), der „Vater des Pariser Nominalismus“.²¹⁵ Wieder mit ungefähr einem Viertel der Zitate gegenüber den zweit- und drittplatzierten folgen erst der Dominikaner Durandus a Sancto Porciano (1270–1334), der wichtigste Kritiker des Thomas aus dem eigenen Orden, dann der Weltkleriker Heinrich von Gent (ca. 1217–1293) und schließlich der Oxfordder Theologe Adam Wodeham (ca. 1298–1358), der selbst eine Mittelposition zwischen Scotus und den Nominalisten einnimmt. Schließlich wurden wenig bis ganz selten weitere Autoren genannt, darunter der Karmelit und Durandus-Gegner Gerardus de Monte Carmelo, der Lehrer des Scotus Garro de Marra, Wilhelm von Ockham, Bonaventura, der Karmelit Gottfried Cornubiensis und der Dominikaner Petrus de Palude (1280–1342). Allein aus der Betrachtung der Quantität, mit der Capreolus sich mit den einzelnen Autoren auseinandersetzt, wird deutlich, dass er Thomas nicht nur gegen die Nominalisten, sondern ebenso gegen die Skotisten verteidigen wollte.

Dass die verschiedenen philosophischen Richtungen im Sinne von „Schulen“ verstanden wurden, zeigt sich an der Terminologie, die Capreolus verwendet: Er spricht von *quidam moderni*²¹⁶ und den *terministae*.²¹⁷ Capreolus selbst verwendete den bei Johannes de Nova Domo gebräuchlichen Begriff der *nominales* nicht. Namentlich ordnete Capreolus Ockham, Adam Wodeham und Gregor von Rimini den *terministae* zu.²¹⁸

Sentenzenbuch umfasst, wird Adam Wodeham zweimal und Ockham einmal, aber nur als Zitat Wodehams zitiert.

213 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 17 (I d. 11 q. 1): *Istas enim materias decrevi tangere in hac distinctione, quia circa illas Aureolus impugnat sanctum Thomam in hac distinctione.*

214 W. DETLOFF, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen, Münster (Westf.) 1963.

215 BONINO O. P., Albert, 376.

216 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones IV, 54 (II S d. 15 q. 1 c. 1).

217 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 148 (I S d. 2 q. 2 a. 2 ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Sed arguens forte fallitur, credens quod ad veritatem omnis categoricae affirmativae requiratur consistentia subjecti, hoc est, quod de subjecto verum sit dicere quod actu est; quod est falsum, licet hoc teneant terministae.*

218 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 55 (II S d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, secundo loco, 1°): *Occam, Adam, et caeteri terministae.*

Capreolus erwähnt neben Duns Scotus auch die *scotistae*²¹⁹ bzw. die *sequaces* des Duns Scotus.²²⁰ Über die Verwendung von Schulbezeichnungen hinaus findet sich bei Capreolus aber öfters in der Argumentation der Hinweis *secundum hanc viam*, der auf die unterschiedlichen Methoden und Zugänge verweist.²²¹

Der Kontext der *Defensiones*: die Situation der Philosophie in Paris

Courtenays eindrücklich vorgetragene These, dass es im vierzehnten Jahrhundert in Paris keine „Schulen“ gegeben habe, scheint noch an der Wende zum fünfzehnten Jahrhundert zu gelten. Dennoch lassen sich Veränderungen bemerken, die auf eine Schulbildung hinweisen, selbst wenn diese in Paris nicht so leicht ersichtlich ist wie an den neuen Universitäten im deutschsprachigen Raum mit ihren formalen Kriterien (Curricula und damit verbundene „Schulbücher“, nach Schulen getrennte Prüfungsmodalitäten etc.). Capreolus jedenfalls nimmt selbstverständlich auf gewisse Gruppen Bezug: auf die *moderni* oder *terministae*, auf die *scotistae* und die Thomas-Anhänger, und er fügt Autoren wie Ockham, Wodeham und Gregor zu einer Gruppe zusammen, als die sie selber sich nicht gesehen hatten.

Was war nun der reelle „Schulhintergrund“ der *Defensiones*? Welche philosophischen Richtungen konkurrierten oder dominierten in dieser Zeit der Jahrhundertwende? Anti-skotische Bewegungen in den achtziger Jahren lassen darauf schließen, dass der Skotismus in dieser Zeit eine gewisse Bedeutung hatte.²²² Albert von Sachsen als einer der frühen Vertreter nominalistischer Theorien hatte bereits von Paris nach Wien gewechselt und war dort Gründungsrektor geworden. Doch selbst wenn man nicht von einer Buridan-Schule in Paris sprechen kann, so waren zumindest die Werke Buridans in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts für den Unterricht an der Artistenfakultät zentral gewesen.

In der Zeit vor der Ankunft des Capreolus in Paris waren die Anhänger Buridans bereits insgesamt nicht mehr so stark, aber zumindest in der deutsch-englischen Nation noch sehr aktiv. Marsilius von Inghen (geb. ca. 1335/40) hatte 1377 Paris verlassen und starb 1396 in Heidelberg. Weitere Anhänger der nominalistischen Richtung waren aus Paris geflohen, weil ihnen im Zuge des Schismas der Verlust von Pfründen drohte, wenn sie sich nicht wie die Universität für Clemens VII. entschieden. Diese Artisten und Theologen fanden an den zentraleuropäischen Universitäten Zuflucht, so beispielsweise in Wien die bedeutenden

219 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* IV, 477 (II S d. 42 q. 1 a. 2 c. 2).

220 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 376 (I S d. 8 q. 4 c. 1).

221 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 102 (I S d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae).

222 Zu Gerson als Vertreter eines wohl in der Studienzeit übernommenen Anti-Skotismus vgl. die Untersuchungen von KALUZA, *Les querelles*, 130.

Professoren Heinrich von Langenstein und – nach einem Umweg über Erfurt – Heinrich Totting von Oyta.²²³

Während dieser Zeit des Exodus aus Paris bildete der Magister Aegidius Bartholomaeus de Jutfaes bis zu seinem Tod im Jahre 1399 Dutzende von Artisten weiterhin im Sinne Buridans aus. Bis zum Jahre 1403/1404 setzten seine Schüler Johannes Dorp und Lorenz von Lindores diese Tradition fort, ehe es anscheinend zu einem völligen Einbruch kam.²²⁴ Als Johannes Capreolus nach Paris kam, hatte die anglo-alemannische Nation ihre besten Professoren verloren, und mit ihnen verschwanden die Kommentare dieser philosophischen Richtung, auch wenn weiterhin Unterricht nach der Lehre Buridans erfolgte.²²⁵

Mit welchen Zeitgenossen setzte sich Capreolus auseinander? Robert Holkot O.P. (ca. 1290–1349), der seine von Thomas abweichenden Positionen in Auseinandersetzung mit Ockham und Wilhelm Crathorn entwickelt hatte, und Thomas Bradwardine (ca. 1290/95–1349) sind die jüngsten von ihm genannten Autoren.²²⁶ Der Begriff der *moderni*, der ursprünglich die Zeitgenossen bezeichnet hatte, war bei Capreolus bereits zu einem Markenzeichen für die nominalistischen Autoren des vierzehnten Jahrhunderts erstarrt. Die Nominalisten der zeitgenössischen und der letzten vorausgegangenen Generation in Paris blieben bei Capreolus ungenannt – andere zeitgleiche oder spätere Texte erwähnen sie: Heinrich von Oyta²²⁷, Buridan, Marsilius von Inghen²²⁸, Johannes von Mirecourt, Pierre d’Ailly, Johannes Dorp, Albert von Sachsen²²⁹ und Jean Gerson.²³⁰ Bei einigen dieser Autoren lässt sich verstehen, dass sie nicht erwähnt wurden, da Ca-

223 Zu den näheren politischen Umständen vgl. G. KREUZER, Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der *Epistola pacis* und der *Epistola concilii pacis* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N. F. 6), Paderborn u. a. 1987, 53–63.

224 Dazu KALUZA, Les querelles, 20–21 und Fußnoten 29–31 mit Literatur.

225 KALUZA, Les querelles, 21.

226 BONINO O.P., Albert, 376. Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones V, 138 und II, 583–586.

227 So Guillaume Euvrie in einem Brief von 1403 über die *nominales* seiner Zeit als diejenigen, die göttliche Attribute und Ideen auf Begriffe des menschlichen Geistes reduzieren; vgl. M. J. F. M. HOENEN, Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 64 (1997) 245–262.

228 So der Albertist Johannes de Nova Domo in seiner zwischen 1416 und 1426 verfassten Schrift *De universali reali*; A. G. WEILER, Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux, in: Vivarium 6 (1968) 108–154, hier 137.

229 Sämtliche bisher genannten Namen außer Heinrich von Oyta tauchen auf im Edikt Ludwigs XI. gegen die Nominalisten aus dem Jahre 1474; vgl. EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 313–314.

230 Johannes Gerson fügen die *nominales* in ihrer Verteidigungsschrift hinzu. Vgl. EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 322, und COURTENAY, Ockhamist School, 263.

preolus' Werk ja am theologischen Sentenzenkommentar orientiert war. Andere Werke wie der Sentenzenkommentar des Marsilius waren ihm vielleicht nicht zugänglich. Doch was war mit Pierre d'Ailly?

Hinweise auf die Skotisten sind noch magerer. Zitiert wird als jüngster der *formalizantes* Johannes de Ripa. Zeitgenössische Vertreter gab es wohl auch kaum; der einzige Autor, auf den die Charakterisierung zuträfe, ist Hieronymus von Prag, der 1404–1406 als Magister in Paris weilte.²³¹

Sich selbst zählte Capreolus offenbar zur Gruppe der Nachfolger des heiligen Thomas, denn er bezog die Kritik an Thomas auch auf sich selbst.²³²

Welchen Anspruch verfolgte Capreolus also mit seiner Verteidigung des Thomas, wenn er die aktuell zunehmenden Albertisten nicht als Gegenströmung verstehen wollte, die Skotisten keine aktuelle Bedeutung hatten, die wichtigsten Nominalisten, zumindest unter den Philosophen, bereits aus Paris weggegangen oder sogar verstorben waren? Es mochte sein, dass in der Philosophie die Nominalisten nicht mehr das Sagen hatten. Doch welche Theologen prägten die Zeit? Nicht umsonst verweist Capreolus, wenn auch nur vorsichtig an einer Stelle, auf Auseinandersetzungen mit dem Universitätskanzler, Jean Gerson. Gersons theologiepolitische Anliegen und die Tendenzen seiner Zeit lagen in einer Rückkehr zum Altbewährten. Alles Neue galt als problematisch, stattdessen sollte man auf die altbewährten Autoren des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts zurückzugreifen.²³³ Als Richtschnur für die Theologie schlug Gerson Bonaventura vor.²³⁴

Auf diesem Hintergrund kann Capreolus zweifach interpretiert werden: zum einen als Zeichen eines erstarkenden philosophischen Realismus, der nun in der Theologie auch selbstbewusst auftrat. Oder aber als eine unterschwellige Reaktion auf die mit dem nicht genannten Pierre d'Ailly und seinem Nachfolger Gerson transportierte Form von Theologie. Musste er Thomas nicht verteidigen, um einem zukunftsweisenden Ansatz in Philosophie und Theologie, der zwischen Vernunft und Glauben vermittelte, gegenüber den restaurativen theologischen Tendenzen einer sich allein aus der Offenbarung herleitenden Theologie deutlich

231 BONINO O.P., Albert, 376. Vgl. KALUZA, Les querelles, 21.

232 Capreolus spricht von *nos*, z. B. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 114 (I d. 1 q. 3, ad arg. Adae c. 4, 6°): *Et hoc non est contra nos*.

233 Dies geht aus der Kritik des Capreolus an Gregor hervor, den er bezichtigt, unangemessen mit den „alten“ Philosophen und Theologen umzugehen: vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 55 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, secundo loco, 1°): *Ipsum [modum arguendi] ad multa deducit inconvenientia manifesta et inopinabilia quoad antiquos philosophos et theologos*. Mit Bezug auf die kritische Ausgabe werden folgende Abkürzungen verwendet: q.: *Quaestio*; a.: *articulus*; concl.: *conclusio*; arg. c. 1: *argumenta contra primam conclusionem*; ad arg. c. 1: *ad argumenta contra primam conclusionem*; 1° etc. bezieht sich auf die nummerierten Argumente eines Autors, Angaben wie *primo loco* auf weitere, nur ausnahmsweise benützte Einteilungen der Argumente in Gruppen.

234 So in Zusammenfassung Imbach, Le contexte intellectuel, 20–21.

Gehör zu verschaffen? Ein Blick auf die Methode im Umgang mit den Thomas-Kritikern, auf die inhaltlichen Punkte der Auseinandersetzung und seine wenigen polemischen Passagen mag dazu beitragen, das tragende Anliegen des Capreolus besser zu bestimmen.

3.1.2 Das sachliche Hauptanliegen des Johannes Capreolus

Als größtes Anliegen des Johannes Capreolus in dieser Diskussion lassen sich die Unterscheidung zwischen Begriffen und Dingen und der rechte Sprachgebrauch erkennen. Eines der wiederkehrenden Axiome, die Capreolus als Argument in der Auseinandersetzung mit den *nominales* anführt, ist, dass zwischen Begriffen und Dingen klar unterschieden werden muss. In der Diskussion um den Wissenschaftsstatus der Theologie (Def. prol. q. 1) sagte er, man müsse Gregor darin nämlich zustimmen, dass die Theologie als Prämissen die Heilige Schrift und die Glaubensartikel habe und damit weder evidentes Wissen (*notitia evidens*) noch Verstandeseinsicht (*intellectus*) oder unmittelbare Schau (*visio*). Die Begründung hierfür lag für Capreolus in der Tatsache, dass die Zustimmung des Verstandes in Hinblick auf die Begriffe (*quid nominis terminorum*) und nicht auf die zugrunde liegende Sache (*quid sit res*) erfolge.²³⁵

In anderer Begrifflichkeit tauchte das Thema wieder bei der Frage auf, ob die aktive Hauchung des Heiligen Geistes oder die Sohnschaft (*filiatio*) formal den Sohn als göttliche Person konstituiere.²³⁶ Gregor lehnte dies ab, weil für ihn der Sache nach kein Unterschied zwischen dem konkreten Sohn und der Eigenschaft des Sohnseins bestand und deshalb die Trennung von Sohn und Sohnsein eine Tautologie darstellte.²³⁷ Hiergegen wandte Capreolus unter Berufung auf Thomas von Aquin ein, dass die Wahrheit nicht allein aufgrund der zugrunde liegenden Sachlage beurteilt werden könne, sondern dass immer der *modus significandi* berücksichtigt werden müsse, denn die Namen bezeichneten die Dinge nicht unmittelbar, sondern mithilfe eines Verstandesbegriffs.²³⁸ Die Begriffe aber könnten

235 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 12 (Prol. q. 1 a. 2, ad arg. 1): *Licet sit ibi quidam assensus et intellectus quid nominis terminorum non autem quid sit res*. Capreolus beruft sich dabei auf Thomas, III Sent. d. 24 q. 1 a. 2 ad 3.

236 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 30 (I d. 11 q. 1 a. 3, concl.): *An filius in esse personali constituatur formaliter per spirationem activam ... Ex quo sequitur responsio ad tertium articulum, scilicet quod spiratio activa non constituit Filium, sed solum filiatio*.

237 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 31 (I d. 11 q. 1 a. 3, arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Nec filiatio constituitur in aliquo esse, sive personali, sive in alio esse, per filiationem ... Probatur consequentia ex eo quod filiatio nullo modo distinguitur a parte rei a Filio, sed est sibi eodem adequate, omnibus modis quibus est eadem sibi ipsi*.

238 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 33 (I d. 11 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 39, art. 5, dicit quod ,ad veritatem locutionis, non solum oportet*

einander widersprechen, selbst wenn sie für ein und dieselbe Sache stünden.²³⁹ Vor allem bei Aussagen über Gott bezeichneten die Begriffe nicht die Sache, sondern allein Unterscheidungen des Verstandes.²⁴⁰

Dieselbe Argumentation wiederholte sich bei der Frage nach dem konstituierenden Merkmal der göttlichen Personen, wo Capreolus erneut deutlich hervorhob, dass die zugrundeliegende Sache von der Art und Weise, wie man über sie redete, zu trennen sei. Ebenso kam dieses Anliegen zur Anwendung bei der Definition von innergöttlichen Relationen.²⁴¹ Die Wahrheit und der genaue Sprachgebrauch (*proprietas locutionum*) standen auf dem Spiel.²⁴² Ungenauigkeit war gefährlich.²⁴³

Trotz seiner Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Begriff und Sache wehrte sich Capreolus vehement gegen die absolute Trennung beider bei Ockham und den ihm nachfolgenden *terministae*. Diese trieben die Unterscheidung durch den Grundsatz, dass man Dinge überhaupt nicht aussagen könne, sondern immer nur Begriffe, auf die Spitze. Dies habe die katastrophale Folge, dass Universalien und Prädikamente nicht mehr als Dinge, sondern nur noch als gedachte Begriffe (*conceptus*), gesagte (*voces*) oder geschriebene (*scripta*) Worte verstanden werden könnten. Und dies bedeute den Anfang vom Ende: *Ideo illud fundamentum valde ruinosum est.*²⁴⁴ Dieser prinzipielle Gegensatz in den sprachphilosophischen

tet considerare res significatas, sed etiam modum significandi. Zu den Hintergründen vgl. D. PERLER, Eine sprachphilosophische Wende im Spätmittelalter? Zu den Wahrheitsdiskussionen bei Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 71/2 (2004) 280–304.

- 239 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 33 (I d. 11 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Licet enim intellectus praedicit rem de re, tamen non praedicat aliquid de aliquo, nisi mediante conceptu intellectus; immo nomina non significant rem, nisi mediante ratione intellectus. Sic ergo una ratio habet repugnantiam vel disparitatem ad aliam, licet eisdem una res correspondeat: sicut ... ratio formae ad rationem habentis formam.* Die Unterscheidung zwischen formgebender und gestalteter Sache ist bedeutsam für die Argumentation des Capreolus gegen Gregors Argument der absoluten Einfachheit des Sohnes und der Sohnschaft im zweiten Artikel derselben *Quaestio*. Vgl. II, 27 (I d. 11 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 2°) und ebd. II, 29 (ad arg. c. 2, ad arg. Gregorii, 2°).
- 240 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 33 (I d. 11 q. 1 a. 3, ad arg. c.1, arg. Gregorii, 1°): *Similiter, q. 32, art. 2, ad 2^{um}, dicit sic: 'Notiones significantur in divinis non ut res, sed ut quaedam rationes quibus cognoscuntur personae.'*
- 241 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 303 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°–3°).
- 242 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 223 (I d. 26 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 2°): *Unde, ad veritatem et proprietatem locutionum, non solum attendi debet rei veritas, immo modus significandi eorum de quibus loquimur.*
- 243 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 279 (I d. 29 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 4°): *Ex quo patet, quod, improprie loquendo, potest concedi in persona esse plures quidditates; ac per hoc, sumendo rem pro quidditate, ut prius dicebatur, posset concedi ibi esse plures res. Tamen ille modus loquendi improprius est et periculosus.*
- 244 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 303–304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, arg. Occam, 4°): *Dico quod omnia ibi adducta, stant in hoc quod rebus non convenit dici, sed solum voci-*

Grundlagen bestimmt weite Teile der Auseinandersetzung des Capreolus mit den *moderni*, wie sie im Folgenden dargestellt wird. Es zeigt sich, dass dieser Gegensatz neben den Unterschieden in der Gewichtung der Autoritäten und in den methodischen Ansätzen zentral für die Abgrenzung zwischen den *viae* war.

3.2 Die inhaltliche Diskussion mit den *moderni*: Gregor von Rimini als zentraler Gesprächspartner

Gregor von Rimini ist der meistzitierte Autor unter denen, die Capreolus den *nominales* zurechnet. Gregors Kommentar zu den ersten beiden Sentenzenbüchern bot reichliches Diskussionsmaterial. Es zeigen sich dabei einige Parallelen zu den Streitpunkten in der Schrift Pierre d'Aillys gegen Montesono: Auch Capreolus hebt das unterschiedliche Wissenschaftsverständnis und die unterschiedlichen philosophischen Prämissen zwischen Autoren der *via moderna* und der *via antiqua* hervor.²⁴⁵

3.2.1 Theologie als Wissenschaft

Theologie ist keine Wissenschaft im strengen Sinn (Def. prol. q. 1)

Johannes Capreolus zieht die Argumente Gregor von Riminis bereits in der ersten *Quaestio* des Prologs der *Defensiones* heran, in der es darum geht, ob Theologie als Wissenschaft gelten kann.²⁴⁶ Gregor wollte die thomatische Position nicht akzeptieren, nach der es untergeordnete Wissenschaften gibt, die den Glauben an die Prinzipien der ihnen übergeordneten Wissenschaft als Grundlage haben.

bus; et dico quod est falsum, ut ostensum fuit in quaestione de attributis (dist. 8, q. 4). Nam dicens non solum dicit verbum, immo rem per verbum; sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo suo. Unde ista propositio est fundamentum infinitorum errorum. Ex hoc enim fundamento, arguens et caeteri terministae concludunt quod nulla res, quae non est vox, aut scriptum, aut conceptus mentis, potest praedicari, aut dici, aut subjici; et consequenter, quod universalia et praedicamenta non sunt nisi voces, aut scripta, aut conceptus. Ideo illud fundamentum valde ruinosum est.

245 Zu Gregors philosophischer Position im Rahmen der Autoren der *via moderna* und zur Rolle des Capreolus für die Vermittlung zur neuzeitlichen Philosophie siehe u. a. die Untersuchung von A. d. MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24), Leiden u. a. 1991, 135, 147 und *passim*.

246 Für die Auseinandersetzung mit Aureoli in diesem Punkt vgl. H. DONNEAUD, *La théologie comme science chez Capreolus*, in: G. BEDOUELLE u. a. (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 109–129.

Die unmittelbare Verstandeseinsicht ist demzufolge nur für die übergeordnete Wissenschaft eine unbedingte Voraussetzung.²⁴⁷ Gregors Ablehnung war laut Capreolus gegen die thomasische Prämisse gerichtet, dass prinzipiell zwar bei jeder Wissenschaft die ersten Prinzipien (*prima principia*) gewusst werden müssen, nicht immer aber die daraus folgenden Prinzipien (*principia proxima*), die nämlich auch von einer untergeordneten Wissenschaft im Glauben angenommen werden konnten. Ebenso wurde mit Gregor die dritte Schlussfolgerung kritisiert, dass aus diesem Grund die Theologie durchaus als Wissenschaft bezeichnet werden könne, da sie ja ihre Fortsetzung im Wissen Gottes und der Heiligen habe, auch wenn sie vom wissenschaftlichen Status nicht gleichermaßen perfekt sei wie die Metaphysik.²⁴⁸

Gregors Einwände setzten bei dem Grundsatz des Aristoteles im ersten Buch der *Analytica posteriora* an, dass man von wissenschaftlicher Schlussfolgerung (*demonstratio*) nur sprechen kann, wo der Hauptsatz – und damit die Prämissen – eines Syllogismus gewusst und nicht nur geglaubt wird.²⁴⁹ Wissenschaft setzt sich aus Schlussfolgerungen zusammen, die auf vorausgehende satzhafte Erkenntnisse zurückgehen, die die Prinzipien der Schlussfolgerung darstellen. Dementsprechend war die Kenntnis der Prinzipien unerlässlich für jede wissenschaftliche Erkenntnis. Eine logische Konsequenz daraus war für Gregor, dass Theologie nicht im eigentlichen Sinne Wissenschaft sein konnte, weil ihre Prinzipien den Menschen nicht aus eigener Erkenntnis bekannt waren, sondern im Glauben angenommen wurden. Wäre das anders, so müssten laut Gregor auch Nichtgläubige aufgrund ihrer natürlichen Vernunft den theologischen Schlussfolgerungen zustimmen.²⁵⁰

247 Capreolus beruft sich dabei auf *Super Boethium de trinitate* q. 2 a. 2 ad 7; vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 1 (Prol. q. 1 a. 1 concl. 1): *Cuiuslibet, inquit, scientiae principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum; immo aliquando fides est proximum principium scientiae, sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia.*

248 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 1–3 (Prol. 1 q. 1 a. 1, concl. 1 und 3).

249 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 6 (Prol. q. 1 a. 2 c. 1). Vgl. ebenso I, 8 (c. 3): *Quia illae primae notitiae praemissarum demonstrationis sunt causa notitiae conclusionis. Et ad hunc sensum dicit ibi Philosophus: sine his utique erit syllogismus, demonstratio autem non erit; non enim faceret scientiam.*

250 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 6 (Prol. q. 1 a. 2 c. 1): *Cum ergo principia theologiae non sint neque fuerint nobis nota, theologia quae acquiritur de communi lege in theologicis non est vere scientia.* Ebenso I, 8 (Prol. q. 1 a. 2 c. 3, 1°): *Sed discursus theologicus non est ex talibus, cum sit ex creditis, ut patet. Igitur. Confirmatur. Sed discursus theologicus non est demonstratio; alias enim infidelem in naturalibus bene dispositum cogeret assentire conclusioni theologicae; quod patet esse falsum.*

Capreolus verteidigte dagegen die prinzipielle Wissenschaftlichkeit der Theologie. Ein deutliches Anliegen des Capreolus in der Auseinandersetzung mit Gregor ist es, die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie aufrechtzuerhalten: Selbst wenn die Prämissen der Theologie nicht allen Menschen einsichtig seien, so sei doch das gesamte theologische Verfahren wissenschaftlicher Art.²⁵¹

Diese Diskussion fand nicht nur zwischen Nachfolgern des Thomas und den *moderni* statt, sondern auch ordensintern in der Diskussion mit Durandus von Saint-Pourçain.²⁵² Durandus forderte für die Vorstellung von einer untergeordneten Wissenschaft, dass sie aus der übergeordneten Wissenschaft die Begründung für ihre eigenen, als Faktum angenommenen Prinzipien erhalte. Dies sei aber in der Theologie nicht der Fall.²⁵³ Gegen Durandus argumentiert Capreolus, dass man Unterordnung nicht mit Kausalität im faktischen Sinne (*propter quid secundum rem*) verbinden dürfe. Vielmehr gehe es um Denkvoraussetzungen (*propter quid secundum rationem*).²⁵⁴

251 Vgl. die erste Schlussfolgerung des Capreolus im Prolog; JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 1 (Prol. 1 q. 1 a. 1 concl. 1): *Quod licet omnis scientia requirat evidentiam et intellectum suorum primorum principiorum, non tamen omnis scientia requirit evidentiam aut intellectum suorum principiorum proximorum, praesertim in scientia subalternata.*

252 Die Position des Durandus stellt in den Augen des Capreolus eine noch größere Gefahr für die Wissenschaftlichkeit der Theologie dar. Vgl. Fn. 253.

253 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 7 (Prol. q. 1 a. 2 c. 2, arg. Durandi, 1°): *Contra eandem arguit Durandus (q. 7 prologi) dupliciter. Primo sic. Ubicumque est vera et perfecta subalternatio scientia subalternans dicit propter quid de principiis scientiae subalternatae de quibus ipsa solum dicit quia. Sed scientia beatorum non dicit propter quid de illis de quibus fides et theologia dicunt quia. Ergo non est ibi propria et perfecta subalternatio. Maior patet ex primo Posteriorum (t. c. 30). Minor probatur. Quia quaedam illorum quae tradit fides et theologia non habent propter quid, ut Deum esse trinum; quaedam vero etsi habeant propter quid et causam, ut deum fuisse incarnatum et passum et huiusmodi, haec omnia sunt facta a Deo propter nostram salutem finaliter; istud tamen propter quid aequae dicit theologia sicut scientia beatorum, nec istud plus accipit theologia a scientia beatorum quam alia; scientia autem vere subalternata nunquam dicit propter quid de suis principiis nisi inducendo formam scientiae subalternantis; quod non fit in proposito. Et sic patet minor.*

254 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 15 (Prol. q. 1 a. 2 ad arg. c. 2, ad arg. Durandi, 1°): *Ad primum Durandi dicitur quod unam scientiam dicere propter quid de principiis vel conclusionibus alterius potest contingere dupliciter. Uno modo quia dicit causam quare sic est sicut significatur per talia principia vel conclusiones; et illo modo negatur maior et conceditur minor. Alio modo quia demonstrat a priori prioritate communitatis vel secundum rationem cognoscendi principia alterius, quamvis non a priori prioritate causalitatis. Hoc enim modo metaphysica probat multas passiones de ente per communes dignitates; quae quidem passiones non differunt realiter ab ente, et per consequens ens non est causa illorum. Similiter illo modo theologia beatorum dicit propter quid de principiis nostrae theologiae, non quidem propter quid Deus est aeternus secundum rem, sed propter quid, secundum rationem; quia scilicet videt rationem deitatis ex qua concludit a priori, secundum rationem, quod Deus est aeternus et omnipotens et alia de quibus nos tenemus quia. Illud autem quod additur de articulis humanitatis non valet; nam in scientia sanctorum dicitur propter quid hujus quod*

Theologie ist eine praktische Wissenschaft (Def. prol. q. 2)

Gregors Argumente wurden von Capreolus auch gegen einige Schlussfolgerungen in der zweiten *Quaestio* des Prologs angeführt, die aus der Grundprämisse des Gegensatzes von praktischer und theoretischer Wissenschaft abgeleitet worden waren. Zu diesen Schlussfolgerungen gehörte, dass erstens spekulative und praktische Wissenschaften verschiedene Ziele – nämlich die Betrachtung der Wahrheit bzw. die äußere Handlung – und Gegenstände hatten – nämlich eine vom Wissenden nicht zu bewerkstelligende Sache bzw. eine von ihm hervorzubringende Handlung. Zweitens waren nach Capreolus spekulative Wissenschaften höher als praktische zu bewerten, weil praktische Wissenschaften sich allein auf äußere Handlungen bezogen, diese aber den inneren Tätigkeiten, wie denen des Verstandes, unterzuordnen waren. Deshalb konnte die Theologie als höchste Wissenschaft nicht rein praktisch, sie musste auch spekulativ sein. Capreolus sah deshalb als letztes Ziel der Theologie die Kontemplation an und zeigte, dass nicht alle theologischen Sätze implizit eine praktische Konsequenz hatten. Daher war für ihn Theologie in erster Linie eine spekulative Wissenschaft.²⁵⁵

Gregors Überlegungen dagegen führten zu dem Urteil, dass Theologie eine praktische Wissenschaft sei. Sie enthalte zwar spekulative Sätze, diese aber leiteten implizit zur Praxis wie etwa zur Nächstenliebe an. Im theologischen Syllogismus stehe daher am Ende eine praktische Schlussfolgerung.²⁵⁶ Gregor kritisierte die Thomas-Anhänger dafür, dass sie einen Habitus deshalb praktisch nannten, weil man ihn umsetzen könne, also aufgrund einer zufälligen Eigenschaft (*per accidens*). Die Methode (*via*) der Thomisten sei daher falsch, denn man müsse einen Habitus nach den ihm oder seinem Subjekt zugehörigen Eigenschaften als praktisch beurteilen.²⁵⁷

Der Unterschied zwischen Gregor und Thomas zeigt sich nicht nur im Ergebnis, sondern bereits in der Definition praktischer Wissenschaft. Um die Wissenschaft als etwas Allgemeines erhalten zu können, musste sie laut Gregor von den einzelnen Wissenschaftstreibenden losgelöst betrachtet und aus sich selbst heraus definiert werden. Man konnte eine Wissenschaft schon praktisch nennen, wenn sie ein formales Handlungswissen (*notitia directiva*) vermittelte, unabhängig da-

est Deum incarnari, et non in nostra: quia illi vident clare finem ejus et causam efficientem proximam, nos autem non sic, sed eis credimus quia sic est.

255 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 31–32 (Prol. q. 2 a. 2, ad arg. c. 6, arg. Gregorii, 1°, 2°, 7°).

256 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 27 (Prol. q. 2. a. 2 d. 6, arg. Gregorii, 1°).

257 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 24 (Prol. q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 6°): *Habitus vero dicitur practicus non ex aliquo quod sit in eo, nec ab aliquo quod sit in eodem subjecto primo cum eo, sed denominative a potentia executiva, secundum hanc viam; quae omnia sunt falsa.*

von, ob der Wissenschaftler selbst konkret aufgrund seiner Konstitution und Lebensumstände dieses Wissen auch umsetzen konnte.²⁵⁸ Andernfalls müsste man dasselbe Wissen in Abhängigkeit von den konkreten Ausführungsmöglichkeiten des Wissenden einmal spekulativ und ein andermal praktisch nennen. Dann hänge die Wissenschaft in stärkerem Maß vom Wissensträger als vom Gegenstand der Wissenschaft ab.²⁵⁹

Für Capreolus hingegen waren die Argumente Gregors nicht schlagkräftig genug; Gregor konnte seiner Ansicht nach nicht widerlegen, dass die praktische Wissenschaft nicht doch von den Gegenständen her definiert wurde, die der Wissenschaftstreibende hervorbringen konnte. Es ging seiner Ansicht nach nur um die logischen, nicht um die tatsächlichen Möglichkeiten.²⁶⁰ Entsprechend entgegnete er, dass nicht die konkrete Umsetzbarkeit (*posse; non posse*) für den theoretischen oder praktischen Habitus des Wissenschaftlers entscheidend sei, sondern dessen grundsätzliche Befähigung zum Handeln (*aptitudo operandi*).²⁶¹

Auch Akte des Verstandes und Willens sind Praxis (prol. q. 2)

In der Definition von Praxis gab es ebenso kleine Unterschiede. Sowohl Capreolus als auch Gregor stimmen darin überein, dass nicht jede zu bewerkstellende Handlung Praxis genannt werden konnte, denn sonst müsste man z. B. die Geometrie auch eine praktische Wissenschaft nennen, weil sie u. a. das Zeichnen geometrischer Figuren zum Gegenstand habe.²⁶² Was schließlich die Definition von Praxis anging, so vertrat Capreolus den engeren Begriff: Praxis waren die äußeren Handlungen, die auf Beratschlagung und Entscheidung folgten.²⁶³ Für die Verstandestätigkeiten galt seiner Ansicht nach der Praxisbegriff nur mittelbar, da diese zwar die Ausführung einer Handlung befehlen konnten, für die Umsetzung

258 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 23 (Prol. q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Quia eo scientia dicitur practica, quo activa, et eo activa, quo actionis directiva.*

259 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 23 (Prol. q. 2 a. 2 c. 1, 3°): *Sequitur eumdem habitum numero fieri frequenter successive et practicum et speculativum*; I, 24 (Prol. q. 2 a. 2 c. 1, 5°): *Nam tum habitus magis esset dicendus practicus ex subjecto quam ex objecto.*

260 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 27–28 (Prol. q. 2 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Sed non probat quin scientia dicatur practica ex hoc quod est de objecto quod sciens aptus natus est operari, licet forte non possit, ita quod ly operabile dicit aptitudinem secundum potentiam logicam, et non potentiam proximam operandi a sciente.*

261 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 28 (Prol. q. 2 a. 2 ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 5°).

262 Für Gregor: JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 24 (Prol. q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 4°). Für Capreolus: I, 28 (Prol. q. 2 a. 2, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 4°): *Hujusmodi autem non sunt opera intellectus et voluntatis prout cadunt in consideratione physici, nec numerandi aut figurandi.*

263 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 28 (Prol. q. 2 a. 2, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 4°): *Oportet quod sit de operabili a sciente, opere cadente sub consilio vel electione.*

des Befehls aber des Willens bedurften. Die dem Verstand eigene Betrachtung und Schlussfolgerung aber sei spekulativ.²⁶⁴ Daher müsse man zwischen der Substanz des Aktes und dessen Vollzug unterscheiden: Der Substanz nach sei die Tätigkeit des Intellekts immer spekulativ, nur ihre Durchführung könne man als Praxis bezeichnen.²⁶⁵

Gregor dagegen verteidigte unter Berufung auf Aristoteles die bereits von Ockham vertretene Ansicht, dass auch Verstandes- und Willenstätigkeiten aus einer Entscheidung hervorgehen können und daher im wirklichen Sinne Praxis seien.²⁶⁶

Kontingente Dinge sind kein Gegenstand der Wissenschaft (Def. prol. q. 4)

Die These Gregors lautete, dass der Gegenstand (*obiectum*) der Wissenschaft zwar der Sache nach etwas Einfaches (*incomplexum*) sei, dieses Einfache sich aber für die Menschen als etwas Zusammengesetztes (*complexum*) in Aussageform (*per modum enunciabilis*) darstelle.²⁶⁷ Dieser Einwand Gregors richtete sich dagegen, dass eine *res extra* überhaupt Gegenstand der Wissenschaft sein könne. Unter Berufung auf das sechste Buch der Nikomachischen Ethik und das erste der *Analytica Posteriora* des Aristoteles argumentierte er, dass Wissenschaft und Wissen (*scientia*) immer vom Notwendigen handeln und nicht vom Kontingenten. Wenn die Wissenschaft sich nämlich auf einen äußeren Gegenstand richten würde, dann hätte sie nicht das Notwendige, sondern das Kontingente zum Gegenstand. Für die Erkenntnis des Kontingenten aber bedürfte es keiner wissenschaftlichen Schlussfolgerung, da die einfache Wahrnehmung ausreiche, um einen zustimmenden Satz bilden zu können. Auf diese Weise gehe aber die Sicherheit wissenschaftlichen Wissens verloren, denn Glaube und Irrtum seien nicht ausgeschlossen.²⁶⁸

264 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 29 (Prol. q. 2 a. 2 ad arg. 4, 1° und 2°): *Non enim ratio regulans actum assentiendi huic conclusioni: homo est beatificabilis, est practica, sed speculativa.... quia nulla notitia practica proprie regulat opus intellectus solum, immo nunquam ratio practica regulat opus intellectus, nisi in quantum regulat electionem in tali opere, et ideo opus intellectus non est praxis, nisi mediante electione ... Ad secundum similiter dicitur quod bene probat quod opus intellectus est bene regulabile ratione practica, sed non immediate; et ideo non habetur quod sit vere praxis; sed potius electio illa qua immediate notitia regulatur ratione practica.*

265 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 29 (Prol. q. 2 a. 2 ad arg. 4, 3°): *Non enim omnis actus imperatus a voluntate est proprie praxis ... nec sequitur quod speculatio sit praxis; non quod ipse actus, et quantum ad substantiam, et quantum ad exercitium sit praxis.*

266 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 25 (Prol. q. 2 a. 2, arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°).

267 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 46 (Prol. q. 4 a. 1, conclusio 1): *Quod obiectum scientiae est quid incomplexum ex parte rei, licet ex parte nostri sit aliquid complexum per modum enunciabilis.*

268 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 49 (Prol. q. 4 a. 2 c. 1, prima pars, 1°–3°).

Wenn nun für evidente Erkenntnis die einfache unmittelbare Wahrnehmung genügte, so bedurfte es nach Gregor keiner Zustimmung zu einem wissenschaftlichen Syllogismus.²⁶⁹ Daraus folgte aber, dass Gegenstand des Wissens keine Sache sein konnte: weder eine allgemeine Sache (*res universalis*), weil es eine solche nicht gebe, noch eine individuelle Sache, weil wissenschaftliche Schlüsse immer allgemein waren und also auf keinen spezifischen Gegenstand Bezug nehmen konnten.²⁷⁰

Capreolus setzte gegen diesen Argumentationsgang Gregors, dass die Wissenschaft äußere Dinge nicht im Hinblick auf das Zufällige (*per accidens*) betrachte, sondern auf das ihnen Wesentliche und Allgemeine (*per se*).²⁷¹ Dabei räumte er der Widerlegung der gregorschen Argumente in dieser *Quaestio* verhältnismäßig viel Platz ein (ed. I, 51–57). Der Streitpunkt, so stellt sich heraus, war das Verständnis der Universalien. Dazu zitierte Capreolus ausführlich den Kommentar Robert Grossetestes zu den *Analytica Posteriora* des Aristoteles. Universalien waren nach dessen Definition die Prinzipien der Erkenntnis, mit denen der reine, d. h. von den irdischen *phantasmata* frei gewordene Verstand die ungeschaffenen, ewigen Gründe (*rationes*) für alles Geschaffene erkennen konnte. Doch auch der menschliche Verstand, der nicht rein genug war, um dieses erste, ungeschaffene Licht unmittelbar zu schauen, erhielt von seinem Verständnisvermögen (*intelligentia*), dem geschaffenen Licht, genügend Beschreibungen (*descriptiones*), mittels derer er die geschaffenen Dinge erkennen konnte, denn deren Formen *extra rem* waren eben diese in der *intelligentia* befindlichen Beschreibungen und zugleich die Ursache jeder späteren Erkenntnis und dem Verstand als *species* und *genera* gegenwärtig. Als solche waren sie auch nicht korruptibel.

Zweifel bezüglich der Korruptibilität von Universalien gab es bei zwei weiteren Vorstellungen von Formen, die eng mit den äußeren Dingen verknüpft waren. Die erste entsprach nach Ansicht des Capreolus der *via Aristotelis*:²⁷² Man konnte

269 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 50 (Prol. q. 4. a. 2 c. 1, prima pars, 4^o–5^o).

270 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 50 (Prol. q. 4. a. 2 c. 1, arg. Gregorii, 7^o): *Quia scientiae acquisitae per demonstrationem universalem objectum non est res extra. Igitur nec alicujus scientiae. Antecedens probatur. Quia nec res universalis, cum nulla sit hujusmodi; nec res singularis, quia non potius una quam alia significata per objectum conclusionis.*

271 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 51–52 (Prol. q. 4. a. 2 ad arg. 1, prima pars, 1^o): *Scientiae enim sunt de universalibus, quae sunt corruptibilia, et contingentia aliter se habere, per accidens, non autem sunt corruptibilia aut contingentia aliter se habere per se ... Ex quo patet quomodo intelligendum est scientiam esse de incorruptibilibus non contingentibus aliter se habere, quia scilicet scientia est de rebus per earum quidditates, quoad illa quae conveniunt quidditatibus. Accidit autem quidditati rei, non secundum se, variatio, sed ex hoc quod est in individuo habenti quantitatem signatam, per quam subditur loco, et tempori, et motui. Scientia autem est de re quantum ad ea quae conveniunt ei per se, non autem quantum ad ea quae conveniunt ei per accidens, sexto Metaphysicae (t. c. 4).*

272 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 52 (Prol. q. 4. a. 2, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 1^o): *Et haec est via Aristotelis de generibus et speciebus.*

„Form“ als das Gesamt von Form und Materie einer konkreten Sache betrachten. Als solche war sie Ursprung der Erkenntnis des gesamten Gegenstandes, entsprach also Genus, Spezies, Seinsursprung und Grundlage für eine Wesensaussage (*praedicabile in quid*); von dieser Grundlage aus waren wissenschaftliche Schlussfolgerungen über Genera und Spezies möglich. Eine Definition konnte wahr ausgesagt werden, sofern sie aus *genus* und *differentia* bestand.²⁷³

Zum anderen konnte es sein, dass der Verstand schwach war und nicht *genus* und *species* zum Ausgangspunkt der Erkenntnis nahm, sondern vielmehr die Akzidenzien, die nur zufällig auf das wahre Wesen der Dinge verwiesen. Diese Akzidenzien waren nur Erkenntnisprinzipien, keine Seinsprinzipien. Ebenso schwer sei nachzuweisen, dass die Universalien in diesem Falle unvergänglich wären.

Schließlich verteidigte Capreolus seine Position, dass Gegenstand wissenschaftlicher Schlussfolgerungen eine *res universalis* war. Wenn die Gegner sagten, es gebe keine *res universalis* außerhalb des menschlichen Geistes, so müsse eingewendet werden, dass zwar das Allgemeine jeder Sache im Verstand anzusiedeln sei, die Sache selbst aber außerhalb der menschlichen Seele bleibe.²⁷⁴ Er berief sich dabei auch auf Thomas: Die abstrakten Universalien stünden sowohl für die Natur einer Sache, als auch für ihre Abstraktion. Was verstanden werde, die Erkenntnisursache (*intentio universalitatis*), sei immer ein Einzelding. Doch das Verstandenwerden selbst, die Erkenntnis des Allgemeinen (ebenfalls *intentio universalitatis*), vollziehe sich im Verstand.²⁷⁵

In Differenz zu Plato dürfe man nicht davon ausgehen, dass die Universalien für sich außerhalb der menschlichen Seele existierten. Die Natur von *genus* und *species* könne immer nur in den Individuen gefunden werden. Der Verstand

273 Diese Beschreibung wird später durch ein Zitat von Thomas, STh I q. 85 a. 2 ad 4 aufgegriffen und geklärt: JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 54: *Dicit quod universale, acceptum cum intentione universalitatis, non est substantia nec principium essendi, immo posterius individuis; sed acceptum, quantum ad naturam quae est in singularibus, quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium.*

274 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 53–54 (Prol. q. 4 a. 2 ad arg. 1, prima pars, 7^o): *Dico enim quod scientiae conclusionis universalis demonstratae objectum est res universalis. Et cum dicitur quod nulla res extra animam est talis etc., dicitur quod licet nulla res habeat universalitatem extra animam, tamen res quae habet universalitatem in intellectu, est extra animam, scilicet natura quae est in individuo.*

275 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 54 (Prol. q. 4 a. 2 ad arg. 1, prima pars, 7^o): *Cum dicitur, universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et universalitas, seu abstractio ipsa. Ipsa igitur natura, cui accidit intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Ebenso ebd. a. 3 ad. 1: *Universale potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis; quae intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, provenit ex abstractione intellectus. Alio modo potest considerari, quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis; et sic invenitur in partibus.**

jedoch betrachte *genus* und *species* ohne die Individuationsprinzipien, und genau so seien die Universalien zu verstehen. Insofern gab es nach Capreolus auch keinen Widerspruch zwischen der Aussage, dass Universalien kein eigenständiges Bestehen außerhalb des Geistes hätten, und der, dass dennoch der Verstand, indem er die Universalien erkenne, eben genau auch die Dinge außerhalb des Verstandes erkenne.

Diese Fähigkeit des Verstandes, *genus* und *species* unter Absehung von ihren Individuationsprinzipien zu sehen, hatte man der Tatsache zuzuschreiben, dass dieser die immaterielle *species intelligibilis*, die durch den *intellectus agens* bewirkt wurde, wahrnehmen konnte, während die Sinne aufgrund ihrer Körpergebundenheit nicht von den materiellen Individuationsprinzipien abstrahieren konnten.²⁷⁶ Für die Aussagemöglichkeiten bedeutete dies, dass diejenigen Allgemeinbegriffe, die auf die Natur der Dinge Bezug nahmen, von Individuen ausgesagt werden konnten, z. B. in „Sokrates ist ein Mensch“, nicht aber solche Allgemeinbegriffe, die eine Kategorie bezeichneten, z. B. in „Sokrates ist eine Spezies“.²⁷⁷

Das Referat der thomasischen Lehre von der Natur der Universalien hatte die Funktion, nicht nur punktuell den Einwand Gregors zu widerlegen, sondern zugleich die Ausgangsbasis für eine „richtige“ Argumentation in Sachen Universalien zu schaffen. Die Zugangsweise des Thomas war für Capreolus die richtige Methode, die alle Zweifel beseitigte.²⁷⁸ Die Einwände Gregors dagegen, dass eine äußere Sache Gegenstand der Wissenschaft oder des Glaubens sein konnte, wurden aufgrund dieses Hintergrundes als nicht einschlägig beurteilt (*non procedunt*).²⁷⁹

Gregors Argumentation wurde auch der Schlussfolgerung des Capreolus entgegengestellt, dass ein Satz in Aussageform (*aliquid complexum per modum enunciabilis*), z. B. eine wissenschaftliche Schlussfolgerung, Gegenstand der Wis-

276 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 54 (Prol. q. 4. a. 2 ad arg. 1, prima pars, 7°). Vgl. THOMAS DE AQUINO, Opera omnia 13, 474 (ScG II, 75). Vgl. dazu L. M. DE RIJK, Giraldu Odonis, Godfrey of Fontaines, and Peter Auriol on the Principle of Individuation, in: S. CAROTI u. a. (Hg.), „Ad Ingenii Acuitionem“. Studies in Honour of Alfonso Maierù, Turnhout 2006, 403–436.

277 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 55 (Prol. q. 4. a. 2 ad arg. 1, prima pars, 7°). Vgl. THOMAS DE AQUINO, Sentencia libri de anima, edd. Fratres O.P. (Opera omnia 45/1), Rom/Paris 1984, 116 (II, 12): *Unde relinquitur quod universalia secundum quod sunt universalia non sunt nisi in anima, ipse autem nature quibus accidit intentio universalitatis sunt in rebus. Et propter hoc nomina communia significancia ipsas naturas ipsas predicantur de individuís, non autem nomina significancia intentiones: Sortes enim est homo, set non est species, quamvis homo sit species.*

278 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 55 (Prol. q. 4 a. 2 ad arg. 1, prima pars, 7°): *Ex quibus omnibus patet manifeste quomodo universalia sunt in anima, et quomodo extra animam.*

279 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 55 (Prol. q. 4 a. 2 ad arg. 1, prima pars, 8°).

senschaft sein könne. Gregor unterschied zwischen der Erkenntnis eines Sachverhaltes und der Erkenntnis der Wahrheit einer Aussage über den Sachverhalt. Seiner Ansicht nach wurden beispielsweise in der Geometrie über die gleiche Seitenlänge eines Dreiecks Schlussfolgerungen gezogen, ohne dass darüber reflektiert wurde, ob der Schlusssatz, dass es sich um zwei gleiche Seitenlängen handle, auch wahr sei und der konkreten Sache entspräche.²⁸⁰

3.2.2 Erkenntnistheorie

Per se bekannte Sätze (I d. 2 q. 2)

In der zweiten *Quaestio* behandelte Capreolus die Frage, ob Gottes Existenz den Menschen *per se* bekannt war. Er zog aus den Überlegungen, dass einerseits laut Johannes von Damaskus jeder Mensch ein natürliches Wissen von der Existenz Gottes habe und andererseits aber laut den Psalmen Unwissende die Existenz Gottes leugnen konnten, drei Konsequenzen. Die erste war: Dazu, dass ein Satz *per se* gewusst wurde, musste das Prädikat bereits zur Definition des Subjekts gehören.²⁸¹ Zweitens war nicht jeder *per se* bekannte Satz auch uns Menschen *per se* bekannt. Drittens gehörte der Satz, dass es Gott gibt, zu den unter zweitens definierten Sätzen, die zwar an sich *per se* bekannt sind, nicht aber den Menschen.²⁸²

Gregor argumentierte gegen diese Definition eines *per se* bekannten Satzes, indem er zwischen Definitionen, die eine Sache betrafen (*quid rei*), und solchen, die einen Begriff betrafen (*quid nominis*), unterschied. Sachdefinitionen waren nicht immer *per se* evident, selbst wenn das Prädikat im Subjekt enthalten war. Gregors Beispiele waren: *intellectus est substantia*; *intellectus est qualitas*. Obwohl die Prädikate jeweils im Subjekt enthalten waren, war die Aussage trotzdem umstritten, also nicht evident. Dasselbe galt für Aussagen wie *rosa est flos*, die nicht an sich bekannt und also auch nicht notwendig waren, oder *albedo est color*, da dieser Aussage ein von Geburt an Blinder nicht zustimmen konnte. Ebenso verhielt es sich mit den Begriffsdefinitionen. Darüber hinaus gab es außerdem *per se* bekannte Aussagen, deren Prädikat nicht im Subjekt enthalten war.²⁸³

Capreolus dagegen hielt an der Definition fest, indem er erklärte, ein Satz müsse nicht allen Menschen *per se* einleuchten, um ein *per se* bekannter Satz zu sein. Gewisse Voraussetzungen, etwa ein philosophisches oder botanisches Basis-

280 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 50 (Prol. q. 4 a. 2 ad arg. 1, alia pars, 1°).

281 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 144 (I q. 2 a. 1 concl. 1): *Quod ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, sufficit quod praedicatum sit de ratione subjecti.*

282 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 145 (I q. 2 a. 1 concl. 2 und 3).

283 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 146 (I S d. 2 q. 2 a. 2 c. 1, arg. Gregorii, 1°-3°).

wissen, mussten manchmal gegeben sein, damit die Sätze an sich evident waren. Ebenso verhalte es sich mit der Frage nach der notwendigen Wahrheit dieser Sätze. Es kam nicht darauf an, dass es im Augenblick der Aussage einen Gegenstand gab, für den dieser Satz zutraf, damit man ihn für wahr erklären konnte, auch wenn dies der Glaube der *terministae* war.²⁸⁴

In der Entgegnung des Capreolus wird ein Kernsatz der *terministae* deutlich: *ad veritatem omnis categoricae affirmativae requiritur consistentia subjecti, hoc est, quod de subjecto verum sit dicere quod actu est.*²⁸⁵ Außerdem kennzeichnete Capreolus mit Vehemenz als falsch, dass jede Aussage, in der von einer Spezies das Genus oder die Definition oder der Unterschied im Prädikat stünden, *per se* bekannt sei. Sonst wären, so argumentierte er, sämtliche Definitionen den Menschen bekannt. Es gebe aber viele Dinge, die der Natur bekannt waren oder die an sich bekannt waren, nicht aber den Menschen. Natur und menschliche Begriffe verhielten sich nicht immer parallel. Der im Vergleich zu den obigen Stellen etwas scharfe Ton ließ erkennen, dass es sich hier für Capreolus um eine zentrale Aussage handelte.²⁸⁶ Ebenso kritisierte Capreolus die seiner Ansicht nach falsche Berufung auf Aristoteles: Gregor verallgemeinere, was der *Philosophus* lediglich mit Bezug auf die wenigen, allen Menschen eingängigen Grundsätze der Wissenschaft gesagt habe. Capreolus war der Ansicht, dass die aristotelische Argumentation viel eher seine eigene Ansicht stütze.²⁸⁷ Aristoteles war eine Autorität, die jeder Disputant gerne auf seiner Seite wissen wollte.

284 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 148 (I S d. 2 q. 2 a. 2 ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Et cum dicitur, nulla istarum est necessaria, falsum est. Sive enim rosa sit actu, sive non, semper tamen rosa est flos, et semper albedo est color. Sed arguens forte fallitur, credens quod ad veritatem omnis categoricae affirmativae requiratur consistentia subjecti, hoc est, quod de subjecto verum sit dicere quod actu est; quod est falsum, licet hoc teneant terministae.*

285 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 148 (I S d. 2 q. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°).

286 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 148 (I q. 2 a. 2 ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Non enim sequitur: omnis propositio in qua praedicatur genus vel diffinitio vel differentia de specie est per se nota; igitur diffinitiones rerum omnium essent nobis notae, et propria genera, et propriae differentiae. Et causa quare consequentia non valet, dicta est in secunda conclusione: quia aliud est dicere, hoc est secundum se per se notum, et, hoc est per se notum nobis. Dico enim quod non oportet, quod est notum naturae, esse notum nobis, nec quod est per se notum secundum naturam, esse per se notum nobis.*

287 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 149 (I q. 2 a. 2 ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 3°): *Ad probationem dicitur quod Philosophus loquitur de propositione per se nota quae est principium primum scientiae; talis autem est non solum per se nota in se; immo per se nota cuilibet, cum sit ex terminis omnibus notis quantum ad quid nominis eorum; non autem loquitur de propositione per se nota in se solum.* Auf ähnliche Weise verbucht Capreolus die Autorität des Aristoteles für seine Sache auch in der Erwiderung auf das vorausgegangene Argument (2°): *nos autem loquimur de categoricis, sicut et Philosophus.*

Intuitive und abstraktive Erkenntnis (II d. 3 q. 2)

Die Position des Thomas, gegen die Gregors Argumente angeführt wurden, war, dass es bei den Engeln im Unterschied zu den Menschen keinen Unterschied gab zwischen dem *intellectus possibilis*, d.h. der passiven Fähigkeit zum Verstehen dessen, was sich von Natur aus zu verstehen gibt, und dem *intellectus agens*, der aktiven Fähigkeit, die außerhalb des Verstandes befindlichen materiellen Dinge (*intelligibilia in potentia*) für das Verständnis aufzuschließen. Für Engel war diese Unterscheidung unnötig, weil deren Wahrnehmung stets aktiv war und sie sich hauptsächlich dem Immateriellen zuwandten.²⁸⁸

Gregor argumentierte, dass Engel einen *intellectus possibilis* besitzen mussten, weil sie von den Dingen außerhalb ihrer selbst eine intuitive, unvermittelte Erkenntnis haben mussten. Seiner Ansicht nach konnte es eine durch eine Spezie, einen Habitus oder eine andere Einsicht vermittelte Erkenntnis auch für die Engel nicht ohne eine vorausgehende unvermittelte Erkenntnis geben.²⁸⁹

Capreolus antwortete auf Gregor mit dem Hinweis, dass sich intuitive und abstraktive Erkenntnis dem Begriff nach nicht bei Thomas finden ließen. Er deutete sie daher im Rahmen der Erkenntnislehre des Thomas als Erkenntnis *secundum id quod est*, bei der man unterscheiden musste zwischen der Erkenntnis, was eine Sache war (*quid est*), und der, ob sie existierte (*an est*). Was eine Sache war, konnte weder mit den Sinnen, die nur die sinnfälligen Akzidenzien wahrnahmen, noch mit der Imagination erkannt werden, die sich nur auf die Gestalt der Dinge (*imagines corporum*) richtete, sondern allein durch den Verstand, der sich auf das Wesen der Dinge richtete. Dies geschah einerseits bei Dingen, die mit den Sinnen wahrgenommen wurden, unter Abstraktion von allem Einzelnen, das

288 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 254 (II d. 3 q. 2 a. 1, concl. 3). Capreolus zitiert dabei Thomas, STh I q. 54 a. 4: *Unde oportet esse quamdam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intellegere ... et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem, fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia ...; et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles in actu; et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis ... Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.*

289 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 262 (II d. 3 q. 2 a. 2, arg. c. 3, arg. Gregorii, 1^o): *Nam angelus aliquam notitiam intuitivam accipit a rebus extra. Igitur in eo est intellectus possibilis ... Quod autem sit causa immediata, patet: quia, si esset causa mediata tantum, esset ergo causa alicujus quod immediate esset causa illius notitiae; et illud non videtur esse aliud nisi species, vel habitus, vel aliqua alia notitia. Non potest dici quod alia notitia: quia non abstractiva; nam quaelibet notitia abstractiva rei, distincta et naturaliter habita, praesupponit intuitivam ejusdem ... Nec potest dici quod habitus; quia quilibet habitus naturaliter acquisitus praesupponit causaliter actum. Nec species; quod forte magis posset videri; quia species non est opportuna nisi in absentia objecti, et per consequens non per se requiritur ad intuitivam notitiam, ac per hoc, nec est ejus per se causa.*

den Sinnen und der Imagination auffiel. Bei nicht sinnfälligen Dingen entstand die Erkenntnis aus der Betrachtung der den Sinnen zugänglichen Ursachen und Wirkungen, soweit diese in einem einfachen Verhältnis standen und auf den Gegenstand Rückschlüsse zuließen. Anders war es bei Gott, bei dem sich aus seinen Wirkungen nicht proportional auf sein Wesen schließen ließ, sondern nur auf seine Existenz. Ebenso konnte man durch Rückschlüsse auf das Ziel der dafür benötigten Dinge das Wesen von Kunstgebilden erkennen. Dieselbe Dreiteilung galt für die Erkenntnis, ob etwas existierte.²⁹⁰

Insofern Gregor also die Gleichsetzung von *notitia intuitiva* und Erkenntnis *de re an est* und andererseits der *notitia abstractiva* und der Erkenntnis *quid est* erlaubte, war Capreolus einverstanden mit der von Gregor gemachten Unterscheidung.²⁹¹ Diese entspreche einer alten Unterscheidung zwischen der intuitiven Erkenntnis als der Erkenntnis, mithilfe derer man erkennen könne, dass etwas sei, wenn es sei, und dass etwas nicht sei, wenn es nicht sei, während mit der abstraktiven Erkenntnis solche kontingenten Wahrheiten nicht erkannt werden konnten. Näher noch an der Auffassung des Thomas stehe die Definition von intuitiver

290 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 293–294 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°). Capreolus zitiert Thomas, III Sent. d. 23 q. 1 a. 2: *Ad primum Gregorii, notandum quod illam distinctionem de notitia intuitiva et abstractiva, nusquam legi positam a beato Thomas sub illis verbis, licet forte aequivalentes distinctiones ponat. Unde, 3. Sentent., dist. 23, q. 1, art. 2: ‚Aliqua res, inquit, potest cognosci dupliciter: uno modo, secundum id quod est; alio modo, quantum ad ea quae ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi, scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas apprehenditur. Quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur, 2. de Anim (t. c. 6). Et ideo Augustinus dicit quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei. Essentiam autem rei alicujus, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo, comprehendit essentias rerum quae cadunt sub sensu, abstrahendo ab omnibus individualibus, sub quibus cadebat in sensu et imaginatione; sic enim remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in eis quae sunt hominis in quantum est homo. Alio modo, essentias rerum quas non videmus cognoscit per causas vel effectus eis proportionatos, cadentes sub sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facerent causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio (294a) modo, cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportione finis ea quae exiguntur ad illud artificiatum. Similiter, an res sit, tripliciter cognoscit. Uno modo, quia cadit sub sensu. Alio modo, ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo, cognoscit aliquid in seipso esse, ex inclinatione quam habet ad aliquos actus; quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur.‘*

291 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 294 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Tunc dico quod, si voces notitiam intuitivam illam qua scitur vel cognoscitur de re an est, et abstractivam voces illam qua cognoscitur quid est, non contendo, sed approbo distinctionem.*

Erkenntnis als der Erkenntnis des Partikularen und der abstraktiven Erkenntnis als der Erkenntnis des Allgemeinen.²⁹²

Dennoch, so Capreolus, stehe zu befürchten, dass Gregor genau diese Zuordnung nicht erlaube. Denn er scheine davon auszugehen, dass sich die intuitive Erkenntnis mittelbar auf den äußeren Gegenstand richte, die abstraktive jedoch unmittelbar auf die Spezies des Gegenstandes und nicht auf diesen selbst. Thomas dagegen denke, dass jede nicht reflexive Verstandeserkenntnis und alle sinnliche Erkenntnis auf den äußeren Gegenstand gerichtet sei und sich allein die Imaginationskraft auf die Spezies einer Sache richte.²⁹³ Für Thomas ergab sich nach Capreolus daher eine Dreiteilung in sinnliche, spirituelle bzw. imaginäre und intellektuelle Erkenntnis. Die Verstandeserkenntnis richtete sich dabei auf völlig andere Spezies als die ersten beiden Erkenntnisarten, da es ihr um die Erkenntnis des Wesens ging.²⁹⁴ Die Verstandeserkenntnis erfolgte so, dass sich der Verstand direkt auf den äußeren Gegenstand (*res extra*) richtete. In einem zweiten Schritt reflektierte der Verstand über sich selbst, erkannte den Verstehensvorgang und die Spezies des erkannten Gegenstandes, mittels derer er erkannte, und er endete in einem Wort, einer Überlegung oder einem Begriff von dem äußeren Gegenstand.²⁹⁵

292 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 294 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Et ita accipiunt multi, vocantes notitiam intuitivam eam qua sciri potest rem esse, si est, vel non esse, si non est, et aliae veritates contingentes; abstractivam autem dicunt eam, qua mediante, non possunt sciri ... Vel aliter, et magis puto ad mentem sancti Thomae: intuitiva dicitur cognitio rei in particulari; abstractiva vero dicitur cognitio rei in universali.*

293 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 294 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Verumtamen Gregorius videtur aliter dicere, scilicet quod intuitiva notitia mediate terminatur ad rem, abstractiva autem immediate terminatur ad speciem rei, et non ad rem. Sed istud non concordat cum sancto Thoma, qui videtur ponere omnem notitiam sensitivam exteriorem, et omnem intellectivam non reflexam, terminari ad rem; et solam imaginationem terminari ad speciem rei.*

294 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 294 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Unde, in de veritate, q. 10, art. 8, in solutione secundi in contrarium, dicit: „Sicut dicitur in glossa, super illud, 2. Corin., 12 (v. 2), Scio hominem, etc.: per visionem corporalem videntur corpora; per spirituales vero visionem, id est, imaginariam, similitudines corporum; per intellectualem autem, ea quae neque corpora sunt, neque similitudines corporum. Si enim hoc referatur quantum ad illud quo intelligitur, tunc, quantum ad hoc, nulla esset differentia inter visionem corporalem et spirituales sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quia visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis, sicut ad objectum. Et sic etiam cum dicitur quod visio intellectualis eas res continet quae non habent sui similitudines quae non sunt quod ipsae, non intelligitur quod visio intellectualis fiat per aliquas species quae non sunt idem quod res intellectae; sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei.*

295 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 294–295 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Item, 1 p., q. 85, art. 2, determinat quod illud quod primo intelligitur a nobis, est res*

Deshalb war es für Capreolus unmöglich, dass der äußere Gegenstand durch eine intuitive Erkenntnis im Sinne Gregors Teil- oder Gesamtsache der Erkenntnis eines Engels sein konnte, da es für die Erkenntnis des Verstandes des Engels und der Spezies des äußeren Gegenstandes bedurfte.²⁹⁶ Die Spezies war laut Capreolus und Thomas für die Engel ebenso eine *conditio sine qua non* der Erkenntnis präsenter wie nicht präsenter Gegenstände.²⁹⁷ Jedoch, und damit setzte sich Capreolus auch von der Vorstellung abstrakter Erkenntnis Gregors ab, erhielt der Engel die für die abstrakte Erkenntnis nötigen Spezies nicht von den Dingen selbst, sondern diese waren mit ihm gleich ewig geschaffen. Dies wiederum war für Gregor undenkbar.²⁹⁸

Ebenso sah Gregor die Fähigkeit der Engel eingeschränkt durch die Auffassung des Thomas, dass Engel gleichzeitig immer nur das erkennen konnten, was durch eine einzige Spezies zu erkennen war.²⁹⁹

cujus species intelligibilis est similitudo, licet illa species sit illud quod secundo intelligitur; quia intellectus reflectitur supra se ipsum, qua reflexione intelligit suum actum qui est intelligere, et speciem qua intelligit. – Advertendum tamen quod, cum dicit quod illud quod primo intelligitur a nobis, est res extra, per hoc intendit dicere quod primus actus intellectus, qui scilicet dicitur directus, terminatur ad rem extra. Non tamen intendit dicere quod ille actus nullo modo terminetur ad aliquam similitudinem objecti; immo talis primus actus terminatur ad verbum, et rationem, et conceptum quem intellectus format de re extra, ut patet, 1 p., q. 85, art. 2; et in solutione tertii, q. 27, art. 1. Item 1, Contra Gentiles, cap. 55. Sed, licet talis actus aliquantulum terminetur ad conceptum rei, non tamen ibi stat, sed tendit in rem extra.

296 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 295 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Sed, quidquid sit de Gregorio, utrum bene utatur illis vocabulis, aut male, eundo ad sensum suum, et accipiendo notitiam intuitivam sicut ipse accipit, dicitur ad argumentum suum, negando assumptum, scilicet quod res intuitive ab angelo cognita, sit causa totalis vel partialis notitiae angelicae. Et ad probationem, dicitur quod causa totalis creata, est intellectus angelicus cum specie talis rei.*

297 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 295 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Item, cum dicitur quod species non est opportuna, nisi in absentia objecti, – falsum est; quia, quantumcumque sensibile vel intelligibile sit praesens sensui vel intellectui, nunquam sequetur sensatio vel intellectio, nisi sensus vel intellectus prius natura informetur specie sensibili vel intelligibili.* Diese Kritik an Gregor wird u. a. wiederholt ebd. III, 306 (ad arg. c. 4, ad arg. aliorum, 1°).

298 Nach Ansicht Gregors hätten dann die Engel Wissen vom Vergangenen wie vom Zukünftigen und verlören die Fähigkeit, von äußeren Gegenständen die Spezies zu abstrahieren, wodurch sie den Fähigkeiten der menschlichen Seele und der *anima separata* untergeordnet wären. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 263 (II d. 3 q. 2 a. 2, arg. c. 3, arg. Gregorii, 2°). Für die Erwiderung des Capreolus vgl. ebd. III, 295 (ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 2°–3°).

299 Zur Auffassung des Thomas vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 258 (II d. 3 q. 2 a. 1, concl. 9): *Ea sola convenit simul intelligi, quae eadem et unica operatione possunt intelligi. Sed ea sola possunt unica operatione intelligi, quae per eandem speciem intelligibilem intelligi possunt; quia solum talia concipi possunt ut unum intelligibile. Igitur sola talia convenit simul intelligi.* Dagegen Gregor u. a. ebd. III, 278 (arg. c. 9, arg. Gregorii, 4°): *Quia non*

3.2.3 Transzendentalien und Prädikamente

Gott als Prädikament (I S d 8 q. 2 a. 2)

Ein großer Punkt der Auseinandersetzung mit Gregor sind für Capreolus dessen Argumente gegen die Ansicht des Thomas, dass Gott nicht mit den Prädikamenten erfasst werden könne. Nach Gregor war die Festlegung des Thomas, dass alles, was unter die Kategorie des *genus* falle, in Wesen und Perfektion begrenzt sein müsse, „eine willkürliche Festlegung ohne Begründung“. Gegen den von Thomas behaupteten Unterschied zwischen Wesen und Sein bei allen Dingen, die unter diese Kategorie fielen, wandte Gregor ein, dass das Wesen selbst nicht noch einmal unterschieden werden könne in Wesen und Sein; daher falle unter die Kategorie auch das Sein an sich. Gegen die dritte thomasische Schlussfolgerung, dass alles, was unter die Kategorie des Wesens falle, keinen reinen Akt habe, sondern einen mit Potenz gemischten, wendet Gregor ein, dass Thomas dies an anderen Stellen seines Werkes auch anders sehe. Gegen die Schlussfolgerung des Thomas, dass Gott nicht wirklich, d. h. als Spezies oder Individuum, unter die Kategorie des Wesens falle, argumentiert Gregor auf verschiedene Weise, aber auch vor allem unter Berufung auf Aristoteles und dessen Deutung bei Averroes.³⁰⁰

Die numerische Einheit ist Teil der gezählten Sache (I d. 24 q. 1 a. 1)

Gegen die erste Schlussfolgerung des Capreolus zur Frage nach der Bedeutung der numerischen Einheit in den Dingen, dass sowohl eine Zahl als auch die ihr

est similiter iudicandum de intellectu angelico, sicut de nostro, pro statu isto. Et hoc quia intellectus noster in intelligendo dependet a virtute phantastica et spiritibus corporalibus, quibus accedit debilitas et fatigatio, non solum ex continuatione operationis, sed etiam ex multiplicatione, sicut experientia docet ... Et capitulo praecedenti, scilicet 23, dicit quod partes imaginis animae nostrae, scilicet mens et intelligentia et voluntas, erunt aequales, cum fuerint ab omni languore sanatae. Igitur tot simul actu poterimus intelligere, quot meminisse; et per consequens, quot rerum species habebimus. Per quae clare patet quod homo, in statu innocentiae et naturalis integritatis, omnibus rerum speciebus quas habuisset, simul uti potuisset actualiter. Quid ergo mirum, si hoc possit angelus, non per peccatum in suis naturalibus viribus vitiatus!

300 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 337–340 (I S d 8 q. 2 a. 2 c. 1–4): (c. 1) *Quia dicere quod omnis res contenta in genere sit terminata et finita in entitate et perfectione, est ad placitum dictum et sine ratione ...* (c. 2) *Quia, esto quod esse creaturae differret ab essentia, constat tamen quod ipsa essentia rei non est composita ex esse et essentia ... Ergo non omne quod est per se in praedicamento, est compositum ex esse et essentia ...* (c. 3) *Arguit etiam Gregorius ... quod ista conclusio ... contradicit aliis dictis sancti Thomae. Quoniam ipse vult quod in homine, et in qualibet substantia composita, sit tantum una forma substantialis, et per eandem formam sit homo intellectivus et sensitivus ... hic autem expresse dicit oppositum ...* (c. 4) *Ex quibus evidenter concluditur quod, secundum mentem Philosophi et Commentatoris, Deus est substantia vere de praedicamento substantiae.*

zugrundeliegende numerische Einheit etwas zu der gezählten Sache hinzufügen³⁰¹, wurde Gregor als Gegenredner zitiert. Dieser argumentierte, dass das Eine (*unum*) und das Seiende (*ens*) als Transzendentalien konvertibel seien und dementsprechend das Eine dem Seienden nichts hinzufüge. Ebenso verhalte es sich mit der numerischen Eins, die Grundlage der Zahlen sei.³⁰² Capreolus hatte als zweite Schlussfolgerung genannt, dass die Zahl eine Spezies der Quantität sei und ebenso wie die ihr zugrundeliegende numerische Einheit nur für die materiellen Dinge angewendet werden könne.³⁰³ Dagegen führte Capreolus nun Gregor an, der unter Berufung auf Augustinus und Aristoteles die Ansicht vertrat, dass die den Zahlen zugrundeliegende numerische Einheit nur von einfachen, abstrakten, unteilbaren Gegenständen ausgesagt werde, sich also durchaus auf Immaterielles richte.³⁰⁴

Unterschiede zwischen den göttlichen Personen (I d. 8 q. 4; I d. 26 q. 1 a. 1; I d. 29 q. 1)

Da eine göttliche Person ganz und gar einfach ist, konnte sie nach Ansicht Gregors durch nichts anderes, auch nicht durch ihre Eigenschaft, konstituiert sein. Wäre es so, dann gäbe es einen Unterschied zwischen dem konstituierenden Teil, z. B. der Eigenschaft (*proprietas*) des „Vaterseins“ (*paternitas*), und dem Wesen (*essentia*) des Vaters selbst (*pater*).³⁰⁵ Johannes Capreolus setzte dagegen, dass man auf der sprachlichen Ebene durchaus zwischen der Form des Wesens und der Form der Eigenschaft unterscheiden und so von der Relation als einem konstituierenden Teil sprechen konnte, obwohl in der Sache Wesen und Eigenschaft zusammenfielen.³⁰⁶

301 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 185 (I d. 24 q. 1 a. 1 concl. 1): *Prima conclusio: quod tam numerus quam unitas quae est principium numeri, addit aliquid positivum super rem quae dicitur una.*

302 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 190 (I d. 24 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Unum quod est convertibile cum ente, non significat aliquam talem entitatem superadditam entitati quae est una. Igitur nec unum quod est principium numeri.*

303 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 187 (I d. 24 q. 1 a. 1, concl. 2). Für die Argumente, die Capreolus gegen Gregor unter Berufung auf Averroes anführt, vgl. ebd. II, 200 (ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°). Dort findet sich auch das Gegenstatement: *Ex quibus patet: primo, quod unitas numeralis, id est, quae est pars numeri, est alia ab unitate transcendente; secundo, quia talis unitas non est nisi in rebus materialibus.*

304 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 197 (I d. 24 q. 1 a. 1, arg. c. 2, arg. Gregorii).

305 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 217 (I d. 26 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Gregorii).

306 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 223–224 (I d. 26 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1° et 3°): *Dico quod illud quod constituit personam, puta paternitas, est ipse Pater secundum rem, et est Patris, eo modo quo omnis forma dicitur illius cuius est forma. Ipsa enim paternitas est forma Patris, ut ponit sanctus Thomas ... Isto modo ergo relatio constituit hypostasim in divinis.*

Dieselben Argumentationslinien setzten sich fort in der Frage, ob man bei der göttlichen Trinität von verschiedenen Eigenschaften sprechen konnte.³⁰⁷ Capreolus zitierte dabei Thomas von Aquin mit der Begründung, dass der menschliche Geist nicht zur Einfachheit Gottes durchdringen konnte und sich daher in seiner Rede über Gott an den Sprachgebrauch anlehnte, den er auf die sinnfälligen Dinge anwendete.³⁰⁸ Gregor hob wiederum hervor, dass die Argumentation des von ihm kritisierten philosophischen Argumentationsweges (*secundum hanc viam*) die absolute Einfachheit der göttlichen Personen gefährdete und unvermeidlich zu Irrtum führte.³⁰⁹ Die Eigenschaft der Person und die Person seien auch nach der offiziellen Lehrfestlegung des Lombarden ein und dasselbe: *quod proprietates personae est ipsa persona*. Daher waren sämtliche Eigenschaften auszuschließen, unabhängig davon, ob sie als Formal-, Modal- oder quidditative Unterschiede beschrieben wurden, denn alle diese Eigenschaften fielen mit dem Wesen Gottes zusammen.³¹⁰

In derselben Linie liegt die Argumentation Gregors gegen die Annahme eines Prinzips der göttlichen Zeugung, die er als Widerspruch zur Einheit des göttlichen Wesens versteht.³¹¹

Eine ähnliche Diskussion führte Capreolus bezüglich des Verhältnisses zwischen den vielen göttlichen Attributen und der Einheit Gottes an. Gregors Argumentation wandte sich gegen die Schlussfolgerung von Thomas, dass die göttlichen Attribute der Vernunft nach (*ratione*) unterschieden würden. Für Gregor bedeutete diese Unterscheidung, dass auch das Unterschiedene verschieden sein musste, dass es sich also um verschiedene Dinge handle und damit die Einheit Gottes nicht gewahrt bleibe.³¹²

307 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 271 (I d. 29 q. 1). Vgl. II, 271 (conclusio 1); 273–275 (arg. Gregorii c. 1); 277–280 (ad arg. Gregorii).

308 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 271 (I d. 29 q. 1 a. 1 concl. 1): *Quia, sicut intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad divinam simplicitatem, secundum quod in se est consideranda; et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit*. Capreolus zitiert hier Thomas von Aquin, STh I q. 32 a. 2.

309 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 274 (I d. 29 q. 1 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 5°): *Secundum hanc viam, sequitur quod nulla persona sit summe simplex; quod est erroneum*.

310 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 274 (I d. 29 q. 1 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 5°): *Simplex autem nihil habet quod non sit ipsum; unde, propter hanc causam, Magister determinat (dist. 32), quod proprietates personae est ipsa persona. – Et advertendum, inquit quod omnes praemissae rationes procedunt contra quamlibet opinionem ponentem aliquam proprietatem in persona, sive illam proprietatem vocent realitatem, sive formalitatem, sive modalitatem, aut quidditatem, aut quolibet alio nomine, dummodo aliqua pluralitas et distinctio ponatur intra divinam personam; quae omnia nomine entitatis intelligo significari*.

311 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 262–265 (I S d. 6 q. 1 a. 2 c. 1–3 und c. 5).

312 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 378–380 (I S d. 8 q. 4 c. 2, arg. Gregorii).

Relationen sind keine eigenständigen Entitäten (I d. 30 q. 1)

Die Kritik von Capreolus an Gregor richtete sich auf Teilargumente. Dazu gehörte das von Capreolus angeführte Argument des Thomas von Aquin, dass eine Relation in ihrem Sein auf etwas Anderes hin bestand und dieser Bezug ein Fundament in einer Sache haben musste. Gregors Argumentation ging dahin, dass Relationen, auf ihr Wesen hin befragt, sich nicht losgelöst von äußeren Gegenständen bestimmen ließen, also selbst keine eigene Entität darstellten. Die Argumentationen trafen sich also, hatten aber verschiedene Zielsetzungen. Für Thomas stellte das Bezogensein *ad aliquid* gerade den Grund für die Verankerung der Relation in einer äußeren Sache dar, für Gregor macht die Bezogenheit *ad aliquid* gerade den Grund dafür aus, weshalb es sich bei den Relationen gerade nicht um Entitäten handeln konnte. Ob beide Positionen kompatibel waren, hing davon ab, wie das Verhältnis von Relation und Bezugspunkt bzw. Entität genau bestimmt wurde.³¹³

Für Capreolus war die Relation eine Form und daher der Substanz nach, so wie bei Gregor, nur als mit dem Bezugspunkt identisch zu verstehen. Ein eigenes Sein aber hatte sie für ihn zumindest im Verstand, und so konnte man von ihr auch als von etwas Eigenständigem reden. Wer für Bezeichnung und Sache dieselben Verhältnisse annahm, beging einen logischen Fehlschluss.³¹⁴ Eine Form konnte für sich bestehen (*est mere absoluta*) und dennoch als Relation ausgesagt werden (*significatur relative*) und umgekehrt. Ob eine Form absolut war, entschied sich daran, ob sie, für sich betrachtet, eine Aussage traf über etwas, das zwischen zwei Dingen lag, oder ob sie etwas Intrinsisches aussagte über die Sache, von der gesprochen wurde.³¹⁵ Dabei galt dies nur für die gewöhnlichen Dinge, da die Transzendentalien von Absolutheit und Bezogenheit abstrahierten.³¹⁶

313 Ein Unterschied zeigt sich in den Defensiones (I d. 30 q. 1 a. 2), wo Capreolus die thomasi-sche Unterscheidung zwischen einer realen Relation, die in der den äußeren Dingen inne-wohnenden Ordnung beruht, und der nur im Verstand gegründeten ordnenden Sicht auf die Dinge einführt (JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 311–312; concl. 1), um Gregors Ansicht zu widerlegen, dass es reale Relationen auch zu nicht existierenden Dingen gebe (ebd. II, 313–314; arg. c.1, arg. Gregorii).

314 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°–3°): *Dico quod licet relatio in abstracto sit quaedam res, et quaedam essentia, et quoddam ens, et de ipsa dicantur multa nomina abstracta, non tamen sequitur quod ipsa sit quid ab-solutum. Sed est fallacia figurae dictionis, arguendo a modo nominis, ad modum rei.*

315 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 304 (I d. 30 q. 1 a. 1): *Illam enim forma dicitur prop-rie absoluta, quae, secundum suam rationem specificam, non dicit aliquid per modum inter-valli inter duo, incipientis ab uno et ad reliquum terminati; sed dicit aliquid inexistens ei de quo dicitur.*

316 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°–3°): *Ad videndum ergo utrum forma sit absoluta, oportet aspicere ad hoc: an scilicet talis*

3.2.4 Kontingenz

Menschen können Einzeldinge erkennen (I d. 35 q. 2 a. 1)

Zur Frage, ob Gott das Einzelne erkennen konnte, stellte Capreolus zunächst die thomatische Theorie der göttlichen Erkenntnis dar: Er schrieb Gott die Fähigkeit zu, das Einzelne zu erkennen, nicht aber dem Menschen.³¹⁷ Gregor wandte dagegen ein, dass ja auch nach der Lehre des Thomas alle Gegenstände außerhalb des Geistes einzeln waren und schloss daraus, dass auch das erste, was der Verstand erkannte, ein Einzelnes sein musste.³¹⁸ Selbst wenn der Verstand nicht unmittelbar die Dinge erkennen konnte, sondern dazu die *phantasmata* benötigte, wurde bei deren Betrachtung wiederum zuerst das Einzelne und danach das Allgemeine erkannt.³¹⁹

Capreolus antwortete darauf, dass dies richtig sei, soweit es um die mehreren Lebewesen gemeinsame Natur gehe (*natura communis, ut communis est*); nicht träfe dies zu, wenn beispielsweise ein Lebewesen als solches in seiner Natur, die allgemein sei, erkannt werde, aber ohne Rücksicht auf diese Allgemeinheit.³²⁰ Es gibt an diesem Punkt auffälligerweise keine Polemik.

Die Kontingenz der Dinge und Gottes Vorherwissen (I d. 38 q. 1)

Wie auch für Wodeham, war für Gregor von Rimini die Schlussfolgerung unhaltbar, dass nichts Kontingentes von der ersten Ursache hervorgehen könne. Dies sei offenkundig falsch, gegen die Philosophie und gegen die Theologie, weil dies die Freiheit des Menschen und damit dessen Verdienst und Schuld ebenso wie

forma, secundum suam rationem specialissimam, sit ad aliquid; et non ad transcendentia, quae abstrahunt ab absoluto et relativo, licet absolute quandoque significantur, ut ens, vel relative, ut bonum et verum.

317 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 373 (I d. 35 q. 2 a. 1 concl. 4): *Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia; non autem humanus.*

318 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 380 (I d. 35 q. 2 a. 1, ad arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°): *Nam secundum veritatem, et secundum ipsum, quaelibet res extra est mere singularis, et per consequens primum cognitum ab intellectu est singulare.*

319 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 380 (I d. 35 q. 2 a. 1, arg. c. 4, arg. Gregorii, 2°).

320 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 391 (I d. 35 q. 2 a. 1, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 7°): *Dico quod universale contingit cognosci dupliciter. Uno modo, quia cognoscitur natura cui attribuitur universalitas, non cognita intentione universalis; ut puta, quia cognoscitur animal, ut animal, non considerando de ejus communitate vel universalitate; et sic talis cognitio non praesupponit cognitionem singularium, sed praecedat. Alio modo contingit cognosci universale, quia cognoscitur natura communis, ut communis est, sic quod non cognoscitur animal, ut animal, sed ut est animal commune multis; et ista cognitio praesupponit cognitionem plurium quibus est commune.*

die Freiheit Gottes in Frage stelle.³²¹ Johannes Capreolus wandte dagegen ein, dass der Begriff von Notwendigkeit bei Gregor zu stark gefasst sei; es gehe Thomas nur um die Aussage, dass eine Wirkung zwar ohne Mitwirkung der Zweitursache eintreten könne, nicht aber ohne Mitwirkung der Erstursache.³²²

Für Gregor war auch unmöglich, was Capreolus in einer weiteren Schlussfolgerung anführte³²³, dass Gott ein notwendiges Wissen um kontingente Geschehnisse der Zukunft habe. Nimmt man nach Gregor nämlich die Eigenschaft der Kontingenz ernst, d. h. dass eine Sache hervorgerufen werden könne oder auch nicht, dann wären seiner Ansicht nach im Voraus widersprüchliche Aussagen notwendig, was nicht sein konnte; außerdem geschähe dann alles aus Notwendigkeit.³²⁴

Wiederum setzte die Kritik des Johannes Capreolus am strengen Kontingenz- und Notwendigkeitsbegriff Gregors an: Zum einen beziehe sich Kontingenz auf die Möglichkeit einer Handlung, nicht auf die Handlung als solche in ihrer Dauer.³²⁵ Zum anderen müsse man eine absolute von einer relativen Notwendigkeit unterscheiden. Denn der Einwand Gregors, dass eine Aussage über eine kontingente Sache nicht absolut notwendig sein könne, sei durchaus mit der thomasischen Position vereinbar.³²⁶ Bei Thomas bedeute Notwendigkeit nur die notwendige Unveränderlichkeit einer Sache für den Moment, solange sie tatsächlich existiere. Aber die Sachebene und die Aussageebene, die immer mit dem wahrnehmenden Verstand verbunden sei, seien streng zu trennen.³²⁷ Deshalb gel-

321 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 443–444 (I d. 38 q. 1 a. 1, arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°–3°).

322 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 447 (I d. 38 q. 1 a. 1, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 3°): *Et hoc est quod dicit quarta conclusio, quod effectus potest deficere ab ordine causae secundae, non autem ab ordine causae primae.*

323 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 450 (I d. 38 q. 1 a. 2, concl. 4): *Quarta conclusio est quod cognitio Dei de futuris contingentibus est infallibilis et certissima.*

324 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 455 (I d. 38 q. 1 a. 2, arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°). Ebd. II, 459 (arg. c. 7, arg. Gregorii, 1°). Zur Diskussion der akzidentellen Notwendigkeit vergangener Dinge bei Gregor und Ailly vgl. R. GASKIN, Peter of Ailly and other Fourteenth-Century Thinkers on Divine Power and the Necessity of the Past, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997) 273–291. Zur weiteren Diskussion des Kontingenzbegriffs vgl. P. MASSIE, Saving Contingency: On Ockham's Objection to Duns Scotus, in: *Epoché* 8/2 (2004) 333–350.

325 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 467 (I d. 38 q. 1 a. 2, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 1°): *Unde illa descriptio loquitur solummodo de requisitis ad agendum, quae sunt dispositiones agentis ad agendum, vel passi ad patiendum; et non de mensura in qua fit actio.* Vgl. auch ebd. II, 468 (2°).

326 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 467 (I d. 38 q. 1 a. 2, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 1°): *Et hoc quidem concedo; nec sanctus Thomas oppositum vult.*

327 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 452 (I d. 38 q. 1 a. 2, concl. 7): *Aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his quae attribuuntur ei secundum quod est cognita. Illa enim quae attribuuntur ei secundum se, conveniunt ei secundum modum suum;*

te trotz der thomasischen Einforderung der Notwendigkeit für die existierende Sache durchaus die Ansicht Gregors, dass es für entsprechende Aussagen über diese Sache keine absolute Notwendigkeit gebe. Diese relative Notwendigkeit galt dann nach Ansicht des Capreolus auch für Aussagen, die künftige kontingente Verhältnisse betrafen.³²⁸

Diese Schlussfolgerung war für Gregor jedoch unhaltbar, da verschiedene Vorstellungen vom göttlichen Wissen eine Übereinkunft nicht zuließen. Für Capreolus beruhte das Wissen Gottes darauf, dass Gott alle Dinge in ihrem Wesen bereits sah, während Gregor davon ausging, dass die Erkenntnis Gottes die tatsächliche Existenz des Einzeldings (*actu productus et creatus*) voraussetze.³²⁹ Diese Ansicht beruhte nach Capreolus auf einem fatalen Irrtum im Hinblick auf das Verständnis der Zeit. Denn die Zeiteinteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft galt nach thomasischer Sicht nicht für Gott.³³⁰ Was für die Menschen als künftige, noch unentschiedene Handlungsmöglichkeit erschien, war bei Gott bereits präsent in der Form, in der sie – aus der Sicht der Menschen künftig – frei entschieden worden sein wird, also bereits in der dann auch für die Menschen entstehenden Notwendigkeit des bereits Geschehenen.³³¹

sed illa quae attribuuntur ei, vel quae consequuntur ipsam secundum quod est cognita, sunt secundum modum cognoscentis.

- 328 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 467 (I d. 38 q. 1 a. 2, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 1°): *Sed sanctus Thomas vult quod omne quod est, quando est, necessario est necessitate immutabilitatis, sic quod eo facto quo aliquid ponitur in A instanti, non potest desinere esse in A instanti, quamdiu durat A instans, nec mutari de existente in A in non existens in A. Et consimilis et non major necessitas est in hac propositione, Deus scit Antichristum esse futurum, scilicet necessitas immutabilitatis; quia non potest desinere esse vera, licet non sit necesse absolute ipsam esse veram.* Def. II, 452 (I d. 38 q. 1 a. 2, concl. 7): *Septima conclusio est quod propositio de futuro contingenti, quod futurum Deus scit, est uno modo necessaria, et alio modo non.*
- 329 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 453 (I d. 38 q. 1 a. 2 concl. 7): *Sed cognitum diceretur a Deo ut jam in sua essentia visum.* Für Gregor vgl. ebd. II, 459 (arg. c. 7, arg. Gregorii, 2°).
- 330 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 453 (I d. 38 q. 1 a. 2 concl. 7): *Non enim respectu divinae scientiae est futurum, quae in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet ... Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum. Unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis aeternitati attribuitur; quod omnino ei non competit.* Capreolus zitiert aus Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, cap. 67.
- 331 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 453 (I d. 38 q. 1 a. 2 concl. 7): *Non est dicere hoc esse cognitum, quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua queritur, An possit non esse; ... quia quod jam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse.*

Die prinzipielle Unendlichkeit der Schöpfung (I d. 43–44 q. 1 a. 2)

Capreolus zitierte Gregor von Rimini und Adam Wodeham zum Thema der Endlichkeit der Schöpfung. Er selbst argumentierte unter Berufung auf Thomas von Aquin, dass Gott keine unendliche Vielzahl oder keine unendliche Größe schaffen konnte, da die Spezies oder die Form der Dimension eine Grenze setzten.³³² Gregor argumentierte gegen beides. Unter anderem folgerte er daraus, dass es widerspruchsfrei eine tatsächlich an Vielzahl unbegrenzte Menge oder einen an Größe unbegrenzten Körper geben und dass Gott diese dann auch erschaffen könne.³³³ Capreolus argumentiert dagegen, dass es sich aus den von Thomas genannten Gründen zwar um eine prinzipielle, nicht aber um eine praktische Möglichkeit handle.³³⁴

Gott kann nicht mit der Schöpfung identifiziert werden (II d. 1 q. 2)

Die Schöpfung, verstanden als Akt, erfolgte nach Ansicht Gregors erst durch den Willensbeschluss Gottes, war also nicht gleich ewig wie Gott und war so auch in keiner Weise mit ihm identisch zu setzen. Ebenso wenig brauchte man die Schöpfung als etwas verstehen, das vom Geschaffenen selbst (*creatio passio*) zu unterscheiden wäre. Eine solche zusätzliche Annahme einer Schöpfung oder der Erhaltung neben dem Geschaffenen wurde als nicht beweisbar angesehen und daher unter Verwendung des ockhamschen Sparsamkeitsprinzips als überflüssig ausgeschieden.³³⁵

Capreolus widersprach Gregor, da für ihn die Schöpfung als Akt identisch war mit dem göttlichen Wesen, da Gott reiner Akt war; davon unterschied er

332 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 537 (I d. 43–44 q. 1 a. 2 concl. 3). Vgl. auch ebd. II, 556 (ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, tertio loco, 1°): *Similiter dico quod repugnat aliquam formam creatam, esse infinitam in essendo; quia omnis formae creatae suum esse est receptum et limitatum ad capacitatem potentiae.*

333 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 545 (I d. 43–44 q. 1 a. 2, arg. c. 3, arg. Gregorii).

334 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 555–556 (I d. 43–44 q. 1 a. 2, ad arg. c. 3, arg. Gregorii, 1° und 2°): *Sic ergo patet quomodo intelligo partes continui non esse in actu, sed in potentia ... Hoc enim subjectum infinitum, vel infinita multitudo, et hoc praedicatum ens actu repugnant.* Vgl. zu dieser Diskussion M. J. F. M. HOENEN, *How the Thomists in Cologne Saved Aristotle: The Debate over the Eternity of the World in the Late-Medieval Period*, in: K. EMERY, Jr./W. J. COURTENAY/S. M. METZGER (Hg.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts* (*Rencontres de Philosophie Médiévale* 15), Turnhout 2012, 181–217.

335 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* III, 34–35 (II d. 1 q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, primo loco, 2°; secundo loco, 1°). Ebd. III, 35 (secundo loco, 3°): *Sequitur quod irrationabiliter ponitur talis multitudo rerum superflua.* Zur Frage der Erhaltung ebd. III, 35–36 (tertio loco, 1°–3°).

die Relation, die durch die Wirkung des Schöpfungsaktes in Raum und Zeit geschah.³³⁶ Die Anwendung des Sparsamkeitsprinzips lehnte Capreolus überdies als Totschlagargument ab.³³⁷ Vielmehr beharrte er im Sinne des Thomas darauf, dass etwas Geschaffenes für sich nicht schon an sich eine Relation auf etwas anderes hin enthielt. Daher bedurfte es der davon getrennten Relation der Schöpfung, die das Verhältnis zwischen etwas Geschaffenem und dem Schöpfer wesentlich aussagte.³³⁸ Mit demselben Prinzip *aliud est loqui de absoluto, aliud de relatione* argumentierte Capreolus gegen Gregor für den realen Bezug der Schöpfung sowohl zum Schöpfer als auch zum Geschaffenen.³³⁹

3.2.5 Verdienst und moralische Entscheidung

Das ewige Leben ist ein Geschenk der Güte Gottes allein (I d. 17 q. 1)

In der Gnadenlehre zeigten sich klar unterschiedliche Auffassungen zwischen Gregor von Rimini und Johannes Capreolus, der sich völlig auf die Autorität des Heiligen Thomas berief. Die Frage, was es denn bedeutete, dass ein Mensch des ewigen Lebens würdig sei, beantwortete Gregor mit einer Absage an den Gerechtigkeitsbegriff. Es gebe nichts im Menschen, aufgrund dessen von Gott die Verleihung des ewigen Lebens als ein Akt der Gerechtigkeit eingeklagt werden könnte. Also gab es auch keinen menschlichen Zustand, auch nicht den Gnadenstand³⁴⁰, der auf die Verleihung des ewigen Lebens unmittelbar Einfluss hätte. Vielmehr war es allein die unbedingte Güte Gottes (*Deus sua gratuita bonitate acceptat*), mit der er einen Menschen so annahm, dass er ihm das ewige Leben verleihen wollte und aufgrund derer man von einem Menschen sagen konnte, er sei von Gott in Gnade angenommen (*carus et acceptus*).³⁴¹ Es gab also nichts im Menschen real

336 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 54–55 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, primo loco, 1^o–2^o).

337 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 55 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, secundo loco 1^o). Vgl. Fn. 431.

338 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 55 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, secundo loco 1^o): *Nam absolutum non est seipso formaliter ad aliud, sicut relatio; et ideo indiget aliquo respectu a se distincto, quo referatur ad Deum, ac per hoc creatione distincta a se, quae non est nisi relatio dependentiae ad Deum, cum quadam novitate essendi.*

339 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 56 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, tertio loco, 1^o).

340 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 77 (I d. 17 q. 1 a. 2, arg. c. 1 u. 2, arg. Gregorii, 1^o): *Non est necesse quemlibet beatum praehabuisse habitum charitatis.*

341 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 77 (I d. 17 q. 1 a. 2, arg. c. 1 u. 2, arg. Gregorii, 1^o): *Quia vel illum tantum dicis dignum, cui tantum debite conferenda est vita aeterna, ita quod sine injuria non potest non conferri; et sic nullus est dignus vita aeterna, quantumcumque*

Verankertes, das mit dem Akzeptationsbegriff zusammenhing, sondern dieser bezeichnet ein Geschehen, das allein von Gott her erfolgte. Daher war die Definition Gregors für „würdig des ewigen Lebens“ auch extrinsisch: Würdig ist der Mensch dann, wenn er von Gott angenommen wird. Es gab für ihn kein Kriterium außerhalb von Gott.

Capreolus dagegen war der Auffassung, dass die Aussage, ein Mensch sei des ewigen Lebens würdig, eine intrinsische Bedeutung habe. Der Mensch habe tatsächlich etwas in sich, das ihm in analoger Weise Anteil an der göttlichen Natur gebe und auch das Recht kraft Adoption, das ihm zustehende Erbe anzutreten.³⁴² Deshalb war es durchaus eine Sache der Gerechtigkeit³⁴³, ob einem Menschen das ewige Leben verliehen wurde oder nicht, und außerdem war dieser Anspruch in der Tatsache begründet, dass der Mensch mit dem natürlichen Streben nach Gott geschaffen wurde.³⁴⁴ Mit dieser Vorstellung stimmte es auch überein, dass es im Hinblick auf die Glückseligkeit in ihren beiden Aspekten, der inneren Erfüllung (*fruitio*) und der Schau (*visio*), im Menschen Voraussetzungen geben musste, nämlich den Habitus der Liebe (*caritas*) und den Habitus der Gnade (*gratia*).³⁴⁵

habeat charitatem; et per consequens nullus esset acceptus secundum suum statum. Vel ille dicitur dignus, quem Deus sua gratuita bonitate acceptat ad dandum sibi vitam aeternam; et tunc quilibet talis est charus et acceptus Deo ... Unde praecisa causa hujus dignitatis est divina voluntas gratis acceptans.

- 342 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 86 (I d. 17 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1 u. 2, ad arg. Gregorii, 1°): *Dico quod illum dico formaliter dignum vita aeterna, qui habet aliquod bonum in se formaliter, per quod est proportionatus fini supernaturali. Tale enim donum charitatis vel gloriae est aequale gloriae virtualiter; quia ille homo consors est divinae naturae, et ideo adoptatur in filium, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis.* Es folgt der Hinweis auf Thomas von Aquin, STh, 1^a 2^{ae}, q. 114, art. 3.
- 343 Zu den differenzierteren Betrachtungen des Gerechtigkeitsbegriffs im Verhältnis zwischen Gott und Mensch vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 89 (I d. 17 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1 u. 2, ad arg. Gregorii, 2°).
- 344 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 87 (I d. 17 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1 u. 2, ad arg. Gregorii, 1°): *Patet ergo quod divisio quam facit arguens non sufficit. Nec enim ideo dicitur aliquis dignus vita aeterna, quia si non redderetur ei vita aeterna, fieret ei injuria; nec solum ideo quia Deus proponit sibi dare vitam aeternam; sed quia ex hoc quod est a Deo ordinatus ad vitam aeternam, habet a Deo aliquid per quod est proportionaliter illi fini ...* Es folgt der Verweis auf Thomas von Aquin, De Veritate q. 27 a. 2, wo Thomas das natürliche Streben des Menschen nach dem ewigen Leben beschreibt, welches in der Schau des göttlichen Wesens besteht. Vgl. II, 72 (I d. 17 q. 1 a. 1 concl. 3).
- 345 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 87 (I d. 17 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1 u. 2, ad arg. Gregorii, 2°): *Non valet denique tertia probatio. Quia, licet charitas non sit intrinseca beatitudini, nec econtra, tamen charitas est principium beatitudinis quantum ad fruitionem, et gratia similiter quantum ad visionem; ideo beatitudo non potest fieri sine illis.* Zur Notwendigkeit übernatürlicher Gnade s. ebd. II, 92 (3°).

Die Sünde des gefallenen Engels (II d. 4 q. 1)

Gregor richtete sich gegen die Ausgangsthese des Thomas, dass der böse Engel nicht im ersten Augenblick seines Geschaffenwerdens sündigen konnte, wohl aber unmittelbar danach, und dass er dies tat.³⁴⁶ Er argumentierte: Wenn nämlich die Erschaffung des Engels und seine Entscheidung für das Böse im selben Augenblick erfolgten, dann müsste man diese böse Entscheidung auf dieselbe Ursache zurückführen wie die Erschaffung selbst, was nicht möglich ist.³⁴⁷ Im darauffolgenden Moment aber musste er sündigen, da er sonst wie die anderen Engel aufgrund der ihm mit der Erschaffung geschenkten Gnade durch einen ersten verdienstlichen Akt die Glückseligkeit erlangt hätte, statt durch Sünde die ewige Verdammnis zu bewirken. Man könne daher nur von einem längeren Zeitraum zwischen Erschaffung und Sündenfall ausgehen, wenn man denke, dass der Engel nicht schon im ersten Moment die Gnade empfangen oder ein freies Urteil gehabt hätte.³⁴⁸

Gregor dagegen ging davon aus, dass der Engel im ersten Augenblick seiner Erschaffung sowohl die Erkenntnisfähigkeit besaß als auch den freien Willen und so auch sündigen konnte. Es wäre dennoch falsch zu sagen, dass Gott die Alleinursache für diese Sünde wäre oder dass er den Engel dazu veranlasst hätte, das Böse zu wählen. Vielmehr müsse man von einer freien Entscheidung des Engels ausgehen.³⁴⁹ Wann diese erfolgt sei, sei schwer zu sagen, da man mit menschlichen Mitteln (*per potentiam naturalem creatam*) nicht erkennen könne, wann die ihm im ersten Moment geschenkte Gnade völlig aus ihm gewichen sei. Dies sei eine Sache der göttlichen Allmacht. Zwischen den zwei Augenblicken liege also ein – wenn auch noch so kleiner – Zeitabschnitt. Ebenso kritisierte Gregor, dass jeder beliebige verdienstliche Akt der Engel nach Ansicht des Thomas mit der Glückseligkeit belohnt worden sei; es habe vielmehr eines anhaltenden Verdienstes bedurft, um die perfekte Glückseligkeit zu erlangen.³⁵⁰

346 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 338–340 (II d. 4 q. 1 a. 1 concl. 4–5).

347 Capreolus zitiert Thomas, STh I q. 63 a. 5. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 339a (II d. 4 q. 1 a. 1 concl. 4): *Et ideo aliter dicendum est quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per indordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti in quo esse incipit, possit operari, tamen illa operatio quae simul esse incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse ... Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.*

348 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 340 (II d. 4 q. 1 a. 1, concl. 5).

349 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 344–345 (II d. 4 q. 1 a. 2, arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°–3°).

350 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 346–347 (II d. 4 q. 1 a. 2, arg. c. 5, arg. Gregorii, 1°–6°).

Capreolus dagegen ging davon aus, dass der erste Akt ein natürlicher Akt gewesen sein müsse, d.h. einer, der nicht aufgrund einer Wahl erfolgte (*actus liberi arbitrii*), sondern der von Gott gegebenen natürlichen Neigung entsprochen habe (*actus voluntatis*). Daher sei dieser Akt auch von Gott sowohl im Hinblick auf die Substanz als auf die Akzidenzien des Aktes bestimmt worden. Deshalb sei es häretisch zu sagen, dass der gute Gott Hauptursache eines sündigen Aktes gewesen sei.³⁵¹ Dass aber der Engel nicht direkt im Augenblick nach jenem gnadenhaften Moment sündigen könne, weil man über die Zeit keine Aussage machen könne, stritt Capreolus ab mit dem Hinweis, es handle sich hier nicht um eine kontinuierliche Zeit (*tempus continuum*) im Sinne einer Bewegung und aufeinanderfolgenden Veränderung, sondern das sei ein Geschehen außerhalb der üblichen Zeit (*tempus discretum*).³⁵² Bezüglich dessen, dass erst ein dauerhafter guter Wille zur

351 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 356 (II d. 4 q. 1 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 3°): *Sed non negat [Augustinus] quin incidant in alios errores, puta quod bonus Deus sit causa principalis actus peccati, et inclinet creaturam suam ad actum vitiosum; haec enim haeresis differt a prima [sc. Manichaeorum dicentium quod natura diaboli essentialiter est mala, et non a Deo, sed ex adverso principio creata]... quia aliud est loqui de primo actu naturae intellectualis, quem oportet esse naturalem, et aliud est loqui de actibus primum sequentibus, qui possunt esse ex electione, non ex inclinatione naturae sibi indita ab Auctore ...* Ebd. III, 360 (a. 3, ad arg. c. 5, ad arg. Gregorii, 3°), mit Verweis auf die Unterscheidungen bei Thomas von Aquin, STh I q. 83 a. 4: *Potest enim dici quod primus ejus actus fuit naturalis, non electivus; et ita non fuit actus liberi arbitrii, sed actus voluntatis. Licet enim voluntas et liberum arbitrium sint una et eadem potentia, tamen illa dicitur voluntas respectu actuum naturalium vel simplicium, et liberum arbitrium dicitur respectu actuum electivorum.*

352 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 359 (II d. 4 q. 1 a. 3, ad arg. c. 5, ad arg. Gregorii, 1°). Das Verhältnis beider wird genauer beleuchtet in ebd. III, 360 (4°): *Dicitur quod instantia temporis discreti et instantia temporis continui sunt improporcionabilia; quia, licet instans temporis discreti non habeat prius et post, immo sit ita indivisibile sicut instans temporis continui, et potest immediate succedere alteri instanti sui generis. Cum igitur quaeritur utrum coelum esset in eodem loco, cum angelus primo creatus est, et cum primo peccavit, aut in alio et alio, etc.; – dicitur quod in alio et alio. Nec tamen ex hoc sequitur quod inter illa duo instantia temporis discreti intervenerit medium ejusdem generis, sicut inter duo instantia temporis continui necessario cadit medium sui generis. Item, nec est necessarium quod intervenerit medium alterius generis: quia dicam quod primum instans in quo fuit creatus, correspondebat vel correspondere poterat alicui instanti temporis communis; instans autem in quo peccavit, correspondebat tempori communi sequenti; et sicut inter instans et tempus commune non cadit medium, ita inter illa duo instantia temporis discreti nullum est medium. Et de hoc amplius dicitur in sequenti quaestione. Ebd. 5°: Item, advertendum quod ad praecedens argumentum posset dici quod quaestio ibi mota, vana est, scilicet: an coelum esset in eodem loco, vel diversis ... Et ideo potest dici quod, cum angelus creatus est, et postea peccavit, coelum non fuit in eodem loco proprio, nec in alio, immo nec in aliquo, sic intelligendo quod esse coeli in tali loco, mensuretur, tanquam propria et adaequata mensura, aliquo tali instanti temporis discreti; sicut nec instans temporis continui mensurat operationes intelligibiles angeli; sunt enim totaliter diversorum generum, cum intellectiones et affectiones angelicae nullam habitudinem habeant ad aliquod continuum de genere quantitatis, sicut oportet*

ewigen Belohnung führe, verwies Capreolus auf die folgende *Quaestio* (Def. II d. 5 q. 1).

Die Abfolge von Willens- und Verstandesaktivitäten (II d. 5 q. 1)

Capreolus zitierte englische Gelehrte (*doctores anglici*), außerdem Gregor und Wodeham als Kritiker der Fundamente der thomasischen Position, dass Menschen und Engel eine freie Entscheidung in einem Augenblick fällen und sich auch in einem Augenblick Verdienst erwerben konnten.³⁵³ Gregor und Wodeham argumentieren, dass es zwar möglich, aber nicht notwendig sei, dass dies in einem Augenblick geschehe, da es Willensakte gebe, die sich sukzessiv entwickelten, sich also in der Zeit bewegten und nicht in einem Augenblick erfolgten.³⁵⁴

Die Vermehrung der Gnade (I d. 17 q. 2 a. 1)

Gregors Position widersprach der des Capreolus, die unter Berufung auf Thomas von Aquin davon ausging, dass unter bestimmten Umständen gegensätzliche Formen am selben Ort sein konnten.³⁵⁵ Gregor dagegen wies nach, dass dies nicht sein konnte.³⁵⁶ Es ging dabei um unterschiedliche physikalisch-philosophische Grundverständnisse, die im Rahmen der eigentlichen theologischen Frage, ob und wie Gnade vermehrt werden konnte, ausgiebig diskutiert wurden. Nach Thomas entsprach der Gnade eine mittlere Form zwischen der substantialen, die nicht mit ihrem Gegenteil mischbar war, und der akzidentiellen Form, die mit

habere ea quae mesurantur tempore vel instanti temporis continui. Prima tamen solutio est melior.

- 353 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 364 (II d. 5 q. 1 a. 2, arg. Siranfredi): *Quantum ad secundum articulum, recitandae sunt adversariorum objectiones. Tota namque praecedens positio tenet, quasi in omnibus conclusionibus, quod possibile est naturam rationalem, vel intellectualem, puta angelum vel hominem, posse elicere actum liberi arbitrii in instanti, et posse mereri in instanti. Contra hoc fundamentum, arguunt quidam doctores anglici, quos Adam recitat, 1. Sentent., q. 10, et etiam Gregorius, 2. Sentent. (dist. 3, q. 1, art. 1).*
- 354 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 367 (II d. 5 q. 1 a. 2, arg. Adae et Gregorii): *Secundo loco, potest argui contra conclusiones, probando quod, etsi non sit impossibile actum voluntatis esse et produci in instanti, quod saltem hoc non sit necessarium, immo quod aliquis actus voluntatis sit producibilis successive et partibiliter, et sic, in tempore, non in instanti. Et arguunt sic Adam et Gregorius (2. Sentent., dist. 3, q. 1, art. 1, concl. 2).*
- 355 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 94 (I d. 17 q. 2 a. 1 concl. 2): *Ex quibus patet quod formae contrariae possunt, secundo modo [i. e. in actu imperfecto] et primo modo [i. e. in potentia tantum], simul esse; et quomodo, in talibus, ad diminutionem vel corruptionem successivam unius, augetur alia.*
- 356 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 99 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Gregorii): *Gregorius (1 Sentent., dist. 17, q. 3, art. 2) primo probat, quinque vel sex mediis, quod impossibile est formas contrarias simul esse in aliquo subjecto, in quocumque gradu.*

ihrem Gegenteil mischbar war und je nach dessen Umfang und auch je nach Zugang zu ihrer Ursache selbst an Größe variieren konnte.³⁵⁷

3.2.6 Physik

Die Dauer des Aktes beeinflusst den Habitus (I d. 17 q. 2 a. 2)

Die Position Gregors wurde von Capreolus zitiert als Einwand gegen die vorgeschlagenen Lösungen, dass Veränderungen in einem Habitus von der Anzahl einzelner Akte abhängen und nicht von der Dauer des jeweiligen Aktes.³⁵⁸ Gregor ging von den Voraussetzungen aus, dass gemäß der Erfahrung und gemäß Aristoteles (NE II c. 1) ein Habitus durch Akte entstand und verstärkt wurde und dass ein Akt nicht nur einen Augenblick dauerte, sondern einen Zeitraum einnahm. Die Konsequenz war für ihn, dass die Dauer eines Aktes auch ausschlaggebend dafür war, wie stark sich ein Habitus ausbildete oder vermindert wurde. Der Effekt eines Aktes auf den Habitus war nicht unabhängig von seiner Dauer.³⁵⁹

Die Bewegung der Engel, das Verständnis von Zeit (II d. 2 q. 1 und q.2)

Gregor von Rimini vertrat gegen Thomas die Ansicht, dass auch körperlose Wesen wie die Engel an konkreten Orten lokalisierbar sind.³⁶⁰ Thomas ging dagegen davon aus, dass sie aufgrund ihrer mangelnden Körperlichkeit keinen konkreten Aufenthaltsort brauchten und nur ihre Wirkung an bestimmten Orten entfalten. Daher könnten sie genauso an einem größeren Ort sein – und nicht nur an einem einzelnen, nicht weiter teilbaren Punkt. Da sie ihre Wirkung im Auftrag Gottes in perfekter Weise zur Geltung brachten, bedurfte es nie mehr als der Tä-

357 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 94 (I d. 17 q. 2 a. 1, concl. 2): *Quaedam autem forma medio se habet; quia non recipit magis et minus secundum elongationem a contrario, eo quod nullo modo suo contrario miscibilis est, et in hoc convenit cum forma substantiali; sed tamen suscipit magis et minus quantum ad accessum ad suam causam; sicut patet de luce. Et ideo talis forma non recipitur successive, sicut nec forma substantialis; sed tamen, postquam inest, potest intendi et remitti, sicut forma accidentalis contrarium habens. Et talis forma est gratia.*

358 Johannes Capreolus zitiert Aristoteles, Physik V t. c. 52: *Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus.* JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 141–142 (I d. 17 q. 2 a. 2, ad arg. Gregorii, 1^o). Für die Belege bei Thomas siehe ebd. II, 141 f.

359 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 138–141 (I d. 17 q. 2 a. 2 objectiones c. dicta in solutionibus, arg. Gregorii).

360 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 124–125 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii). Gregor beruft sich dabei auf die Pariser Artikel 203 und 218, welche die Ansicht verurteilen, dass separate Substanzen nicht an einem Ort seien. Vgl. Fn. 438.

tigkeit eines Engels an ein und demselben Ort. Im Unterschied zu Gott, der überall zugleich sein konnte, entsprach die Wirksamkeit der Engel dem Partikularen auf der Erde, weshalb sie nur an einem Ort zur selben Zeit wirksam werden konnten.³⁶¹ Gregor bestritt die physikalisch-mathematischen Voraussetzungen der thomasischen Argumentation zum Verhältnis von Flächen, Linien und Endpunkten. Es gab seiner Ansicht nach keine unteilbaren Orte, also auch keine Endpunkte (*puncta*), die man etwa von einer Linie selbst trennen konnte.³⁶² Außerdem unterschied er nicht wie Thomas zwischen der Ortsbewegung eines Engels als etwas Akzidentellem und seiner Tätigkeit (*operatio*), die ihn dem Wesen nach anwesend sein ließ.³⁶³ Dieselben Unterschiede im Hinblick auf die Bewegungslehre, die Frage nach unteilbaren Elementen oder der Existenz von Endpunkten zeigen sich in den Argumenten im Hinblick auf das Verständnis der Zeit in der folgenden *Quaestio* (Def. II d. 2 q. 2). Gregor verstand Zeit als etwas, das außerhalb des menschlichen Verstandes existierte und mit Bewegung, z. B. von Himmelskörpern, identifiziert werden konnte, während Capreolus die Zeit als etwas ansah, das es in seiner Gesamtheit nicht außerhalb des Verstandes des Betrachters gab.³⁶⁴

361 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 119–123 (II d. 2 q. 1 a. 1, concl. 1–4).

362 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 126 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 3°) mit Verweis auf den Irrtum des Thomas: *Quia, cum punctum, secundum te, sit res distincta a linea, si habet esse entitate lineae, hoc non est nisi tamquam per causam intrinsecam, vel extrinsecam. Constat autem hoc non esse verum in proposito.*

363 Vgl. die Kritik des Capreolus an Gregors These, dass mehrere Engel an einem Ort sein können, JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 143–144 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 2°): *Sicut enim dictum fuit, angelus est in loco ut in loco, per accidens, sed angelus est in loco ut in operato, per se; ideo non sequitur, si plura possint esse in loco per accidens, quod plura possint esse in eodem operato per se.*

364 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 153 (II d. 2 q. 2 a. 1, concl. 4), beginnend mit einem Zitat aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin (1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1): *„Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, secundum prius et posterius istius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per opus intellectus numerantis.“* – *Haec ille. Ex quibus patet quod tempus non est aliud quam numerus motus continui vel discreti; et quod, sicut motus, quantum ad omnia quae sunt de ratione ejus, non est actu extra animam, ita nec tempus, cum tam motus quam tempus, quoad omnia quae includunt in suis rationibus, sunt actu per opus animae vel alicujus intellectus simul intelligentis ea quae extra intellectum non sunt simul actu. Unde ex praedictis potest formari talis ratio, pro conclusione. Nullum ens cui repugnat, ex sua ratione, habere partes suas simul, quamvis contingat eas simul intelligi, habet completum esse actu, sine intellectione, vel alia cognitione, quoad suam totalitatem. Sed tempus et motus sunt hujusmodi. Igitur nec tempus, nec motus habet completum esse, vel completam totalitatem, actu, extra naturam suam, praeter opus intellectus, aut alterius virtutis cognitivae.* Gregor bestreitet die Grundlage der Argumentation, dass nämlich Zeit aus verschiedenen, aufeinanderfolgenden, also nicht zugleich bestehenden Teilen zusammengesetzt ist und deshalb keine Existenz außerhalb des Verstandes haben kann, und ebenso, dass Zeit eine von der Bewegung zu unterscheidende Aufeinanderfolge sei: ebd. III, 164b, 168 (arg. c. 4, arg. Gregorii, 4° und 8°): *Si negaretur tempus habere esse completum extra animam, hoc esset pro*

3.2.7 Einzelne weitere Streitpunkte

Die Definition von velle als amor (I d. 1 q.1)

Die Grundposition des Capreolus war, dass die Schau Gottes (*fruitio*) und damit die Glückseligkeit (*beatitudo*) ein Akt des Verstandes war, weil der Verstand die edelste Fähigkeit des Menschen darstellte.³⁶⁵ Die Gegenargumente, dass die Schau Gottes mit Liebe (*amor*) gleichzusetzen und Liebe eindeutig ein Akt des Willens und nicht des Verstandes sei, basierten auf Petrus Lombardus. In diese Argumentationslinie lassen sich auch Gregors Argumente, die er gegen die dritte und fünfte Schlussfolgerung des Capreolus anführt, einordnen. Nach Thomas konnte man die Gottschau besser mit dem passiven Begriff der Freude (*delectatio*) beschreiben als mit dem aktiven des Liebens (*dilectio, amor*). Es handelte sich um den Zustand der befriedigten Ruhe, der der Suche nach Gott folgte (*quietatio amantis in amato*).³⁶⁶

Für Gregor jedoch war die *delectatio* dem Willen zuzuordnen. Eines seiner Argumente war, dass man sie als einen Willensakt definieren konnte, bei dem das Streben (*appetitus*) zur Ruhe kam. Gregor argumentierte, es handle sich bei der *delectatio* um Liebe zu etwas Gegenwärtigem. Diese aber löste die Sehnsucht ab, die die Liebe zu etwas nicht Gegenwärtigem war.³⁶⁷ Capreolus dagegen hielt daran fest, dass die *delectatio* eine Wirkung der Liebe sei, nicht die Liebe selbst.³⁶⁸ Ebenso bestritt er den Grundsatz Gregors, dass alles Wollen mit Lieben gleichgesetzt werden könne. Vielmehr könne man nur dort von Liebe sprechen, wo das Gute für sich betrachtet werde, unter Absehung davon, ob es gegenwärtig war, und ohne den Gedanken des Verlangens.³⁶⁹ Interessanterweise stimmte die Grundposition Ockhams in diesem Aspekt mit der des Capreolus überein, nicht etwa mit der Gregors.³⁷⁰

tanto, quia tempus esset aliquid compositum ex partibus non simul existentibus sed successive. Sed istud est falsum. Igitur propter illud negari non debet tempus habere esse completum extra animam.... Nam, sive tempus sit talis res successiva distincta a motu, ut tu dicis ... Zu Gregors Verweis auf die Verurteilung der Aussage, dass Zeit nicht außerhalb des Verstandes existiere, durch die Pariser Artikel, vgl. Fn. 438.

365 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 61 (I d. 1 q. 1). Capreolus beruft sich hier auf den Ethikkommentar des Thomas (*primo Ethicorum lect. 10 et cap. 9*).

366 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 61–62 (I d. 1 q. 1 concl. 3).

367 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 66 (I d. 1 q. 1 a. 2 c. 3 arg. Gregorii 2° und 3°).

368 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 77 (I d. 1 q. 1 a. 2 ad arg. Gregorii c. 3, 3°).

369 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 77 (I d. 1 q. 1 a. 2 ad arg. Gregorii c. 3, 1°): *Falsum enim est quod omne velle sit dilectio; sed solum velle illud est dilectio, vel amor, quod respicit bonum absolute, non ut praesens, vel ut habendum.* Vgl. Gregors Position, I, 66 (I d. 1. q. 1 a. 2 c. 3 arg. Gregorii 1°): *Nam omnis actus voluntatis est velle vel nolle ... omne autem velle est dilectio ... et omne nolle est odium.*

370 Vgl. W.J. COURTENAY, Between Despair and Love. Some Late Medieval Modifications of Augustine's Teaching on Fruition and Psychic States, in: K. HAGEN (Hg.), Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650), Leiden 1990, 16–19; Ockham unterscheidet wie Duns

Die Unterscheidung eines terminus formalis und eines terminus per se

Capreolus führt Gregor auch an als Gegner der thomasischen Unterscheidung zwischen einem einfachen und einem formalen Ziel der Zeugung des Göttlichen Sohnes. Das eigentliche Ziel falle nach Thomas mit Gott zusammen, das formale Ziel sei der Gezeugte. Gregor sah durch diese Unterscheidung die Einfachheit Gottes gefährdet, wenn man davon ausgehe, dass beide Begriffe tatsächlich Verschiedenes bezeichnen.³⁷¹

3.3 Der zweite Gesprächspartner: Adam Wodeham

Adam Wodeham wird in zeitgenössischen Texten zu den *nominales* bzw. den *terministae* gezählt.³⁷² Er ist aber, wie die Forschung herausgestellt hat, gegenüber Ockham ein eigenständiger Denker, selbst wenn er sich in manchen Punkten auf ihn beruft.³⁷³ Er unterstützte aber auch Ansichten des Duns Scotus, wie Johannes Capreolus das klar kennzeichnete.³⁷⁴

Freiheit und Notwendigkeit (I d. 1 q. 3)

Capreolus beantwortete die Frage, ob der geschaffene Wille notwendig glücklich sei, wenn der Verstand das letzte Ziel erfasst habe, im Sinne des Thomas positiv. Er ging davon aus, dass es eine Parallele gab zwischen dem spekulativen Bereich, in dem der *intellectus* notwendig den ersten Prinzipien anhing, und dem praktischen Bereich, in dem der Wille notwendig am letzten Ziel ausgerichtet ist, selbst wenn er die Mittel zu diesem Zweck nicht notwendig ergreift. Das Streben nach dem letzten Ziel war für Capreolus von Natur aus vorgegeben.³⁷⁵ Da es sich in

Scotus und gegen Aureoli die *fruitio* des Augustinus von der *delectatio*. Erstere ist eine Art Liebe, die das Erfreuen hervorruft, aber nicht identisch ist mit ihm.

371 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 245 (I S d 5 q. 1 c. 1, arg. Gregorii).

372 Für die Zuordnung Wodehams zu den *terministae* vgl. Fn. 505.

373 Diese Eigenständigkeit trifft auch für Robert Holcot zu, der wie Wodeham als Schüler Ockhams gilt. Vgl. W. J. COURTENAY, The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England, in: A. HUDSON/M. WILKS (Hg.), From Ockham to Wyclif, Oxford 1987, 89–107.

374 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 114 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 5 et 7, arg. Adae): *Uterius arguit Adam, fortificando rationes Scoti*.

375 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 95–96 (I d. 1 q. 3 a. 1 concl. 1): *Et sic se habet intellectus in speculabilibus, quod de necessitate adhaeret primis principiis, quamvis conclusionibus non necessario adhaereat ... Thomas de Malo q. 3 a. 3 ... voluntas ad nihil ex necessitate movetur, quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae naturaliter est volita*.

Gott um die reine Güte handelte, konnte sich der Verstand auch nicht mehr von ihr abwenden, da ja nichts Schlechtes beigemischt war, aufgrund dessen er dem Willen befehlen könnte, sich abzuwenden.³⁷⁶

Hiergegen führte Capreolus Einwände an, die sich bei Adam Wodeham finden lassen: Der menschliche Wille besitze prinzipiell gegenüber jedwedem Gut oder Übel – also auch angesichts der Schau Gottes – die Freiheit, sich davon abzuwenden.³⁷⁷ Capreolus schien die Konsequenz dieser Aussage nicht wahrhaben zu wollen. Harmonisierend erklärte er, Adam Wodeham wolle nichts anderes ausdrücken als dass der Wille ganz aus freien Stücken und ohne Zwang nach dem letzten Ziel strebe. Dies sei aber problemlos vereinbar mit der thomasischen Vorstellung vom natürlichen Streben des Menschen nach dem letzten Ziel.³⁷⁸ Capreolus vertrat einen schwachen Notwendigkeitsbegriff, bzw. durch seine Unterscheidung zwischen *necessitas coactionis* und *necessitas naturalis inclinationis* konnte er dem ersten Begriff die Idee des Zwanghaften zuschreiben und dem zweiten Begriff die Schärfe nehmen. Natur(notwendigkeit) und Freiheit stellten für Capreolus, ganz anders als bei Adam Wodeham und auch anders als bei Ockham und Scotus, keinen Gegensatz dar.³⁷⁹

Das zweite Argument Wodehams richtete sich gegen den Gedanken des Thomas, dass ein unendliches Gut den Betrachtenden so erfülle, dass er sich nicht mehr abwenden könne. Wodeham war der Ansicht, dass der Verstand und der Wille dieses unendliche Gut doch nur begrenzt wahrnehmen und lieben konnten. Daher gab es keinen Unterschied zu anderen, unvollkommenen Gegenständen, von denen sich Verstand und Wille aus freien Stücken für eine Zeitlang abwenden konnten.³⁸⁰

376 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 105 (I d. 1 q. 3 concl. 4).

377 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 108 (I d. 1 q. 3 c. 4 arg. Adae 1°): *Contra 4^{am} conclusionem arguit Adam multipliciter (q. 12, art. 1). Primo sic. Experientia namque docet in scientiis quod nullum tristabile vel delectabile in creaturis potest limitare libertatem voluntatis vel tollere, stante usu rationis. Igitur non est rationabile negare libertatem voluntatis respectu Dei clare visi, nisi in bono confirmetur.*

378 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 113 (I d. 1 q. 3 ad arg. Adae c. 4, 1°): *Ad primum dicitur quod illud argumentum nil aliud concludit nisi quod voluntas non vult ultimum finem, nisi libere et sine coactione. Cum hoc tamen stat quod necessario vult illum, non quidem necessitate coactionis, sed necessitate naturalis inclinationis.*

379 Capreolus interpretiert auch Augustinus in diesem Sinne: JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 115 (I d. 1 q. 3 ad arg. c. 4, arg. Adae, 12°).

380 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 108 (I d. 1 q. 3 c. 4, arg. Adae 2°): *Si aliquid obstaret huic libertati, vel hoc esset infinitas diligibilis, vel quia deficeret circa tale objectum cur sic suspenderet talem fruitionem aut dilectionem. Non primum: quia non obstante infinitate objecti adhuc libere contingenter concausat in voluntate creata dilectionem sui et etiam cognitionem finitam tantum. Nec secundum: quia sufficiens causa posset esse voluntati experientia an posset a dilectione causanda vel continenda desistere ad horam.* Vgl. auch das vierte Argument Wodehams im selben Sinne: ebd. I, 108–109 (4°).

Capreolus wandte dagegen ein, dass der Wille im Prinzip seine Freiheit behielt, de facto aber der Notwendigkeit unterlag. Es sei nicht die Unendlichkeit des Gegenstandes allein, sondern die Tatsache, dass er perfekt dem entspreche, wonach der Mensch strebe, was es letztlich dem Verstand unmöglich mache, dem Willen etwas anderes zu befehlen, als diesen Gegenstand über alles zu lieben.³⁸¹ Außerdem, so fügte er später hinzu, verhalte sich der Wille angesichts des Zieles zielgerichtet wie eine Fähigkeit des Verstandes und nicht wie die *ratio*, die nach beiden Seiten hin- und herüberlegte.³⁸²

Gegen diesen Primat des Verstandes, dessen Entschluss der Wille folgen musste, richtete sich das dritte Argument Wodehams. Der Wille, so sagte er, war immer frei gegenüber dem Befehl der Vernunft.³⁸³ Capreolus bejahte dies für die Lebenszeit (*in via*), lehnte es aber strikt ab im Hinblick auf die *visio Dei*. Außerdem kritisierte er Wodeham bezüglich seiner Aussage, dass allein dann die Liebe zu Gott verdienstlich sei, wenn es auch die Möglichkeit gebe, gegenteilig zu handeln; nach Capreolus könnten auch notwendige Akte verdienstlich sein.³⁸⁴

Capreolus sprach im Anschluss an seine Gegenargumente gegen Wodeham davon, dass einige davon den Artikeln glichen, die 1409 von dem Kanzler der Pariser Universität Jean Gerson verurteilt worden seien. Da diese Verurteilung aber eher von einer Gefühlswallung gegen Aussagen der größten Gelehrten ausging und nicht von der Vernunft, nehme er darauf keine Rücksicht.³⁸⁵

381 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 113 (I d. 1 q. 3 ad arg. Adae c. 4, 2°): *Tunc cum quaeritur unde venit illa necessitas, dico quod non provenit ex sola infinitate objecti, sed ex perfecta conjunctione ad tale objectum, sibi convenientissimum, per claram visionem, per quam necessario iudicat illud objectum, omnibus pensatis, esse pro tunc diligendum super omnia. Nec illud iudicium est in potestate creaturae ad suspendendum illud; et ideo nec appetitus aut fruitio illud iudicium sequens.*

382 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 114 (I d. 1 q. 3 ad arg. Adae c. 4, 4°): *Quia voluntas, respectu eorum quae sunt ad finem, se habet ut potentia rationalis, quae potest in opposita; sed respectu finis se habet potius ut potentia intellectualis, secundum quod ponit sanctus Thomas, prima parte, q. 82, art. 1, ad secundum, ubi sic dicit: ‚voluntas, secundum quod naturaliter aliquid vult, magis correspondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas‘.*

383 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 108 (I d. 1 q. 3 c. 4, arg. Adae 3°): *Quia voluntas est ita libera quod habito dictamine practico potest illi se conformare vel non, ita bene respectu finis sicut respectu ordinandorum in finem.*

384 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 114 (I d. 1 q. 3 ad arg. Adae c. 4, 3°).

385 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 115 (I d. 1. q. 3 ad arg. Adae c. 4, am Ende): *Et haec sint dicta et argumenta Adae qui in hac materia fuit fortiter speculatus. Scio tamen quod Cancellarius Parisiensis, me praesente, anno Domini 1409, condemnavit quosdam articulos quos ego in praesenti solutione videor sustinere; tamen iudicio majorum qui tunc erant Parisiis, ad talia condemnandum plus eum portabat affectio quam ratio; quia contra majorum doctorum dicta fabatur. Quare de sua condemnatione non curo.*

Die Unterscheidung von Intellekt und Willen (I d 3 q.3 a.2)

Capreolus fand bei Wodeham das Argument, das sich am deutlichsten von der Argumentation des Thomas absetzte: Die Seele könne, allein in ihrer Natur betrachtet, Gott erkennen und lieben. Daher gehörten die Potenzen des Erkennens, der Intellekt, und des Erstrebens, der Wille, zur Natur der menschlichen Seele selbst. Als Beleg und unter Benützung des sogenannten „Ockhamschen Rasiermessers“ (*frustra fit per plura quod aequè facilius potest salvari per pauciora*) zieht Wodeham eine Stelle aus der anonymen Schrift *De spiritu et anima* heran. Dort wird die Einheit so erklärt, dass es nur eine Vielzahl von verschiedenen Namen für die Tätigkeiten der Seele gebe, dass die verschiedenen Potenzen, d. h. z. B. Wille und Verstand, schlichtweg dasselbe und mit der Seele identisch seien.³⁸⁶

Capreolus wandte gegen das Wodehamsche Argument ein, dass die Seele zwar die Grundlage für die Gotteserkenntnis war (*primum principium capiendi Deum*), dass die tatsächliche Erkenntnis aber nur über die Tätigkeit ihrer Potenzen erfolgte (*secundum potentias*), die Gott zum Gegenstand haben konnten.³⁸⁷ Dem von Wodeham angeführten Beleg wurde jede Autorität abgesprochen, weil diese Schrift nach der Aussage des Thomas von Aquin einen unpräzisen Sprachgebrauch pflegte und zudem die zitierten Kirchenväter falsch interpretierte.

Schließlich folgte das eigentliche Argument des Thomas zur Sache: Wenn man die Seele als Ganzes und Verstand und Willen als Teile betrachtete, dann gebe es verschiedene Verhältnisse. Entweder entsprächen die Teile in Wesen und Fähigkeit (*secundum totam suam essentiam et virtutem*) dem Ganzen, dann spreche man vom *totum universale*; oder aber sie entsprächen weder in Wesen noch in Fähigkeit dem Ganzen, dann handle es sich um ein *totum integrale*; schließlich gebe es noch das *totum potentiale*, bei dem den Teilen zwar das Wesen, nicht aber die gesamte Fähigkeit des Ganzen zugesprochen werden konnte. Diese Zuordnung vom Ganzen und den Teilen wurde in Entsprechung zum Verhältnis der Seele zu Verstand und Vernunft gesetzt. Entsprechend war eine Aussage, die den Teilen die gesamte Fähigkeit zusprach, im eigentlichen Sinne nicht korrekt.³⁸⁸

386 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 199 (I d 3 q. 3 a 2, arg. c. 1, arg. Adae, 1° et 2°): *Anima intellectiva, sive mens, secundum Augustinum, eo est imago Dei quo capax ejus est ... Ergo omni alio circumscripto, est in anima imago Dei, et consequenter potentiae ... Dicit [auctor libri de Spiritu et anima] etenim sic: Anima est spiritus rationalis et intellectualis, bonae malaeque voluntatis capax, atque secundum suum officium operis variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, dum recordatur memoria, dum vult voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, quoniam ista quasi una est anima.*

387 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 211 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 1, arg. Adae, 1°).

388 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 211 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 1, arg. Adae, 2°): *Tertium est totum potentiale ... adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed*

In seiner Erwiderung auf das dritte Argument Wodehams, dass die von allem losgelöste Seele fähig sei zu erkennen und zu wollen³⁸⁹, führte Capreolus die Unterscheidung zwischen wirklicher und nur logischer Fähigkeit von Verstand und Willen ein (*loquendo de potentia reali ... de potentia logica*): In Wirklichkeit konnte man die Akzidenzien der Seele nicht von der Substanz trennen, dies war alleine logisch möglich. Die dann über Teile der Seele getroffenen Aussagen waren zwar logisch korrekt, weil Subjekt und Prädikat für dieselbe Sache standen, also die Grundregel für eine wahre Aussage nach der Suppositionslehre eingehalten wurde. Dem Inhalt nach jedoch waren sie absurd, so zeigt er durch seine Beispiele, dass „Eisen steigt zum Himmel“ und „Wasser wärmt“ logisch richtige Aussagen sein können, auch wenn Eisen bzw. Wasser im Regelfall diese Eigenschaften nicht besitzen. Capreolus hob hervor, dass diese logische Möglichkeit nie als Grundlage für die Beschreibung der wirklichen Potenz einer Sache dienen konnte, also auch dem Willen nicht die Einsicht und dem Verstand nicht das Wollen zugeschrieben werden konnte.³⁹⁰

Die zweite Schlussfolgerung des Capreolus, die derselben Hervorhebung der Verschiedenheit von Wesen und Potenz folgt, ist die reale Verschiedenheit zwischen Wille und Intellekt in der Vernunftseele (ed. I, 194a). Auf den Einwand von Wodeham geht Capreolus wiederum im Anschluss an den des Aureoli ein: Jener hatte argumentiert, dass man im Sinne des Aristoteles und seines Kommentators Averroes Intellekt und Wille der Sache nach nicht unterscheiden dürfe. Wodeham selbst nun argumentierte, dass Wille und Verstand identisch seien, weil jeder Willensakt mit Erkenntnis zusammenhing. Anhand zahlreicher Beweisstellen aus den Schriften der Kirchenväter belegte er, dass ein Willensakt ohne begleitende Erkenntnis blind sei. Ebenso argumentierte Wodeham gegen einen nur gedanklichen Unterschied (*distinctio rationis*) zwischen Verstand und Willen, weil es keine dem Verstand und Willen vorgängige Unterscheidungstätigkeit geben könne; auch real könne der Unterschied seiner Ansicht nach nicht sein, weil es dann entweder je nach Arten der verschiedenen Akte (*propter diversitatem actuum*)

non secundum totam suam virtutem ...; praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie, et hoc modo quandoque dicitur quod anima est suae potentiae, vel econtra.

389 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 199–200 (I d. 3 q. 3 a. 2 c. 1, arg. Adae, 3°).

390 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 212 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 1, arg. Adae, 3°): *Dicitur ... quod posito, per impossibile, quod anima esset omni accidente spoliata, ipsa esset nata intelligere et velle; sed non posset intelligere neque velle, loquendo de potentia reali ...; secus si loquimur de potentia logica vel absolute sumpta, quae non est nisi non repugnantia terminorum; illo modo enim, tali hypothese facta, anima posset intelligere, sicut ferrum ascendere in coelum, vel aqua calefacere, quia praedicatum non repugnat subjecto, et aqua est capax potentiae calefactivae, scilicet caloris, et ferrum levitatis ... Et ideo nec diceretur potens, nisi remote, non proxime. Ex tali autem posse, natura non dicitur intellectus aut voluntas; sed solum illud dicitur intellectus quod est proximum intelligendi principium, et voluntas quod est proximum principium volendi.*

verschiedenste Verstandespotenzen gäbe; noch könne die Art der Verursachung (*propter diversitatem modorum principiandi*) die Verschiedenheit begründen, da in Gott beispielsweise freies oder notwendiges Hervorbringen keinen Gegensatz begründe.³⁹¹ Wodeham wich dabei von Ockham ab.

Capreolus stimmte der prinzipiellen Argumentation Wodehams zu, dass Verstand und Wille immer miteinander verknüpft seien und deshalb der Sache nach (*secundum rem*) nicht getrennt werden konnten, auch wenn die Akte des Verstandes und des Willens tatsächlich verschieden waren (*realiter distincti*). Freilich leugnete Capreolus die Konsequenz, die Wodeham aus seinen Überlegungen zog, dass Verstand und Wille eins sein mussten, weil sonst Gott die Beseligung des Willens ohne die beseligende Schau aufrechterhalten könnte.³⁹² Wodeham hielt diese Trennung für möglich, falls zuvor eine beseligende Schau stattgefunden habe.³⁹³

Er warf Wodeham vor, von den falschen Voraussetzungen auszugehen, dass die Beseligung des Willens (*fruitio*) dem Wesen nach die Glückseligkeit sei und zweitens, dass eine Beseligung des Willens völlig von der Erkenntnis (*cognitio*) getrennt werden könne. Seine eigene Position tat Capreolus kurz darauf kund: Die Glückseligkeit bestand dem Wesen nach in der Erkenntnis und nicht in der Beseligung des Willens, auch wenn der Willensakt die Glückseligkeit erst vollkommen machte.³⁹⁴ Die Widerlegung der Belege für den ersten Einwand Wodehams schloss Capreolus ab mit dem „objektiven“ Statement, dass in Anbetracht der geleisteten Gegenargumentation der bestrittene Obersatz, jeder Willensakt sei zugleich eine gewisse Erkenntnis, nicht hinreichend bewiesen sei.³⁹⁵

Gegensätzliche Formen an demselben Ort (I d. 17 q. 2)

Wodeham wehrte sich gegen die von Thomas vertretene Annahme, dass unter bestimmten Bedingungen gegensätzliche Formen am selben Ort bestehen konnten. Vor allem versuchte er, die von Capreolus in der zweiten Schlussfolgerung wiedergegebene Ansicht zu widerlegen, dass Gegensätze kompatibel sein konnten,

391 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 200–201 (I d. 3 q. 3 a. 2 c. 2, arg. Adae).

392 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 200 (I d. 3 q. 3 a. 2 c. 2, arg. Adae): *Omnis actus voluntatis est quaedam cognitio vel intellectio. Quia aliqua volitio non esset cognitio, Deus posset destruere visionem Dei conservando fruitionem, et ita amaretur incognitum, quod est inconueniens.*

393 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 215 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 2, arg. Adae, 1°).

394 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 216 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 2, arg. Adae, 1°): *Dicitur quod beatitudo essentialiter est cognitio, et non fruitio. Et si per impossibile aliquis videret Deum et velle nullum haberet, ipse esset beatus, licet non perfecte, quoad illa quae extrinsece beatitudinem perficiunt et decorant.*

395 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 216 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 2, arg. Adae, 1°): *Ex quibus patet quod minor superius negata adhuc non sufficienter probatur.*

wenn ihre Intensität unterschiedlich hoch sei,³⁹⁶ und zu zeigen, dass der gegen-
teilige Part mit der größeren Intensität immer den kleineren zerstöre.³⁹⁷ Zugleich
wehrte er sich, wie die verwendeten Begriffe und der zitierte Schlusssatz zeigen,
vornehmlich auch gegen die Ansicht des Scotus, dass selbst vollständige Gegen-
sätze zugleich existieren konnten.³⁹⁸ Auf Ockham verwies Adam Wodeham in
Bezug auf die Frage, inwiefern man Gegensätzliches von einem Subjekt aussagen
könne, und zitiert ihn dahingehend, dass eine perfekte Aussage nur dort möglich
sei, wo auch eine perfekte Form vorhanden sei.³⁹⁹

Der Begriff der Kontingenz (I d. 38 q. 1 a. 1)

Auf die Frage, worin der Ursprung der Kontingenz aller Dinge liege, vertrat Ca-
preolus die Ansicht, dass die Erstursache keine Wirkung kontingent entfalte, so
dass sie ihrer Ordnung entgehen könne.⁴⁰⁰ Diese Aussage wurde von Wodeham
als Verstoß gegen zwei Pariser Artikel aufgefasst: dass es ein Irrtum sei zu sagen,
es gebe nichts, was kontingent geschehe, und ebenso, dass alles von der Erstursa-
che vorherbestimmt sei, weil dann alles notwendig geschehe.⁴⁰¹

Die prinzipielle Unendlichkeit des Geschaffenen (I d. 43–44)

Capreolus beurteilte die Argumente Wodehams auf der Linie der Gregorschen:
Wer beweisen wolle, dass bei Geschöpfen bzw. dem Geschaffenen in irgendeiner
Form Unendlichkeit möglich sei, müsse von unmöglichen Beispielfällen ausge-
hen oder, und damit zitiert er Thomas von Aquin, wisse nicht, was er sage.⁴⁰²

396 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 102 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae): *arguit probando quod sit impossibile naturaliter contraria esse in eodem et quantocumque gradu.*

397 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 103 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae).

398 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 103 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Scoti): *Secundo loco arguitur contra eandem conclusionem probando quod contraria in actu completo et quieto, et non solum in fieri, possunt simul esse.* Der begriffliche Anklang bei Wodeham s. ebd. II, 102 (arg. Adae). *Et haec ratio potissime probat de simul compati in esse permansivo et quieto* und (ebd. II, 103) *Ex istis videtur quod nunquam formae contrariae sint simul in eodem subjecto primo, etiam in actu incompleto.*

399 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 103 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae): *ita quod si forma est perfecta, perfecte denominari potest subjectum huius tale, si imperfecta imperfecte.*

400 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 441 (I d. 38 q. 1 a. 1, concl. 4).

401 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 444 (I d. 38 q. 1 a. 1, arg. c. 4, arg. Adae). Vgl. Fn. 438.

402 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 556–558 (I d. 43–44 q. 1 a. 2, ad arg. c. 3, ad arg. Adae, 1°, 6°, 8°, 11°): *Ad argumenta quae facit Adam, pariformiter respondetur. Aliqua enim eorum procedunt ex suppositione casuum impossibilium, sicut et argumenta Gregorii ... Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt ... Infinita enim esse in actu, non est intelligibile, nec conceptibile; ut dictum fuit. Et qui oppositum*

Das Verständnis von intellectus auch als pati (II d. 3 q. 2)

Adam Wodeham wandte sich gegen den Grundsatz des Thomas, dass der *intellectus* nur als *actus* zu verstehen sei. Davon konnte dieser ableiten, dass bei keinem Wesen außer Gott, der ja purer Akt war, Verstehen und Wesen bzw. Substanz identisch sein konnten. Also, so die Schlussfolgerung, konnte auch ein Engel nicht dem Wesen nach *intellectus* sein. Dahinter stand die Trennung zwischen Sein und Wesen einerseits und Handeln und Potenz zum Handeln andererseits.⁴⁰³ Wodeham sah vor allem die Möglichkeit Gottes, im Menschen oder Engel ohne dessen Zutun Verstehen zu bewirken, durch die thomatische Position eingeschränkt. Er deutete auch auf die negativen Auswirkungen für die Lehre von der Glückseligkeit (*beatitudo*) hin, da diese dann nicht von Gott allein bewirkt werden konnte.⁴⁰⁴ Ohne dass er sie beim Namen nannte, stand für Wodeham die Frage nach der Allmacht Gottes im Hintergrund und hatte demnach größeres Gewicht als die für Thomas und Capreolus vordringliche Position der Trennung von *esse* und *essentia* bzw. Akt und Potenz. Capreolus schreckten die Bedenken Wodehams bezüglich der Glückseligkeit nicht: es sei nur natürlich, dass der Verstand bei seiner Beseligung mitwirke, insofern er ja in seinem Vollzug seine Vollendung erreiche; darum war es für ihn ausreichend, dass Gott dadurch, dass er sich als Gegenstand der seligen Betrachtung darbot (*per modum objecti*), alleinige Ursache der Glückseligkeit sein konnte.⁴⁰⁵

3.4 Der dritte Gesprächspartner: Wilhelm von Ockham

Wilhelm von Ockham wird nur an wenigen Stellen namentlich als Gesprächspartner genannt. Er wird jedoch darüber hinaus auch im Rahmen der Argumentation anderer Autoren, vor allem Adam Wodehams, angeführt.⁴⁰⁶ Es ist auffällig, dass er nicht zu allen Themen zitiert wird, die angesprochen werden. Auch Positionen,

dicunt, propriam vocem ignorant. Et recte ad istud et ad sequens dicitur sicut ad argumenta Gregorii. In tali enim multitudine, nullum est quod repugnet fieri a Deo; repugnat tamen omnia fieri in actu. Ideo non sequitur: Hoc potest, et hoc potest, etc.; ergo possibile est quod faciat omnia talia. Sed est fallacia compositionis et divisionis. Die von Thomas zitierte Stelle *Philosophi ... ignoraverunt* stammt aus Quodlibeta 9, q. 1, ad 1.

403 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 153–154 (II d. 3 q. 2 a. 1, concl. 1). Ebd. 154a: *Sicut se habet esse ad essentiam, sic agere ad virtutem vel activam potentiam; sed in nulla creatura, esse identificatur essentiae; igitur in nulla creatura, agere identificatur vituti, et multo minus essentiae vel substantiae.*

404 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 260 (II d. 3 q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Adae).

405 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 290 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Adae).

406 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 103 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae): *Quarto. Secundum quod arguit Occam, ab omni forma inhaerente subjecto alicui.*

die Gregor oder Wodeham vertreten, die aber schon bei Ockham zu finden sind, werden nicht auf ihn zurückgeführt. Es wird deutlich, dass Capreolus aller Wahrscheinlichkeit nach Ockhams Ansichten nur aus den Kommentaren Wodehams und Gregors kannte. Diese geringe Auseinandersetzung mit Ockham kontrastiert damit, dass er ihn in seiner polemischen Passage als „Vater“ der Terministen bezeichnet. Mit Ockham werden vor allem bestimmte Axiome verbunden, die auf ihn zurückgeführt werden und, wie noch gezeigt werden wird, für Capreolus als Wurzel allen Übels galten.

Die Unterscheidung von Intellekt und Willen (I d 3 q.3 a.2)

Das Thema der dritten Distinktion des ersten Buches ist die Erkennbarkeit der Trinität aus der Kreatur. Es fragt sich, ob das Abbild der Trinität in den Dingen sich von diesen wirklich (*realiter*) unterscheidet. Im Hintergrund steht die Argumentation des Thomas von Aquin, dass sich Wesen und Potenz der Seele nicht miteinander identifizieren lassen. Capreolus gab dafür verschiedene, von Thomas angeführte Gründe wieder: der erste war, dass ein Seiendes nach Akt und Potenz unterschieden wird; soll also die Potenz mit dem Wesen eins sein, so muss es auch der Akt sein. Dies ist aber nicht der Fall, außer es handelt sich um Gott selbst.⁴⁰⁷

Das Gegenargument Ockhams wurde von Capreolus als eine Fortsetzung der Beweisführung bei Petrus Aureoli aufgefasst. Dieser argumentierte *secundum mentem Aristotelis* (3., de anima, t.c.20), dass der *intellectus agens* eine im Akt befindliche Substanz sei (*substantia actu ens*). Es handelte sich also nicht um eine von der Seele loszulösende Qualität oder ein Akzidenz.⁴⁰⁸ Ockham argumentierte nun im selben Sinne, dass der *intellectus agens* und der Wille Substanzen seien, denn als Substanz könne man definieren, was sich in gegensätzliche Richtungen verändern könne.⁴⁰⁹

Dieses Argument hielt Capreolus für schlichtweg falsch. Nicht der Verstand oder der Wille zeigten sich gegensätzlich, sondern die Seele selbst im Hinblick auf

407 Thomas von Aquin, STh I q. 77 a. 1, vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 189 (I d. 3 q. 3 a. 2, arg. c. 1): *Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cujus operatio est ejus substantia; unde potentia Dei quae est principium operationis, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum in anima nec in aliqua creatura.*

408 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 199 (I d. 3 q. 3 a. 2 c. 1, arg. Aureoli): *Dicit etiam Philosophus quod intellectus agens est substantia actu ens, et quod est perfectio intellectus possibilis. Sed hoc non potest dici de aliqua qualitate aut de quocumque accidente. Igitur intellectus agens non est accidens distinctum ab anima nostra.*

409 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 199 (I d. 3 q. 3 a. 2, arg. c. 1, arg. Occam): *Omne quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est substantia ... Nam intellectus est susceptivus contrariorum opinionum successive secundum sui mutationem; similiter voluntas secundum sui mutationem est susceptiva virtutis, vitii, et contrariorum volitionum.*

Verstand oder Willen. Capreolus kam dabei auf das bei Ockham zugrundeliegende Argument, dass Wille und Verstand mit der Seele als Substanz identisch seien, gar nicht zu sprechen. Dieser Gedanke kam erst in dem nachfolgenden Einwand von Adam Wodeham wörtlich zur Sprache. Vielmehr warf Capreolus Ockham vor zu behaupten, dass sich Akzidenzien in gegenteilige Richtungen hin verwandeln könnten; diese Überlegung hatte Ockham in seinem Einwand selbst abgelehnt und sogar selbst zur Stützung seines eigenen Argumentes, dass es sich ja gerade deshalb um Substanzen handeln müsse und nicht um Akzidenzien handeln könne, weil Wille und Vernunft sich gegensätzlich verhalten konnten, benutzt.

Capreolus ging also auf die Argumentation Ockhams nicht wirklich ein, sondern urteilte von seinen eigenen Voraussetzungen her, nämlich dem Grundsatz, dass Wille und Vernunft nicht wesenhaft identisch seien mit der Seele, sondern nur Aspekte daran bezeichneten. Deshalb konnte er Ockham bezichtigen, dem Willen und Verstand eine Wandelfähigkeit zuzuschreiben, die allein der Substanz, d. h. seiner Ansicht nach der Seele als solcher, zugeschrieben werden durfte. Er ging sogar so weit zu sagen, dass Aristoteles im Unrecht wäre, müsste man seinen von Ockham zitierten Grundsatz in dem Sinne verstehen, dass er Wille und Verstand einschlosse.⁴¹⁰

Relationen sind keine eigenständigen Dinge (I d. 30 q. 1)

Ockham vertrat die Ansicht, dass Relationen nicht als eine eigenständige Sache außerhalb des Verstandes betrachtet werden konnten. Er begründete das so, dass äußere Dinge für sich allein betrachtet werden konnten; Relationen dagegen konnten nicht für sich verstanden werden, sondern immer nur im Hinblick auf ihre Bezugspunkte, z. B. Vater und Sohn.⁴¹¹ Unter Berufung auf Aristoteles kam

410 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 211 (I d. 3 q. 3 a. 2 ad arg. c. 1, ad arg. Occam): *Dicitur quod minor est falsa. Non enim intellectus aut voluntas proprie mutatur, sed anima secundum intellectum et voluntatem. Sicut enim nullum accidens proprie subjectum est isto modo quod subjiciatur, sed si dicatur subjectum, hoc est quia est ratio alicui quod subjiciatur, et est illud quo aliqua substantia efficitur proprium subjectum alterius accidentis, sic nec aliquod accidens proprie mutatur, sed bene potest esse ratio quod aliquid mutetur. Et si ex hoc dicatur accidens mutari, hoc est improprie dictum. Nec tunc, illo modo mutationis loquendo, esset vera major sumpta ex dictis Philosophi, scilicet quod omne illud quod secundum sui mutationem etc.*

411 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 288 (I d. 30 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Occam, 1°); eine ähnliche Argumentation findet sich in JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 243–344 (I d. 5 q. 1 a. 2, arg. Occam). Dort wird der Unterschied im Verständnis des *terminus formalis* zwischen Ockham und Capreolus deutlich. Während Capreolus *forma* immer als Gegenpart zu *Materie* sieht, versteht Ockham ihn eher in der heutigen Bedeutung eines formalen Gesichtspunkts. Zum historischen Kontext der gesamten Diskussion vgl. C. KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'Aristotélisme en terre Chrétienne. L'essence et la matière:*

Ockham zu dem Schluss, dass Relationen weder als Substanzen noch als Akzidenzien, sondern nur als Begriffe zu verstehen waren.⁴¹² Sie waren daher allein der Sprachebene zuzuordnen, nicht der Sachebene.⁴¹³

Für Capreolus gehörte die Relation dagegen zu den zehn Prädikamenten, die nach seinem Verständnis des Aristoteles Dinge außerhalb des Verstandes bezeichneten und zu deren Wesen es gehörte, auf andere Gegenstände bezogen zu sein.⁴¹⁴ Außerdem musste seiner Ansicht nach zwischen Relationen im Verstand und solchen in den Dingen unterschieden werden. Letztere hätten ein Fundament in der Sache, nämlich dem Ausgangspunkt ihrer Bezugnahme.⁴¹⁵ Es sei völlig falsch, die Sprachebene von der Sachebene auf diese radikale Weise zu trennen, da durch das Wort immer auch eine Sache ausgesagt werde.⁴¹⁶

Die Notwendigkeit vergangener Geschehnisse (I d. 38 q. 1 a. 2)

Im Rahmen der Widerlegung der Argumente Gregors von Rimini führte Capreolus auch ein Argument Ockhams zum Thema künftiger kontingenter Ereignisse an. Dieser argumentierte, dass eine wahre Aussage in der Gegenwart immer eine wahre Aussage über die Vergangenheit nach sich zog, die notwendig war, also nicht mehr verändert werden konnte und kein Gegenteil erlaubte. Capreolus hielt die Position Ockhams dem Sinn nach für richtig. Da für ihn eine absolute Notwendigkeit aber nur dort herrschte, wo das Gegenteil einen Widerspruch in sich (*contradictionem ex terminis*) hervorrief, hob er hervor, dass einer Aussage in der Gegenwart nur dann wirklich eine notwendige Aussage über die Vergangenheit entspreche, wenn sie in ihrem Augenblick auch tatsächlich wahr war. Sonst könne man nur von einer notwendigen Unveränderlichkeit sprechen, da die Aussage zu einem anderen Zeitpunkt durchaus falsch sein könnte.⁴¹⁷

Entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham (Études de Philosophie Médiévale 87), Paris 2005.

412 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 288 (I d. 30 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Occam, 3°): *similitudo ... nec est substantia, nec accidens; ergo nulla res.*

413 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 288 (I d. 30 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Occam, 4°): *Constat autem quod dici non competit rebus, sed terminis et signis rerum ... Item, nec res ipsas fingere possumus, sed nomina rerum ... Multa quoque alia dicit de relativis, quae tantum nominibus conveniunt. Ex quo patet quod ejus [i. e. Philosophi] intentio fuit quod relativa non sunt res extra animam, sed nomina rerum.*

414 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 303 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Occam, 1°) und ebd. II, 282 (concl. 1).

415 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 303 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Occam, 3°).

416 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 303 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Occam, 4°).

417 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 468 (I d. 38 q. 1 a. 2, ad arg. c. 4, ad arg. Gegerorii, 2°): *Sicut arguit Occam, ad primum istorum.*

3.5 Die Polemik gegen die *moderni* in den *Defensiones*

3.5.1 Polemik gegen die Methode der *moderni*

Die Verweigerung einer wirklichen Diskussion

Viele Untersuchungen haben herausgestellt, dass Johannes Capreolus sich als ein unbeirrbarer Vertreter der thomasischen Thesen erweist und daher zurecht als der bedeutendste aller Thomisten (*princeps Thomistarum*) gelten kann. Entsprechend klar war von vornherein die Ausgangsposition des Capreolus: die Ansicht des Thomas war zu entfalten und gegen Einwände zu verteidigen. Nicht nur wurde bereits am Anfang schon das Ergebnis, die Position des Thomas, mitgeteilt, während für gewöhnlich in den Sentenzenkommentaren am Anfang die Gegenthesen standen und allenfalls die positive oder negative Formulierung der Frage die Richtung erkennen ließ, in der die Antwort des Autors erfolgen würde. Auch dadurch, dass die eigene Meinung des Autors ganz zugunsten der des Thomas wegfiel, vermittelte die Darstellung schon für sich das Gefühl, der Stellenwert der Gegenargumente sei gering und eine Diskussion eigentlich gar nicht nötig. Die Widerlegung der Einwände mit thomasischen Argumenten gleicht oft eher einer detaillierten Gegenüberstellung von Positionen als einer tatsächlichen Auseinandersetzung.

Dennoch ließ die Argumentation der Kritiker den Verfasser nicht kalt. Selbst die formalisierte Gegenüberstellung lässt die Bemühung erkennen, die Meinung des Thomas als die plausiblere darzustellen. Auch der Anspruch, die korrekte denkerische Methode zu verfolgen und damit die Wahrheit aufzufinden wird deutlich. Dies lässt sich an manchen kleinen Zwischenbemerkungen in schärferem Ton ersehen.⁴¹⁸

Instrumentalisierung und Umdeutung der „Gegner“

Entsprechend erfolgt eine positive Beurteilung der Position der *moderni* durch Capreolus nur dort, wo er sie als übereinstimmend bzw. kompatibel mit der eigenen Position beurteilt. Zum Beispiel kommt Johannes Capreolus bezüglich der Argumentation Gregor von Rimini in Def. prol. q. 1 zu dem Schluss, dass sie eigentlich keinen wirklichen Einwand gegen die thomasische und thomistische

418 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 278° (I d. 29 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Secunda similiter improbatio non valet; quia nos non imaginamur illam stultitiam quam iste fingit, scilicet quod entitas relativa sit realiter distincta a divina substantia*. Zu den Hintergründen des Thomismus vgl. S.-T. BONINO O.P., *Le thomisme parisien au XV^e siècle*, in: *Revue Thomiste* 107 (2007) 625–653.

Position darstelle: *ad primum dicitur quod non concludit contra nos.*⁴¹⁹ Dementprechend milde fällt der Ton aus.⁴²⁰ Diese positive Sicht geht dort aber damit einher, dass Capreolus in seiner Antwort die Argumentation Gregors für seine eigene Sicht vereinnahmt, indem er sie klar umdeutet. Er nimmt das Urteil Gregors, dass man im Falle der Theologie nicht von Wissenschaft sprechen könne, weil ihre Prinzipien nicht der natürlichen Vernunft des Menschen einsichtig sind, sondern im Glauben angenommen werden müssen, nicht als Kritik an, sondern verbucht es teilweise als Bestätigung der eigenen Position: Man könne dennoch von Wissenschaft sprechen, da diejenigen, die im Glauben die ersten Prinzipien für glaubhaft halten und ihnen zustimmen, letztlich nur den Schlusspunkt setzen für eine Bewegung, die aus den unfehlbaren Prinzipien und dem ewigen Wissen Gottes hervorgehe.⁴²¹ Mit einem Zitat von Thomas von Aquin folgert er, man könne zwar nicht von perfektem Wissen sprechen, ebenso wenig aber von völligem Unwissen.⁴²²

Ähnlich verhielt Capreolus sich beim Thema der Relationen, das er durchaus als strittig empfand; dies zeigt sich an seiner scharfen Kritik an der Position Ockhams und der *terministae*.⁴²³ Gegenüber Gregor von Riminis Argumenten, die er ausführlichst zitiert, verhält sich Capreolus jedoch völlig anders. Sie stellen seiner Ansicht nach keine grundsätzliche Kritik gegenüber der eigenen Position dar. Im Gegenteil bewiesen sie nicht das, was Gregor vorgab zu beweisen⁴²⁴, sondern

419 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 12 (Prol. q. 1 a. 2, ad arg. c. 1).

420 Heftiger wird die Kritik, wo sich Capreolus in diesem Anliegen, die Vernünftigkeit und Wissenschaftsfähigkeit der Theologie zu verteidigen, stärker angegriffen fühlt, nämlich bei der Kritik des Durandus. Dieser argumentiert, dass alle Wissenschaft aus Prinzipien hervorgeht, die aus sich heraus einsichtig sind (*per se nota*); JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 8–9 (prol. q. 1 a. 2, arg. c. 3, arg. Durandi, 1°). Gegen diese These reagiert Capreolus heftig: der Obersatz sei genauer zu differenzieren oder vielleicht einfach falsch. Denn für eine *demonstratio* sei es ausreichend, dass die Prämisse evident sei, sie müsse nicht *per se nota* sein. Dies gehe aus den Naturwissenschaften klar hervor, deren Prämissen oft auf Sinneserkenntnis oder Induktion beruhen; JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 16 (prol. q. 1 a. 2 ad arg. c. 3, ad arg. Durandi, 1°).

421 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 12 (Prol. q. 1 a. 2 ad arg. 1): *Dico tamen quod non oportet quod ille qui scientificè novit conclusionem evidenter cognoscat principia, sed sufficit quod credat evidenter contingi ea, et ejus cognitio continuetur evidenter cognoscenti ea, sic quod una cognitio sit sigillatio alterius, et ejus impressio, aut effectus saltem.*

422 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 12 (Prol. q. 1 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur.* Vgl. Thomas, III Sent. d. 24 q. 3.

423 Vgl. Fn. 244 und dazugehöriger Text.

424 Capreolus wirft Gregor eine *fallacia accidentis* vor für sein Argument *paternitas est essentia ad se; ergo est quid absolutum*. Er akzeptiert nicht, dass die Relation *paternitas* und das göttliche Wesen identifiziert und daraus für die *paternitas* Schlussfolgerungen gezogen werden können, nämlich dass sie dem Wesen nach sich nicht *ad aliquid* verhalte, sondern absolut sei. Denn das göttliche Wesen, für sich gesehen, ist transzendent und steht über

bestätigten seine eigenen Ansichten. Deshalb konnte er die Schlussfolgerungen Gregors positiv bewerten.⁴²⁵

Eine weitere Gelegenheit, Gregor positiv zu rezipieren, bot sich dort, wo Gregor selbst Einwände widerlegte, die sich auch gegen die thomatische Position richteten. Capreolus zitierte ihn dann ausführlich.⁴²⁶ Ähnliche Beispiele gibt es für Adam Wodeham. Capreolus zitierte ihn, insofern mit ihm gegnerische Einwände widerlegt werden konnten, und stimmte ihm zu, bis auf die Anteile, von denen er dachte, man müsse sie korrigieren, weil sie nicht mit der Lehre des heiligen Thomas übereinstimmten oder falsche Aussagen implizierten.⁴²⁷

Der Vorwurf falscher philosophischer Voraussetzungen und Methoden

Die nicht mit der eigenen Position kompatiblen Aussagen wurden von Johannes Capreolus negativ beurteilt, oft mit der Begründung, dass sie auf falschen philosophischen oder theologischen Voraussetzungen beruhten.⁴²⁸ Ebenso verfahren

den Begriffen von Absolutheit und Relation. Diese kommen dem Wesen nur im Verstand des Menschen (*ad modum significandi et intelligendi*) zu. Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°–3°).

425 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°–3°): *Dico quod illud argumentum et duo sequentia, solum probant quod omne relativum formaliter in concreto, est aliquid absolutum; et hoc concessum fuit prius, quod nulla relatio proprie refertur, sed est quo aliquid refertur ... Unde responsio ibidem data, in fine argumentorum, bona est, scilicet quod relatio in abstracto non est quid absolutum, licet relativum sit absolutum. Nec illae rationes aliquid probant contra hoc.*

426 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* III, 77–79 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. aliorum, 2°–5°); III, 280–285 (II d. 3 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. quorumdam, 1°–10°).

427 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* III, 109–117 (II d. 1 q. 3 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. aliorum). Z. B. ebd. III, 109: *Haec Adam. Satis concordaret sanctus Thomas cum tertio modo hujus distinctionis; dagegen III, 110: *Ista sunt bene dicta. Tamen Adam, in illa solutione, dicit unum falsum; ebenso III, 113: *Haec Adam et bene; dagegen III, 114: *Ista tamen responsio non videtur vera; quia ex hoc sequitur quod omnis forma a Deo producta, creatur, sive producat in subjecto, sive sine subjecto; quod est falsum, secundum viam sancti Doctoris ... Quae omnia sunt contraria doctrinae sancti Thomae; ebd. III, 116: *Ex quibus patet quod solutio Adae nonnulla falsa implicat; dagegen III, 116b: *Et haec duo ultima bene reprobat Adam.******

428 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 125 (I d. 17 q. 2 a. 1, ad arg. c. 5 et 7, arg. Gregorii, 1°): *Sed argumentum est verbum sine fructu; procedens ex inadvertentia distinctionis actus et potentiae.* Vgl. auch II, 278 (I d. 29 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 2°): *Id eo argumentum ex falsa imaginatione procedit, ac si essentia et relatio constituerent personam, sicut partes suum totum; quod non est verum; II, 467 (I d. 38 q. 1 a. 2, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 1°): *Ex hoc patet quod antecedens, quoad primam partem, est falsum; quia fundatur in hac suppositione male intellecta.* Vgl. III, 186b und 189 (II d. 2. q. 2. a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 4°–5°): *Principium illud in quo se fundat arguens, modicum habet veritatis, scilicet quod nihil simul est, dum fit ... Tunc ad improbationem illius responsionis, dicitur quod fundatur in falso fundamento et saepissime repudiato.**

in seiner Darstellung auch die Kontrahenten.⁴²⁹ Ganz vehement war sein Urteil gegenüber der falschen philosophischen Ausgangsbasis Ockhams und der ihm nachfolgenden *terministae*. Ockham und seine Nachfolger gingen nämlich von dem Satz aus, dass Dinge nicht ausgesagt werden konnten, sondern nur Worte (*rebus non convenit dici, sed solum vocibus*). Dieser Satz hatte nach Capreolus zur Konsequenz, dass Universalien und Prädikamente nur als Worte, Schrift oder Begriffe verstanden werden konnten. Dies war für Capreolus der Anfang vom Untergang (*fundamentum valde ruinosum*).⁴³⁰

Ganz heftig kritisierte Johannes Capreolus seinerseits wiederum die Verwendung des – bereits weiterentwickelten – ockhamschen „Rasiermessers“ bzw. Sparsamkeitsprinzips durch Gregor. Gregor verwende es für jedwedes Thema und komme zu unhaltbaren Schlüssen. Damit folge er der Tradition von Ockham, Wodeham und anderen *terministae*. Ebenso sei die Verwendung der Allmacht Gottes als Argument in philosophischen Fragen ein Zeichen mangelnder Kompetenz und zugleich ein Erbe Ockhams.⁴³¹

Laut Capreolus stand das Argument der Allmacht Gottes am Anfang einer Reihe von falschen philosophischen Positionen, die Capreolus wie einen Katalog aufzählte: die Wegrationalisierung des Unterschiedes zwischen Aufeinanderfolgendem und Permanentem, der Relationen als etwas von absoluten Substanzen zu Trennendem, die Zerstörung unteilbarer Dinge, die starke Reduktion der Anzahl der Prädikamente, kurzum die effektive Verringerung der Vielzahl des Sei-

429 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 109 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 5 et 7, arg. Gregorii, 1°): *Quod est contra principia philosophica*. Gregor von Rimini wiederum hielt in der Darstellung des Capreolus die thomatische Ausgangsthese, dass von der ersten Ursache keine Wirkung kontingent ausgehe, für philosophisch falsch. Vgl. II, 443 (I d. 38 q. 1. a. 1, arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°): *Quod est manifeste falsum, et contra philosophiam*.

430 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 303–304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, arg. Occam, 4°).

431 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 55 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, secundo loco, 1°): *Unde, quia ille modus arguendi est tam conveniens isti arguenti, quod fere in omni materia armat se de ipso, ipsum ad multa deducit inconvenientia manifesta et inopinabilia quoad antiquos philosophos et theologos. Quia, sicut arguit in proposito, ita posset arguere quod forma non sit aliud a materia, sed quod ipsamet materia sit actu se ipsa:... et sic de multis aliis, ut puta quod omne ens est substantia. Item, per istud medium negat relationem esse aliud ab absolutis; et multa alia concludit absurda, sicut pater suus Occam, Adam, et caeteri terministae*. Dieses Urteil wird in der modernen Forschung vor allem bezüglich Pierre d'Ailly und mit geringerem Erfolg für die *via moderna* im fünfzehnten Jahrhundert zu bestätigen versucht; vgl. KENNEDY C. S. B., Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-Century Philosophy, und KENNEDY C. S. B., The fifteenth century and divine absolute power, 125–152. Die Untersuchung des doktrinären Teils bei Capreolus bestätigt diese polemische Aussage nicht.

enden.⁴³² Für den Bereich der Theologie nannte Capreolus als kritische Punkte der Auseinandersetzung mit den *moderni* die Glaubensartikel und vor allem die Lehre von den göttlichen Attributen, u. a. der Allmacht Gottes.⁴³³

Der Vorwurf der Sophismata und der Häresie

Sophismata, eigentlich auf Widersprüche bezogene logische Denkübungen, haben bei Johannes Capreolus den negativen Beiklang, nichts zur Sache beizutragen und höchstens zu Irrtümern zu verleiten. In diesem Sinne verurteilte er die Ablehnung des Formalunterschieds zwischen den göttlichen Personen bei Gregor von Rimini⁴³⁴ als den Sophismata zugehörig⁴³⁵, derer sich die früheren Theologen bedient hätten (*apud antiquos theologos*). Durch solcherlei Argumente habe sich schon Gilbert von Poitiers täuschen lassen, und Gregor folge dessen Spuren.⁴³⁶

Ebenso steht immer im Raum, dass bestimmte philosophische Annahmen zu theologischen Irrlehren führen konnten. Sowohl Johannes Capreolus⁴³⁷ als auch die zitierten *moderni* verwiesen auf diese Gefahr, bevorzugt unter Berufung auf

432 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 190 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 9°): *Vel ad destruendum successiva a permanentibus distincta, ad destruendum relationes distinctas ab absolutis, ad destruendum indivisibilia, et ad reducendum praedicamenta ad tam brevem numerum sicut pater terministarum reducit, si ex illo fundamento posset efficaciter talium pluralitas entium annihilari.*

433 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 190 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 9°): *Circa Dei omnipotentiam et alia Trinitatis et divinae unitatis attributa, et circa articulos fidei.*

434 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 27 (I d. 11 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 2°).

435 Capreolus verwendet *sophisma* auch gleichbedeutend mit *fallacia*, also Fehlschluss. Z. B. widerlegt er ein Argument Gregors bezüglich der unendlichen Vermehrbarkeit der Gnade mit dem Hinweis, es handle sich um ein *sophisma compositionis et divisionis* bzw. eine *fallacia compositionis et divisionis*: JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 556 (I d. 43–44 q. 1 a. 2, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, tertio loco, 2° et 3°).

436 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 29 (I d. 11 q. 1 a. 2, ad arg. c. 2, ad arg. Gregorii, 2°): *Unde ista argumenta non sunt nisi sophismata apud antiquos theologos, per quorum similia fuit deceptus Porretanus, et consimiliter arguens, qui in multis quae proprietates divinas tangunt, mentem sequitur Porretani.* Von neuem kommt der Irrtum der Anhänger des Porretanus zur Sprache in II, 277 (I d. 29 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Dico quod notiones, seu proprietates, non sunt extrinsecae divinis personis; ille enim fuit error Porretanorum.* Es geht Capreolus um den Einfluss der Logik auf die Trinitätslehre, für den Gilbert von Poitiers (1070–1154) ein frühes Beispiel darstellte.

437 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 33–34 (I d. 11 q. 1 a. 2, ad arg. Gregorii) mit Verweis auf die Verurteilung der Nestorianer auf der Synode von Ephesus. Gegen die Vorwürfe Gregors (vgl. Fn. 438) im Hinblick auf die Pariser Artikel verteidigt sich Capreolus mit Hinweisen auf weitere Pariser Artikel (Nr. 77 und 204) und deren generelle Zweifelhafteigkeit: III, 134 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°). Vgl. Fn. 439.

die Pariser Artikel von 1277⁴³⁸, gegen die Johannes Capreolus schwerwiegende Einwände anmeldete.⁴³⁹

Die Kriterien der *moderni*

Capreolus gibt zu erkennen, dass für die *moderni* ein einfacher Hinweis (*videtur inconueniens*) auf die Inkompatibilität mit theologischen Grundlehren genüge, um eine Aussage abzulehnen.⁴⁴⁰ Gregor berief sich neben der Philosophie auch vor allem auf Theologie und Glauben als Kriterium für die Beurteilung der Richtigkeit einer theologischen Aussage; Gregor von Rimini wurde von Capreolus in diesem Sinne im Kontext der Lehre von der Willensfreiheit und Verdienstlichkeit von Handlungen angeführt.⁴⁴¹

- 438 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 101 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Gregorii): *Duae etiam animae rationales poterunt esse in uno corpore, contra quod est articulus Parisiensis 27, qui est talis: quod Deus posset plures animas in uno corpore facere, error.* Ebenso verweist Adam Wodeham im Kontext der Kontingenzdebatte auf zwei Pariser Artikel in II, 444 (I d. 38 q. 1 a. 1, arg. c. 4, arg. Adae): *Quia contra hoc est articulus Parisiensis, sic dicens: Quod nihil contingenter eveniet, considerando omnes ejus causas; Error. – Et alius articulus sic dicit: Falsum est omnia esse praeordinata a prima causa, quia sic omnia evenirent de necessitate; Error;* III, 35 (II d. 1 q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, secundo loco, 3°): *Quia cujuslibet causae secundae effectum Deus potest facere sine illa, ut communiter conceditur; et hoc dicit articulus Parisiensis 63. III, 124 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°–2°): Quia ista opinio incidit in articulum excommunicatum Parisiis 203: Dicere quod substantiae separatae, sunt in loco per operationem ... Primum non potest dici: – Tum propter articulum Parisiensem 218, qui dicit sic: Substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam. III, 164 (II d. 2 q. 2 a. 2, arg. c. 4, arg. Gregorii, 2°): Quia articulus Parisiensis 199 dicit sic: Dicere quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed tantum apprehensione animae, – Error.*
- 439 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 134 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Item, dico quod, secundum Godofridum, Quodlibeto 8, q. 5, isti articuli indigent magna correctione; quia nonnulli sunt falsi, nonnulli sibi ad invicem contradicunt, nonnulli derogant verae doctrinae, potissime sancti Thomae ... Et nota totum articulum, quomodo commendat ejus doctrinam. – Item, dico quod Henricus fatetur se non intelligere illos articulos, etc. Aegidius vero, et multi alii, dicunt quod illi articuli fuerunt facti, non convocatis omnibus doctoribus parisiensibus, sed ad requestam quorumdam capitularium. – Item, dico quod sententia excommunicationis lata contra tenentes damnata in illis articulis, revocata fuit per Dominum Stephanum episcopum parisiensem, quantum dicti articuli tangunt doctrinam sancti Thomae; et hoc, anno 1324 ... Et ideo de illis articulis non est multum timendum.*
- 440 Vgl. z. B. die Bemerkung Adam Wodehams in JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 103 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae): *Tunc odium Dei, in gradu remisso, eadem ratione posset stare cum amore Dei; quod videtur inconueniens.*
- 441 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 443 (I d. 38 q. 1 a. 1, arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°): *Quod est manifeste falsum, et contra philosophiam, et theologiam, et fidem nostram; nam sic perit libertas arbitrii, et meritum et demeritum.* Ebenso II, 459 (I d. 38 q. 1 a. 2, arg. c. 7, arg. Gregorii, 1°): *Quod est contra Sanctos, et contra fidem catholicam.*

Gregor führte auch Evidenz neben vernünftiger Begründung und Autorität als Maßstab für die Beurteilung einer philosophischen Überzeugung an. Anders als die evidente Erfahrung leuchte die vernünftige Begründung, die *ratio*, nicht allen Menschen gleichermaßen ein. Gregor sieht die Notwendigkeit, seine Gründe zu erläutern, und für Adam Wodeham ist es klar, dass die jeweilige verfolgte philosophische Methode darauf Einfluss haben kann, ob eine Argumentation als vernünftig einleuchtet oder nicht. Die Trias „Erfahrung – vernünftige Begründung – *auctoritas*“ findet sich bei Gregor als Ausschlussraster für mögliche Argumente an vielen Stellen ebenso wie Ockhams Sparsamkeitsprinzip.⁴⁴²

Diese Kriterien richteten die *moderni*, wie Capreolus ausführlich zeigte, gegen Thomas von Aquin. So stellte Capreolus dar, wie Gregor von Rimini Thomas vorwarf, die Erfahrung zu missachten, wenn er davon ausgehe, dass von der Erstursache nichts kontingent hervorgehen könne.⁴⁴³ Ebenso beschuldigte Gregor Thomas, die evidente Wahrheit zu missachten, weil er trotz der alltäglichen Beobachtung, dass neue Dinge entstanden, die Lehre vertrat, alle Dinge seien von Ewigkeit her geschaffen und präsent.⁴⁴⁴

Die Kritik der *moderni* an der Methode des Thomas

Ebenso werden in der Darstellung des Capreolus von den *moderni* Aussagen des Thomas ohne zureichende oder überzeugende Argumente als unbegründete oder überflüssige Meinungen abgelehnt.⁴⁴⁵ Adam Wodeham hatte solche eine *fictio et sine ratione* genannt, eine reine Erfindung ohne Grundlage in der Vernunft, ein Vorwurf, gegen den sich Johannes Capreolus heftig wehrte. An anderen Stellen wurde der Vorwurf der mangelnden Vernünftigkeit auch als *irrationabile* oder

442 Vgl. für JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 126 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 3^o) und II 102 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae). Vgl. III, 35 (II d. 1 q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, secundo loco, 3^o) mit dem Verweis auf Erfahrung, *auctoritas* und die an Ockhams Sparsamkeitsprinzip angelehnte Forderung, man solle Dinge nicht unnötigerweise vervielfältigen. Vgl. ebenfalls III, 126 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 3^o): *Nulla experientia vel ratio cogit ponere talia puncta; nec etiam auctoritas, quam non liceat refutare. Igitur talia esse non est dicendum ... Nam, de experientia, quod nulla habeatur de punctis, satis certum est ... Auctoritas etiam nulla est authentica de hoc. Sed quod nec ratio cogat, declaro*; III, 35 (II d. 1 q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, secundo loco, 1^o): *Quia sine ratione et superflue ponitur in aliquo creationem ejus ab ipso distingui, ex quo aliquid sine creatione a se distincta creatur; nec evidentia, aut ratio aliqua, vel auctoritas cui sit standum, plus in uno ad illud cogit quam in alio.*

443 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 443–444 (I d. 38 q. 1 a. 1, arg. c. 4, arg. Gregorii): *Est etiam contra experientiam humanam.*

444 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 459 (I d. 38 q. 1 a. 2, arg. c. 7, arg. Gregorii, 2^o): *Sed omnia ista sunt falsa ... et contra evidentem veritatem, videmus enim aliqua fieri de novo.*

445 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 142 (Def. I d. 17 q. 2 a. 2, resp. ad arg. Gregorii, 1^o): *Ex quibus patet quod falsum est quod arguens assumit sine probatione.*

als *dictum voluntarium et sine ratione* bezeichnet, wobei *dictum voluntarium* mit „willkürlich“ oder „aufs Geratewohl dahergesagt“ übersetzt werden muss.

Diese unvernünftigen Aussagen wurden eindeutig mit der gewählten philosophischen Methode in Verbindung gebracht: *hoc est irrationabile, secundum hanc viam*.⁴⁴⁶ Ebenso wurden Argumente, die nicht überzeugten, als reines Wortgelingen bezeichnet: *non erit nisi fuga verbalis* – ein Begriff, den Capreolus von Gregor übernahm⁴⁴⁷ –, und als Gerede ohne Verstand (*dictum sine intellectu*)⁴⁴⁸ oder als Missbrauch von Worten (*corruptio verborum*).⁴⁴⁹ Die rechte sprachliche Formulierung wurde von den *moderni* als Garant der Wahrheit betrachtet.⁴⁵⁰

Dennoch lässt sich hier und da ein Funke der Polemik des Jean Gerson gegen die Terministae spüren, nämlich im Kriterium der Alltagssprache, das Capreolus im Hinblick auf die Interpretation von Begriffen anwendet: man darf keine Schlussfolgerungen ziehen, die im Alltagsverständnis (*ad sensum quem loquimur*) falsch klingen.⁴⁵¹

3.5.2 Der Streit um die Interpretation der Autoritäten

Neben evidenter Erfahrung und Vernunft wurde von den *moderni* in der Darstellung durch Capreolus vor allem die Autorität als der Eckstein betrachtet, der Argumenten Gültigkeit verlieh bzw. sie für unhaltbar erklärte. Diese Autorität spaltete sich in eine philosophische und eine theologische.⁴⁵² Die philosophische

446 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II 102 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Adae): *Hoc erit dictum voluntarium et sine ratione ... fictio est et sine ratione ... hoc est irrationabile, secundum hanc viam ... ista fictio ponit*. Für die Gegenreaktion bei Capreolus s. ebd. II, 119 (I d. 17 q. 2 a. 1, ad arg. c. 2, ad arg. Adae): *Nec hoc est dictum sine ratione ... Non enim est fictio*.

447 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 177 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii): *ut ejus verbis utamur, non est nisi fuga verbalis*.

448 Es handelt sich um ein Urteil Gregors von Rimini. Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 108 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 5 et 7, arg. Gregorii, 1°). Ebenso spricht er von *fuga verbalis* in III, 127 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 4°): *Secundo, quod dicta responsio non sit nisi fuga verbalis, patet ex alio*.

449 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 177 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii).

450 Vgl. Gregor von Rimini, in JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 109 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 5 et 7, arg. Gregorii, 1°): *Tamen adhuc iste modus loquendi non continet veritatem*.

451 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 86 (I d. 17 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1 et 2, ad arg. Gregorii): *Sed negatur consequentia, ad sensum quem loquimur, scilicet quod aliquis, secundum statum in quo esset sine habituali dono, esset formaliter gratus et dignus vita aeterna*.

452 Vgl. Gregor von Rimini in JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 127 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 2°): *Quod est contra philosophiam et theologiam ponentes materiam non esse corruptibilem*. Ebenso Capreolus in seiner Kritik an Gregor, III, 177 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii): *Non est nisi ... corruptio ... mentis Aristotelis et Peripateticorum, quinimo quasi omnium Theologorum*.

Autorität wurde von beiden Seiten in der Regel mit Aristoteles und teils mit dessen Kommentator Averroes verknüpft: gegenteilige Ansichten galten als subversiv für die Philosophie.⁴⁵³ Weltliche Autoritäten – in der Auseinandersetzung mit den *terministae* kommt auch der Universitätskanzler als Autorität ins Gespräch – spielten dagegen eine untergeordnete Rolle. Oft gab es freilich eine argumentative Mischung: auf physikalische Argumente folgten Verweise auf kirchliche Verurteilungen und danach wieder auf Aristoteles.⁴⁵⁴

Der Streit um Aristoteles und Averroes

Der Anspruch auf Wahrheit der eigenen philosophischen Position wurde von Capreolus auf unterschiedliche Weise gestützt. Ein zentraler Punkt war dabei, dass die eigene Lehre nicht der des Aristoteles und seines Kommentators widersprechen durfte. Es galt also in der Regel zu zeigen, dass die eigene Position eher im Sinne des Aristoteles war als die des Gegners, oder dass man sich für die eigene Position durchaus auch auf Aristoteles berufen konnte.⁴⁵⁵ Daher konnte es Capreolus als aus seiner Ansicht völlig unverständlich (*valde mirum*) bezeichnen, dass Gregor Aristotelesstellen heranzog, die doch dessen Position schwächten und die Argumente der Thomasanhänger unterstützten.⁴⁵⁶

Aristoteles war für Johannes Capreolus aber nicht die letzte Autorität. Dies zeigte sich daran, dass Capreolus zumindest theoretisch die Möglichkeit sah, dass man Aristoteles falsch interpretieren könnte. Capreolus gab jedoch nicht an, mit welchem Kriterium die richtige Interpretation von der falschen unterschieden werden konnte. Für ihn schienen die thomasische Argumentation und die des

453 Vgl. aus der Sicht des Capreolus: JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 189 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 6°): *Ex quibus patet quod opinio nostra est de mente Philosophi et Commentatoris, et opinio arguentis subvertit philosophiam*. Dieselbe Auffassung bei Gregor: III, 165 (II d. 2 q. 2 a. 2, arg. c. 4, arg. Gregorii, 4°): *Sed ista responsio nulla est. Primo enim contradicit intentioni Philosophi, et destruit rationem ejus*.

454 Typisches Beispiel für die Argumentationsweise von Gregor in JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 99–102 (I d. 17 q. 2 a. 1 c. 2): Zuerst wird physikalisch argumentiert, dann folgt der Verweis auf die häretischen Pariser Artikel und danach wiederum wird Aristoteles angeführt.

455 Zum Beispiel setzt Capreolus gegen die von Gregor v. Rimini angeführten Argumente des Aristoteles ein anderes Aristoteles-Argument. Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 101–102 (I d. 17 q. 2 a. 1, arg. c. 2, arg. Gregorii) und ebd. II, 118 (ad arg. c. 2, ad arg. Gregorii). Ebenso II, 138 (I d. 17 q. 2 a. 2), wo Gregor die Nikomachische Ethik heranzieht, und in den *responsiones* des Capreolus, in denen dieser sich auf die Physik des Aristoteles und auf den Commentator beruft (II, 141).

456 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 186–187 (II d. 2. q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 4°): *Et valde mirum est quomodo arguens fundat se in dicitis Philosophi, 5. Physicorum, et adducit ea contra nos, cum nunquam dicta Philosophi contra quamcumque opinionem tam directe militaverint, sicut contra opinionem arguentis*.

Aristoteles so eng beieinander, dass an dieser Wahrheit nicht gezweifelt werden konnte. Aristoteles stand der Wahrheit so nahe, dass er in der Regel selbst als Garant für die Wahrheit gesehen werden konnte. Wo Aristoteles keine Auskunft gab, musste und konnte man ihn leicht aufgrund seiner eigenen Prinzipien interpretieren.⁴⁵⁷ Wurde er von anderen falsch interpretiert, war dies im Einzelfall richtig zu stellen.⁴⁵⁸

Johannes Capreolus scheute nicht davor zurück, die aristotelischen Regeln für seine Belange anzupassen und sie so „fortzuentwickeln“. Gregor hatte unter Berufung auf die *Analytica posteriora* argumentiert, dass es sich in der Theologie nicht um wissenschaftliche Beweisführung (*demonstrationes*) handeln könne. Johannes Capreolus widersprach, dass man in diesem Falle durchaus von einer unter vielen Arten von *demonstrationes* reden könne, nämlich einer mit eingeschränkter Wirkung, insofern sie nur den Gläubigen, die dieselben Prämissen teilten, logisch einsichtig waren (*demonstrativi apud fideles*).⁴⁵⁹

Averroes wurde von Capreolus als Autorität zitiert, um gegnerische Ansichten zu widerlegen. Averroes' Argumente gegen Avicenna (*Avicenna fuit deceptus*) dienten ihm als schlagender Beweis, der nicht weiter begründet werden musste und der seine eigene Position gegenüber den Argumenten Gregors von Rimini stärkte.⁴⁶⁰ Capreolus führte jedoch auch Gregor an, insofern dieser die Kompatibilität der Position des Aristoteles und des Averroes mit dem Christentum hervorhob.⁴⁶¹ Andererseits bemerkte Capreolus aber auch, dass nicht alle Argumente des Averroes jederzeit heranzuziehen seien, und vertritt damit einen differenzierteren Umgang mit dessen Autorität als mit der des Aristoteles.⁴⁶²

457 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 181 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 2, ad arg. Gregorii, 2°): *Ad confirmationem, dicitur quod Philosophus rationem illam non solvit, non quia non possit, sed quia indigna erat solutione tam praeclari philosophi, et quia ejus solutio patere poterat de facili.*

458 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 138 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 2, ad arg. Gregorii, 6°): *Et ideo arguens false glossat Philosophum.*

459 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 16 (prol. q. 1 a. 2, ad arg. c. 3, ad arg. Gregorii, 1°): *Ex quo patet quod discursus theologicus qui ex auctoritatibus Scripturae procedunt, licet non sint simpliciter demonstrativi, sunt tamen demonstrativi apud fideles.*

460 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 200 (I d. 24 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°).

461 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 77 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. aliorum, 2°): *Et sic probatio Commentatoris nullius est efficaciae contra Christianos, sicut putat.*

462 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 78 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. aliorum, 5°): *Veruntamen, quaecumque fuerit mens Commentatoris, ejus auctoritas non est in hac parte recipienda, sicut nec in multis aliis locis.*

Der Streit um Thomas von Aquin und Augustinus

Wie Aristoteles wurde von Capreolus auch Thomas von Aquin eine faktisch unbegrenzte Autorität zugesprochen: In den von Capreolus zitierten Worten des Godofridus ist er das Salz der Erde (*sal terrae*).⁴⁶³ Die Heiligsprechung des Thomas (1323) spielte für Capreolus eine Rolle, insofern er Thomas in der Regel als *sanctus Thomas* oder als *sanctus Doctor* zitiert, daneben auch als *Beatus Thomas*.⁴⁶⁴ Mit dieser Heiligsprechung verbunden war das Wissen, dass die Kirche die Lehre des Thomas vor der Heiligsprechung geprüft hatte. Die kirchlichen Autoritäten hätten keine Hinweise gefunden, dass die thomasische Lehre in irgendeiner Weise gegen den Glauben und die guten Sitten verstoße. Weiterhin war die Lehre des Thomas durch viele Päpste förmlich approbiert worden, und die Verurteilungen, die sich gegen einige der Lehren des Thomas richteten, wurden wieder aufgehoben.⁴⁶⁵

Auch von Seiten der *moderni* wurde Thomas gelegentlich als Autorität zur Bestätigung der eigenen Argumentation herangezogen. Dagegen wehrte sich Capreolus selbstverständlich und setzte seine eigene Thomasinterpretation gegen die seiner Ansicht nach falsche Thomasinterpretation der Gegner oder zeigte, dass die Gegenargumente nicht die thomasische Position trafen und sie deshalb auch nicht widerlegen konnten.⁴⁶⁶

Dagegen erschien in der Darstellung der Positionen Gregors von Rimini in der Regel Augustinus⁴⁶⁷ zur Unterstützung von dessen Beweisführung. Selbst der Sprachgebrauch des Augustinus war für Gregor maßgeblich.⁴⁶⁸ Capreolus be-

463 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 134 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°).

464 Z. B. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 96 (I d. 17 q. 2 a. 1 concl. 4): *Hanc probat sanctus Doctor*; III, 122 (II d. 2 q. 1 a. 1, concl. 4): *Istam ponit Beatus Thomas*.

465 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 134 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 1°): *Item, dico quod Ecclesia Romana fecit examinari doctrinam sancti Thomae, ante ejus canonizationem; et quia repertum fuit quod illa nihil continebat contra fidem aut bonos mores, fuit solemniter approbata per multos Summos Pontifices, puta Joannem XXII, Urbanum V, et multos alios*. Zu den Pariser Artikeln und ihrer Kritik an Thomas vgl. Fn. 439.

466 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 274 (I d. 29 q. 1 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii, 6°): *Et sicut etiam opinatur sanctus Thomas ... Ebd. II, 279–280 (ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 6°): Licet, inquam, ipse hoc ponat; tamen, quia, secundum nostrum modum intelligendi, aliter intelligitur res ut distinguens, et aliter ut distincta ... Tum secundo iste arguens falsum imponit sancto Thomae; II, 467 (I d. 38 q. 1 a. 2, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 1°): Nec argumentum hujus arguentis contra hoc procedit; ideo est praeter mentem sancti Thomae*.

467 Gregor v. Rimini zitiert Augustinus und verweist danach auf ihn als Autorität. Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 197 (I d. 24 q. 1 a. 1, arg. c. 2, arg. Gregorii, 1°) für das Zitat und ebd. II, 197 für den Verweis auf die Autorität des Augustinus: *Consequens est contra Augustinum*.

468 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 217 (I d. 26 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Gregorii, 4°): *Propter hoc hujusmodi vocabula: constitutivum, constitutio, et constitutum, et similia, in*

handelte Augustinus in der Regel durchaus als eine anerkannte Größe, weshalb er Gregors Interpretation des Augustinus anzweifelte, um dessen Argument zu schwächen⁴⁶⁹, und weshalb er die Kritik Gregors an der Augustinusdeutung bei Thomas von Aquin nicht akzeptierte.⁴⁷⁰ Die prinzipielle Anerkennung des Kirchenvaters bei Capreolus war aber nicht gleichermaßen dogmatisch wie die des Thomas von Aquin: Unter Berufung auf Albert den Großen und Heinrich von Gent streitet er Augustinus schlichtweg das Verständnis der Zeit ab bzw. interpretiert ihn in seinem Sinne.⁴⁷¹

Eine Autorität, die differenziert betrachtet werden musste, war für Capreolus die Bibel. Es war selbstverständlich für ihn, dass sie für Nichtchristen keine Autorität darstellen konnte. Trotzdem war sie für die Gläubigen eine Autorität, die wie die weiteren Glaubensartikel in der ewigen Wahrheit Gottes und seiner Offenbarung an die Menschen begründet war. Bei der Frage, ob Theologie eine Wissenschaft sein könne (Def. Prol. q. 1), wurde die Ansicht Gregors angeführt, dass ebenso wenig wie der Glaube das Wissen Gottes und der Heiligen die Grundlage für Wissenschaft darstellen könne.⁴⁷² Er dachte dabei an die Autorität der Bibel, die für ihn die Grundlage theologischer Schlussfolgerungen, beispielsweise über die Trinität oder die letzten Dinge, darstellte.⁴⁷³ Für sein Vorgehen berief er sich auf Augustinus.⁴⁷⁴

sensu praemisso, non convenienter assumuntur ad divina; et melius esset non uti in ista materia. Et pro certo nullibi inveni Augustinum, aut alios Sanctos illius temporis, ubi locuti sunt de distinctione divinarum personarum, talibus usos fuisse vocabulis.

469 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 138 (II d. 2 q. 1 a. 3, ad arg. c. 2, ad arg. Gregorii, 7^o). Ebenso III, 186 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 3^o): *Ad confirmationem dicitur, quod Augustinus false allegatur ... Ex quibus patet Augustinum longe fuisse a mente arguentis.*

470 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 263 (II d. 3 q. 2 a. 2, arg. c. 3, arg. Gregorii, 5^o).

471 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 188 (II d. 2 q. 2 a. 3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 6^o): *Et si dicatur quod illae probationes quas arguens inducit, sunt Augustini, – respondetur dupliciter: Primo, secundum Albertum et Henricum de Gandavo, quod Augustinus naturam temporis ignoravit, ut ipsemet confitetur. Aliter dici potest, quod Augustinus per illas deductiones solum intendit concludere quod tempus non habet esse ratum et fixum in natura; quod conceditur.*

472 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 8 (Prol. q. 1 a. 2 c. 3, 2^o): *Nullus discursus primo nitens auctoritate generat scientiam. Sed omnis discursus theologicus est hujusmodi. Igitur etc.*

473 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 8 (Prol. q. 1 a. 2 c. 3, 3^o): *Non majorem autem evidentiam faciet in mente una auctoritas sacrae scripturae quam alia.* Ebenso beruft sich Gregor auf die Bibel, um zu widerlegen, dass die Welt von Ewigkeit her geschaffen ist, oder dafür, dass mehrere Dämonen an einem Ort sein können: II, 459 (I d. 38 q. 1 a. 2, arg. c. 7, arg. Gregorii, 2^o): *Sed omnia ista sunt falsa; et contra Scripturam Sacram, dicentem quod in principio creavit Deus, etc.* (Gen. 1,1); III, 129 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 3, arg. Gregorii, 1^o).

474 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 8 (Prol. q. 1 a. 2 c. 3, 2^o): *Major patet, quia ex auctoritate sola fides gignitur, iuxta illud August. de Utilitate credendi, cap. 11. Quod intelligimus*

Die kirchlichen, theologischen und universitären Autoritäten

Johannes Capreolus sah die Beschlüsse der frühen Konzilien als Richtschnur für die Beantwortung theologischer Fragen an. Beispielsweise zitiert er für die Frage, ob der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgehe (Def. I d. 11 q. 1), den Sanctus Doctor mit dem Hinweis darauf, dass das Konzil die gegenteilige Meinung des Nestorius verurteilt hätte und so die Ansicht anderer Theologen wie des Johannes Damascenus daran gemessen werden müsse.⁴⁷⁵ Gregor von Rimini verwies seinerseits auf kirchliche Lehrfestlegungen, Kirchenväter und Theologen, deren Aussagen eine Grenze für die theologisch möglichen Aussagen darstellten.⁴⁷⁶ An anderen Stellen genügte Gregor auch ein Hinweis, dass seine Lehre dem Glauben an die Allmacht Gottes nicht widersprach, um die mögliche Gültigkeit seiner These zu beweisen.⁴⁷⁷

Keine Autorität scheint für Capreolus die Position des Universitätskanzlers als solche zu besitzen. Er weigerte sich, dessen Kritik ernst zu nehmen, da sie nicht auf Argumenten, sondern auf persönlichen Vorlieben beruhe. Damit folgte er seinem Grundsatz, nur wirkliche Argumente und keine Polemik zu behandeln. Jean Gerson, Kanzler der Universität Paris in der Nachfolge des Pierre d'Ailly und von größtem Einfluss auf das kirchen- und universitätspolitische Geschehen der ersten Jahrzehnte des fünfzehnten Jahrhunderts, wurde offensichtlich mit einiger emotionaler Distanz betrachtet. Die Aussage des Capreolus ist insofern auffällig,

demus rationi, quod credimus demus auctoritati; et primo libro de Libero arbitrio, cap. 3: Num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, jam non solum credere, sed intelligere cupientibus? quasi dicat nullo modo; ubi manifeste innuit quod probatio per auctoritatem non scientiam, sed fidem tantummodo adgenerat.

475 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 33–34 (I d. 11 q. 1 a. 3).

476 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 273–275 (I d. 26 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Gregorii, 3°): *Et per consequens, essentia non esset pater; quod est contra determinationem Ecclesiae, in capitulo Damnamus.* Vgl. auch II, 273–275 (I d. 29 q. 1 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii) und II, 459 (I d. 38 q. 1 a. 2, arg. c. 7, arg. Gregorii, 1°): *Sed omnia de necessario evenirent, vel non evenirent; quod est contra Sanctos, et contra fidem catholicam;* II, 545 (I d. 43–44 q. 1 a. 2, arg. c. 3, arg. Gregorii, primo loco, 3°, secundo loco 2°): *Patet consequentia, ex dictis omnium theologorum ... antecedens non videtur habere dubium apud aliquem catholicum.*

477 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 125 (II d. 2 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 1°–2°): *Quia pono quod Deus (sicut bene potest, cum sit omnipotens), destruat omnia puncta praecise ... Casus iste cuilibet catholico theologo et confitenti Dei omnipotentiam debet videri possibilis.* Vgl. ebd. III, 130 (arg. c. 3, arg. Gregorii, 5°): *Quia per potentiam Dei duo corpora possunt esse in eodem loco; igitur et duo angeli.* Sämtliche Argumente sind im Rahmen der Engellehre darauf ausgerichtet zu zeigen, dass Engel sehr wohl an einem Ort sein können – und nicht nur ihre Wirkung dort entfalten, wie das Thomas sagt (vgl. ebd. a. 1, concl. 1) – und dass sogar mehrere Engel an ein und demselben Ort sein können, weil für sie räumliche Kategorien wie unteilbare Punkte oder Linien nicht zutreffen. Neben der Formulierung *potentia Dei* findet sich auch *virtute Dei*: ebd. III, 130 (arg. c. 4, arg. Gregorii, 1°).

als jeder Student, so auch Capreolus, per Eid zum Gehorsam und zur Wahrung der Einheit der Universität verpflichtet war. Die Gegnerschaft schien zunächst eine politische zu sein. Es scheint, als wäre Gerson von Capreolus bereits im Sinne eines *modernus* verstanden worden.

Die Distanz, die Capreolus gegenüber Jean Gerson spüren lässt, existiert nicht so in seiner Auseinandersetzung mit historischen Positionen der *terministae*. Am vertrautesten scheint ihm Gregor von Rimini zu sein; ihm gegenüber könnte man stellenweise sogar Wohlwollen spüren, wenn er ihn nicht direkt angreift, sondern alle „Schuld“ Ockham zuspricht, der nach seiner Ansicht der Ziehvater der *terministae* ist. Adam Wodeham wird von Gregor in der Regel recht neutral behandelt, d. h. es unterbleiben polemische Anmerkungen. Vielleicht, so könnte man folgern, hatten die langen Streitigkeiten zwischen Dominikanern und der theologischen Fakultät, die von Pierre d'Ailly und Gerson in diesem Punkt gestützt worden war, unüberbrückbare Gegensätze und soviel unterschwellige Abgrenzung verursacht, dass die „sachliche“ Auseinandersetzung mit den Thomas-Kritikern vergangener Jahrzehnte wohltuend war gegenüber der gar nicht möglichen direkten Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen theologischen Entwicklungen.

3.5.3 Polemik gegen die *moderni* mit Bezug auf die göttliche Allmacht

Die Berufung auf die Allmacht Gottes gilt nach wie vor als zentrales Charakteristikum der *via moderna*⁴⁷⁸ und damit als eines der bedeutenden Unterscheidungsmerkmale gegenüber der *via antiqua* im Schulstreit des fünfzehnten Jahrhunderts. Dass diese Zuordnung jedoch einer Relativierung oder zumindest einer differenzierteren Betrachtung bedarf, ist in der philosophiehistorischen Forschung der vergangenen Jahre längst deutlich geworden. Zum einen wurde bezüglich der Vorgeschichte der philosophischen Schulen aufgezeigt, dass zumindest für das dreizehnte und bis in die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts das Thema der göttlichen Allmacht nicht spezifisch einer bestimmten Gruppe von Autoren zugeschrieben werden kann.⁴⁷⁹ Selbst Vertreter der Gegenposition müssen zugestehen, dass die göttliche Allmacht im fünfzehnten Jahrhundert zwar ein Thema der *via moderna* darstellt, jedoch in gleichem Maße bei einer Gruppe

478 Vgl. exemplarisch T. KOBUSCH, Analogie im Bereich der Freiheit? Ein Skandal der spätscholastischen Philosophie und die kritische Antwort der Neuzeit, in: J. A. AERTSEN/M. PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, 251–264.

479 Vgl. die differenzierten Untersuchungen von W. J. COURTENAY, Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power (Quodlibet 8), Bergamo 1990.

der *via antiqua*, den Skotisten, zu finden ist und selbst nicht von allen Thomisten gemieden wurde.⁴⁸⁰

Angesichts dieser Forschungsergebnisse drängen sich die Fragen auf, wie es zu einer einseitigen Zuschreibung der göttlichen Allmacht zum Denken der *moderni* kommen konnte und wie man diese Zuschreibung angesichts der neueren Forschungsergebnisse zu bewerten hat. Um der Antwort auf diese Frage auf die Spur zu kommen, legt es sich nahe, die bereits geschilderten Anfänge der Kontroverse zwischen der *via moderna* und der *via antiqua* diesbezüglich näher zu betrachten: die Umbrüche an der Universität Paris an der Wende vom vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert mit dem charakteristischen Schwächerwerden des Buridanismus und dem Erstarken des Albertismus an der philosophischen Fakultät und andererseits dem geschilderten Streit zwischen der theologischen Fakultät der Universität Paris und den Dominikanern über das rechte Verhältnis von Philosophie und Theologie. In diesem Kontext findet man zwei zentrale Zeugen für die Herausbildung der später institutionell verankerten philosophischen Schulen: Johannes de Nova Domo († 1418) und den bereits besprochenen Johannes Capreolus O. P. Beide lehrten zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts in Paris, der erste an der Artistenfakultät, der zweite an der theologischen Fakultät.

Philosophische Kritik an den *moderni*: Johannes de Nova Domo

Der schulspezifische Streit um das richtige Verständnis der Philosophie findet sein bislang frühestes Zeugnis in der Schrift [*Capitulum*] *de universali reali* des Johannes de Nova Domo.⁴⁸¹ Der Magister an der Artistenfakultät verfasste diese zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts an der Universität Paris.⁴⁸² In dieser

480 KENNEDY C. S. B., *The fifteenth century and divine absolute power*, 152: „1. On the eve of the Reformation many philosophers and theologians were making extensive applications of the notion of divine absolute power. 2. This was true of Nominalists and Scotists, though not of Thomists, particularly the more explicitly Thomistic ones. 3. Except for the matter of the Incarnation, there seems to be little or no difference between Nominalists and Scotists in these doctrines“.

481 Zu den Schulstreitigkeiten in Paris zur Jahrhundertwende und zur Rolle des Johannes de Nova Domo allgemein vgl. KALUZA, *Les querelles*, 13–34 und 87–125.

482 Belegt ist Johannes de Nova Domo als Magister im Semester 1410–1411; nach Aussagen seines Schülers Heymericus de Campo ist seine Universitätslaufbahn von 1400 bis 1415 anzusiedeln. Dazu WEILER, *Un traité*, 109. Der Traktat ist nach der neuen Datierung durch KALUZA, *Les querelles*, 91, möglicherweise vor 1406, also vor der Ankunft des Capreolus in Paris, in jedem Fall aber vor 1418 entstanden, also vor Abschluß der Redaction des für unsere Überlegungen wichtigen zweiten Buches der *Defensiones* in Rodez am 14. September 1926. Zur ursprünglichen Datierung der Schrift zwischen 1406 und 1418 vgl. Z. KALUZA, *Le „De universali reali“ de Jean de Maisonneuve et les epicuri litterales*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 569–516, hier 483.

Abhandlung über die Universalienlehre schloss der Autor eine Invektive gegen die *nominales* ein. Diese – Johannes verstand die Nachfolger Buridans (ca. 1295 – ca. 1358) und des Marsilius von Inghen (ca. 1330–1396) darunter – hätten sich dem philosophischen Irrweg angeschlossen, den Wilhelm von Ockham (um 1285 – ca. 1348) durch seine Abweichung von der Lehre des Aristoteles im Gefolge englischer Philosophie eingeschlagen habe.⁴⁸³ Dies komme dadurch zum Ausdruck, dass sie die Universalien nicht mehr in den Gegenständen verhaftet sähen, sondern als reine Begriffe oder Zeichen auffassten.⁴⁸⁴ Die große Gefahr dieser Lehre bestand nach Johannes de Nova Domo darin, dass sie der Wissenschaft, die auf diesen Universalien aufbaute, jeden Realitätsbezug nahm und diese auf die Sprachebene einschränkte.⁴⁸⁵ Durch die Leugnung der realen Existenz der Prädikamente sah Johannes de Nova Domo außerdem nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die gesamte Ordnung der Welt in Frage gestellt und lehnte diese Theorie daher ebenso aus Motiven des Glaubens wie aus philosophischen Gründen ab.⁴⁸⁶ Er kam aufgrund seiner Auseinandersetzung mit den *nominales* in der Universalienfrage zu dem Schluss, dass diese keine ernstzunehmenden Gesprächspartner bezüglich der aristotelischen Wissenschaftslehre waren und deshalb von ihm in Zukunft nicht mehr berücksichtigt würden.⁴⁸⁷ Eine Auseinandersetzung in der Universalienfrage konnte folglich seiner Ansicht nach nur zwischen den Vertretern eines Realismus geführt werden: der Streit zwischen Albertisten und Thomisten, den sein Schüler Heymericus de Campo (1395–1460) nach Köln trug und der dort zum Markenzeichen der Universität wurde, fand hier seinen Anfang.⁴⁸⁸

483 WEILER, Un traité, 137: *dicentes taliter ... sunt ... sequentes condempnatam parisius ocanicam discoliam cum collegiis suis, scilicet Biridani et Marsilii, qui Occan anglicus fuit emulator paternarum tradicionum et non insecutor Aristotelis.*

484 WEILER, Un traité, 136: *Iam restat probare, quod universale ... non est omnino abstractum velut communis conceptus et intencio seu nocio singularium, sicut dicunt moderni.* Ebd. 137: *Quid abstractum in anima, sicut quidam conceptus in anima et tenuis similitudo singularium, ut dicunt moderni.* Ebd. 134: *Dicunt eciam solum terminos conceptus esse universalia, et non res etc.*

485 WEILER, Un traité, 137: *Si enim esset universale dumtaxat quid abstractum in anima ..., ut dicunt moderni, sequitur primo falsitas istius dicti Philosophi Primo Posteriorum dicentis, quod sciencia est universalium per se inherencium ... Nulla enim sciencia sic esset realis.* Ebd. 137: *Nulla enim sciencia sic esset realis, sed omnis sermocinalis.*

486 WEILER, Un traité, 152: *Sed si dicatur, quod relacio non est res extra intellectum, sed est ens racionis tantum, illa responsio destruit ordinem tocius universi.* Ebd. 129: *... ne offendatur philosophia parte ex una per discessum a veritate, et ne offendatur sacratissima fides parte ex altera.*

487 WEILER, Un traité, 137: *Ideo cum illis et quibusdam aliis in sciencia Aristotelis recusamus disputare.*

488 Heymericus wendet sich in seinem *Tractatus problematicus* nur im ersten Traktat *contra modernos*, dann verzichtet er auf jede weitere Diskussion mit ihnen.

Das Zeugnis des Johannes de Nova Domo in seiner Schrift über das *universale reale* ist ein wichtiges Dokument für unsere Erkenntnis über die Entstehung der Schulproblematik und für die Rolle, die dabei den *moderni* zugeschrieben wurde. Zum einen ist sich Johannes dessen bewusst, dass diejenigen, die er unter die *nominales* fasst, nicht alle immer genau dieselbe Ansicht vertreten. Denn die von ihm namentlich genannten *nominales* des vierzehnten Jahrhunderts, Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen, sahen weder sich selbst als Vertreter einer Schule, noch Ockham als ihr Schulhaupt an.⁴⁸⁹ Allen Divergenzen zum Trotz sprach Johannes de Nova Domo jedoch von ihnen als einer einheitlichen Gruppe: *plures ymmo breviter omnes*.⁴⁹⁰ Den genannten Autoren und ihren Anhängern, die er unterschiedslos als *terministae*, *moderni* oder *nominales* bezeichnete⁴⁹¹, konnten bestimmte philosophische Inhalte pauschal zugeschrieben werden. Damit legt Johannes den Grundstein für die plakative Zuordnung von Inhalten zu einer Reihe von Autoren, die eine kollektive Polemik ermöglichte und ein zentrales Merkmal der philosophischen Schulen des fünfzehnten Jahrhunderts darstellte.

Zum anderen war ganz klar ersichtlich, dass der Hauptstreitpunkt zwischen Johannes de Nova Domo und den *moderni* beim Verständnis der Universalien und in der Prädikamentenlehre lag. Die *nominales* konnten keine reale Beziehung zwischen den Dingen herstellen, so Johannes de Nova Domo. Dadurch machten sie eine realwissenschaftliche Erkenntnis der Welt unmöglich und erschütterten die altbewährte Weise der Weltbetrachtung.⁴⁹²

Philosophische Kritik und theologische Polemik: Johannes Capreolus

Diese Betrachtung der *moderni* als einer Gruppe und die Kritik ihrer Universalienlehre durch den Philosophen Johannes de Nova Domo ist, wie bereits deutlich wurde, kein Einzelfall in Paris. Eine unmittelbare Parallele findet sich in den bereits besprochenen *Defensiones* des Johannes Capreolus. Der junge Dominikaner las zwischen 1407 und 1411 in Paris die Sentenzen. Formal war zu beobachten, dass auch Capreolus einige Autoren ungeachtet ihrer Unterschiede oder ihres Selbstverständnisses zu der Gruppe der *moderni* oder *terministae* zusammenfass-

489 Marsilius beispielsweise kritisiert Ockham gleich zu Anfang seines Sentenzenkommentars. Buridan vertrat in zentralen philosophischen Fragen andere Ansichten als Ockham, so dass man für die Pariser Lehrentwicklung sogar von zwei getrennten Strömungen, den Ockhamisten und Buridanisten, ausgehen muss. Dazu KALUZA, *Les sciences*, 223.

490 WEILER, *Un traité*, 132.

491 Johannes de Nova Domo verwendet austauschbar die Begriffe *moderni*, *terministae* und *nominales*; vgl. WEILER, *Un traité*, 131–132. Zu diesen Begriffen siehe auch KALUZA, *De universali reali*, 494–495 mit Fn. 57.

492 WEILER, *Un traité*, 152: *negabitur omnis causalitas rerum, quid ad causacionem rei sequitur debita proportio ... et approximacio et non causa absolute*. Vgl. Fn. 486.

te: namentlich Wilhelm von Ockham und Adam Wodeham († 1358), indirekt auch Gregor von Rimini.⁴⁹³ Das zweite bei Johannes de Nova Domo festgestellte Merkmal der Auseinandersetzung mit den *moderni*, das Thema der Universalien- bzw. Prädikamentenlehre, fand sich bei Capreolus ebenfalls als zentrales Thema wieder. Auch bei ihm war es verbunden mit der Frage nach dem rechten Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit.

3.5.4 Der philosophische Hintergrund der Polemik

Das rechte Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit

Eines der wiederkehrenden Axiome das Capreolus in der Auseinandersetzung mit den *moderni* war, dass zwischen Namen, Begriffen und Dingen klar unterschieden werden müsse. Dabei gab es für ihn vor allem zwei Kritikpunkte gegenüber dem Denken der *terministae*: Einerseits kritisierte Capreolus deren Ansicht, dass die Sprache zu unmittelbar auf die Sache verweise. Dagegen hielt Capreolus, dass auch der *modus significandi* berücksichtigt werden müsse.⁴⁹⁴ Eine zu unmittelbare Gleichsetzung von Wort und Sache warf Capreolus beispielsweise Gregor von Rimini in der *Quaestio* über den formalen Unterschied zwischen Gott-Sohn und Heiligem Geist vor. Dort schloss dieser nämlich von der Einfachheit und Ununterschiedenheit des Namens „Sohnschaft“ (*filiatio*) auf die Einfachheit und Ununterschiedenheit der zugrundeliegenden göttlichen Person (*filius*). Dies sei aber falsch und in einer logisch fehlerhaften Argumentation, nämlich einer *fallacia accidentis* begründet.⁴⁹⁵ Capreolus hob dagegen hervor, man dürfe nicht unmittelbar auf die Sache, den Sohn, schließen, weil die Namen nur mithilfe von Verstandesbegriffen die Sache bezeichnen. Verstandesbegriffe aber könnten und dürften sich widersprechen, ohne dass es in der Sache selbst, hier dem drei-

493 Gregor von Rimini kann indirekt hinzugezählt werden, insofern Capreolus Ockham einmal als Vater Gregors und ein anderes Mal als Vater der *terministae* bezeichnet; vgl. Fn. 505 und 507. Im Gegensatz zu Johannes de Nova Domo erwähnt Capreolus weder Buridan – was vermutlich mit dem Genus des Sentenzenkommentars zu tun hat – noch Marsilius von Inghen, obwohl von diesem ein Sentenzenkommentar stammt. Vielleicht ist das damit zu begründen, dass Zeitgenossen üblicherweise nicht namentlich erwähnt werden und Marsilius erst wenige Jahre zuvor verstorben war. Auch weitere Philosophen und Theologen der Zeit, die später den *moderni* zugerechnet werden, wie Johannes Dorp, Pierre d’Ailly und Johannes Gerson, werden nicht mit Namen angeführt.

494 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* I, 33 (I d. 11 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 39, art. 5, dicit quod „ad veritatem locutionis, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi.*

495 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 29 (I d. 11 q. 1 a. 2, arg. c. 2, arg. Gregorii, 2°).

einen Gott, einen Widerspruch gebe.⁴⁹⁶ Was Gregor als Argumentation vortrage, so polemisierte Capreolus, hätte bei den alten Theologen gerade mal als logische Denkübung, als Sophisma, verstanden werden dürfen. Gerade bei Aussagen über Gott bezeichneten die Namen nicht die Sache, sondern nur Unterscheidungen, die der Verstand treffe.⁴⁹⁷

So wie Capreolus einerseits die Begriffe oder die *modi significandi* als mittlere Ebene zwischen Wort und Sache hervorhob, so wichtig war ihm andererseits das genaue Verhältnis zwischen dieser mittleren Ebene und der extramentalen Wirklichkeit: Hatten Aussagen einen realen Bezug zur zugrundeliegenden Wirklichkeit oder nicht? Besondere Relevanz erhielt diese Problematik auf dem Gebiet der göttlichen Attributelehre. Auf diesem Gebiet stritt Capreolus mit Gregor um das rechte Verständnis des Aristoteles. Gregor vertrat die Ansicht, die Unterschiede, die man in Aussagen über Gottes Eigenschaften, z. B. seine Weisheit, macht, seien nur im menschlichen Verstand begründet und bezögen sich nur auf die Aussageebene⁴⁹⁸; in Gott selbst fielen die Eigenschaften schlichtweg zusammen.⁴⁹⁹ Man konnte daher auch nicht von *zumindest dem Verstand nach* in Gott bestehenden Unterschieden sprechen, sondern nur von Unterschieden im betrachtenden Denken des Menschen.⁵⁰⁰

Gegen diese absolute Trennung von Aussage- und Sachebene wehrte sich Johannes Capreolus nun vehement. Der Aristoteleskommentator Averroes, auf den Gregor sich berufe, fasse Subjekt und Prädikat als Dinge außerhalb der Seele auf,

496 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 33 (I d. 11 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Licet enim intellectus praedicet rem de re, tamen non praedicat aliquid de aliquo, nisi mediante conceptu intellectus; immo nomina non significant rem, nisi mediante ratione intellectus. Sic ergo una ratio habet repugnantiam vel disparitatem ad aliam, licet eisdem una res correspondeat.*

497 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 33 (I d. 11 q. 1 a. 3, ad arg. c. 1, arg. Gregorii, 1°): *Similiter, q. 32, art. 2, ad 2^{um}, dicit sic: Notiones significantur in divinis non ut res, sed ut quaedam rationes quibus cognoscuntur personae.*

498 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 387 (I d. 8 q. 4 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii): *Videtur, inquam, ex hoc, quod Commentator sensisset tales perfectiones esse idem realiter in Deo, sed distingui secundum rationem. Sed hoc non debet movere ad ponendum distinctionem talem. Quia Commentator ... accipit dispositionem et dispositum pro subjecto et praedicato propositionis, quae sunt termini et non res extra.*

499 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 387 (I d. 8 q. 4 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii): *Et est intentio ejus quod in hujusmodi propositionibus subjectum et praedicatum supponunt pro omnino eodem ex parte rei, sub alia tamen et alia ratione; ita quod praedicatum et subjectum differunt ratione, et non sunt nomina synonyma; et quia supponunt pro eodem a parte rei, dicit quod reducuntur ad unum in esse.*

500 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 387 (I d. 8 q. 4 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii): *Est ergo mens ejus quod una res habet duo nomina, scilicet subjectum et praedicatum, et duos conceptus differentes; sed non intendit quod res differat a seipsa ratione, sed solum una ratio ab alia ratione.*

man könne dieselbe Argumentation verwenden wie im Falle der Universalien. Es sei schlichtweg falsch zu behaupten, es werde keine wirkliche Sache außerhalb der Seele, sondern nur etwas Gesprochenes oder Geschriebenes ausgesagt.⁵⁰¹ Stattdessen, so ergänzte er an anderer Stelle, in der Widerlegung Ockhams zum Thema der Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf, spreche man niemals nur das Wort aus, sondern immer auch die Sache: *Nam dicens non solum dicit verbum, immo rem per verbum.*⁵⁰²

Das falsche Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit

Ockham trieb nach Ansicht des Capreolus die ontologische Trennung zwischen Sprache und Wirklichkeit auf die Spitze. Der Fehler lag, so Capreolus, in dem von Ockham vertretenen Grundsatz, mit dem er die reale Existenz von Relationen leugnete, nämlich dem, dass man keine Dinge aussprechen könne, sondern nur Worte: *quod rebus non convenit dici, sed solum vocibus.*⁵⁰³ Die katastrophalen Folgen dieser Auffassung seien, dass Universalien und Prädikamente nicht mehr als Dinge, sondern nur noch als Gesprochenes, Geschriebenes oder Gedankliches verstanden werden könnten. Und dies bedeute den Anfang vom Ende: *Ideo illud fundamentum valde ruinosum est.*⁵⁰⁴

Dieselbe Leugnung real existierender Relationen wird andernorts zum Kritikpunkt auch gegenüber Gregor von Rimini, Adam Wodeham und den übrigen *terministae*. In diesem Kontext führte Capreolus die Ablehnung von real existierenden Relationen auf die Anwendung einer bestimmten Argumentationsweise, nämlich die Berufung auf das Ockhamsche Sparsamkeitsprinzip, zurück. Dieses wurde von ihm in der Variante Gregor von Riminis zitiert: Unnützlich sei es, von etwas auszugehen, wozu weder Evidenz noch Vernunftgründe oder Autoritäten zwingen.⁵⁰⁵ Durch solche und andere absurde Grundsätze komme Gregor zu undenk바ren Schlussfolgerungen, verglichen mit den althergebrachten Ansichten

501 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 408 (I d. 8 q. 4 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii).

502 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones I, 303 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, ad arg. Occam, 4°).

503 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 288 (I d. 30 q. 1 a. 1, arg. c. 1, arg. Occam, 4°).

504 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones II, 304 (I d. 30 q. 1 a. 1, ad arg. c. 1, arg. Occam, 4°).

505 JOHANNES CAPREOLUS, Defensiones III, 35 (II d. 1 q. 2 a. 2, arg. c. 1, arg. Gregorii): *Quia sine ratione et superflue ponitur ... nec evidentia, aut ratio aliqua, vel auctoritas cui sit standum, plus in uno ad illud cogit quam in alio.* In dieser oder ähnlichen Formulierungen wie *pluralitas rerum vel res non est ponenda, ad quam ponere non cogit experientia, ratio vel auctoritas* verwendet Gregor das umformulierte Sparsamkeitsprinzip Ockhams mindestens 14x in seinem Sentenzenkommentar. Capreolus' Polemik, Gregor verwende dieses Prinzip bei fast jedem Thema, ist daher nicht weit hergeholt. Vgl. III, 55 (II d. 1 q. 2 a. 3, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, secundo loco, 1°): *Unde, quia ille modus arguendi est tam conveniens isti arguenti, quod fere in omni materia armat se de ipso, ipsum ad multa deducit inconvenientia manifesta et inopinabilia quoad antiquos philosophos et theologos ... Item,*

der Philosophen und Theologen. Nicht nur unerhört seien diese, sondern auch gefährlich.⁵⁰⁶

Das Allmachtsdenken als Ursache für philosophische Fehler

Ein Höhepunkt der Kritik des jungen Dominikaners an den *terministae* findet sich im zweiten Buch der *Defensiones*. Gegenüber dem ansonsten eher verhaltenen Ton des Werkes gestaltet sich die betreffende Passage, die im Kontext der Diskussion über das rechte Verständnis der Zeit steht⁵⁰⁷, geradezu wie eine Eruption der Empörung gegen den philosophischen Irrweg der *moderni* oder *terministae*.

Wie bei Johannes de Nova Domo werden die *moderni* auf Ockham als Schulhaupt zurückgeführt, ja es wird sogar von einem Testament Ockhams gesprochen⁵⁰⁸: Gregor habe seine zu Irrtümern verleitende Argumentationsweise *ex testamento patris terministarum, scilicet Occam* übernommen.

Außer den zentralen Kritikpunkten in der Universalien- und Prädikamentenlehre und der Lehre von den Relationen fanden sich hier auch Bereiche der

per istud medium negat relationem esse aliud ab absolutis; et multa alia concludit absurda, sicut pater suus Occam, Adam, et caeteri terministae.

506 Vgl. JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 279 (I d. 29 q. 1 a. 2, ad arg. c. 1, ad arg. Gregorii, 4^o): *Tamen ille modus loquendi, improprius est et periculosus ...*

507 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* III, 190 (II S d. 2 q. 2 a.3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 9^o). Hier finden sich alle im Folgenden angeführten Zitate.

508 Ockham hat dadurch, dass er die Theologie als Offenbarungswissenschaft hervorgehoben hat, auch der Bibel als Quelle für Aussagen über Gottes Handeln große Bedeutung zugemessen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Ockham bei seiner Ausführung des Unterschieds von absoluter und geordneter Macht in Gott (Quodl. VI q. 1) die in der Bibel verbürgte Möglichkeit festhielt, dass Gott in die natürlichen Vorgänge der Welt eingreifen konnte, z. B. indem er die Männer im Feuerofen nicht verbrennen ließ. Gott konnte nach Aussage der Bibel mit seinem Handeln den geltenden Ordnungszusammenhang punktuell durchbrechen. Dieses Handeln Gottes galt aber für ihn noch als ein Handeln *de potentia ordinata*. Die Gesicherheit der Welt und Welterkenntnis war also nur in ontologischer Weise gegeben, insofern Gott die Artenordnung nicht verletzen konnte. Die physikalischen Geschehnisse konnten aufgrund von Erfahrung interpretiert werden, doch letztlich nur *sub conditione*, d. h. unter Absehung der Möglichkeit, dass sie aufgrund von Gottes Eingriff anders verlaufen konnten. Die Möglichkeit Gottes, den geltenden Ordnungszusammenhang punktuell durchbrechen zu können, so wie sie aus der Bibel überliefert ist, machte die Gesicherheit der Welt und Welterkenntnis unmöglich. Bei Ockham wird dieses mögliche Eingreifen Gottes innerhalb des Gangs der Welt freilich nicht (wie bei Scotus) unter die *potentia absoluta* gefasst. Die *potentia absoluta* bezeichnet nur die theoretischen Möglichkeiten Gottes, d. h. diejenigen, die er hätte, wenn er nicht bestimmte Beschlüsse gefasst hätte, die nun gelten. Wenn Capreolus also in seiner Polemik die Allmacht Gottes ins Feld führte, so bediente er sich ihrer als Symbol für den Vorrang theologischer vor philosophischen Argumenten. Dieser war eindeutig die Stoßrichtung der Argumentation im Traktat Aillys gegen Montesono gewesen. Zu Ockham vgl. LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit*, 46–48.

Physik angesprochen: das Verhältnis von *successiva* und *permanentia*, die in der Diskussion um das Verhältnis von Zeit und Bewegung zur Sprache kamen, und die Existenz von unteilbaren Punkten – eine Frage, die in der Diskussion über die örtliche Präsenz von Engeln eine entscheidende Rolle spielte. Zusammenfassend brachte Johannes Capreolus zum Ausdruck, die *terministae* wollten möglichst viel derartig Seiendes eliminieren: *talium pluralitas entium annihilari*. Mit dieser Formulierung legte Capreolus den Grundstock für die über das Mittelalter hinaus gebräuchliche und zu Unrecht Ockham selbst zugeschriebene Variante des Sparsamkeitsprinzips: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*.⁵⁰⁹

Welche Argumentationsweise nach Capreolus aber die verpönnenswerte Reduktion des Seienden in so vielen Bereichen der Philosophie hervorrief, war, so vermerkte er an dieser Stelle, der Rekurs auf die Allmacht Gottes. Vor allem in philosophischen Fragen, zumal den zur Physik gehörigen, schien ihm die Berufung auf das theologische Prinzip verwerflich und ein Zeichen mangelnder philosophischer Kompetenz: *dicitur quod illa probatio valde misera est, quae habet continue et semper recursum ad divinam potentiam, ex defectu rationum philosophicarum, potissime in materia physica*⁵¹⁰, *in qua nullum est miraculum*. Die Verwendung eines theologischen Argumentes in philosophischen Kontexten bzw. in naturphilosophischen Grundfragen der Theologie musste zu Irrtümern führen.

Capreolus ergänzte also die bereits erwähnte Kritik an der von den *terministae* angewandten philosophischen Methode in Form des Ockhamschen Sparsamkeitsprinzips oder des Grundsatzes, dass Dinge nicht ausgesagt werden konnten, durch die Kritik an der Verwendung eines theologischen Prinzips, der göttlichen Allmacht. Alle drei Prinzipien schienen seiner Ansicht nach dieselbe Methode zu verkörpern und ihre Anwendung dasselbe Ziel zu verfolgen, nämlich die Struktur des Seienden auf unzulässige Weise zu verringern und dadurch einschneidende Veränderungen in der Philosophie vorzunehmen.

Doch in der Widerlegung dieses theologischen Argumentes zeigt sich, wie stark sich Capreolus in seiner Argumentation hier von einer für ihn ungewöhnli-

509 Die Formulierung des Sparsamkeitsprinzips bei Ockham in seinen zwei Formen bezieht sich nicht auf *entia*: Ockham spricht nur von *pluralitas*: *pluralitas non est ponenda sine necessitate* oder formuliert einfach nur *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. Dazu und zur Bedeutung des Prinzips bei Ockham vgl. A. MAURER, Ockham's Razor and Dialectical Reason, in: *Mediaeval Studies* 58 (1966) 49–65 und speziell S. 49 Fn. 1 und 2 mit Verweisen auf die zahlreiche Literatur zum Thema. Der Entwicklungsweg des Sparsamkeitsprinzips scheint von Ockhams *pluralitas* über Gregors *pluralitas rerum* zu Capreolus' *entia* geführt zu haben. Zu Gregor vgl. oben Fn. 505.

510 Der Kontext der Diskussion über Zeit und Bewegung legt nahe, an dieser Stelle ‚*physica*‘ statt des in der Ausgabe von C. Paban/Th. Pègues wiedergegebene ‚*philosophica*‘ zu lesen. Obwohl die Aussage, es gebe in der Philosophie keine Wunder, vertretbar ist, scheint die Polemik hier gerade auf den Umstand abzuheben, dass Gregor selbst in so eindeutig (natur)philosophischen Themen auf ein theologisches Prinzip Rekurs nimmt.

chen Polemik treiben ließ. Nicht mit Argumenten, sondern mit einem zweifachen Verweis auf Autoritäten in Sachen des Glaubens wird der Irrtum der *terministae* aufgewiesen. Die erste Autorität stellen die Pariser Theologen dar: diese hätten das Argument der göttlichen Allmacht niemals mit dem Ziel verwendet, das Seiende zu minimieren und die philosophischen Denkkategorien zu zerstören. Die zweite Autorität, die Capreolus anführte, war die der Kirche: Ockhams Lehre sei mehrfach getadelt worden und daher könne man seiner Attributelehre, d. h. seinem Verständnis der göttlichen Allmacht, nicht trauen.⁵¹¹

3.5.5 Ergebnisse, Rückfragen und Weiterführung

Die bisher erfolgten Beobachtungen zeigen im Hinblick auf die göttliche Allmacht einen zweifachen Befund: Zum einen kann erstmals beobachtet werden, dass eine schulspezifische Kritik an den *moderni* mit dem Gedanken der göttlichen Allmacht verknüpft wird. Dies stellt einen ersten Schritt zur Lösung des Forschungsproblems dar, wie es sein kann, dass die göttliche Allmacht zwar im vierzehnten Jahrhundert kein typisches Merkmal der *nominales* ist, aber in der Geschichtsschreibung als solches gilt. Das Ergebnis ist eindeutig: mit Capreolus begann die einseitige Zuordnung des argumentativen Gebrauchs der göttlichen Allmacht zur philosophischen Richtung der *terministae* bzw. *moderni*. Zum anderen ist zugleich aber offensichtlich, dass der Allmachtsgedanke, wie Capreolus ihn den *moderni* zuschreibt, sehr dünn gefasst ist, vergleicht man ihn mit der späteren Deutung im Sinne eines voluntaristischen Allmachtsverständnisses. Bei Capreolus erfolgte die Kritik am Gebrauch der Allmacht vor allem im Hinblick

511 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* III, 190 (II S d. 2 q. 2 a.3, ad arg. c. 4, ad arg. Gregorii, 9°): *Valde namque mirandum est quod sancti Doctores et alii solennes Parisienses non fundassent se super illo principio ... si ex illo fundamento posset efficaciter talium pluralitas entium annihilari; potissime cum fides eorum circa Dei omnipotentiam et alia Trinitatis et divinae unitatis attributa, et circa articulos fidei, indubitabilior fuerit quam fides Occam, cujus dogmata per Ecclesiam multipliciter sunt reprehensas.* Der Verweis auf die mehrfache Verurteilung Ockhams durch die Kirche erstaunt aus mehreren Gründen. Zum einen hatte der Prozess gegen Ockham von päpstlicher Seite nie zu einer Verurteilung geführt. Zum anderen kann man aufgrund des von Zénon Kaluza herausgearbeiteten Unterschiedes zwischen dem 1339 datierten vorläufigen Pariser Verbot für die Verwendung von Ockhams Schriften in der Lehre bis zu ihrer offiziellen Überprüfung und der Zurechtweisung einiger sogenannter Ockhamanhänger aus dem Jahr 1340 auch nur von einer „Verurteilung“ Ockhams in Paris ausgehen. Für einen Überblick zum Prozess gegen Ockham in Avignon vgl. J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 71–73. Zu den Pariser „Verurteilungen“ vgl. KALUZA, *Les sciences*, 197–258. Vermutlich denkt Capreolus bei seiner Bemerkung an andere kirchliche Dokumente wie etwa die Exkommunikationsbulle gegen Ockham.

auf rein philosophische Themen und mit dem Ziel, die aristotelische Universalien- und Prädikamentenlehre zu verteidigen.

Doch so einfach und klar das Panorama auch vor Augen steht, es eröffnen sich dennoch einige Fragen: Was war denn nun der zentrale Unterschied im Allmachtsverständnis zwischen Johannes Capreolus und dem kritisierten Gregor von Rimini? Welche Bedeutung hatte der Verweis des Capreolus, dass die *moderni* Rekurs auf die göttliche Allmacht im Bereich der Philosophie nähmen, und warum berief sich Capreolus dabei auf die *magistri* der Pariser Universität? Und schließlich: Was kann diese Stelle bei Capreolus zu einem besseren Verständnis der Schulpolemik des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts beitragen?

Keine Unterschiede im Allmachtsverständnis

Angesichts der Polemik des Capreolus gegenüber dem falschen Gebrauch der göttlichen Allmacht durch die *moderni* und seiner Anfrage an die Rechtgläubigkeit Ockhams, v.a. in den Aussagen zur Attributelehre, stellt sich die Frage, was denn der zentrale Unterschied zwischen dem Allmachtsverständnis bei Capreolus und bei dem kritisierten Gregor von Rimini sei. Eine Untersuchung der vier Quästionen des Capreolus, in denen er ausdrücklich die Allmacht Gottes zum inhaltlichen Thema macht, führt jedoch zu einem überraschenden Ergebnis. Weder im Hinblick auf das Verständnis der göttlichen Personen (Def. III d. 15 q. 1) noch in der *Quaestio* über die Allmacht Christi (Def. III d. 2 q. 1) werden die *moderni* erwähnt. Besonders auffällig ist die Lücke dort, wo es explizit um das Verständnis der Relationen geht (Def. I d. 20 q. 1), denn die Lehre der *moderni* von den Relationen war ja an der oben genannten Stelle als typischer Irrtum verurteilt worden. Stattdessen setzt sich Capreolus mit Petrus Aureoli, Bonaventura, Durandus und Duns Scotus auseinander.

Die Tendenz bestätigt sich an der einzigen Stelle, an der Capreolus sich inhaltlich mit dem Allmachtsverständnis Gregors von Rimini auseinandersetzt, nämlich in der Frage, ob Gott bewirken könne, dass die Vergangenheit nicht war (Def. I d. 42 q. 1). Dabei wird Gregor, der selbst Argumente für und wider anführt und sich eines letzten Urteils in dieser Frage enthält⁵¹², von Capreolus selektiv zitiert als Vertreter der Seite, die der These des Capreolus, *quod Deus non potest facere praeteritum non fuisse*, entgegenstand.⁵¹³ Dennoch gab es im Urteil späterer Auto-

512 GREGOR VON RIMINI OESA, *Lectura super primum et secundum sententiarum III*, edd. A. D. Trapp/V. Marcolino (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 8), Berlin/New York 1984, 384 (I d. 42–44 q. 1): *Ecce, posui utriusque partis probationes et defensiones, quarum quae cui praeferenda sit, doctioris iudicio derelinquo.*

513 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones II*, 515–517 (I d. 42 q. 1 a. 2 c. 7, arg. Gregorii) ist die beinahe lückenlose Übernahme einer zusammenhängenden Passage aus GREGOR VON RIMINI OESA, *Lectura III*, 370–373 (I d. 42–44 q. 1 a. 2). Dies läßt darauf schließen, dass

ren deshalb keine Polemik, weil es sich eher um Unterschiede in den Begriffen als in der Sache handelte: *Sed contradicunt in modo loquendi, non in re.*⁵¹⁴ Gregor berief sich für diesen Teil seiner Argumente auch selbst auf althergebrachte Autoren wie Gilbert von Poitiers, nicht auf seine Zeitgenossen, die, wie er sagt, solche Ansichten in der Regel nicht vertraten.⁵¹⁵

Gregor und die *moderni*, so scheint es aufgrund mangelnder Kritik von Seiten des Capreolus, vertraten keine Lehre von der göttlichen Allmacht, die der des Thomas von Aquin diametral gegenüberstände und daher von ihm in erster Linie bekämpft werden müsste. Was bedeutet das aber für die Kritik des Capreolus am Gebrauch der göttlichen Allmacht durch die *moderni*? Man könnte vermuten, dass sich die Kritik des Capreolus nicht gegen das theologische Verständnis der Allmacht Gottes, sondern nur gegen seine Anwendung auf den Bereich der Philosophie richtete. Offensichtlich ging es im Kern um die rechte Mischung von Philosophie und Theologie in solchen naturphilosophischen Themen, die die Grundlage für die theologische Argumentation darstellten, also indirekt um die Frage, wie viel theologische Axiome zur Klärung philosophischer Fragen beitragen konnten. Capreolus vertrat in seinem zitierten Statement die Position, dass der Rekurs auf die göttliche Allmacht in naturphilosophischen Fragen nur den negativen Effekt haben konnte, die philosophischen Grundlagen für die rechte Erkenntnis der Welt zu zerstören.

Johannes Capreolus lag mit seiner Kampfansage an die philosophische Inkompetenz der *moderni* im Trend der Zeit: In der philosophischen Fakultät diskreditierte Johannes de Nova Domo die *moderni* und lenkte das Augenmerk ganz auf die Debatte der Realisten über das rechte Verständnis der Universalien. Überhaupt war die Periode der durch Buridan an der Universität Paris beliebt ge-

Capreolus den Autographen Gregors oder eine Abschrift daraus vorliegen hatte, da der zitierte Abschnitt (additio 155) nur in dem Druck λ überliefert ist, welcher auf diesen zurückgeht. Die erste Möglichkeit würde aber die bislang rekonstruierte Überlieferungsgeschichte des Autographen in Frage stellen. Vgl. GREGOR VON RIMINI OESA, *Lectura super primum et secundum sententiarum I*, edd. A. D. Trapp/V. Marcolino (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 6), Berlin/New York 1981, LIII.

514 So lautet das Urteil im sechzehnten Jahrhundert von F. SUÁREZ, *Opera Omnia I*, ed. D. M. André, Paris 1856, 230; ebenso G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam secundae sancti Thomae tomus I*, Lyon 1620, pars I, fol. 514 (disputatio CV. Caput I): *Nec ab opinione S. Thomae reipsa differt.*

515 GREGOR VON RIMINI OESA, *Lectura III*, 363 (I d. 42–44 q. 1 a. 2): *Hanc conclusionem, quamvis ipsa communiter non teneatur a modernis, venerabiles tamen doctores antiqui tenuerunt, sicut magister Gilbertus Porretanus.* Eine Ausnahme von der Regel bildeten einige *doctores universitatis Anglicanae*, die im Sinne Gilberts von Poitiers argumentieren. Vgl. ebd. 370 (I d. 42–44 q. 1 a. 2). Die Begriffe *antiqui* und *moderni* werden hier wie im vierzehnten Jahrhundert üblich im Sinne von „bereits verstorben“ bzw. „Zeitgenossen“ verwendet.

wordenen Art des Philosophierens vorbei. Dennoch legt sich der Verdacht nahe, dass eine derartige Argumentation zu kurz greift. Denn die heftige Reaktion des Capreolus zeigt deutlich: bei seiner Polemik gegen die Verwendung der göttlichen Allmacht bei Ockham und dessen Nachfolgern ging es ihm nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung; sonst hätte er nicht einerseits darauf abheben dürfen, dass Ockhams Attributelehre mit Vorsicht zu betrachten sei, und es andererseits versäumen dürfen, die konkreten Fehler im Rahmen der inhaltlichen Auseinandersetzung zu widerlegen.

Vielmehr ist es Kennzeichen seiner Polemik, dass er nicht die sachliche Auseinandersetzung sucht, sondern auf extrinsische Argumente zurückgreift, um die eigene Position als die richtige darzustellen. Der Streit drehte sich nicht um das rechte Verständnis der Allmacht Gottes. Der Verweis auf die Allmacht diente vielmehr dem Ziel, mit dem Hinweis auf die von offizieller Seite als dogmatisch suspekt bezeichnete Lehre Wilhelms von Ockham diesen und seine „Nachfolger“ zu diskreditieren. Den Anlass zur Polemik bot der Gebrauch des Argumentes der göttlichen Allmacht bei Gregor von Rimini in einem naturphilosophischen Kontext. Der Hinweis auf Ockham genügte, um die gesamte Methode Gregors und der ihm zugeordneten *moderni* in ein schiefes Licht zu rücken; was Allmacht theologisch wirklich bedeutete, spielte in diesem Zusammenhang gar keine Rolle.

Des Pudels Kern: das Verhältnis von Theologie und Philosophie

Wenn aber das Verständnis der göttlichen Allmacht nicht zur Debatte stand, welche Bedeutung hatte dann der Verweis des Capreolus darauf, dass die *moderni* Rekurs auf die göttliche Allmacht im Bereich der Philosophie nahmen? Die Polemik des Capreolus weist über die inhaltliche philosophische Auseinandersetzung zwischen den Realisten und den *moderni* hinaus. Es scheint, als stelle sich auf dem Hintergrund der Umbrüche in Paris von neuem die Frage, welchen Status die Theologie habe und wie ihr Verhältnis zur Philosophie zu sehen sei. Nach der Verurteilung des heterodoxen Aristotelismus von 1277, der eine Trennung von Philosophie und Theologie um der Philosophie wegen angestrebt hatte, gab es Ende des vierzehnten Jahrhunderts von Seiten der Theologie nun zwei Modelle: ein konvergierendes mit einer stärkeren Philosophie in der Theologie, das in Albert dem Großen und Thomas von Aquin seinen Ausdruck fand, und ein eher divergierendes, das um der Eigenständigkeit der Theologie willen stärker die Grenzen der Philosophie hervorhob. An der Frage, welches Modell das richtige sei, entzündete sich an der Wende zum fünfzehnten Jahrhundert schließlich der hier spürbar werdende Streit, der die Bildung von Schulen begünstigte.

Manifest war die Problematik in der im vorhergehenden Kapitel geschilderten Auseinandersetzung zwischen der Universität Paris und dem Orden der Dominikaner geworden, die dem Studium des Capreolus unmittelbar vorausgegangen

war, verursacht durch einige Aussagen des Dominikaners Johannes de Montesono im Jahre 1386. Dieser war der Ansicht, dass sich die Anschuldigungen der theologischen Fakultät nicht eigentlich gegen ihn selbst richteten, sondern gegen Thomas von Aquin, auf den er sich berufen hatte.⁵¹⁶ Dadurch wurde eine Grundsatzdiskussion entfacht, in deren Zentrum das Verhältnis von Philosophie und Theologie stand. In diesem Kontext kritisierten die Universitätslehrer Thomas von Aquin dafür, dass er zuviel Philosophie in die Theologie mische, was leicht zu Irrtümern führen könne.⁵¹⁷

Wenn also der Dominikaner Johannes Capreolus den *moderni* vorwarf, sie verwendeten die göttliche Allmacht als Argument in *philosophicis*, kehrte er einfach den Spieß um und beschuldigte seinerseits die Gegner, sie trügen zuviel Theologie in die Philosophie hinein. Man kann davon ausgehen, dass Capreolus diese nicht ganz zwanzig Jahre alte Diskussion präsent war, denn erst drei Jahre bevor er mit den Sentenzenvorlesungen begann, waren die Dominikaner, die 1389 aufgrund der genannten Zwistigkeiten von der Universität ausgeschlossen worden waren, wieder zur Lehre nach Paris zurückgekehrt.⁵¹⁸ Doch statt sich anzunähern, was die Universitätsdokumente insinuierten⁵¹⁹, hatten die Fronten sich verfestigt. Johannes Capreolus schlug sich auf die Seite des Thomas von Aquin, indem er sämtliche Quästionen des Sentenzenkommentars in seinem Sinne auslegte.

Bei seiner Verteidigung des Thomas konnte Capreolus sich nicht gegen die Universität als solche richten. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass seine implizite Stoßrichtung den Universitätskanzlern gilt: Pierre d'Ailly als dem Verfasser des universitären Positionspapiers gegen Johannes de Montesono mit der Kritik an Thomas von Aquin und dessen Nachfolger Jean Gerson, der die Verurteilung Montesonos ausdrücklich und sehr polemisch unterstützt hatte.⁵²⁰ Gerson konnte

516 In seiner eigenen, polemischen Darstellung der Vorkommnisse formuliert dies Gerson folgendermaßen: *Non vult enim profundae hujus doctrinae auctor putari. Habet, ut ait, sanctum Thomam.* Vgl. JEAN GERSON, *Contre Jean de Monzon*, 7–24.

517 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus*, 117: *Et maxime apparet propositum, quia ejus doctrina in multis innotuit auctoritatibus et rationibus Philosophorum, et principue Peripateticorum. Namque in omnibus etiam arduissimis fidei articulis, et humanam rationem transcendentibus ipse utitur dictis Aristotelis et immiscet ejus Philosophiam doctrinae fidei, sicut patet cui libet intuenti. Hoc autem praebet occasionem errandi, cum ipsemet dicat, quod auctoritates philosophorum sunt argumenta quasi extranea Doctrinae sacrae.*

518 Dazu und zum weiteren Kontext der Pariser Zeit des Capreolus s. IMBACH, *Le contexte intellectuel*, 17–18.

519 Das Dokument über die Wiederaufnahme der Dominikaner in das Alltagsleben der Universität aus dem Jahre 1403 ist geprägt von der Unterordnung des Ordens unter die erfolgten Verurteilungen gegen Johannes de Montesono. Vgl. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum* I, Pars 2, 148–151.

520 Vgl. Fn. 516. Gerson hatte sich allerdings auch für die Rückkehr der Dominikaner ausgesprochen. Dabei war sein leitendes Anliegen die mangelnde Seelsorge durch die Predigten der Dominikaner, nicht ein Umdenken gegenüber Montesono. H. Smolinsky, Johannes

zwar aufgrund seines eklektizistischen Vorgehens nicht einfach den *moderni* zugerechnet werden, doch vertrat er universitätspolitisch genau die Gegenposition zur integrativen Haltung des Thomas. Gerson befürwortete eine stärkere Trennung von Philosophie und Theologie, da seiner Ansicht nach die Theologie nur in der Abgrenzung von der Philosophie in ihrem eigenen Recht erkannt werden konnte.⁵²¹ Er stand damit in der auch von Buridan gestützten Linie des Universitätsstatuts von 1340, in dem der Bibel und damit der Theologie eine eigene Sprache zugestanden wurde, die nicht nach den Regeln philosophischer Logik verstanden werden durfte⁵²², doch war diese Stärkung des Glaubensmomentes auf die Spitze getrieben worden.

Capreolus wollte solchen Auswüchsen mit einem gezielten Rückgriff auf einen Autor vor der logischen Engführung der Philosophie, die ein solches Statut nötig machte, begegnen.⁵²³ Er vertrat die Vernunftbasis der Gottes- und Welterkenntnis in seiner Verteidigung der sich im eigenen Orden bewährenden Mischung bzw. Zuordnung von Philosophie und Theologie bei Thomas von Aquin.

Was in der Polemik den *moderni* zugeschrieben wurde, zielte letztlich auf den aktuellen Zeithintergrund und war keine historisch genaue Aussage. Capreolus sah jedoch durchaus eine Affinität zwischen der Vorrangstellung der Theologie bei Gerson und den philosophischen Grundlagen der *moderni*, die die Grenzen philosophischer Welterkenntnis hervorhoben. Im Sinne des Johannes de Nova Domo, der die *moderni* als einen Wildwuchs am Baum der Philosophie betrachtete, der mit Ockham begonnen hatte und den man zurückschneiden musste, konnte Capreolus die neue Sicht auf die Theologie als Fehler der Nachfolger Ockhams brandmarken.⁵²⁴

Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: Historisches Jahrbuch 96 (1976) 270–295.

521 Auch das persönliche Verhältnis zwischen Johannes Capreolus und Johannes Gerson war nicht ohne Konflikte. Die näheren Umstände sind jedoch nicht deutlich. Vgl. dazu den Hinweis von BONINO O. P., Albert, 372 Fn. 17.

522 KALUZA, *Les sciences*, 252–255.

523 Vorläufer dieser Gegenbewegung gab es schon früher: Bereits der 1341 in Paris eingeführte Eid gegen die Nominalisten kann im Sinne eines Versuchs gedeutet werden, die thomassische Einheit von Philosophie und Theologie wiederherzustellen. Dazu Z. KALUZA, *Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482*, in: A. LE BOULLUEC (Hg.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris 1995, 314–315.

524 Dass Capreolus damit den Nerv der Zeit und auch Gersons trifft, zeigt sich daran, dass Gerson seinerseits zur veränderten Einstellung der Studenten Stellung nimmt und dabei eine der markanten Formulierungen des Capreolus zum Kampfpruf der Studenten gegen die *moderni* umformuliert: *Nos, inquirunt, rem inquirimus, ad rem imus; quid nos de terminis?* Vgl. JEAN GERSON, *Collectorium super Magnificat*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 8, Paris 1971, 182 (datiert zwischen Januar 1427 und dem 4. April 1428). Zur Formulierung bei Capreolus aus dem ersten Buch der *Defensiones* (die

Capreolus fügte noch den Hinweis hinzu, sämtliche Pariser Doktoren vertreten eine andere Sicht im Verständnis der göttlichen Attribute als Ockham, weil sie nicht dieselben Konsequenzen zögen wie dieser. Diese Polarisierung zwischen den Pariser Magistern und Ockham kann man als einen geschickten Schachzug bewerten, mit der Capreolus die Instanz, die Johannes de Montesono verurteilt und die Autorität des Thomas relativiert hatte, nämlich die Pariser theologische Fakultät, nun als Vertreter der eigenen, thomistischen Position darstellt.

Die Entstehung des Nominalismusbildes

Wenn man abschließend nun festhalten kann, dass die Kritik des Capreolus an den *moderni*, sie verwendeten die göttliche Allmacht als Argument in philosophischen Fragen, einer polemischen Situation entsprang und dass die Allmacht Gottes in diesem Kontext inhaltlich auf die philosophischen Grundsätze der *moderni* und ihre unmittelbaren theologischen Anwendungsgebiete wie die Lehre von den Relationen bezogen blieb, so hat man in der Forschungsfrage nach dem Zustandekommen des „Charakteristikums Allmacht“ der *via moderna* Land betreten. Freilich sind die genauen Dimensionen des Landstücks und die Pfade darauf, gerade in Hinsicht auf den Einfluss des Capreolus, noch auszuloten. Aber ungeachtet dessen, dass heute nur noch zwei Handschriften der *Defensiones* erhalten sind, weiß man doch, dass diese im fünfzehnten Jahrhundert zugänglich waren und schon vor der Entstehung der Drucke auch außerhalb Frankreichs rezipiert wurden.⁵²⁵ Jedoch ist anzunehmen, dass es wieder einer speziellen historischen Situation bedurfte, um den schulspezifischen Begriff der göttlichen Allmacht zu erweitern und den *moderni* in seiner als typisch geltenden Form zuzuschreiben, nämlich in seiner Identifizierung mit einem voluntaristischen Willkürgott und einem entsprechenden irrationalen Gottes- bzw. Glaubensverständnis.⁵²⁶

Redaktion war am 7.11.1426 abgeschlossen) *quod rebus non convenit dici, sed solum vocibus* vgl. Fn. 503.

- 525 Ein signifikantes Beispiel gibt es für das Jahr 1487 von der Universität Köln. Der Text des Capreolus wird dort als Vorlage für die Lösung einer *Quaestio vacantialis* und zur Erklärung der Schriften des Thomas verwendet. Vgl. G. LÖHR, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O.P. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 21), Leipzig 1926, 20 und 82.
- 526 Dass dies nicht selbstverständlich ist, zeigt ein Dokument der Universität Ingolstadt ein Jahrhundert nach Capreolus (das Dokument ist durch eine Randnotiz auf das Jahr 1508 datiert). Darin erstellt ein Magister der Universität Ingolstadt eine Liste mit den Unterschieden in der Lehre zwischen den *moderni* und den *antiqui*. Obwohl diese ausführlich ist, denn es geht darum, die Notwendigkeit weiterer Lehrstühle für die *antiqui* zu erweisen, wird darin die Allmacht Gottes nicht erwähnt. Vielmehr werden wie bei Capreolus die

Dass diese Zuschreibung nicht schon bei Capreolus erfolgte, ist um so bemerkenswerter, als sich der Sache nach bei ihm das Problem bereits stellte, und dies im Kontext der Allmachtsdiskussion. Nur sind es nicht die *moderni* und ihr „Vater“ Ockham, denen diese Position zugeschrieben wird, sondern Petrus Aureoli. Dieser wird von Capreolus aufs schärfste dafür kritisiert, dass er zum Verständnis der göttlichen Allmacht Dinge hinzufüge, die das Gespött der Ungläubigen hervorrief und die christliche Lehre als widervernünftig erscheinen lassen konnten: *Quinimmo forte omnipotentiae attribuit aliqua, quae possent risum infidelibus concitare, et doctrinam fidei irrationabilem reddere apud illos.*⁵²⁷ Trotz der Affinitäten⁵²⁸ zwischen Aureoli und Ockham, der freilich nur eine geringe Kenntnis von Aureoli hatte⁵²⁹, kam es bei Capreolus jedoch weder zur Identifizierung beider Allmachtsverständnisse, noch zur polemischen Zuschreibung des Aureolischen Allmachtsverständnisses an die *moderni*.

Der Ort der Ausweitung des Allmachtsverständnisses als „Charakteristikum“ der *via moderna* ist also nach Capreolus zu suchen, wohl in einem Kontext, in dem es ein Anliegen war, den Unterschied zwischen dem souveränen Gott und den untergeordneten Menschen besonders hervorzuheben. Der *locus historicus* des „voluntaristischen Allmachtsverständnisses“ muss erst noch gefunden werden, vermutlich sogar nicht einmal im Kontext des folgenden Jahrhunderts mit Reformation und tridentinischem Konzil, sondern noch später.⁵³⁰

Capreolus mag als Anstoß wichtig gewesen sein: es gab Kommentare zu seinem Kommentar, doch ist zu bedenken, dass in vielen Bereichen in den späteren thomistischen Kommentaren Abweichungen von der thomasisch-capreolischen Linie zu bemerken sind.⁵³¹

Bereiche der Theologie angeführt, die von den philosophischen Grundlagen der *moderni* unmittelbar betroffen sind. Vgl. EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 338–342.

527 JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones* II, 518 (I d. 42 q. 1 a. 2 ad arg. c. 5–6, ad arg. Aureoli).

528 So hebt beispielsweise Grabmann, Johannes Capreolus, 87, hervor, Aureoli habe den Nominalismus Ockhams und seiner Schule vorbereitet.

529 Vgl. die Hinweise dazu in GUILLELMUS DE OCKHAM, In librum primum sententiarum (OTh 1), 16*.

530 Der Schwerpunkt der Kritik an den *nominales* scheint zumindest im Kontext der spanischen Spätscholastik auf der Ideenlehre und Gnadenlehre und nicht auf der göttlichen Allmacht zu liegen. Vgl. S. MÜLLER, Nominalismus in der spätmittelalterlichen Theologie, in: M. J. F. M. HOENEN/P. J. J. M. BAKKER (Hg.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden/Boston/Köln 2000, 62–63.

531 Vgl. beispielsweise zum Unterschied von Wesen und Sein P. CONFORTI, Le Questioni inedite „Siena, Biblioteca Comunale degl’Intronati, L XI 24“. Contributo alla storia della posterità di Giovanni Capreolo, in: Aquinas 37 (1994) 581–595. Zur Thomasrezeption vgl. auch D. R. JANZ, Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology, Waterloo (Ontario) 1983 [Nachdruck 2013], 60–91.

Es legt sich nahe, dass beim späteren Wiederaufflammen des Schulstreites im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert dem Nominalismusbild die Variante des moralischen Willkürgottes hinzugefügt wurde. Leibniz betrachtete Hobbes als Nominalisten, der wiederum Suárez als Quelle verwendete. Der Streit ging nicht um die Allmacht an sich, sondern darüber, ob die Allmacht Gottes mit der Vernunft erkennbar sei. Zu diesem philosophiehistorischen Hintergrund würde passen, dass der nominalistische Willkürgott eine zentrale Rolle spielte, als im achtzehnten Jahrhundert zum ersten Mal im Rahmen der Studienreform der österreichischen Kaiserin Maria Theresia das Fach der Moralthologie einen systematischen Zuschnitt erhielt. Diese Systematisierung der moralthologischen Aufgabefelder hatte ein klares Gegenbild. So liest man in der Anleitung zur Verfassung eines Entwurfs der Moralthologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. u. k. Staaten von 1788 den folgenden Passus: „Gott ist kein eigensinniger, willkürlicher Despot, der durch seine moralischen Gesetze den Menschen einen unnatürlichen Zwang auferlegt ... <Diese Vorstellung> beruht auf einem irrigen Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften.“⁵³² Spätestens in dieser Debatte war die „nominalistische Schule“ um das Attribut des voluntaristischen Gottes reicher geworden.

3.6 Theologie und Philosophie im Spätmittelalter – eine erste Zusammenfassung und systematische Zwischenbilanz

Die ersten drei Kapitel dieser Arbeit haben gezeigt, wie an der Wende des vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert an der Universität Paris zwei gegenläufige Strömungen in der Theologie miteinander in offenen Widerspruch gerieten. Für die Auseinandersetzung gaben nicht die sachlichen Differenzen den Ausschlag, sondern die methodischen Grundsätze.

532 F. KOPECKÝ, Moralthologie im aufklärerischen theresianisch-josephinischen Zeitalter (Moralthologische Studien. Historische Abteilung 11), St. Ottilien 1990, 314. Vgl. die kirchengeschichtliche Darstellung bei ISELOH, Nominalismus, 430–431. „In der Gotteslehre betont Ockham vor allem die Freiheit und Allmacht Gottes. Er vermag alles, was nicht einen Widerspruch in sich schließt ... Er handelt, wann und wie er will ... Auch der von ihm gesetzten Ordnung gegenüber ist Gott völlig frei.“ Zur Auswirkung des nominalistischen Gottesbildes auf Descartes vgl. J. GOLDSTEIN, Homo absconditus. Der verborgene Mensch als Folge des theologischen Voluntarismus, in: G. MENSCHING (Hg.), Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 24. bis 26. Februar 2004 (Contradictio 6), Würzburg 2005, 38–54; zum historischen Kontext des Menschenbildes vgl. R. SCHÖNBERGER, Das gleichzeitige Auftreten von Nominalismus und Mystik, in: A. SPEER (Hg.), Die Bibliotheca Amploniensis. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus (Miscellanea mediaevalia 23), Berlin/New York 1994.

Nominalistische Logik und Semantik für eine sich gegenüber der natürlichen Vernunft abgrenzende Theologie

Diese Argumentation in der Theologie hing damit zusammen, dass Begriffe als wissenschaftsspezifisch bzw. kontextabhängig interpretiert wurden. Dieser Gedanke wurde besonders deutlich von den Philosophen hervorgehoben, die sich auf eine nominalistische oder konzeptualistische Begründung von Allgemeinbegriffen stützten. Bei dieser philosophischen Methode spielte die sprachlogische Untersuchung von Sätzen, um ihre Gültigkeit festzustellen, eine große Rolle. Diese aber brachte die Unterscheidung zwischen der eigentlichen Wortbedeutung und der Wortverwendung mit sich. Sätze konnten in der Alltagssprache richtig klingen. Beurteilte man die Wörter im Satz aber nach ihrer ursprünglichen Bedeutung (*de virtute sermonis* im strengen Sinn⁵³³), so konnte der Satz logisch falsch sein. Diese sprachlogische Untersuchung spielte eine umso größere Rolle, wo es um mehrdeutige oder figurale Verwendung von Worten ging, wie das typischerweise in großen Bereichen des biblischen Textes der Fall war. Eine gute Kenntnis der Bibelexegese, d. h. der Tradition und der üblichen fachtheologischen Bedeutung der Worte war also vonnöten, um theologische Sätze angemessen beurteilen und interpretieren zu können. Für eine solche fachspezifische Klärung der theologischen Sätze konnte eine philosophische Rede mit philosophischen Begriffen zuvorderst einen Störfaktor darstellen.

Unter Rücksicht auf die biblische Sprache vollzog sich in Paris 1339/1340 angesichts von Problemen mit einer streng sprachlogischen Anwendung der Suppositionslehre auf biblische Texte eine philosophische Wende hin zu einem stärker semantischen Zugang zu den Wortbedeutungen, die eher im Sinne Buridans war, der die Intention des Autors als Kriterium für die Wortbedeutung hervorhob. Diese Wende verhinderte die Gegensätze zwischen realistischen und nominalistischen Ansätzen nicht. Sie wirkte sich aber vor allem auf das Verständnis der Wissenschaften aus, die aufgrund dieser Prämissen stärker voneinander abgegrenzt wurden. Nicht nur in den Prinzipien unterschieden sich die Wissenschaften, sondern auch in ihrer Sprache. Wenn gleichsam das semantische Feld von den Gepflogenheiten des fachinternen Sprachgebrauchs festgelegt wurde, waren die Wissenschaften insgesamt, so auch Philosophie und Theologie, nicht von vornherein kompatibel. Vor allem bei gewöhnlichen Menschen konnten bestimmte phi-

533 Die Bedeutung der Wendung *de virtute sermonis* unterlag einem Wandel. Bei Ockham hatte sie noch den strengen Sinn, d. h. sie stand für den ursprünglichen Sinn des Wortes. Buridan bereits bezeichnete diesen wörtlichen Sinn als *proprietas sermonis*, während die *virtus sermonis* den vom Autor intendierten Sinn bezeichnete. Diese stärker semantische und nicht mehr streng logische Betrachtung der *virtus sermonis* war prägend für die zweite Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts.

losophische Worte, die theologisch in anderen Kontexten gebraucht wurden, zu Missverständnissen führen. Philosophische Wahrheiten konnten außerhalb ihres Kontextes aus theologischer Sicht etwas völlig Falsches aussagen.

Im Sinne dieser in sprachlogischen Prämissen gründenden theologischen Ausgangsposition war Thomas von Aquin ein nicht einfach zu nehmender Heiliger. Seine Sprache mischte unversehens philosophische Begriffe mit theologischen Gedankengängen und erschwerte so die richtige Interpretation der theologischen Aussage. Besondere Kritik wurde laut an der thomasischen Verwendung von Begriffen, die in den Verurteilungen von 1277 geächtet worden waren, weil sie Gedanken der aristotelischen Physik wie die Ewigkeit der Welt evozierten, die sich mit dem christlichen Schöpferglauben scheinbar nicht vereinbaren ließen. Das thomasische Modell der Vermischung von Philosophie und Theologie erschien gefährlich, und Pierre d'Ailly riet zu einer Thomas-Lektüre durch die Brille des heiligen Augustinus im Sinne der *Retractationes*, einer seiner späten Schriften: Alles, was missverständlich sei und ein falsches Verständnis ermögliche, sei auszumerzen. Mit dieser Grundproblematik wurde eine thomistische Gegenreaktion heraufbeschworen, die, wie dieses Kapitel gezeigt hat, im Sentenzenkommentar des Capreolus in wenigen, aber gezielten polemischen Kommentaren auch eintrat.

Dieser Streit um die richtige theologische Ausgangsposition, wie er an der Stellungnahme Pierre d'Aillys deutlich wurde, bestätigte sich in der Kritik der Gegner, personalisiert durch Johannes Capreolus und dessen epochemachende Verteidigungsschrift der Theologie des Thomas. Das in viel größerem Maß schöpfungstheologisch argumentierende Werk ging von einer realistischen Logikposition aus. Das Allgemeine war selbst bei der Erkenntnis des Einzelnen das Ersterkannte und daher ein einigendes Moment jeder philosophischen wie theologischen Betrachtung der Welt. Wo es primär um die Sache und nicht um die Begriffe ging, waren unterschiedliche Bezeichnungen für denselben Sachverhalt akzeptabel. Es bedurfte keiner spezifisch theologischen Bezeichnungen und Reflexionen für Phänomene, die allen Menschen bereits aufgrund der Naturbeobachtung zugänglich waren. Theologie und Philosophie waren eben nicht grundsätzlich unterschieden, sondern konnten grundsätzlich zuerst zusammengedacht werden. Die Nominalisten dagegen – so sagten es andere Kritiker – setzten die Einheit und Verständlichkeit der Welt aufs Spiel.⁵³⁴

534 Markant sagt dies Johannes de Nova Domo im Anschluss an seine Kritik des Verständnisses der Relationen bei den Nominalisten; vgl. WEILER, *Un traité*, 152: *Sed si dicatur, quod relacio non est res extra intellectum, sed est ens rationis tantum, illa responsio destruit ordinem totius universi.*

Das Selbstverständnis „nominalistischer“ Theologie

Im Anschluss an diese Beobachtung stellt sich die Frage, welches Profil die Theologie der *via moderna* gewinnen konnte, wenn sie sich gegen die „typisch scholastische Synthese“ von Glauben und natürlicher Vernunft wehrte und dem Charakter der Theologie als einer eigenen und von der Philosophie grundsätzlich unterschiedenen Disziplin Rechnung tragen wollte. Wenn nämlich die Hauptbeschäftigung der universitären Theologie gerade darin bestand, mit Hilfe und in Auseinandersetzung mit den jeweils aktuellen philosophischen Begriffen und Vorstellungen das Geheimnis des Glaubens wissenschaftlich zeitgemäß darzustellen und zu verteidigen, bedeutete dann der Rückzug aus der Philosophie für die Theologie nicht zugleich den Abschied aus dieser „typisch scholastischen“ Form der wissenschaftlichen Theologie? War eine Hinwendung zur Theologie als einer allein der Tradition verhafteten, hermeneutischen Disziplin tendenziell nicht ein Rückfall in eine vorwissenschaftliche, frühmittelalterliche Weise des Theologietreibens?

Dieser Rückfall war bei Pierre d'Ailly noch nicht spürbar. Dieser hatte zwar wie Ockham die thomastische Definition der Theologie als Wissenschaft im strengen Sinn abgelehnt, weil die Gründung der Theologie auf geglaubten und nicht gewussten Prämissen einen prinzipiellen Unterschied bedeutete und die Theologie *per definitionem* aus dem Kanon der aristotelischen Wissenschaften herausnahm. Dennoch verhinderte dies nicht eine akademische Theologie, die sich der logischen Argumentation bediente. Sie war eine aristotelische Wissenschaft nicht in den Prinzipien, aber doch in der Methode, der Verwendung von Syllogismen.

Diese wissenschaftliche Methode der Theologie war und blieb die Form der universitären Theologie, in der die Korrektheit theologischer Sätze untersucht wurde. Johannes Capreolus konnte darauf reagieren, sich mit den Argumenten auseinandersetzen, und es wundert nicht, dass die Auseinandersetzung bis auf wenige Ausnahmen eine sachliche blieb, die im traditionellen Stil erfolgte. Die Streitpunkte waren die längst bekannten: die Definition der Theologie als Wissenschaft, alle Themen, die mit den unterschiedlichen sprachphilosophischen Prämissen zwischen Realisten und Nominalisten zu tun hatten, wie beispielsweise die Lehre von den Relationen. An einzelnen Bemerkungen ist zu erkennen, was nach Ansicht des Capreolus und seiner Zeitgenossen bei diesem Streit auf dem Spiel stand: Die Verbindung von Sprache, Denken und Wirklichkeit, die nach Ansicht des Capreolus durch die *modi significandi* geleistet wurde, die gleichsam die jeweilige Bedeutung der Worte in ihrem Kontext bezeichneten und in einer realen Beziehung zu den Dingen standen, die mit ihrer Hilfe ausgesagt wurden. Die völlige Trennung von Sprache und Wirklichkeit, wie Capreolus sie den *moderni* vorwirft, und die Weise, die Wörter anstelle der Dinge zu setzen, somit also

eine Worterkennntnis und keine Realerkenntnis zu gewinnen, führten dazu, dass der Weltbezug verloren ging.

Diese Kritik des Capreolus an den erkenntnistheoretischen und logischen Grundlagen der Nominalisten zeigt jedoch noch nicht, welche Art von Theologie damit verbunden war. Diese wird erst deutlich in der Polemik des Capreolus. Dort bezichtigt er die Nominalisten, die biblischen Aussagen und die Glaubenssätze sogar in Bereichen der Naturphilosophie anzuwenden, die seiner Ansicht nach der natürlichen Vernunft, der Philosophie zugehörten. Mit geoffenbarten Aussagen könne man im Bereich der Physik keine Argumentation führen. Was Capreolus kritisierte, war also, dass die „nominalistische Theologie“ zwar in ihren Prinzipien eine Einschränkung vornahm, insofern sie sich allein auf geoffenbarte Grundlagen stützte und nicht auf natürliche Vernunft und auf evidente Einsichten – in der Anwendung ihrer Prinzipien erhob sie aber gleichsam einen Totalitätsanspruch.

Dieser Vorwurf deckt sich mit den Entwicklungen im Selbstverständnis der Theologie, wie sie beim „Schüler“ Pierre d’Aillys, Jean Gerson, deutlich werden. Denn Gerson greift von Johannes Buridan die Unterscheidung zwischen streng logisch argumentierenden Wissenschaften und den rhetorisch argumentierenden Wissenschaften auf und bezieht letztere auf die Theologie. Diese prinzipielle methodische Unterscheidung zwischen der Theologie und der Moralwissenschaft auf der einen und den übrigen Wissenschaften auf der anderen Seite führte die Tendenzen fort, die bereits in Pierre d’Aillys Polemik zu sehen waren: die Hervorhebung der Notwendigkeit, die in der Theologie verwendeten Worte im Rahmen der Tradition und der Wissenschaftsgemeinschaft der Theologen genau festzulegen und konform mit dieser Festlegung zu verwenden, damit keine Missverständnisse entstehen konnten, und daher auch eine Zensur missverständlicher Äußerungen in allen das Theologische berührenden Bereichen, sei es die Physik oder die Philosophie im Allgemeinen.

Die Abwendung von einem wissenschaftlichen Verständnis der Theologie und die Hinwendung zur „Praxis“

Obwohl die Verwendung der Sentenzenkommentare im universitären Theologiestudium den Charakter der mittelalterlichen wissenschaftlichen Theologie aufrechterhielt, führte die Rückbesinnung der Theologie auf die eigenen Quellen und Methoden tatsächlich auch zu Entwürfen, bei denen die Theologie zumindest großteils den Charakter einer spekulativen Wissenschaft verlor und den Schwerpunkt weg von der wissenschaftlichen Disziplin und hin zu einer außeruniversitären Glaubenspraxis verlagerte.

Als einer der ersten hatte Jean Gerson aus der theologischen Entwicklung im Rahmen der *via moderna* die Konsequenzen gezogen und die Einschränkung der

akademischen Theologie auf das Nötigste gefordert. Als den eigentlichen Zielpunkt der Theologie stellte er die theologische Praxis dar. Diese „theologische Praxiswende“ steht gleichsam für ein Gegenmodell zur hochmittelalterlichen, spekulativ orientierten Theologie.

Deshalb verdient im Folgenden der Ansatz des Jean Gerson eine besondere Aufmerksamkeit. Gerson wertet in einer Radikalität, die Pierre d'Ailly nie nachvollzogen hätte, die *theologia practica* höher als die *theologia speculativa*. Wie aber ist dies zu verstehen? Erfolgt hier bereits eine Aufwertung der *vita activa*, der Alltagspraxis? Wäre Gerson damit ein Vorläufer der „praktischen Wende“ des sechzehnten Jahrhunderts, in dem die Reflexion auf das alltägliche Handeln und die Glaubenspraxis erstmals an den Universitäten mit einem eigenen Lehrstuhl, dem Lehrstuhl für Gewissensfälle, bedacht wird? Es ist daher notwendig, Gersons proklamierte Bedeutung der theologischen Praxis näher zu untersuchen. Es wird sich einerseits zeigen, dass der Praxisbegriff bei Gerson selbst einer genaueren Betrachtung bedarf. Außerdem wird deutlich werden, dass die theologische Ausgangsbasis der *via moderna*, d. h. einer Theologie, die weitgehend ohne philosophische Inhalte auskommen wollte, nicht linear zu einem einzigen Modell der theologischen und ethischen Praxis führte, sondern durchaus unterschiedliche Varianten hervorbrachte.

4. „THEOLOGISCHE PRAXIS“ ALS ZIEL DER THEOLOGIE BEI JEAN GERSON (1363–1429) – EIN MODELL UND SEINE KONSEQUENZEN

Jean Gerson, der bekannte Pariser Universitätskanzler und Konzilstheologe in Konstanz, ist die Symbolfigur für einen Wandel, der sich im Selbstverständnis der Theologie an der Wende des vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert abgezeichnet hat. Zugleich entzündeten sich gerade an ihm entscheidende Fragen, die das Verständnis der „nominalistischen Schule“ bzw. der *via moderna* betreffen. Eine betrifft die Zugehörigkeit Gersons zu den „Nominalisten“. Gerson wird in Texten des späteren fünfzehnten Jahrhunderts als Vertreter der Nominalisten gesehen. Sieht man aber seine Werke an, stellt man fest, dass er zum einen kein Nominalist war und zum anderen die Aufhebung der Differenzen zwischen den beiden Wegen suchte, zumindest was die zugrundeliegende Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie anbelangte. Was verbindet also einen Nicht-Nominalisten mit anderen Nominalisten derart, dass man ihn zu dieser Gruppe zählen konnte?

Eine weitere Frage richtet sich auf die bislang gewonnenen Ergebnisse. Es wurde argumentiert, dass die Entwicklung in der nominalistischen Sprachphilosophie die theologische Auffassung Pierre d'Aillys unterstützte, dass die Korrektheit theologischer Aussagen nicht aufgrund der menschlichen Vernunft, sondern nur aufgrund von traditionellen theologischen Aussagen und Lehrfestlegungen beurteilt werden könne. Die Argumentation des Johannes Capreolus gegen die *moderni* hatte diese Merkmale – die unterschiedlichen sprachphilosophischen Voraussetzungen und die unterschiedlichen theologischen Methoden – als Kennzeichen der *moderni* bestätigt. Wenn Gerson aber einen philosophischen Synkretismus vertrat, wie verhielt sich dieser dann zu seinem Verständnis von Theologie? Zeichnete sich bei Gerson ein weiterer Wandel im Theologieverständnis gegenüber seinen Vorgängern ab?

Die Untersuchung beginnt mit der Darstellung des Theologieverständnisses bei Gerson. Die Theologie wird dabei in spekulative und praktische Theologie unterteilt. Dabei wird trotz einigem Schwanken bei Gerson selbst eine Akzentverschiebung deutlich: Die praktische Theologie gewinnt den Vorrang vor der spekulativen – doch ist sie eine Praxisform, die vorwiegend außerhalb der universitären Theologie betrieben wird, die aber auch die Grundlage für diese dar-

stellt: Sie ist auf die Einübung in die mystische Vereinigung mit Gott ausgerichtet. Trotz dieser Schwerpunktsetzung konnte Gerson nicht ganz auf die spekulative Theologie verzichten: Sie diente der Wahrung der Tradition und der Abwehr entgegengesetzter Einflüsse und konnte dabei als Hilfsinstrument für die Wahrung des Glaubens die Logik heranziehen.

Von dieser Warte aus erhielt die spekulative Theologie einen im bewahrenden Sinn konservativen Charakter: sie sollte das Erworbene erhalten, aber nichts Neues hinzufügen. Alles, was Unruhe in diesen Status der Glaubenswahrheiten bringen könnte, sollte ausgemerzt werden. Die philosophischen Debatten wurden nicht nur, wie bei Pierre d'Ailly, auf einen zweiten, sondern nach praktischer und spekulativer Theologie auf einen dritten Rang zurückgestuft. Gersons philosophische Bemühungen, die Gegensätze zwischen Nominalismus und Realismus in einer gemeinsamen Grundlegung der Erkenntnis aufzuheben, hatten diesen Sinn: unnötige Debatten aus der Welt zu schaffen, welche den menschlichen Geist zu unnützen Spekulationen verleiteten und Streitigkeiten über Glaubensdinge auslösen konnten.

Schließlich zeigt eine Untersuchung zur Bedeutung dieses theologischen Ansatzes für die Verurteilung des Hieronymus von Prag und der Hussiten, dass das Streben nach Einheit in der Christenheit, aber auch in der Bewahrung des Glaubens, für Gerson das zentrale Motiv der Verurteilung darstellte. Philosophische Argumente, wie Hieronymus von Prag sie vortrug, trafen genau den wunden Punkt. Sie zeigten nämlich, wie philosophische Meinungen zu Spaltungen im Glauben, an der Universität und in der Kirche führen konnten. Die Verurteilungen waren auf diese Weise nicht nur die Konsequenz politischer Absichten oder der Ablehnung eines realistischen philosophischen Ansatzes für sich genommen. Vielmehr war es der allumfassende Anspruch einer Theologie, alle Aussagen verurteilen zu können, die auch nur implizit der eigenen Glaubenstradition widersprachen oder die Einheit des Glaubens und der Kirche gefährdeten, die die Verurteilungen vorantrieb. Diese Theologie, die ihren Schwerpunkt eindeutig auf den praktischen Glaubensvollzug gerichtet hatte und zu dessen Gunsten auf akademische Diskussionen keinen Wert mehr legte, außer sie waren nötig, um den Glauben zu schützen, musste Anstoß nehmen an dem Versuch eines Jan Hus und Hieronymus von Prag, sich durch den Hinweis auf den nur philosophischen Gehalt ihrer Aussagen zu verteidigen. Sie stellten sich damit nach Ansicht Gersons auf die falsche Seite, indem sie nicht von Theologie und Tradition, ja vom einheitlichen Glauben her dachten, sondern meinten, bei ihren philosophischen Aussagen die Belange der Theologie nicht berücksichtigen zu müssen. Dies war trotz aller möglichen Wahrheit der Aussagen für sich genommen schlichtweg häretisch.

Für eine so binnenhermeneutisch fundierte Theologie, welche der Philosophie in der Theologie keinen Platz lassen möchte, verlor die Frage, welche logische

Ausgangsposition die richtige sei, weiter an Bedeutung. Die doktrinäre Debatte wich einer theologiepolitischen: Wo logische Ausgangspositionen verwendet wurden, um die Tradition zu wahren und die Einheit des Glaubens zu verteidigen, waren sie akzeptabel, gleich welchen Ursprungs sie waren. Drohte das Instrumentarium aber theologische Wahrheiten anzufragen oder zu verletzen, musste es ausgemerzt werden. Solange die Glaubensaussage außer Frage stand, konnte man sie begründen, wie man wollte. Die beliebige Anhäufung von Autoritäten ohne jedes philosophische „commitment“, verbunden mit der Aussage, man solle sich doch die Argumentation herausnehmen, die einem am besten zusage, welche für das fünfzehnte Jahrhundert durchaus als typisch gelten kann, hat ihre Ursache in diesem Primat einer auf Offenbarungshermeneutik allein gründenden Theologie, geprägt par excellence durch Jean Gerson.

4.1 Die Rolle der spekulativen Theologie bei Gerson

4.1.1 Spekulative Theologie und Logik

Jean Gerson ist bekannt für seine Reformbemühungen im Hinblick auf das Theologiestudium. Zu seinem Programm gehören: weniger Diskussion von Spitzfindigkeiten und eine Beschränkung theoretischer Theologie auf das nötige Minimum, weniger Selbstdarstellung der Theologen, dafür Tradierung bewährter Lehrmeinungen, die praktische Ausrichtung des Studiums auf die Weitergabe und Befestigung des Glaubens, Rücksicht auf die Glaubensüberzeugungen der Zuhörer und eine bevorzugte Behandlung von Themen der Spiritualität.⁵³⁵

535 Eine ausführliche Darstellung des Reformprogramms und seiner Einordnung in den Kontext ähnlicher Forderungen vgl. H. SMOLINSKY, Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: Historisches Jahrbuch 96 (1976) 270–295. Gerson war mit seinem Reformprogramm nicht der erste. Ähnliche Veränderungen wurden bereits im Mai 1346 in einer päpstlichen Bulle von den Theologen gefordert, nämlich den Text der Bibel und der Kirchenväter nicht zu vernachlässigen zugunsten von *curiosae disputationes et suspectae opiniones doctrinaeque peregrinae et variae*. Die päpstlichen Statuten von 1366 forderten, die Sentenzen des Lombarden nicht philosophisch, sondern theologisch-moralisch auszudeuten; vgl. G. RITTER, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Studien zur Spätscholastik 2), Heidelberg 1922, 22 f.; H. DENIFLE O.P./A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis II*, Paris 1891, 587, Nr. 1125; H. DENIFLE O.P./A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis III*, Paris 1894, 144, Nr. 1319: *Item quod legentes Sententias non tractent questiones aut materias logicas vel philosophicas, nisi quantum textus Sententias requiret, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent questiones theologicas, speculativas vel morales, ad distinctiones pertinentes*. Für eine kontextuelle Verortung Gersons vgl. Y. MAZOUR-MATUSEVICH, *Le siècle d'or de la mystique française*:

Zu diesen praktischen Forderungen gehört, dass Jean Gerson als ein Theologe gilt, der sich von der herkömmlichen Theologie distanziert, ja ihre Konzentration auf Spitzfindigkeiten aufs Härteste denunziert. Bevor aber die Wende zur theologischen Praxis näher betrachtet wird, soll ein zentrales Moment der Gersonschen Konzeption von Theologie dargestellt werden, das in der Regel nicht beachtet wird, aber für das rechte Verständnis und die Einordnung der Gersonschen Ausführungen zu einer praktischen Theologie im Zusammenhang seines Denkens grundlegend wichtig ist. Dieses Moment ist das Verhältnis von Logik und Theologie.

Seit der Integration der Logik in die Theologie schon bei Augustinus, Anselm und Abaelard forderte diese zu einer Verhältnisbestimmung durch die Theologen heraus. Die einen gingen auf vorsichtige Distanz und reduzierten die Bedeutung der Logik auf ihre instrumentale Funktion für die Theologie – andere fügten sie in organischer Weise in ihr theologisches Denken ein. Auch in der Theologie, wie sie an den Universitäten betrieben wurde, finden sich dieselben Schwankungen. Eingesetzt im Rahmen einer philosophischen Grundlage akademischen theologischen Denkens durch Thomas von Aquin im Paris der Siebzigerjahre des dreizehnten Jahrhunderts, wurde sie an derselben Universität 1340 wiederum in ihre Schranken verwiesen: Logik in ihrem strengen Sinn war nicht ausreichend für die rechte Interpretation der Bibel und führte bei ihrer ausschließlichen Anwendung zu theologischen Irrtümern. Mit dem Dekret wurde eine als „Occamistae“ bezeichnete Gruppe von Pariser Philosophen zurechtgewiesen.⁵³⁶ Unter möglicher Federführung von Johannes Buridan⁵³⁷ wurde ein klarer Schnitt zwischen der Sprache der Philosophie, die ihre Sätze streng nach dem wörtlichen Sinn betrachtete und auf ihre logische Richtigkeit untersuchte, und der Sprache der Theologie

Un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363–1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?–1537) (Collection Fides Nostra 2), Paris 2004, und B. P. MCGUIRE, Jean Gerson and the Last Medieval Reformation, University Park (Pennsylvania) 2005.

536 Für einen Überblick über die Forschungsdiskussion zum Pariser «Nominalistenstatut» vgl. Z. KALUZA, Les sciences et leurs langages, in: L. BIANCHI (Hg.), Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi, Louvain-la-Neuve 1994, 197–258; W. J. COURTENAY, Was there an Ockhamist School?, in: M. J. F. M. HOENEN u. a. (Hg.), Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, Leiden/New York/Köln 1995, 263–292. Dazu, dass die im Statut formulierten Vorwürfe nicht das Denken Ockhams selbst betreffen, sondern nicht weiter bekannte Vertreter einer bestimmten Argumentationsweise in Paris, vgl. W. J. COURTENAY, Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over ‚virtus sermonis‘ in the Fourteenth Century, Franciscan Studies 44 (1984) 107–128.

537 Vgl. KALUZA, Les sciences, 233–244 mit Fn. 72. Auf die Nähe der semantischen Grundvorstellungen des Statuts zu Buridans semantischen Theorien vgl. J. M. M. H. THIJSSSEN, The Crisis over Ockhamist Hermeneutic and its Semantic Background: The Methodological Significance of the Censure of December 29, 1340, in: C. MARMO (Hg.), Vestigia, imagines, verba, Turnhout 1997, 371–392.

gemacht. Die theologische und biblische Sprache enthielt figürliche Rede, Übertreibungen und Bilder, die, wenn man sie wörtlich nahm und nach logischen Kriterien beurteilte, schlichtweg falsch waren. Nicht der wörtliche Sinn, sondern der behandelte Gegenstandsbereich (*materia subiecta*) und die Intention des Autors (*intentio auctoris*) mussten deshalb in der Theologie die anzuwendenden Kriterien sein.⁵³⁸

Diese Auffassung, dass sich die Theologie und die Philosophie zweier verschiedener Sprachen bedienten, war nicht an sich etwas Neues. Sie konnte sich auf Augustinus berufen, der sich in seinen *retractationes* selbst bezichtigt hatte, in früheren Werken philosophische Terminologie anstatt der biblischen gebraucht zu haben.⁵³⁹ Aber die semantischen Engführungen, die im Statut von 1340 einigen Mitgliedern der Artistenfakultät vorgeworfen wurden, riefen eine erneute Besinnung auf diesen Unterschied und auf das *proprium* der Theologie hervor. Die Trennung zwischen einer philosophischen und einer theologischen Sprache setzte sich bei vielen Theologen im Umfeld der Pariser Universität spätestens um die Wende zum 15. Jahrhundert durch: Pierre d'Ailly argumentierte auf dieser Grundlage⁵⁴⁰, Marsilius von Inghen praktizierte diese Position in seinem Sentenzenkommentar⁵⁴¹, Jean Gerson jedoch brachte sie einprägsam auf den Begriff der „doppelten Logik“.

538 Zum Text des betreffenden Artikels im „Nominalistenstatut“ vgl. DENIFLE O. P./CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, Nr. 1042, und KALUZA, *Les sciences*, 238–241 zur Neuinterpretation des Begriffs der *virtus sermonis* mit Hilfe der *materia subiecta* im Sinne einer von der Einzelwissenschaft abhängigen und so nur aus dem Kontext verständlichen wörtlichen Bedeutung. Zur Einordnung Gersons im historischen Kontext vgl. I. C. LEVY, *The Literal Sense of Scripture and the Search for Truth in the Late Middle Ages*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 104/3–4 (2009) 783–827, und I. C. LEVY, *Holy Scripture and the Quest for Authority among the Three Late Medieval Masters*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 61/1 (2010) 40–68, sowie D. Z. FLANAGIN, *Making Sense of It All: Gerson's Biblical Theology*, in: B. P. MCGUIRE (Hg.), *A Companion to Jean Gerson* (Brill's Companions to the Christian Tradition 3), Leiden/Boston 2006, 133–177.

539 A. MUTZENBECHER (Hg.), *Sancti Aurelii Augustini Retractionum libri II* (Corpus Christianorum Series Latina 57), Turnhout 1984, 36 (I, 13, 6).

540 PETRUS DE ALLIACO, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono Ordinis Praedicatorum*, in: C. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris 1728, I, Pars 2, Paris 1728, 75a–129a. Zum Argumentationszusammenhang vgl. oben Kapitel I.

541 Vgl. M. J. F. M. HOENEN, *Virtus Sermonis and the Trinity: Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001) 157–171, 168 f. Zum Aspekt der Logikkritik bei Marsilius siehe außerdem M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters*, in: M. J. F. M. HOENEN/P. J. J. M. BAKKER (Hg.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden*

Die Ablehnung der Logik in Gersons *De duplici logica*

In seiner Exegese zu Mk 1,5–6 („Ganz Judäa und alle Einwohner Jerusalems zogen zu ihm hinaus“) zeigte Gerson, dass die Anwendung der Logik und des engen Wortsinnes auf diesen Satz den Apostel Markus einer Falschaussage überführen würde. Die einzige Lösung erschien ihm zu akzeptieren, dass man von einer doppelten Logik ausgehen müsse, die auch den Titel für die kleine Abhandlung abgab. Wie die Dialektik von der Philosophie gebraucht wurde, bediente sich die Theologie der Rhetorik als „ihrer“ Logik für die Analyse ihrer Texte.⁵⁴² Die Texte nämlich, die in der Theologie behandelt wurden, waren historische Erzählungen, prophetische und moralische Reden, welche dem Sprachstil des Alltags, der Moral und der Politik entsprachen und nicht dem der Natur- und spekulativen Wissenschaften. Im Gegensatz zu deren Logik, welche den engen Wortsinn zugrunde legte (*vim locutionis aut sermonis*)⁵⁴³, schloss die Theologie auch den weiten Wortsinn ein – es war in der Theologie nicht möglich, einen Satz im wörtlichen Sinne falsch zu nennen.⁵⁴⁴ Auch in der Zielsetzung waren die Logik der Philosophie und

Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden/Boston/Köln 2000, 21–45.

542 Auf die Vorlage für die gersonsche Position, die Unterscheidung zwischen einer Logik der spekulativen Philosophie und einer Logik der Moral in Buridans Prolog zum Ethikkommentar, verweist Z. KALUZA, *Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59 (1984) 81–126, besonders 108–115.

543 JEAN GERSON, *De duplici logica*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 3, Paris u. a. 1962, 58. Zur Geschichte des Begriffs der *virtus sermonis* und verwandter Bezeichnungen vgl. COURTENAY, *Force of words*, 108–118. Obwohl Marsilius von Inghen den Begriff *vis sermonis* im Sinn der personalen Supposition der *termini* verstand und nicht im Sinn der Intention des Autors wie Buridan und Gerson, greifen alle Autoren die Intention des Statuts von 1340, nämlich den wissenschaftsspezifischen Unterschied der Begriffe, auf. Zum Begriff bei Gerson vgl. KALUZA, *Les sciences*, 245–255. Zur Bedeutung des Begriffs bei Marsilius von Inghen vgl. HOENEN, *Virtus sermonis*, 157–171 mit Fn. 10.

544 JEAN GERSON, *De duplici logica*, 59f.: *Et hoc est quod quidam non irrationabiliter dicunt quod theologia suam habet logicam et modum loquendi proprium et quod in ea nihil esse falsum de virtute sermonis debet admitti*. Die hier „einigen“ zugeschriebene Regel wird von Gerson in *De sensu litterali Sacrae Scripturae* (datiert 1313–1314) als seine eigene wiedergegeben; JEAN GERSON, *A Barthelémy Clantier I*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 2, Paris u. a. 1960, 334. Obwohl diese Überlegungen Gersons der im Statut von 1340 empfohlenen Verwendungsweise von *virtus sermonis* entsprechen, ist der hauptsächlichliche Referenzpunkt Gersons für die Analyse theologischer Sprache Augustinus, auf dessen Regeln in *De doctrina christiana* er verweist. Er reiht sich damit ein in eine lange Tradition des Schriftverständnisses, nach dem der wirkliche Sinn der biblischen Aussagen vom Autor her, d. h. dem Heiligen Geist, verstanden werden muss. In diesem Sinne hatte sich bereits Gersons Lehrer Pierre d'Ailly auf Thomas von Aquin (*STh I q. 1 a. 10 resp. ad 3*) berufen: *concludit <S. Thomas> quod sensui litterali Scripturae sacrae nunquam potest subesse falsum*. Vgl. PIERRE D'AILLY, *Tractatus*, 103. Vor Pierre d'Ailly hatte an der Universität Paris in den Jahren 1374–75 Angelus Döbelin O. E. S. A. die *virtus sermonis* der

die der Theologie unterschiedlich: das eine Mal ging es um das Herausschälen des engen Wortsinns zur Erlangung einer spekulativen Wahrheit, das andere Mal um die rechte Wirkung auf Gefühl und Handeln um der praktischen Wahrheit willen.⁵⁴⁵ Eine strikte Trennung war nötig zwischen den beiden „Logiken“, denn aus ihrer unreflektierten Vermischung konnten die größten Irrtümer entstehen.⁵⁴⁶ Gerson konnte sich dabei auf Cicero berufen, der diejenigen als Sophisten und Schwätzer verurteilt hatte, die mit Hilfe der strengen Logik die Alltagssprache der Menschen zu analysieren versuchten. Eine ähnliche Gefahr sah er in seiner Zeit gegeben und verurteilte diese Haltung als Ausdruck theologischer Selbstherrlichkeit. Gersons Tiraden gegen die englische Sitte, strenge Logik und Philosophie in öffentlichen Akten, d. h. vor logisch und philosophisch Ungebildeten, zur Anwendung zu bringen, sind berühmt.⁵⁴⁷ In solchem Verhalten sah Gerson die pädagogischen Ziele der Theologie verletzt. Diese sollte dem Nutzen ihrer Zuhörer, d. h. deren geistlicher Ertüchtigung (*aedificatio*) dienen, und musste sich deshalb in ihrem Stil ganz den Fähigkeiten ihrer Adressaten anpassen (*secundum auditorum qualitatem sermonis linguam <variare>*).⁵⁴⁸ Gerade auch aus pädagogischen Gründen musste daher eine Verwendung der strengen Logik ebenso wie der Metaphysik oder Mathematik vermieden werden, wenn es um praktische Themen ging und die Zuhörer nur eine rein praktische Ausbildung besaßen wie Juristen oder Kanonisten.⁵⁴⁹

Heiligen Schrift im Sinne ihrer Interpretation durch die Theologen erklärt und dadurch ausgeschlossen, dass es in der Bibel falsche Sätze geben könne; vgl. COURTENAY, Force of words, 125.

545 JEAN GERSON, De duplici logica, 58: *Prima logica <i. e. logica subserviens scientiis speculativis> potissime respicit sermonis proprietatem ... vim locutionis aut sermonis strictissima praecisione dijudicando ... Illa <i. e. logica> enim inquit tantummodo veritatem in rebus prout veritas est adaequatio rei intellectae ad intellectum speculativum, ista <i. e. rhetorica> autem prout est adaequatio quaedam ad affectum seu practicum intellectum.*

546 JEAN GERSON, De duplici logica, 59: *Et quisquis istas logicas duas vellet confundere ita ut rhetoricam in speculativis et logicam priorem in practicis scientiis exigeret, ille in absurdissimos ineptissimosque errores totus corrueret.*

547 Vgl. JEAN GERSON, De duplici logica, 60.

548 JEAN GERSON, De duplici logica, 62 f.: *Denique cur ob aliud appellantur theologi nostri temporis sophistae et verbosi, immo et phantastici, nisi quia relictis utilibus et intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam logicam vel metaphysicam aut etiam mathematicam ubi et quando non oportet ... Ab hac mentis elatione et indiscretione praedicandi longe fuit Johannes <Baptista> juxta inferius dicenda; quoniam secundum auditorum qualitatem sermonis linguam variavit.* Zur Bedeutung dieses Aspektes für die Theologiekonzeption Gersons vgl. C. BURGER, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70), Tübingen 2002 und C. BURGER, Jean Gerson. Theologie, die erbauen soll, in: U. KÖPF (Hg.), Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 212–227.

549 JEAN GERSON, De duplici logica, 61 f.

Auch theoretische Gründe gab es für die strenge Trennung zwischen Logik und Rhetorik: die Bedeutung von Sätzen variierte je nachdem, ob man sie mit den Augen des Logikers betrachtete oder dem alltäglichen Sprachgebrauch entsprechend verstand. Sätze, die im logischen Sinne richtig waren, weil ihr Geltungsbereich nach den Regeln der Logik eingeschränkt werden konnte, mussten bei ihrer Übertragung in einen theologisch-moralischen Kontext, in dem sie als universal gültige Sätze aufgefasst wurden, zu einem falschen Verständnis führen. Umgekehrt waren Sätze, die zum Zwecke der Übertreibung verallgemeinerten, in der Umgangssprache problemlos verständlich, während sie logisch gesehen falsch waren.⁵⁵⁰

Doch bereits im Rahmen des klaren Positionspapiers von *De duplici logica* (datiert 1401), das sich in die Reihe der Schriften Gersons einordnen lässt, welche einen Beitrag zu den Bemühungen um eine Reform des universitären Theologiestudiums nach seinem unfreiwilligen Verbleiben im Amt des Universitätskanzlers von Paris darstellten, gibt Gerson erste Vorbehalte gegenüber der absoluten Trennung zwischen Theologie und philosophischer Logik zu erkennen. Die prinzipielle Trennung der beiden Logiken müsse durchaus aufgehoben werden, wo es der Sache nach nötig sei und beide einander helfen könnten. Die Entscheidung darüber aber dürften nur diejenigen fällen, die über Weisheit und Erfahrung verfügten und Experten in beiderlei Logiken waren.⁵⁵¹ Deshalb kann aus der grundsätzlichen Ablehnung der philosophischen Logik für die Theologie in *De duplici logica* noch kein Fazit hinsichtlich einer endgültigen Ablehnung der strengen Logik in der Theologie bei Gerson gezogen werden.

550 JEAN GERSON, *De duplici logica*, 60f.: *Juxta praedicta sumitur consideratio moralis quod praedicatores in sermonibus publicis detestando vitia et collaudando virtutes auctoritatem habent utendi locutionibus transsumptis secundum regulas quibus exponitur Scriptura, et juxta licentiam rhetoricae artis, ita ut quandoque dicatur aliquid universaliter vitiosum quod pro paucis aut non omnibus potest verificari; vel aliud tale pronuntiatur quod de virtute et regula logicae prioris esset falsissimum et scandalosum et injuriosum ... Tertiam addo considerationem contra illos qui in locutionibus moralibus ponunt captiosos loquendi modos, in logica priori servatos licet veros ... Exempli gratia, ponetur una indefinita quae apud morales aequivalet universali, quae tamen indefinita de vi logicae vera erat, et apud rhetoricum et politicum falsissima.*

551 JEAN GERSON, *De duplici logica*, 59: *Neque tamen nego quin vicissim logica una alterius opem quandoque requirat et quin pari quodam sensui ad veritatis unius inquisitionem plerumque concurrant. Sed quando, ubi et qualiter hoc fit, non cujuscumque sed sapientis et artificis est istud discernere, et ejus insuper qui utramque perfecte cognoverit et qui sciverit secundum materiae exigentiam cognitos inferre sermones.*

Logik als Kontrollinstrument in den Briefen an B. Clantier

Der Verdacht, dass sich die strenge Logik für die Theologie als hilfreich erweisen könnte, bestätigt sich im Fall des Mystikers Ruysbroeck, zu dem Gerson in zwei Briefen an Barthélemy Clantier (datiert 1402 und 1408) Stellung nahm.⁵⁵² Jean Gerson hatte Ruysbroecks Werk *De ornatu spiritualium nuptiarum* von Clantier erhalten und die ersten beiden der drei Bücher mit Zustimmung gelesen.⁵⁵³ Das dritte Buch aber wurde von ihm in Grund und Boden verdammt. Nicht nur, dass der Autor Ungebildetheit vortäuschte, um seinem Werk den Status göttlicher Eingebung zu verleihen, machte Gerson misstrauisch, sondern vor allem auch, dass er im dritten Teil Themen behandelte, die über religiöse Gefühle und persönliche Erfahrung hinausgingen.

Zu diesen Themen gehörte die beseligende Schau Gottes. Bei seinen Aussagen darüber wich Ruysbroeck eindeutig von der theologischen Tradition ab⁵⁵⁴, welche die Glückseligkeit im Angesicht Gottes so beschrieb, dass sie aus zwei Akten, der Schau (*visio*) und der Freude (*fruitio*), bestand; Gott war in beiden Fällen Gegenstand der Wahrnehmung und der Freude und nicht wesensidentisch mit den beiden Akten. Um so weniger durfte man, so Gerson, eine mystische Schau Gottes während des Erdenlebens als eine Wesensidentität mit Gott beschreiben.⁵⁵⁵ Abgesehen von dem pädagogischen Fehler, missverständliche Bilder über die Gottesschau vor einer Leserschaft zu gebrauchen, die theologisch ungebildet

552 Für eine ausführliche Darstellung der Textgrundlagen und des historischen Kontextes der Kritik Gersons an Ruysbroeck vgl. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vols., Paris 1945/1948/1959.

553 JEAN GERSON, A Barthélemy Clantier I, 56: *Sunt ... duae partes priores satis utiles.*

554 JEAN GERSON, A Barthélemy Clantier I, 57: *Verum alia potior est ratio quae me ita sentire compellit. Siquidem tertia pars ejusdem libri prorsus repudianda rescindendaque est tamquam vel male explicata vel plane abhorrens et discrepans a doctrina sana doctorum sanctorum qui de nostra beatitudine locuti sunt.*

555 JEAN GERSON, A Barthélemy Clantier I, 57: *Et si hoc est in beatitudine consummata, quod Deus non est visio et claritas nostra essentialis sed tantum objectalis, quanto magis hoc erit alienum in beatitudinis quadam assimilatione imperfecta quam fas haberemus degustare hic in via.* Zu den Möglichkeiten der intuitiven Gotteserkenntnis in der Welt im Status des *raptus* vgl. JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, in: M.P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 9, Paris u. a. 1973, 511 f. (nr. 70–71). Erst in den letzten Lebensjahren revidierte Gerson seine Ansicht und ging von einer gnadenhaften, existentiellen Einheit der Seele mit Gott aus. Vgl. dazu Z. KALUZA, *Gerson critique d'Albert le Grand*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 169–205. Zur damit verbundenen Entwicklung des Begriffs der mystischen Theologie bei Gerson vgl. V. Lazzeri, *Teologia mistica e teologia scolastica: L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Mailand/Rom 1994.

war⁵⁵⁶, konnte bei genauerem Hinsehen die Aussage Ruysbroecks zur mystischen Gottesschau auch als theologisch falsch entlarvt werden. Ein Mensch, dessen Seele bei der mystischen Schau Gottes mit Gottes Wesen identisch würde, wäre kein lebendiger Mensch mehr; die Seele hätte den Status in Gott, den sie vor der Erschaffung dieses Menschen gehabt hätte: es fände eine Wesenstransformation statt – eine Ansicht, die man nur als *insania* klassifizieren konnte.⁵⁵⁷

Obwohl Jean Gerson sah, dass man den Aussagen des Mystikers auch eine andere Deutung geben könnte, schien deren Wortlaut doch zu bestätigen, dass Ruysbroeck die mystische Schau im Sinne dieser Wesensumwandlung verstanden hatte. Gerson stellte daher die Frage, wie ein gottesfürchtiger und gebildeter Mensch einen so großen Irrtum begehen konnte. Seine Schlussfolgerung war, dass eine korrekte Behandlung theologischer Wahrheiten eine gute theologische Ausbildung und Übung und zumindest das Studium der weltlichen Wissenschaften, darunter vor allem der Logik, voraussetzte, damit sie nicht in gefährliche Irrtümer abgleiten konnte.⁵⁵⁸ Seine Warnung an Mystiker wie Ruysbroeck war daher in Anlehnung an Horaz: *tractant fabrilia fabri* – „Schuster, bleib’ bei deinen Leisten!“⁵⁵⁹ Die mystische oder affektive Theologie, die von einem Ungebildeten (*idiota*) und einem alten Weiblein (*muliercula*) in höchster Form beherrscht werden konnte, wie Gerson in der beinahe zeitgleichen Schrift *De mystica theologia* (datiert Winter 1402–1403) formulierte, war grundsätzlich verschieden von der spekulativen Theologie. Die erste richtete sich auf das Gute und setzte persönliche Erfahrung voraus, die zweite auf das Wahre und verlangte dauernde Übung in Grammatik und Logik und Denkformen wie in der Philosophie.⁵⁶⁰ Warum aber diese Studien nötig waren, geht vor allem aus dem zweiten Brief Gersons an Clantier hervor. Dort kommt zum Ausdruck, dass der alltägliche Sprachge-

556 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 58: *Quod si defecti auctor in explicando sic ut palam aut errat aut deficit, sibi deputet qui non solum litteratis doctisque sed indoctis etiam et rudibus taliter locutus est.*

557 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 59: *Anima desineret existere in esse proprio et transformaretur in illud esse divinum ideale quale habuit ab aeterno in Deo.* Dieses wesentliche Verständnis von *transformatio* wird von Gerson in *De theologia mystica lectiones sex* (III, 286) als *insania* bezeichnet.

558 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 62: *Addo ad haec quod ... ex parvo lumine intellectus et parva instructione in studio litterarum etiam saecularium, quandoque praesertim in logica, prolabantur aliquando in errores periculosissimos illi qui magnorum sunt erga virtutes affectuum.* Diese Stelle wurde von Gerson im zweiten Brief an Clantier nochmals zitiert; JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Cœuvres complètes 2. L'œuvre épistolaire*, Paris u. a. 1960, 101 f.

559 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 62. Zu Wurzeln und Wandel der gersonschen Theorie von Mystik vgl. die Studie von Marc VIAL, Jean Gerson. *Théoricien de la théologie mystique* (Études de philosophie médiévale 90), Paris 2006.

560 JEAN GERSON, *De theologia mystica lectiones sex*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Cœuvres complètes 3*, Paris u. a. 1962, 275 f.

brauch mit seinen Mehrdeutigkeiten nicht ausreichend war, um die Wahrheit der Glaubenssätze zu bewahren. Da Worten eine gewisse Beliebigkeit bezüglich ihrer Verwendung anhaftete, konnte eine präzise Weitergabe des Glaubens nur gewährleistet werden, wenn die Worte genau in der Bedeutung gebraucht wurden, die durch die Tradition, die Sprachregeln der Kirche und den Konsens der Theologen verbürgt und festgelegt war.⁵⁶¹ Dazu bedurfte es nicht nur profunder theologischer Kenntnisse, sondern auch analytischer Fähigkeiten, wie sie im Philosophiestudium, vor allem in der Logik, vermittelt wurden. Diese Bedeutung der Logik hob Gerson auch an anderen Stellen hervor. Sie war für ihn zentral für alle Wissenschaften, da man mit ihrer Hilfe die Prinzipien für alle Methoden finden konnte. Vernachlässigte man sie, kam man vor allem in der Metaphysik und in der Theologie in größte Schwierigkeiten.⁵⁶²

Wenn nun die Logik in der Theologie einerseits in die Schranken gewiesen wurde und Gerson sie andererseits zur Basis aller Wissenschaften erklärte, welcher Ort kam ihr dann in seinem philosophischen und theologischen Denken tatsächlich zu?

561 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 97–99. Gerson wehrte sich dort gegen die Anwendung des Satzes „*nomina autem sunt ad placitum*“ als Argument für die beliebige Wortwahl in der Theologie, weil das zu einer unerwünschten *multiplicatio verborum* führte, und mahnte zur Einheit des Geistes, die sich in der Einheit der Sprache widerspiegeln sollte. In diesem Sinne lobte Gerson Bonaventura und Thomas von Aquin dafür, ihre Vorgänger durch geregelten und präzisen Sprachgebrauch auf einen gemeinsamen Nenner gebracht zu haben: *reducendo doctores omnes priores ad unam securamque locutionis proprietatem*. Die Verbürgung des rechten Wortsinnes der Bibel durch die theologische Tradition war für Gerson auch der zentrale Einwand gegen Wyclif und eine individualistische Bibelauslegung. Vgl. JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 334f. Die hierarchischen Implikationen dieses Traditionsverständnisses bei Gerson trotz seiner konziliaristischen Bemühungen werden hervorgehoben von G. H. M. P. MEYJES, *Jean Gerson – Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology*. Translated by J. C. Grayson (Studies in the History of Christian Thought 94), Leiden/Boston/Köln 1999.

562 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 58: <Logica> *quae ad omnium methodorum viam habere describitur ab Hispano*; JEAN GERSON, *De modis significandi*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 9, Paris u. a. 1973, 629 (pars I, 30): *Metaphysicus vero logica spreta semetipsum fallit crebro, quia logica ad omnium methodorum principia viam habet*. Vgl. ebd. 636 (pars II, 24) und 630 (I, 43): *Ex modis loquendi ... logicalibus plurimae difficultates in quavis scientia, maxime in theologia, possunt terminari*.

4.1.2 Der Ort der Logik in der Philosophie bei Gerson

Die Logik im Rahmen der Theorie der modi significandi

Der Zwiespalt in der Haltung gegenüber der Logik bei Gerson, wie er exemplarisch aus *De duplici logica* und den Briefen an Clantier zu erkennen war, findet seinen theoretischen Ausdruck in der Einbettung der Wissenschaften und ihrer Methoden in Gersons Theorie von den Bezeichnungsweisen. Jede Erkenntnis, so formulierte er am Anfang seiner Schrift *De modis significandi* (datiert 1426), beziehe sich entweder auf Sachen oder auf Zeichen; daher spreche man auch von den unterschiedlichen *modi significandi*. Das Bezeichnen (*significatio*) war eine Tätigkeit des Intellekts. Dieser brachte mit Hilfe des Zeichens Dinge zueinander in Beziehung, z. B. indem er sie miteinander verglich oder voneinander ableitete. Bezeichnen (*significare*) beschrieb Gerson daher als „etwas dem Intellekt gegenüber präsentieren“.⁵⁶³ Es war Gerson wichtig zu betonen, dass dieses Zeichenschaffen (*signi factio*) keine Neuschöpfung des Gegenstandes selbst bedeutete⁵⁶⁴, sondern allein das Wirksamwerden des Gegenstandes als Zeichen⁵⁶⁵ für etwas anderes in der Aktivität des Intellekts.⁵⁶⁶ Dieses Wirksamwerden des Gegenstandes als Zeichen schuf in der Seele die verschiedenen Eindrücke (*intentiones*).⁵⁶⁷ Als *modus significandi* bestimmte Gerson dann die Art und Weise, wie sich der Verstand bei der Zeichengebung dem Zeichen annäherte.⁵⁶⁸ Jede Wissenschaft hatte ihre eigene Bezeichnungsweise. Die Metaphysik zeichnete sich von den anderen Wissenschaften dadurch aus, dass sie beim Zeichengeben nur die ersten Intentionen betrachtete, welche im menschlichen Verstand von Natur aus erzeugt wurden – das Seiende und seine transzendentalen Eigenschaften des Guten, Einen,

563 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 625 (pars I, 1–2).

564 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 626 (pars I, 7): *Signum ad signatum dum comparatur per intellectum non causatur ad extra nova res absoluta et positiva sed bene in anima quae primas et secundas intentiones sibi format.*

565 Dass jede extramentale Sache an sich schon Zeichen war, begründete Gerson schöpfungstheologisch, nämlich damit, dass jede Sache von Gott als dem ersten Zeichengeber so eingerichtet wurde, dass sie auf Gott als Wirk-, Exemplar- und Zielursache hinwies und in der Tätigkeit des Bezeichnens vom menschlichen Verstand erfasst werden konnte, soweit es sich um etwas Geschaffenes handelte. Vgl. JEAN GERSON, *De modis significandi*, 625 f. (pars I, 4).

566 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 625 (pars I, 2): *Significatio dicitur quasi signi factio; non quod res quae est signum fiat de novo per utentem signo, sed quia fit signum ad cognitionem alterius vel ut alterius per operationem intellectus.*

567 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 626 f. (pars I, 7 und 20).

568 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 626 (pars I, 9): *Modus significandi definitive est significatio cum quadam appropriatione seu proprietate significationis ad signum.*

Wahren und Etwas.⁵⁶⁹ Die Begriffe (*conceptus*) anderer Wissenschaften wie der Grammatik, Rhetorik und Logik, welche Gerson zur sermozinalen Philosophie zusammenfasste, bezogen sich auf die zweiten, dritten oder gar vierten Intentionen.⁵⁷⁰

Innerhalb der sermozinalen Philosophie unterschieden sich die Wissenschaften nach ihren Bezeichnungsweisen dadurch, dass die Grammatik die Kongruenz oder Inkongruenz als formalen Gesichtspunkt hatte, die Logik das Wahre oder Falsche, die Rhetorik dagegen die Eignung der Worte zur Überredung mit ihren drei Aspekten des Belehrens, Erfreuens und Motivierens.⁵⁷¹ Die Umgangssprache wurde dabei der Rhetorik zugeordnet, da sie kaum im logischen Sinn korrekte Sätze zuließ – wer nur die logische Bezeichnungsweise anwendete, wäre laut Gerson im Alltag zum Schweigen verurteilt.⁵⁷² Logik und Grammatik unterschieden sich darin, dass der Logiker nicht alle Satzteile, sondern nur Subjekt und Prädikat im Satz betrachtete, und dies allein im Hinblick auf die wörtliche Bedeutung. Der Rhetoriker dagegen übernahm Kriterien von der Grammatik, hatte aber zusätzlich die figurative Bedeutung von Begriffen zu beachten, wie sie auch in der Alltagssprache und in der Bibel überwogen. Daher war in keinem Fall ausschließlich die wörtliche Bedeutung von Sätzen, wie sie in der Logik betrachtet wurde, auf die Theologie anwendbar.⁵⁷³

Gegenüber der Metaphysik unterschieden sich die drei sermozinalen Philosophiebereiche auch durch einen unterschiedlichen Begriff von „Sache“ (*res*). Grammatisch und auch logisch haftete dem Begriff die Bedeutung der Beliebigkeit an – Gerson leitete ihn in diesem Zusammenhang von *reor, reris* (meinen, glauben) ab und wies darauf hin, dass es sich um einen Satz oder auch nur Satzbestandteil handeln könnte, um etwas Gedachtes, unabhängig von seiner Existenz, und dass diese Unsicherheit daher rührte, dass die Grammatik von Begriffen handelte, die durch willkürliche Einsetzung (*beneplacito impositoris*) entstanden und nicht von Natur aus (*naturaliter*) gebildet wurden wie in der Metaphysik.⁵⁷⁴ Metaphysisch dagegen stand der Begriff *res* für Verlässlichkeit – dieses Mal wurde er von *ra-*

569 JEAN GERSON, De modis significandi, 627 (pars I, 17 und 18).

570 JEAN GERSON, De modis significandi, 627 (pars I, 20). Zum Begriff und zur Entwicklung der sermozinalen Logik vgl. J.H.J. SCHNEIDER, Der Begriff der Sprache im Mittelalter, Humanismus und in der Renaissance, in: Archiv für Begriffsgeschichte 38 (1995) 66–149.

571 JEAN GERSON, De modis significandi, 626 f. (pars I, 12 und 21).

572 JEAN GERSON, De modis significandi, 626 (pars I, 14).

573 JEAN GERSON, De modis significandi, 626 f. (pars I, 12–15).

574 JEAN GERSON, De modis significandi, 628 (pars I, 23): *Modus significandi semper fundatur in beneplacito impositoris unius aut plurium. Modus autem significandi metaphysicalis naturaliter repraesentat; est enim verbum mentis ab altero nullo quam a rerum consideratione vel experientia sumptum vel abstractum.* Zur Notwendigkeit der Bildung von Begriffen über die natürlich erkennbaren hinaus als Folge des Sündenfalls vgl. JEAN GERSON, Centilogium de conceptibus, 514 (Nr. 86).

titudo, einem Synonym von *firmitudo*, *soliditas*⁵⁷⁵, abgeleitet – und bezeichnete ausschließlich eine Sache außerhalb des Verstandes.⁵⁷⁶

Die Logik war also dadurch gekennzeichnet, dass die von ihr auf ihre wahre Verbindung im Satz untersuchten Begriffe prinzipiell der beliebigen Festlegung unterworfen waren.⁵⁷⁷ Ehe die Logik zur Anwendung kommen konnte, mussten die Begriffe daher immer zuerst definiert werden. Dies galt nicht nur für einzelne Streitfälle zwischen den Disziplinen, sondern auch für die Einzelwissenschaften selbst, die immer der Gefahr der Begriffsveränderung ausgesetzt waren. Daher plädierte Gerson um der Stabilität der einzelnen Wissenschaften willen dafür, dass die Begriffe in jeder Wissenschaft so beibehalten wurden, wie es der jeweiligen Tradition entsprach. Ohne gemeinsame Begriffe gäbe es keine ernsthaften wissenschaftlichen Disputationen mehr; die Auseinandersetzungen glichen dann Gefechten von Blinden.⁵⁷⁸

Die beiden genannten Eigenschaften der Logik, ihre Wahrheitsfunktion einerseits und andererseits ihre Angewiesenheit auf die Festlegung der Begriffe durch die einzelnen Wissenschaften, begründeten ihre zweiseitige Position in der Philosophie. Einerseits waren alle philosophischen Disziplinen an sie als Grundlage gebunden, wollten sie methodisch richtig argumentieren, wahre Aussagen treffen oder mit anderen Disziplinen ins Gespräch kommen. Andererseits war die Logik auf Begriffe angewiesen, die größtenteils der Beliebigkeit der sprachlichen Einsetzung anheim gestellt waren. Sie war im Hinblick auf letzte Wahrheiten kein letztes Kriterium, weil sie nicht für die Inhalte selbst bürgen konnte, sondern nur für ihre rechte Verknüpfung im Satz.

575 C. D. F. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*. Editio nova aucta a Léopold Favre 2, Graz 1954 [1883–1887], sub voce.

576 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 627 f. (pars I, 22): *Res secundum grammaticum et etiam logicum dicitur a reor, feris, quia sic imponitur ad significandum, aut sic imaginatur. Res vero metaphysicaliter accepta dicitur a ratitudine quia rem positivam significat extra intellectum.*

577 Gerson verwies in JEAN GERSON, *De modis significandi*, 629 (pars I, 32) darauf, dass selbst die als sicher bezeichnete Metaphysik insofern eine Quelle der Unsicherheit darstellte, als sie sich im Unterschied zur Logik nicht notwendig an die *modi significandi* der Grammatik halten mußte, auch wenn er den Metaphysikern ans Herz legte, so zu sprechen, wie alle anderen auch: *Meminerit tamen <metaphysicus> illius: loquendum est ut plures.*

578 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 629 (pars I, 32–34 und 36): *Conquisitores veritatis etsi possint ad invicem uti nominibus secundum novos significandi modos pro voluntatis arbitrio, hoc tamen non expedit passim fieri quoniam stabilitas scientiarum multum dependet a quid nominis terminorum. Faciunt denique tales ut ab aliis non intelligantur in linguagio quod sibi mutuo confinxerunt, qui et mutant terminos quos posuerunt patres eorum.*

Gersons Anliegen: die Kompatibilität von Logik und Metaphysik

Diese inhaltliche Beliebigkeit, die der Vernunft bei Luther den Namen einer Hure eintrug, weil man mit ihr alles beweisen konnte⁵⁷⁹, machte nach Ansicht Gersons eine enge Verknüpfung mit den Wissenschaften nötig, welche für die Inhalte bürgten, d. h. auch für die rechte Verknüpfung der Sprach- oder Verstandesebene mit den extramentalen Gegenständen. Deshalb war es für Jean Gerson ein zentrales Anliegen, die Kompatibilität von Logik und Metaphysik zu erweisen. Zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen zwischen beiden konnte es beispielsweise an dem Punkt kommen, an dem die Metaphysik vom Sein schlechthin sprach, das über alle *genera* erhaben war, während die Logik sich auf allerlei erdenkliche Weisen (univok, analog, aequivok, selbst unter Erfindung von Chimären) darauf beziehen konnte. In den Unterschieden von Logik und Metaphysik lagen also auch die theologischen Diskussionen über die Univozität des Seins, die Äquivozi- tät in der Seele und die Definition Gottes als *genus* begründet.⁵⁸⁰

Dennoch waren Metaphysik und Logik für Gerson aus theologischen Grün- den grundsätzlich kompatibel, da Christus als Inbegriff von Weisheit und Wissen über Gott dafür garantierte, dass jede Weisheit, die das Seiende betrachtete, mit allen Wissenschaften, so auch der Logik, grundsätzlich übereinstimmte.⁵⁸¹ Die er- kenntnistheoretischen Grundlagen für die Möglichkeit dieser Übereinstimmung waren jedoch, dass der Unterschied zwischen einer Sache an sich und ihrer Er- scheinung als Objekt im Verstand des Menschen deutlich hervorgehoben wurde. Eine Wissenschaft setzte voraus, dass die Dinge Gegenstand der Betrachtung des Verstandes wurden, und zwar unter bestimmten Aspekten (*per rationes objectales seu formales*). Diese Aspekte konnten daher als Formen der Gegenstände verstan-

579 Predigt vom 17.1.1546, in: M. LUTHER, Werke (Kritische Gesamtausgabe 51), Weimar 1914, 126,9. Für eine differenziertere Darstellung der Vernunftkritik bei Luther und in der protestantischen Theologie vgl. K.-H. ZUR MÜHLEN, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens (Beiträge zur historischen Theologie 59), Tübingen 1980.

580 JEAN GERSON, De modis significandi, 631 (pars I, 44). Zum polemischen Hintergrund dieser Passage vgl. Z. KALUZA, Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Realistes aux confins du XIVe et du XVe siècles (Quodlibet 2), Bergamo 1988, 46–50. Zum Ungenügen des gersonschen Versöhnungsversuches vgl. W. HÜBENER, Der theologisch-philosophische Konservatismus des JEAN GERSON, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), Antiqui und moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter, Berlin 1974, 171–200.

581 JEAN GERSON, De modis significandi, 632 (pars II, <introducio>): *Et quoniam in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, constat quod sapientia quae considerat ens concordat cum omni scientia de quarum numero logica est. Concordemus igitur sapientiam seu metaphysicam cum logica seu sermocinali scientia sub considerationibus seu theorematibus quae sequuntur.*

den werden, zwar nicht im realen Sinn, so doch im Sinne der Intentionen, welche die Grundlage für die Begriffsbildung oder für die intelligible Wahrnehmung darstellten.⁵⁸²

Gerson kam es nun auf dem Hintergrund des Streites zwischen Realisten und Nominalisten⁵⁸³ darüber, ob die Wissenschaft von Dingen oder von Sätzen handelte, darauf an herauszustellen, dass es nicht eigentlich eine Alternative zwischen einem außermentalen Ding und einem Wort oder Begriff (*dictio, conceptus*) als Gegenstand der Wissenschaft gab. Daher hob er die Parallelität von Dingen außerhalb und innerhalb des Verstandes hervor: auch Konzepte galten ihm als Dinge, selbst wenn sie nur als Akzidentien der Seele existierten, und ihre Fähigkeit, für sich selbst ein natürliches Zeichen zu sein, teilten sie ebenso mit den Dingen außerhalb des Verstandes. Worte, solange sie als natürliche Zeichen für sich selbst standen, waren in keiner Weise unmittelbarer als außermentale Dinge Gegenstand einer Wissenschaft, denn beide konnten unter dem Aspekt des Wahren oder Guten Gegenstände der verschiedenen Real- oder Sermozinalwissenschaften werden.⁵⁸⁴

Wissenschaftsspezifisch wurde ein Wort erst, wenn es in bewusster Einsetzung dazu verwendet wurde, um als Zeichen für etwas Anderes zu stehen. Der Wortlaut selbst war dann als das Material zu verstehen, das durch die Festlegung der Bedeutung (*significatio*) eine Form erhielt. Diese Form konnte entweder allgemein bleiben oder durch die Formgebung der *modi significandi* spezifisch ge-

582 JEAN GERSON, De modis significandi, 633 (pars II, 3): *Scientia vel sapientia quaelibet est habitus intellectus, quamvis intellectus respiciat res et ipsas accipiat quasi materiam vel objectum vel substractum suae considerationis per rationes objectales seu formales quae se tenent ex parte intellectus. Secundum hanc considerationem dici possunt formae rerum non reales sed intentionales, conceptibiles vel intelligibiles.*

583 Zu den von Gerson in diesem Kontext für die Opponenten verwendeten Begriffen der *formalizantes* und *terministae*, die sich auf die Skotisten bezogen und auf solche Nominalisten, die keine *suppositio personalis* erlaubten, vgl. KALUZA, Les querelles, 35–85. Die Ideenlehre als zentraler Streitpunkt wird behandelt bei JEAN GERSON, Notulae super quaedam verba Dionysii de Coelesti Hierarchia, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 3, Paris u. a. 1962. Zum späteren Aufkommen der schulspezifischen Bezeichnung *terministae* für die Nominalisten in Köln zwischen 1425 und 1453 vgl. P. RUTTEN, Contra occanican discoliam modernorum. The So-Called De universali reali and the Dissemination of Albertist Polemics Against the via moderna, in: Bulletin de philosophie médiévale 45 (2003) 131–165. Zu den doktrinären Hintergründen des Schulstreites vgl. M. J. F. M. HOENEN, *Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wegestreit*, in: R. L. FRIEDMAN/L. O. NIELSEN (Hg.), The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700, Dordrecht 2003, 9–36. Zur Bewertungen des Skotismus im Mittelalter vgl. M. J. F. M. HOENEN, *Formalitates phantasticae*. Bewertungen des Skotismus im Mittelalter, in: M. PICKAVÉ (Hg.), Die Logik des Transzendentalen, Berlin 2003, 337–357.

584 JEAN GERSON, De modis significandi, 633 (pars II, 5–7).

prägt werden. Die *modi significandi* verhielten sich zur allgemeinen Bedeutung (*significatio*) wie der spezifische Unterschied (*differentia*) zur Art (*genus*).⁵⁸⁵

Im Rahmen dieser Überlegungen zu den frei festlegbaren Bedeutungen ergaben sich für Gerson zwei Arten von Supposition: stand die Bedeutung der Begriffe in ihrer unspezifischen oder spezifischen Form (*significatio, modus significandi dictionis*) für Bezeichnungsweisen selbst, handelte es sich um die *suppositio materialis vel etiam naturalis*; wurde sie verwendet, um auf eine andere Sache zu verweisen, dann handelte es sich um die *suppositio personalis seu formalis*. Diese zwei Suppositionsarten ordnete Gerson nun wissenschaftsspezifisch zu: die erste wurde in den sermozinalen Wissenschaften (Logik, Grammatik, Rhetorik) verwendet, die zweite in der Ethik, Mathematik, Physik und Metaphysik.⁵⁸⁶

Die Realwissenschaften, darunter vor allem die Metaphysik, waren also für Gerson in gleicher Weise auf Dinge außerhalb des Geistes angewiesen wie auf die strenge Beachtung der Art und Weise, in der diese Dinge im Verstand wahrgenommen (als *rationes objectales*) oder bezeichnet wurden (in der Weise der *modi significandi*). Durch die Identifikation von Wahrnehmungs- und Bezeichnungsweisen im Verstand⁵⁸⁷ wurde eine Brücke zur Verbindung von Metaphysik und Logik, von Real- und Sermozialwissenschaften geschaffen. Diese Brücke war zentral für Gersons Einordnung des Streites zwischen den Skotisten und den Nominalisten im Hinblick auf das Wissenschaftsverständnis. Beide wichen von der „gesunden Mitte“ ab. Die Skotisten ihrerseits versuchten, Unterschiede in der Wahrnehmung auf Unterschiede in den Dingen selbst zurückzuführen. Die Eigenständigkeit der *modi significandi* oder der *rationes objectales* von den Gegenständen selbst wurde dadurch vernachlässigt. Vertreter einer so gearteten Realwissenschaft vertraten nach Gerson die häretische Ansicht, als gäbe es eine Wissenschaft ohne einen Wissenden oder eine Sprache ohne einen Sprechenden und als befänden sich die Sachen als solche im Verstehenden selbst, und sie missachteten das erste Prinzip, dass jede Wahrnehmung vom Wahrnehmenden abhängt.⁵⁸⁸

585 JEAN GERSON, De modis significandi, 633 f. (pars II, 8–10).

586 JEAN GERSON, De modis significandi, 634 (pars II, 11–12).

587 JEAN GERSON, De modis significandi, 634 (pars II, 13): *Modus significandi et objectalis ratio cognoscendi maxime per intellectum reperiuntur accipi pro eodem.*

588 JEAN GERSON, De modis significandi, 634 (pars II, 16): *Modus significandi vel rationes objectales si quaerantur penitus excludi in consideratione scientiarum quantumcumque realium, sicut est metaphysica vel physica, consequitur implicatio et insana deceptio cum erroribus absurdissimis et quandoque blasphemis et haereticis, ut quod scientia esset sine sciente, et res ab extra taliter omnino essent in intelligente, sicut errabant negantes primum principium ex hac radice: quoniam res intelligitur ab uno esse et ab alio non esse.* Vgl. auch ebd. 629 (pars I, 35).

Dieser Kritik, die sich gegen die skotistische Identifikation von Betrachtungsweise und äußerem Gegenstand richtete⁵⁸⁹, fügte Gerson die Kritik an der gegensätzlichen Position der Nominalisten hinzu, welche für die Realwissenschaften keine *suppositio personalis* zuließen, sondern auf der materiellen Supposition in der Metaphysik beharrten.⁵⁹⁰ Dies hatte ihnen von Seiten der Skotisten den Vorwurf eingehandelt, dass sie der Metaphysik den realen Bezug nähmen.⁵⁹¹

Als den einzigen Weg, um die Skotisten und die Nominalisten in Eintracht zusammenzuführen, sah Gerson sein Modell, mit dem er in Analogie zu Form und Materie in der Physik die Betrachtungsweise des Verstandes den Dingen selbst zuordnete.⁵⁹² Beim Akt des Verstehens waren die Dinge in der Weise, in der sie wahrgenommen wurden (*rationes objectales*) als Form, die Dinge für sich als Materie zu verstehen, so wie Gerson bereits die Bezeichnung (*significatio*) als Form dem Wort (*dictio*) als Materie zugeordnet hatte. Gegenüber den Skotisten hob Gerson damit die *rationes objectales* hervor. Damit korrigierte Gerson die Skotisten insofern, als dass der Aspekt, unter dem der Gegenstand vom Verstand wahrgenommen wurde, (d. h. die „Form“) von diesem selbst (d. h. der „Materie“) zu unterscheiden war und nicht mit dem Gegenstand selbst identifiziert werden durfte.⁵⁹³ Gegenüber den Nominalisten wiederum hob Gerson die *modi signifi-*

589 Vgl. die Invektive in JEAN GERSON, *De modis significandi*, 635 (pars II, 22).

590 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 635 (pars II, 21): *Subtilitas metaphysicantium si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter seu formaliter acceptum; ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit vel consurgit quod a metaphysicis rationabiliter contemnuntur.*

591 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 629 (pars I, 35): *Conquisitores veritatis nostri temporis ... repugnantes eis vocant rudes et terministas nec reales in metaphysica, quasi sine terminis loqui possent.*

592 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 632 (pars II, 2): *Ens consideratum seu relictum prout est quid absolutum seu res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse quod habet objectaliter apud intellectum juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter sed pro rebus quasi formaliter, ut ... res ipsa diceretur quasi materia vel subtractum vel subjectum rationis objectalis vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis.* Weniger optimistisch darüber, ob sich der Streit zwischen *formalistae* und *terministae* lösen ließe, hatte sich Gerson in JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 516 f. (Nr. 97) geäußert.

593 Vgl. JEAN GERSON, *De modis significandi*, 633 (pars II, 4): *Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt nec universalizantur nec signantur, nec abstrahunt nec abstrahuntur; quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum quamvis sint pro rebus hujusmodi operationes secundum suppositionem personalem et quasi formalem, nec non ex parte rei si ita placet loqui.* Vgl. Ebd. 634 (pars II, 15): *Modus significandi vel ratio objectalis quantumcumque spectent ad scientias reales non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent si nullus esset vel esse posset intellectus negotians.*

candi hervor, d. h. die zentrale Eigenschaft der Verstandesbegriffe, Zeichen für andere Gegenstände zu sein. Durch diese Verbindung von Deutungsebene und realen Gegenständen wurde es der Metaphysik erst möglich, von den Dingen und von Gott reden zu können, ohne dass es sich nur um ein Sprachspiel handelte, und die Ebene der Sermozinalwissenschaften zu verlassen. Nur die Rücksicht auf die Zeichenfunktion der Begriffe einerseits und auf den Unterschied zwischen dem extramentalen Gegenstand als solchem und dem an ihm wahrgenommenen Aspekt andererseits konnte den Realitätsbezug der Metaphysik und die Harmonie von Real- und Sermozinalwissenschaften garantieren. Durch die Gleichsetzung des Aspekts, unter dem ein Gegenstand wahrgenommen wurde, (*ratio objectalis*) mit der Zeichenfunktion eines Begriffs (*modus significandi*) formulierte Gerson einen theoretischen Ausgangspunkt für ein gemeinsames Modell, in dem sich die widerstreitenden Parteien integrieren konnten. Gerson sah sich beim Entwurf dieses Modells nicht als Neuerer, sondern als authentischer Interpret der aristotelischen Logiktradition.⁵⁹⁴

4.1.3 Der Ort der Logik in der Theologie

Die Zwitterstellung der Logik zwischen notwendiger Grundlage aller Wissenschaften und Instrument, das für die Bestimmung der Inhalte der von ihr aufeinander bezogenen Termini auf andere Wissenschaften verwiesen war, zeigte sich auch in der Theologie, jedoch mit einigen Nuancierungen, die sich aus der inneren Unterscheidung der Theologie in eine mystische oder symbolische und eine spekulative ergaben. Diese Unterscheidung hatte damit zu tun, dass, wie in *De duplici logica* deutlich wurde, die Schriften der Theologie die verschiedensten Literaturgattungen enthielten. Die Sprache der Theologie musste deshalb verschiedene *modi significandi* verwenden. In der Regel schöpfte die Theologie aus dem Wortschatz der figurativen Alltagssprache und hatte die Rhetorik als ihre Hilfswissenschaft. Die Ablehnung der Logik für die Theologie allgemein, wie sie in *De duplici logica* formuliert worden war, schränkte Gerson bereits im Jahr darauf, in dem er auch die Auseinandersetzung mit der sich verselbständigenden mystischen Theologie Ruysbroecks im ersten Brief an Clantier geführt hatte, auf den

594 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 640 (pars II, 37): *Metaphysicalis inquisitio quaeritur inepte fieri de ente et suis passionibus si non praecessit sufficiens notitia de ente logicali seu de logica qualem tradit Aristoteles studiose: quod enim praecipiti via rectum deserit ordinem, ait Boetius, laetos non habet exitus*. Auch den Hinweis auf den Vorzug des allgemeinen Sprachgebrauchs fand Gerson bei Aristoteles bereits gegeben: Ebd. 639 (pars II, 32): *Et Philosophus ait loquendum esse ut plures*, und er beschuldigte die Skotisten, den Weg der von Aristoteles weitertradierten gemeinsamen Logik verlassen zu haben; vgl. ebd. 629 (pars I, 35).

Bereich der mystischen Theologie ein, während die spekulative Theologie diese sehr wohl gebrauchen sollte.⁵⁹⁵ Dies war auch der Tenor in der bereits ausführlich zitierten Schrift *De modis significandi*, welche wie viele der Spätwerke Gersons durch ihren zusammenfassenden Charakter und ihr harmonisierendes Bemühen gekennzeichnet ist⁵⁹⁶: Während in der symbolischen Theologie die Rhetorik die angemessene Methode war, musste die spekulative Theologie auch auf die Logik zurückgreifen.

Die Doppelrolle der Logik als notwendiges Hilfsmittel und ergänzungsbedürftige Sermozinalwissenschaft zeigte sich daher nur innerhalb der Aufgabefelder der spekulativen Theologie. Als Werkzeug zur Wahrheitsfindung diente sie, wo syllogistische Fehlschlüsse mit ihrer Hilfe entlarvt werden konnten. Logische Regeln halfen beispielsweise zu erklären, warum Sätze über die Trinität wie „Das göttliche Wesen zeugt“ falsch waren, der Satz „Der Vater, der das göttliche Wesen ist, zeugt“ dagegen richtig. Ebenso konnte nur mit Hilfe der Logik angemessen über künftige kontingente Ereignisse gesprochen werden.⁵⁹⁷ Das gesamte logische Wissen der Suppositionstheorien, Paralogismen, Ampliationen und Appellationen war Grundwissen für den Theologen, der Irrtümer vermeiden wollte. Wie die anderen sermozinalen, die spekulativen und praktischen Wissenschaften in den jeweiligen Feldern der Theologie zur Anwendung kamen, nahm die spekulative Theologie auch die Logik als Magd in ihre Herrschaft.⁵⁹⁸ Sie diente ihr dazu, die Glaubenswahrheiten getreu weiterzugeben.

Während die Logik als Analysewerkzeug diente, diente für die inhaltliche Festlegung der theologischen Begriffe die allgemeine theologische Tradition (*communis schola doctorum*) als Richtschnur. Sie bewahrte die Worte gemäß den traditionellen Theologiebüchern, denn die Kirchenväter waren laut Gerson bei der Festlegung von Begriffen große Metaphysiker gewesen.⁵⁹⁹ In Glaubensdin-

595 Vgl. JEAN GERSON, *De theologia mystica lectiones sex*, 275 f.: *Speculativa theologia ratiocinationibus utitur conformiter ad philosophicas disciplinas; ideo scholasticam eam vel litterariam quidam appellant ... theologia mystica licet sit suprema atque perfectissima notitia, ipsa tamen potest haberi a quolibet fideli, etiam si sit muliercula vel idiota. De theologia vero contemplativa sive intellectiva aliter esse nullus ambigit, ad cuius adeptionem sicut metaphysicam, grammatica, logica et philosophica disciplina cum exercitio forti et claro ingenio requiruntur.*

596 Nicht in allen Bereichen kann man jedoch von einer Übereinstimmung der Positionen Gersons in Früh- und Spätwerk ausgehen. Zu markanten Verschiebungen beispielsweise in der Gnadenlehre vgl. M. S. BURROWS, *Jean Gerson and „De Consolatione Theologiae“* (1418). *The Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Disordered Age* (Beiträge zur historischen Theologie 78), Tübingen 1991.

597 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 630 f. (pars I, 43). Vgl. JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 509 u. 516 (Nr. 56 und 94).

598 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 641 (pars II, 44).

599 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 629 f. (pars I, 38–39); ebd. 636 (pars II, 24).

gen – wie in den Wissenschaften allgemein – durfte es keine babylonische Sprachverwirrung geben. Seit den ersten Konzilien der Kirchengeschichte war um Begriffe wie *homoousion* gekämpft worden. An diesen einmal festgelegten Begriffen hatte man festzuhalten. Die Beliebigkeit, mit denen Worte bezeichnen konnten, durfte kein Argument in der Theologie sein.⁶⁰⁰ Im Alltag regelte der allgemeine Sprachgebrauch die Bedeutung und Verwendung der Worte – in Glaubensthesen oblag diese Aufgabe den Theologen. Eine falsche Wortwahl war zu verbieten, selbst wenn sich eine wahre Lehre dahinter verbarg, und eine rein philosophische Sprache war zu vermeiden.⁶⁰¹ Die Regel des Augustinus kam zur Anwendung, dass die Theologen die philosophischen Beliebigkeiten ausschließen sollten, indem sie sich an eine feste Sprachregel hielten.⁶⁰²

Die Theologen hatten nicht nur über die Einhaltung der Sprachgewohnheiten zu wachen, sondern auch gleichsam die Übersetzungsleistung von einer bildlichen Sprache in eine eindeutig verständliche zu erbringen, denn diese verständliche Sprache, in welcher die eigentliche Bedeutung der figürlichen theologischen Rede formuliert werden musste, war gerade nicht identisch mit deren wörtlicher Bedeutung im engen Sinn.⁶⁰³

Mit Hilfe der Logik und unter Rückgriff auf die durch die Tradition gesicherten theologischen Begriffe konnte die spekulative Theologie vor zweierlei Übergriffen schützen: vor Neuerungen spekulativer Theologen und vor dem unachtsamen Umgang mit theologischen Wahrheiten durch Vertreter der mystischen Theologie.

Logik als Garant der rechten Gotteserkenntnis gegenüber den Skotisten

Die wichtigste Verteidigung der Tradition hatte nach Gerson gegenüber Fachleuten zu erfolgen. Gerade in der Theologie hatte es großen Schaden gegeben, weil

600 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 97 f. Vgl. JEAN GERSON, De modis significandi, 629 (pars I, 34).

601 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 102. Mit dieser Begründung rechtfertigte Gerson, dass die Lehren des Raimundus Lullus in Paris verboten worden waren. Vgl. JEAN GERSON, De modis significandi, 630 (pars I, 40).

602 AURELIUS AUGUSTINUS, De civitate Dei, 437 (X, 23): *Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem.* Zur hohen Autorität des Augustinus in der theologischen Argumentation des Spätmittelalters vgl. M. J. F. M. HOENEN, Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 64 (1997) 245–262.

603 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 98: *Modus loquendi doctorum ... debet ... ad sensum proprium et non figurativum reverenter exponi. Alioquin frustra essent doctores in theologia constituti principaliter ad hoc officium elucidandi sacram scripturam.*

versteckt unter dem Vorwand, Metaphysik zu betreiben, einige Theologen die allgemein gültige, auf Aristoteles zurückgehende Logik verlassen und neue Begriffe gebildet hatten. Eine Veränderung in Grammatik und Logik aber brachte immer eine Veränderung der Wissenschaft mit sich.⁶⁰⁴ Dass es sich bei den von Gerson gerügten Realisten um Skotisten handelt, geht aus seinen Beispielen hervor, in denen Gerson die *formalizantes* kritisierte.⁶⁰⁵ Diese nämlich übersahen bei ihrem Versuch, an den Dingen selbst zu formalisieren und zu „metaphysizieren“, dass die Veränderungen, die sich durch die verschiedenen Betrachtungsweisen des Verstandes ergaben, keine Unterschiede im Gegenstand selbst begründeten.⁶⁰⁶

Die Vernachlässigung dieser Regel führte im Hinblick auf die Gotteserkenntnis zu einschlägigen Irrtümern. Wer, wie die Skotisten, die Erkenntnisbedingungen nicht berücksichtigte, schrieb der Erkenntnis Gottes Wesenseigenschaften zu, die nur der kontingenten Wirklichkeit und Auffassungsgabe des Menschen entsprangen und sogar in analoger Weise nur unter Vorbehalt von Gott ausgesagt werden konnten. Ein Mangel an Kenntnis der Logik bzw. ihre sträfliche Vernachlässigung war der Grund für diese theologischen Fehler.⁶⁰⁷ Wer die Logik dagegen beherrschte, wusste, dass man eine Sache anders wahrnehmen konnte, als sie de facto war, aber dass man aus dieser Wahrnehmung nie schließen durfte, dieses Anderssein in der Betrachtungsweise träfe auf die reale Sache selbst zu.

Es war daher zentral, dass auch in der Theologie, welche die Dinge im Hinblick auf Gott betrachtete, der zentrale Unterschied zwischen den zwei Existenzweisen einer Sache gewahrt wurde: ihrer realen einerseits und andererseits ihrer objektalen – so in der Begrifflichkeit der Metaphysik – bzw. als *modus significandi* in der Sprache der Grammatik, als *modus concipiendi* in der Logik und als *modus ornandi* in der Rhetorik.⁶⁰⁸ Auf Basis der zwei unterschiedlichen Existenzweisen ließen sich nach Gerson sowohl in der Ideenlehre als auch in der Universalienlehre die strittigen Ansichten zusammenführen.

Für die Ideenlehre ergab sich aufgrund dieser Basis, dass die Existenz aller Dinge in Gott vor der Schöpfung so erklärt werden konnte, dass diese Dinge in ihrer Existenzweise als *esse objectale* in Gott existierten und mit Gottes schöpferi-

604 JEAN GERSON, De modis significandi, 630 (pars I, 42).

605 Für eine Auswahl an Textpassagen, die für die Auseinandersetzung Gersons mit den Skotisten relevant sind, vgl. KALUZA, Les querelles, 127–144.

606 JEAN GERSON, De modis significandi, 633 (pars II, 4): *Ens non mutatur in suo esse reali neque diversificatur per mutationem vel diversitatem sui esse objectalis. Et hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali secludendo illud esse quod habent objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu vel ratiocinari sine ratione.*

607 JEAN GERSON, De modis significandi, 635 f. (pars II, 23): *Et hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates quales sunt in creaturis et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus.*

608 JEAN GERSON, De modis significandi, 636 (pars II, 25).

schem Wesen identisch waren. Dieses Verständnis von *esse objectale* galt es gegen die beiden Extreme zu bewahren. Auf der einen Seite tendierten die Skotisten mit ihrem formalen Verständnis des *esse objectale* dazu, die Erkenntnisdimension dieser Existenzweise zu leugnen und die unterschiedlichen Betrachtungsweisen mit Unterschieden in der Sache selbst zu identifizieren. Auf der anderen Seite standen die Logiker, welche in diesen Sätzen keine personale Supposition anwenden, d. h. nicht aus der Erkenntnis einer Sache auf deren Existenz schließen wollten und daher Sätze leugneten wie „Dieses Seiende wurde von Ewigkeit her erkannt; also hatte dieses Seiende von Ewigkeit her Wesen oder Existenz.“ Dabei ließen sie die reale Existenzweise der Dinge außer acht. Gerson dachte jedoch, diese könnten sich gerade aufgrund der Beliebigkeit sprachlicher Zeichen durch die Identifikation von *esse objectale*, *esse intelligibile* und *modus significandi* leicht von dem gemeinsamen Nenner überzeugen lassen.⁶⁰⁹

In der Universalienlehre galt dieselbe Argumentationsbasis. Durch kirchliche Dekrete und die verschiedenen Pariser Verurteilungen war immer wieder ausgeschlossen worden, dass es außerhalb Gottes reale Universalien geben könnte, weil dies die Gleichewigkeit der Kreatur mit Gott oder die reale Existenz eines ewigen Seins außer Gott bedeuten würde.⁶¹⁰ Das Urteil des Konstanzer Konzils gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag hatte gezeigt, dass es um das rechte Verständnis der Univozität des Seins gegen den Universalienrealismus ging.⁶¹¹ In rechter Weise konnte man nämlich von einer Univozität des Seins nur sprechen, wenn Gegenstand der Sprache das objektale Sein solches Seienden war, das Gott und der Kreatur gemeinsam war, so wie Substanz und Akzidenz oder analoge Begriffe eine gemeinsame, univoke *ratio objectalis* haben konnten. Eine Grenze fand die Univozität dagegen bei den göttlichen Attributen, da in Bezug auf diese die *ratio objectalis* nicht dieselbe war. Im Unterschied zu Synonymen blieb die *ratio objectalis* nämlich nicht allein auf die Sprach- oder logische Ebene beschränkt, sondern bezog sich notwendig auf ihren außersprachlichen Gegenstand. Sie erfüllte gleichsam eine Doppelrolle nach innen und nach außen.⁶¹²

609 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 636 f. (pars II, 26–28).

610 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 637–639 (pars II, 29–31).

611 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 639 (pars II, 32). Zu Gersons politischer Verbindung von Prager Realisten und *formalizantes* als der Schule Platons im Kontext des Konstanzer Konzils vgl. M. J. F. M. HOENEN, „Modus loquendi Platoniorum“. Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten, in: S. GERSH/M. J. F. M. HOENEN (Hg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A doxographical approach*, Berlin 2002, 325–343.

612 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 639 (pars II, 35): *Ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus sed tendit in rem extra tamquam in suum principale significatum vel objectum vel substractum, alioquin diceretur ens secundae impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et extra.*

Die Interpretation der aristotelischen Logik im Sinne der Theorie der *rationes objectales* oder *modi significandi* mit ihrer Doppelfunktion der Verstandeserkenntnis und des Zeichen-Seins für das real existierende Bezeichnete stellte für Gerson den Schlüssel zur Verteidigung der theologischen Tradition dar, die sich auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern vor allem gegen die Skotisten und in geringerem Maße gegen die Nominalisten richtete.

Die Kontrolle der mystischen Theologie mit Hilfe der Logik

Das rechte Verständnis der Univozität des Seins spielte auch bei der Verteidigung der Glaubenstradition gegenüber Vertretern der symbolischen oder mystischen Theologie eine Rolle. Die Univozität des transzendenten Seienden und seiner transzendenten Eigenschaften des Einen, Wahren und Guten war nach Gerson Gegenstand der in Kontemplation und Einsicht begabten Metaphysiker und Theologen. Ihr Bemühen bestand darin, das allgemeine Seiende von seinen kreatürlichen *rationes objectales* zu befreien und sich so Schritt um Schritt dem reinen Sein des Schöpfers anzunähern. Dies war die Schau Gottes im Spiegel und Gleichnis im Gegensatz zur unmittelbaren Gottesschau in der Ewigkeit, und nach Dionysius der Gegenstand der mystischen Theologie.⁶¹³

Gerson unterschied nun zwischen der Begabung eines affektiven Glaubens-eifers und der intellektuellen Durchdringung theologischer Sachverhalte, die für ihn zwei Arten der Kontemplation darstellten. Diese beiden Arten von Theologie waren einander nicht gleichgeordnet, sondern je nach Aspekt galt ihm die eine oder die andere als bedeutender. Der affektiven Gottesschau, die aus Liebe erfolgte und dem Glauben „Geschmack“ gab, maß Gerson eine größere Bedeutung zu als der trockenen und oft von Hochmut begleiteten wissenschaftlichen Annäherung an Gott, die kein Endzweck in sich selbst sein durfte, sondern in die brennende affektive Gottesliebe überleiten sollte.⁶¹⁴ Dennoch sprach er der wissenschaftlichen Art der Kontemplation die entscheidende Rolle zu, wenn es

613 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 639 f. (pars II, 36). Zu den irdischen Begrenzungen einer solchen Theologie und zu ihren verschiedenen Stufen vgl. JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 506 f. (Nr. 42–47).

614 Dies entsprach dem Verhältnis von Glauben und philosophischer Vernunft nach Gerson. Vgl. JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 510 (Nr. 59): *Conceptus complexi formantur in utero rationalis animae nobilior et generosius per semen fidei simplicis et incorruptae quam per semen solum philosophiae triplicis: naturalis, rationalis et moralis, quamvis hoc semen adjuvetur vehementer si receptum fuerit congruenter*. Auf einen Zusammenhang zwischen mystischer Theologie und Philosophie bei Gerson verweist G. KRIEGER, „Theologica perscrutatio labi debet ad inflammationem affectus“. Der Zusammenhang von mystischer Theologie und Philosophie bei Johannes Gerson, in: I. CRAEMER-RUEGENBERG/A. SPEER (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin/New York 1994, 604–619.

um die in der Heiligen Schrift überlieferte Glaubenswahrheit ging. Als Weiser galt ihm derjenige, der beiderlei Kontemplation kannte.⁶¹⁵

Es war die Aufgabe der spekulativen Theologie, etwaige Auswüchse einer affektiven Theologie, die sich auf das Terrain spekulativer theologischer Wahrheiten erstreckten, auf ihre Übereinstimmung mit der überlieferten Glaubenswahrheit zu überprüfen.⁶¹⁶ Das Problem bestand darin, dass man Worte nach Belieben gebrauchen konnte. Deshalb konnte jemand mit Fachausdrücken verschiedenster Wissenschaften um sich werfen, ohne von der Sache selbst etwas verstanden zu haben⁶¹⁷, und umgekehrt konnte ein frommer Mensch zwar das Richtige meinen, jedoch missverständliche Begriffe wählen, d. h. solche, die biblisch oder in der theologischen Tradition anders belegt waren und bei ihrer Verwendung in neuem Kontext vor allem bei theologisch Ungeübten zu Irrtümern führen mussten. Davor aber galt es die Theologie zu schützen.

Gegenüber religiösen Eiferern war die Grenze figürlicher Rede genau dort festzusetzen, wo sie die Sprachregelungen der Tradition verletzte.⁶¹⁸ Deshalb waren Gerson auch die Beginen und Begarden ein abschreckendes Beispiel: eine allzu große Gottesliebe veranlasste sie, den Kopf zu verlieren (Gerson spielte mit der Lautähnlichkeit von *amantes* und *amentes*), statt innerhalb der Grenzen ihres Erkenntnisvermögens zu verbleiben.⁶¹⁹ Dieser Hinweis hatte seinen Hintergrund in der Zeichentheorie Gersons: die Begriffe, die für Gott oder andere theologische Gegenstände benutzt wurden, waren nur Zeichen für diese Gegenstände. Alle Bezüge zu diesen extramentalen Dingen, die durch das Zeichen hergestellt wurden, spiegelten stets in ebenso großem Maße die Aktivität des vernünftigen Seelenvermögens, der *ratio* und des *intellectus*, wider wie die Gegenstände selbst. Über diesen Zeichencharakter in der theologischen Erkenntnis und Rede aber reflektierten nur die Theologen. Sie alleine erfassten die Glaubensgegenstände mit der Einsicht des Verstandes (*per intelligentiam*). Die von religiösem Eifer Getragenen (*devoti*) dagegen bezogen sich auf diese Gegenstände nur mit Hilfe des Glaubens (*per fidem*).⁶²⁰ Es war nach Gerson aber genau die Einhaltung der Logik, welche garantierte, dass die Dinge außerhalb des Verstandes (*res extra*) in rechter Weise

615 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 61: *Nihilominus ubi de veritate fidei quaeritur tradita in sacris scripturis, magis interrogandi consulendique sunt theologi vigentes in contemplatione secunda quam idiotae pollentes in prima*. Vgl. JEAN GERSON, De modis significandi, 641 (pars II, 43): *Theologica perscrutatio sistere non debet in sola intelligentia vel illuminatione intellectus sed labi debet et liquefieri ad inflammationem affectus*.

616 Für einen ausführlichen Überblick über die Bedeutung der Tradition bei Gerson und das Selbstbewusstsein der Theologen als Wächter der theologischen Wahrheit vgl. MEYJES, Jean Gerson, 314–339.

617 JEAN GERSON, Centilogium de conceptibus, 505 (Nr. 36).

618 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 99.

619 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 102.

620 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 626 (pars I, 6).

auf die Betrachtungen des Verstandes zu beziehen waren: „Wenn der Verstand nämlich von einer Sache sagt, sie sei anders, als sie ist, so trügt er; denkt er sie aber anders bei sich, als sie nach außen erscheint, kann dies völlig wahr sein.“⁶²¹

Ebenso verhielt es sich, wenn in der mystischen Theologie natürliche Bezeichnungen als Vorbild für die Rede über Gott dienten. War der Bezug auf Gott als den grundlegenden Bezugspunkt nicht gewährleistet und wurde die Sache nicht nur als Zeichen für Gott gelesen, sondern wurden die Zeichen mit den Dingen verwechselt, hing man Phantastereien und Irrtümern an. Ein Beispiel dafür waren für Gerson die Vergleiche Gottes mit den Eigenschaften von Tieren, die zu einer gottesfürchtigen Hingabe anleiten, bei Missbrauch aber auch zu Fehlschlüssen und Skandalen führen konnten.⁶²²

Gersons Betonung der notwendigen Glaubenspraxis hatte also keine egalierenden Absichten, im Gegenteil blieb eine Hierarchie zwischen „wissenden“ Theologen und „nur fühlenden“ Gläubigen aufrecht.⁶²³ Eine dem Glaubenseifer entsprungene affektive theologische Sprache konnte die Wahrheit des Glaubens unter Umständen in Gefahr bringen. Das Fazit Gersons zum Verhältnis von spekulativer und mystischer Theologie und damit zur Rolle der Logik in der Theologie war daher: „Deshalb braucht es nicht nur den Honig, sondern auch die Wabe, d. h. den Geschmack der Hingabe und das Licht der Ausbildung zusammen.“⁶²⁴ Kurzum: für eine aus religiöser Erfahrung und religiösem Gefühl geborene Kontemplation bedurfte es keiner Logik. Dafür hatte die Theologie ihre eigene, gültige, bildreiche Sprache und die Rhetorik als ihre „Logik“. Kam es aber zu einer Aussage in Begriffen, die das dogmatische Glaubensgut berührten, durfte man nicht mit ungewohnten Ausdrücken – *novis verbis, sermonibus inusitatis* – das Gemeinte zum Ausdruck bringen. Vielmehr bedurfte es der Einhaltung theologi-

621 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 626 (pars I, 8).

622 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 631 f. (pars I, 49–50).

623 Gerson war deshalb auch entschiedener Gegner der Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen, obwohl er sehr wohl einfachere katechetische Schriften in der Volkssprache verfasste. Die Bevorzugung eines hierarchisch gegliederten Bildungswesens in der Kirche und die Rolle der Volkssprache war freilich trotz der Bibelübersetzungen im Kontext der Reformation bis weit ins siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert in der katholischen Tradition noch ein heftiger Diskussionspunkt. Vgl. H. SMOLINSKY, Sprachenstreit in der Theologie? Latein oder Deutsch für Bibel und Liturgie – ein Problem der katholischen Kontroversen-theologen des 16. Jahrhunderts, in: B. GUTHMÜLLER (Hg.), Latein und Nationalsprachen in der Renaissance, Wiesbaden 1998; H. SMOLINSKY, Schrift und Lehramt. Weichenstellungen in der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts, in: W. PANNENBERG/Th. SCHNEIDER (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch, Freiburg i. Br./Göttingen 1998.

624 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 62: *Quamobrem bonum est mel cum favo, sapor scilicet devotionis cum lumine eruditionis.*

scher Sprachregeln, die nur durch eine Ausbildung in der Theologie und Philosophie, dabei vor allem in der aristotelischen Logik, gewährleistet werden konnte.⁶²⁵

4.1.4 Gerson und die Rolle der Logik in der Theologie

Gerson war ein Kenner der Logik und schätzte sie als Grundlage für die Wissenschaften insgesamt und für die spekulative Theologie im besonderen, in der er ihre Anwendung als Waffe gegen unvorsichtige Äußerungen mystischer Theologen ebenso ins Feld führte wie gegen neuerungssüchtige skotistische Theologen. Zugleich aber hob er hervor, dass sie sich nicht selbst genüge. Als Sermozialwissenschaft war sie mit Wörtern konfrontiert, die der beliebigen Festsetzung anheim gestellt waren. Für ihre Anwendung bedurfte es immer zuerst einer Definition der im Satz verbundenen Begriffe durch die jeweiligen Wissenschaften, denen diese angehörten. Gerson machte in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit in der spekulativen Theologie deutlich, die Begriffe im Einklang mit der kirchlichen und theologischen Tradition und im Unterschied zur Philosophie zu bestimmen.

Doch noch in weiterer Hinsicht hielt Gerson es für nötig, die Begrenztheit der Logik aufzuzeigen: als Sermozialwissenschaft war die Logik auf die materielle Supposition beschränkt. Deshalb konnte man mit Logik allein keine Metaphysik oder Theologie betreiben, die sich auf reale Dinge außerhalb des menschlichen Geistes bezog. Dies wandte er gegen die extremen Nominalisten ein, die keine personale Supposition erlauben wollten und so die Ebene der Sermozialwissenschaften nicht verließen. Andererseits war es auch nicht möglich, Metaphysik oder Theologie zu betreiben, ohne sich der Wahrnehmung und Zeichengebung im Geiste des Menschen bewusst zu sein, und mit dem Anspruch, nur von den „realen Dingen“ außerhalb des menschlichen Geistes zu handeln. Daher rührte Gersons Polemik gegen theologische Irrtümer der Skotisten.

Dennoch stand die Logik für Gerson – und damit wurde Gerson gleichsam zum Emblem für die Theologie des fünfzehnten Jahrhunderts – trotz ihrer Scharnierfunktion in den Wissenschaften und ihrer Bedeutung für die Wahrung des Glaubens nicht insgesamt an höchster Stelle. Das zeigte sich bei ihm in einer Beschränkung der Logik auf die spekulative Theologie, und innerhalb dieser auf das Nötige – die Logik durfte nicht zum Selbstzweck werden, was ihn zur Kritik an den Sophisten seiner Zeit veranlasste, die zu unangemessenen Gelegenheiten lo-

625 JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier I, 61: *Postremo attendamus, precor, quo pacto sibi cavere habent omnes in sacris litteris non satis imbuti neque eruditi ..., ne subinde praesumant ipsi theologicas arduasque materias novis verbis et pro sua aestimatione affectioneque repertis retractare. Nobis enim ad certam regulam loqui fas est, inquit Augustinus.* Vgl. JEAN GERSON, A Barthelemy Clantier II, 99.

gische Argumente anbrachten. Zum anderen aber hieß das, dass weder die Logik, noch die spekulative Theologie, der sie diente, das letzte Ziel war: Dieses bestand nämlich in der affektiven Annäherung an Gott, nicht in der reinen Verstandestätigkeit. Den Unterschied gegenüber der theologischen Tradition markierte Gerson daher weniger in seiner Art, wie er die Logik in der spekulativen Theologie verwendete – hierin würde man ihn als einen Mann der Mitte beschreiben können. Vielmehr unterscheidet sich Gerson aufgrund seines breiteren Theologieverständnisses. Aufgrund dieser Ausweitung der Funktion der Theologie schuf Gerson einen Freiraum für die von ihm als wesentlicher bezeichnete mystische oder symbolische Theologie, die vom Einfluss der Logik frei war. Sie beruhte auf einer symbolischen Sprache und auf Erfahrung und hatte die Rhetorik als ihre „Logik“. Damit hob er sich deutlich auch von seinem Lehrer Pierre d'Ailly ab, der in anderen Bereichen, vor allem auch im Hinblick auf die augustinische Verteidigung einer geregelten theologischen Sprache, sehr starken Einfluss auf ihn ausgeübt hatte.

Durch die Unterscheidung der beiden Theologiearten und ihrer wechselseitigen Zuordnung schuf Gerson zwar kein Amalgam, aber doch eine Verknüpfung von zwei theologischen Linien. In der spekulativen Theologie sprach er der scholastischen Tradition des Thomas von Aquin und Bonaventura ihre Berechtigung zu, in der mystischen Theologie den außerakademischen Schriften der monastischen Traditionslinie, u. a. eines Dionysius, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und dem *Itinerarium* Bonaventuras, und damit Schriften, die ihrerseits einen unterschiedlich akzentuierten Umgang mit der Logik besaßen.

In der Philosophie zeigte sich dieselbe harmonisierende Tendenz, welche in Gersons Bemühungen um die Konkordanz von Logik und Metaphysik, von Realisten und Nominalisten ebenso zum Ausdruck kam wie in der Anknüpfung an die aristotelische Logik einerseits und in ihrer Deutung durch die Theorie von den *rationes objectales* und den *modi significandi* andererseits, die sich an ein eher platonisierendes Modell wie bei Boethius oder Albertus Magnus anlehnte.⁶²⁶

626 Zur Entwicklung von Gersons Verhältnis gegenüber Albertus Magnus und zu seiner Kritik an Albertus' *De intellectu et intelligibili* in Bezug auf die Vereinigung der Seele mit Gott unter dem Einfluss von Dionysius Areopagitas *De Caelesti Hierarchia* und von Augustinus vgl. KALUZA, *Gerson critique*, 169–205. In der Verbindung von Gedankengut konträrer philosophischer Denklinien ist Gerson kein Ausnahmefall. Ein deutliches Beispiel dafür sind die in Heidelberg verfassten Prinzipien des Marsilius von Inghen zum Sentenzenkommentar; vgl. dazu M. J. F. M. HOENEN, *Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts*. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen, in: S. WIELGUS (Hg.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung*, Lublin 1993, 165–194.

Im Hinblick auf die Theologie des fünfzehnten Jahrhunderts war Gerson wegweisend.⁶²⁷ Der Rückgang des Interesses an spekulativen Fragestellungen und die Zunahme der praktischen Fragestellung im theologischen Schrifttum sind ein erstes Beispiel. Die Darstellung der Sentenzenkommentare, die in dieser Zeit durch viele Beispiele aus der theologischen Tradition angereichert wurden, entspricht dem Bemühen Gersons um die *communis opinio* und die getreue Weitergabe der Tradition. Der Kampf gegen die Häresien und die Laienbewegungen, die sich in Glaubensdingen alleine auf die Bibel beriefen und die Notwendigkeit der kirchlichen Tradition für das rechte Bibelverständnis und seine Interpretation durch die Theologen mit Hilfe der Logik leugneten, war ein weiteres Charakteristikum der Zeit. Schließlich hat aber auch die Fülle an so genannter „Erbauungsliteratur“ in der Volkssprache, die für das fünfzehnte Jahrhundert überliefert ist, ihre theoretische Begründung in der von Gerson hervorgehobenen Freiheit der symbolischen Theologie von der theologischen Fachsprache, welche die Regeln strenger philosophischer Logik beachten musste. Trotz seines expliziten Konservatismus schuf Gerson im Rückgriff auf die verschiedenen Traditionen sowohl die Grundlage für den Fortbestand einer elitären, reflektierenden Theologie auf dem philosophisch-logischen Stand ihrer Zeit, als auch Raum in der Theologie für eine selbstbewusste und in der „Logik des Alltags“ zum sprachlichen Ausdruck gebrachte persönliche Frömmigkeit und ein von dieser geprägtes Leben.⁶²⁸

627 Zur Bedeutung der von Gerson gewählten literarischen Form als Kennzeichen für das vielseitige außerakademische Engagement der Theologen im fünfzehnten Jahrhundert vgl. D. HOBBS, *The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract*, in: *The American Historical Review* 108/5 (2003) 1308–1337.

628 Zur Einbettung der mystischen Theologie Gersons in den Rahmen seiner pastoralen Anliegen vgl. S. GROSSE, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (Beiträge zur historischen Theologie 85), Tübingen 1994; B. HAMM, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von R. Friedrich und W. Simon, Tübingen 2011; C. ROTH, *Richter, Ratgeber und Reformier. Jean Gerson als Lehrer geistlicher Unterscheidung*, in: J. A. AERTSEN/M. PEKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (*Miscellanea Mediaevalia* 31), Berlin/New York 2004, 321–339.

4.2 Die Rolle der „praktisch-mystischen Theologie“ und das Ringen um die Reichweite der Metaphysik

4.2.1 Kontemplation als Ziel praktisch-mystischer Theologie im Frühwerk

Die Bedeutung der praktischen Theologie für Gerson findet sich von ihm eingehend dargestellt in der Schrift *De mystica theologia practica*, mit der er seine bereits im Winter 1402/1403 verfasste Schrift *De theologia mystica* im Jahre 1407 ergänzte und mit dieser zusammen im Jahr darauf publizierte, aber 1422 nochmals überarbeitete.⁶²⁹

In dieser Schrift unternahm Gerson es erstens, den Vorrang der praktischen Theologie vor der spekulativen aufzuzeigen. Er beschrieb darin die praktische mystische Theologie als notwendige Voraussetzung für die spekulative Theologie, auch wenn die spekulative Theologie wie in anderen Wissenschaftsdisziplinen gewöhnlich in der Reihenfolge vor der praktischen behandelt wurde.⁶³⁰ Zugleich sah Gerson die praktische Ausübung der mystischen Theologie als Ziel aller Christen und vor allem der theologisch Gebildeten: ein Christenmensch, vor allem ein Kleriker, durfte sich mit der spekulativen Theologie nicht zufrieden geben. Es bedurfte des Werkes und der Übung.⁶³¹ Dabei wird deutlich, dass für Gerson die praktische Theologie im eigentlichen Sinn die Kontemplation war.

629 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 8, Paris u. a. 1971, 18–47. Zur Datierung 1407 vgl. das Ende der Schrift, S. 47: *Expliciuunt considerationes sive libelli de mystica theologia venerabilis Johannis Gerson, olim cancellarii ecclesiae parisiensis, editae ab eodem anno Domini M^oCCCC^o septimo, et recensitae ab eo sive relectae et probatae sicut propria manu scripsit in exemplari quod ad Carthusiam misit de civitate Lugdunensi, anno Domini millesimo CCCC^o vicesimo secundo, etc.*; vgl. JEAN GERSON, *De theologia mystica lectiones sex*, 250–292. Vgl. auch J. FISHER, *Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution*, in: B. P. MCGUIRE (Hg.), *A Companion to Jean Gerson* (Brill's Companions to the Christian Tradition 3), Leiden/Boston 2006, 205–248.

630 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 18: *Tractantes in lectionibus nostris ... de theologia mystica, secuti sumus ordinem in aliis scientiis observatum ubi traditur prius de speculative quam practica. Nihilominus haec scientia supra ceteras multas hoc habet proprium ut speculative in ea nec perfecte tradi possit neque plene intelligi nisi practicus praecesserit usus.*

631 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 18: *Perquirere enim quid sit mystica theologia et in qua vi reponitur, et de differentia ejus ad speculativam theologiam et similia ... non satis debet esse homini christiano, praesertim ecclesiastico. Opus exercitatioque requiritur. Ecclesiasticus* kann auch für einen Ausleger der Heiligen Schrift stehen oder für einen Christen im Gegensatz zu einem Heiden. Hier aber steht es in seiner häufigsten Verwendung für ein Mitglied des Klerikerstandes. Vgl. DU CANGE, *Glossarium*, 227 f.

Abgesehen von Gottes Mitwirken gab es laut Gerson zwölf Bemühungen⁶³², denen sich der Mensch unterziehen konnte, um dem Status eines Mitarbeiters an Christi Erlösungswerk gerecht zu werden.⁶³³ Anhand dieser zwölf Punkte beschrieb Gerson, was die Menschen dazu tun konnten, um ein praktisches religiöses Leben zu führen:

1. Die Berufung durch Gott wahrnehmen
2. Die eigene Verfasstheit zur Kenntnis nehmen
3. Den eigenen Status betrachten
4. Die Vervollkommnung anstreben
5. Vor Beschäftigung fliehen
6. Eigene Neugierde ablegen
7. Gleichmut erlangen
8. Den Ursprung der Leidenschaften und Gemütsbewegungen wahrnehmen
9. Den rechten Zeitpunkt und den rechten Ort suchen
10. Schlaf und Speise mit Maßen reduzieren
11. In Ruhe auf frommen Gedanken, welche Gefühle hervorrufen, verharren
12. Den Geist von den irdischen Erscheinungen (Phantasmata) abwenden.

Obwohl nun Gerson der praktischen oder mystischen Theologie eine so bedeutende Rolle zuschreibt, erweist sich sein Verständnis von praktischer Theologie anders, als man es im heutigen Verständnis, im Sinne einer *vita activa* fassen würde. Denn Gersons innerstes Anliegen, das immer und immer wieder in den Texten zum Vorschein kommt, war die intellektuelle Schau Gottes, die Kontemplation.

632 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 18f.: *Possunt autem duodecim industriae praesupposito primo afflatu divino, pro practica theologiae mysticae sub totidem considerationibus annotari; quarum prima notat Dei vocationem attendere; secunda cognoscere propriam complexionem; tertia officium vel statum proprium aspicere; quarta semet extendere ad perfectionem; quinta occupationes effugere; sexta deponere curiositatem; septima longanimitatem assumere; octava passionum origines animadvertere et effectuum; nona tempus idoneum et locum inquirere; decima somno et cibo indulgere moderanter; undecima meditationibus piis affectionum generativis silenter insistere; duodecima spiritum a phantasmatis amovere.*

633 Gerson hebt hervor, dass es sich nur um ein Mitwirken am Erlösungswerk Christi handeln kann, keinesfalls um eine Verursachung der mystischen Erfahrung, deren Lehrmeister (Gerson spricht vom *magisterium theologiae mysticae*) Jesus Christus ist. JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 18: *Dicimus proinde in primis quod magisterium theologiae mysticae et orationis extaticae seu perfectae, Jesus Christus sibi soli suaeque voluntati retinuit, nec ad illud humana industria sufficit, quamvis ipsa non debeat penitus omitti ... Quod etiam <humana industria> non sit penitus abjicienda, docet Apostolus, vocans nos Dei coadjutores; coadjutores ait, non compulsos, non praeventores, ne dicamus: manus nostra excelsa et non Dominus fecit haec omnia.*

Das zeigte sich erstmals daran, dass Gerson hervorhob, alle Menschen seien zum Heil, aber nicht alle zur Kontemplation berufen. Obwohl Gott alle Menschen zum Heil gerufen hatte und daher auch jeder Mensch von Natur aus nach unzerstörbarer Glückseligkeit strebte⁶³⁴ – wie das bereits Thomas von Aquin formuliert hatte –, bedeutete das für Gerson nicht, dass dieser Weg für alle Menschen derselbe wäre. Vor allem, so hob Gerson hervor, war der Weg zur Weisheit und Kontemplation nicht für alle vorgesehen.⁶³⁵ Gerson sah als Vorbild Aristoteles und Cicero, die mit Hinweis auf die Politiker davor warnten, dass nicht alle alles konnten: *non omnia possumus omnes*.⁶³⁶

Für die eigene Selbsteinschätzung aber war es von Nutzen, die in der Spiritualität Erfahrenen zu Rate zu ziehen und ihren Rat gläubig anzunehmen; außerdem helfe die Beachtung der persönlichen Umstände, der körperlichen Verfassung, der Stellung in der Gesellschaft, Ort, Zeit und Alter, die geistigen Begabungen wie die des Gedächtnisses und der Urteilskraft, und der persönlichen Neigung zum Zorn, zur Begierde oder zur Vernunft.⁶³⁷ Diese Gründe dienten Gerson dazu, wiederum zu betonen, dass die *contemplatio* nicht allen Menschen nach ihrem Willen und zu jeder Zeit zuteil werden konnte.⁶³⁸ Dennoch gab es seiner Ansicht nach – von solchen Menschen abgesehen, die eine innere Unruhe zu Taten trieb statt zur Kontemplation⁶³⁹ – keinen spezifischen Persönlichkeitstyp, der für die Kontemplation vorausgesetzt war. Vielmehr konnte jeder auf seine Art den Zugang finden. Gerson exemplifizierte das an den Kirchenvätern und Heiligen: Ambrosius und Hieronymus waren eher von zornigem Temperament, Gregor und

634 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 19: *Dei vocationem attendere debet unusquisque eo quod vocat ad salutem omnes homines. Siquidem vult omnes, secundum Apostolum, salvos fieri. Hinc ille naturalis apud universos indelebilisque beatitudinis appetitus.*

635 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 19: *Ecce quod sermo sapientiae quae cum gratia contemplationis plurimum similis est vel eadem reputatur, datur per Spiritum huic aut illi ... Quemadmodum igitur non omnes vocatos conari convenit ad quamlibet administrationis vel operationis gratiam indifferenter adipiscendam, sic nec universos oportet ad sapientiae vel contemplationis studium se tradere.*

636 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 19.

637 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 19: *Prodest vero non mediocriter consilium accipere et accepto credere virorum expertorum spiritualiumque quales sunt qui judicant de omnibus. Juvat insuper circumstantias personales attendere, ut corporis sic vel sic complexionati, status quoque in republica, loci praeterea et temporis, vel aetatis; denique qualiter anima dotata est viribus ingenii, memoriae vel iudicii, aut qualis in irascibili, qualis in concupiscibili, qualis in rationali invenitur.*

638 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 20: *Hinc fit quod non omnes voluntate ad gratiam contemplationis possint quandoque sublimiorem ascendere neque contingere modum.*

639 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 21.

Bernhard vom begehrliehen Stimulus getrieben, Augustinus und Thomas eher Vernunftmenschen.⁶⁴⁰

Außerdem betonte Gerson, dass die Kontemplation nur einem Teil der Menschen vorbehalten war, da sie nur eine von vielen Aufgaben des mystischen Körpers darstellte und vor allem der Muße und Freiheit von äußeren Sorgen bedurfte, d. h. v. a. auch der Freiheit von körperlicher Arbeit und von der Ehe.⁶⁴¹ Doch auch kirchliche Prälaten, die für das körperliche und spirituelle Wohl ihrer Untergeordneten sorgen mussten, konnten sich nicht der Kontemplation widmen, es sei denn, sie wären schon in einem sehr fortgeschrittenen Stadium der Vertrautheit mit der Kontemplation, in der es ihnen sehr leicht fiel, von der *actio* in die *contemplatio* zu wechseln und umgekehrt. Doch eigentlich, so schloss Gerson, war die Kontemplation die Aufgabe der Kleriker, vor allem der Mönche, die deshalb die Schule der Hingabe und des Gebetes besuchten, um die Augen des geistigen Körpers zu sein und so eine Leitungsfunktion zur Selbst- und Gotteserkenntnis einzunehmen, auch wenn die Laien von der Kontemplation nicht prinzipiell ausgeschlossen waren.⁶⁴² Die Erziehung der Mönche musste dementsprechend zu allen Zeiten auf dieses Ziel hinwirken.⁶⁴³

Ein weiteres Indiz findet sich in Gersons Schrift dafür, dass sein eigentliches Ziel die Kontemplation war: Unter Berufung auf die Theologen allgemein und auf Augustinus im Besonderen hob er den Vorrang der Kontemplation vor dem aktiven Leben hervor: Wenn keine akute Notwendigkeit zu aktiver Betätigung bestand, war dem Bemühen um Kontemplation der Vorrang einzuräumen. Er war der Ansicht, man diene durch die Kontemplation in höherem Maße Gott,

640 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 22: *Porro, quantum ex gestis eorum mihi conjicere datum est, plus in Ambrosio et Hieronymo viguit irascibilis, in Augustino et beato Thoma rationalis, in Gregorio et Bernardo concupiscibilis.*

641 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 22 f.: *Cum autem otium et vacationem ab exterioribus curis contemplatio postulet, et plures inveniuntur quorum status ac officia quibus alligati tenentur nequeant exerceri sine multo strepitu curarum et corporis exercitatione vel sensuum, quid superest nisi tales arcere a contemplationis inquirenda requie? ... Sileamus intermi opera mecanica, mercaturas, laboriosam rusticationem, vinculum matrimoniale quod impellit mulierem cogitare quae saeculi sunt, quomodo placeat viri suo, et virum providere liberis et uxori.*

642 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 23: *Est porro status ecclesiasticorum, praesertim religiosorum tendere ad perfectionem hanc acquirendam, quoniam in schola devotionis et orationis ad hoc positi sunt ut sint velut oculi membra caetera corporis mystici dirigentes, tam ad seipsa quam ad Deum. Vgl. ebd. 24 f.: Porro multi sunt apud quos damnabilis esset judicanda omissio contemplationis inquirendae, quemadmodum positi in schola religionis quae est schola devotionis, orationis et fletuum, quales insuper convenit esse ecclesiasticos qui labores populorum in otio possident ut custodiant justificationes Domini et legem ejus exquirant, quales demum plures inveniuntur viri et feminae de saeculo, quibus sufficiens otium, instructio et ingenium suppetunt ut se totaliter in Deum convertant et rapiant.*

643 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 23.

als es durch andere Fähigkeiten wie verhandeln, predigen, den Armen helfen, möglich war.⁶⁴⁴

Intellekt und Affekt bei der Kontemplation

Es zeigen sich innerhalb von Gersons Lehre von der Kontemplation einige Elemente, in denen sein eigenes Ringen um das rechte Verständnis deutlich wird. Ein erstes war die Frage, ob die Kontemplation vom Intellekt oder vom Affekt bewirkt werde.⁶⁴⁵ Die mystische Theologie gehörte nach Gerson, im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften, zum Affekt, und das führte ihn an anderen Stellen dazu, die spekulative Theologie als die Vorstufe für die mystische Theologie zu bezeichnen. Aber trotz ihrer Zuordnung zum Affekt war die Kontemplation keine Kunst der rechten Gottesliebe – keine christliche *ars amatoria* – denn es gab keine Liebe ohne andere Affekte wie Hass, ebenso wie in gleichem Maße die Verstandeserkenntnis Gottes zu Glück und seine Abwesenheit zu Trauer führte.⁶⁴⁶ Es ist auch nicht verwunderlich, dass Gerson ebenso wie Nikolaus von Kues in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts in einem sich über fast ein Jahrzehnt

644 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 24: *Ex his vero palam deducitur quod cum vita contemplativa, sicut ostendunt theologi, perfectior sit quam activa, quilibet ad contemplationem idoneus non praeallegatus actionibus necessariis, potest ad illam licenter se tradere, dimissa actione. Detur in hoc fides Augustino dicenti quod si negotium caritatis, id est actionem, nemo imponit, intellige jussione superioris vel evidenti necessitate, studendum est contemplandae veritati. Nec opposuerit aliquis facultatem quam haberet ille in activa proficendi, et condemnationem suam si talentum absconderit in quo posset negotiari, praedicando vel pauperibus erogando et ministrando, quoniam abunde proficit Ecclesiae vir contemplativus obsequens Deo de corde vel oculo ubi alii de manibus, ore, vel pedibus subserviunt.* Vgl. M. VIAL, *La vie mixte selon Jean Gerson*, in: C. TROTTMANN (Hg.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'École Française de Rome 423), Rome 2009, 385–400.

645 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 26: *Saepe enim ubi minus cognitionis, ibi plus affectionis.* Vgl. 41: Unter Verweisung auf *aliqui* berichtet Gerson von der Vorstellung, dass die Liebe, die zur Kontemplation führt, frei ist von Erkenntnis (*cognitio*). Vgl. dazu grundlegend E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14/2–4), Münster (Westf.) 1915.

646 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 32: *Habet hanc proprietatem mystica theologia quod in affectu ponitur, aliis omnibus scientiis repositis in intellectu. Et quoniam omnis affectio vel amor est vel ab amore consurgit secundum philosophicam deductionem, nonne ideo rationabiliter ipsa theologia mystica nominari debeat ars amoris vel amandi scientia? At vero non est sic solus amor quin origo sit ceterorum affectuum vel passionum ita ut etiam odium pariat ... Si et diligitur Deus super omnia, cujus consequens est ut odiatur quidquid ejus amori contrarium fuerit apprehensum. Rursus quia Deus tanquam objectum summe conveniens praesentatur per cognitionem, subsequenter gaudium de praesentia, et si absit, tristitia, spes vel metus oriuntur.*

hinziehenden Streit für sein intellektualistisches Verständnis der Kontemplation angegriffen wurde.⁶⁴⁷

Die Hervorhebung des Verstandes in der Kontemplation bedeutete nicht intellektuelle Beschäftigung an sich, sondern Vorbereitung für die Gnade. Durch Studieren konnte man die mystische Kontemplation nicht erreichen: Wer immer nur lernte und nie in Ruhe nachdachte, gelangte nie zur Weisheit.⁶⁴⁸ Gerson folgte sogar: Weil es wenige Menschen wagten, mit sich selbst allein zu sein, gab es viel zu wenige Menschen, die sich der Kontemplation widmeten, selbst unter gebildeten Klerikern und Mönchen und sogar unter den Theologen.⁶⁴⁹ Um die Ruhe für die Kontemplation zu erreichen, half stärker die Gnade als das eigene Bemühen.⁶⁵⁰ Diese Gnade wurde von Gerson daher mit der Tugend der Demut verbunden: niemand sollte sich darauf etwas einbilden, sondern sie als Geschenk ansehen⁶⁵¹ und sich deutlich machen, dass die Kontemplation nicht planbar war.⁶⁵² Was ihr am allermeisten entgegenstand, war also der eigene Stolz, der von Gerson als Wurzel aller Sünden betrachtet wurde.⁶⁵³

Gerson bestätigte die Rolle des Verstandes für die Kontemplation. Er war ehrlich genug, um an dieser Stelle zu schreiben, dass er sich selbst dabei ertappte,

647 VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*; W. HÖVER, *Theologia Mystica in altbairischer Übertragung*. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging und andere. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 36), München 1971, 265–268.

648 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 40: *Falluntur qui volunt semper vel legere vel orare vocaliter, vel devotionis verba a loquentibus accipere, si putant exinde contemplationis gratiam familiarem sibi comitem accersiri. Prosunt haec, sed non sufficiunt ... Quamobrem cum silentio praestolari salutare Dei; et consuescat homo orare spiritu et mente dum etiam strepitus vocis aut libri deerit intuitus. Sit ipsa meditatio silens liber suus, sit praedicatio; alioquin videat ne semper discens, nunquam ad sapientiam perveniat.*

649 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 41: *Inde, proh dolor, tanta raritas contemplantium, etiam apud ecclesiasticos litteratos ac religiosos, immo theologos, nisi quia vix sustinet aliquis secum solus esse, secum diu meditare?*

650 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 26: *Quia vero ad comparandam contemplationis quietem plus gratia provehit quam industria ...*

651 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 27: *Propterea noli altum sapere sed time, recogitans quia gratia contemplationis numeratur inter gratias gratis datas, quae sunt fides et spes aut prophetia aut aliqua similis virtus, quae dantur nonnunquam reprobis et sine caritate viventibus. Quis igitur secure nisi in Domino gloriabitur? Vae, vae tibi, humana praesumptio, quando has et similes gratias reperire est apud maledictionis filios.*

652 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 29.

653 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 34: *Notavit acerrimus scrutator cogitationum, Augustinus, in suis Confessionibus, quod vitium nullum committitur nisi quia volumus licet false divinam excellentiam imitari. Ita prorsus est quia initium omnis peccati superbia. Quid enim est peccatum nisi inordinata ac intemperans affectio? Est igitur superbia radix cujuslibet improbae affectionis, sicut ex adverso parturit omnem affectionem piam humilitas.*

wieder bei der spekulativen Seite der mystischen Theologie angekommen zu sein, obwohl er doch über die praktische schreiben wollte. Doch er meinte, dies sei nicht umsonst, da ja die praktische Hinwendung zu Gott in der Kontemplation voraussetze, sich dank der angeborenen Abstraktionskraft von den Phantasmata abzuwenden.⁶⁵⁴

Die Rolle der Metaphysik

Im letzten Abschnitt, in der zwölften Überlegung, wandte sich Gerson der Notwendigkeit zu, den Geist von den Phantasmata abzuwenden. Er sagte, die Metaphysik zeige, dass dies auf verschiedene Weise geschehen könne. Aus der Metaphysik sei bekannt, dass alle Dinge, die aus Gott ausfließen, um so fetter und korpulenter wurden, je weiter sie sich von Gott entfernten. Gerson verglich dies mit dem Sonnenlicht, das fein anfing und dann dicker wurde, indem es sich mit immer dichterem Medium verband und dabei die Farben in sich aufnahm.

Daraus folgerte er, dass für die Betrachtung Gottes der umgekehrte Vorgang nötig war. Am Beispiel vom Licht beschrieb er, wie das durch die Spezies der Farben angereicherte Licht ins Auge trifft, dort die Spezies selbst wahrgenommen werden (*aggenerantur*) und zum *sensus communis* weitergeleitet werden. Der *sensus communis*, so Gerson, unterscheidet diese voneinander (*dijudicans*) und führt sie auf geistigere Weise (*spiritualius ac purius*) zur Imaginationskraft (*ad virtutem imaginativam*). Wenn sich dann die *ratio* mit den Phantasmata beschäftigt, wähle sie die intelligiblen Spezies aus, mit denen sie die Sache schon ohne das, was dem Phantasma vorausging, begreife (*concipit*). Zuletzt leite die übergeordnete Kraft des Intellekts, die man Geist oder Verstand nenne (*spiritus, mens*), nach der Erkenntnis der Vernunft dieselbe Sache zum Licht reiner und einfacher Erkenntnis, die bereits auf die Erkenntnisweise der Engel hingeeordnet sei.⁶⁵⁵

654 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 46: *Sed ecce nescio quo pacto dum practicam professus sum mysticam theologiam, relabor in speculativam; sed non supervacue. Est quippe tibi necessarium, o anima quae in Deum ferri te quaeris per anagogicos excessus, ut avertere discas te per innatam vim abstractivam a phantasmatis, sicut abstractiva virtus inferior in brutis ex speciebus sensatis elicit insensatas, sciveris quoque imperfectiones discernere a perfectionibus, ut tandem pure aliquid perfectum tibi resplendeat in essentia et bonitate.*

655 VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, 44 f. JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 44–435: *Decima consideratio docet spiritum avertere a phantasmatis; quod variis modis fieri posse ostendit metaphysice; insuper remittit ad majores quos exempli gratia inducit in littera, etc.*

Oportet nos hic eorum meminisse quae de quidditate mysticae theologiae tractavimus. Posuimus itaque theologiam mysticam esse amorem extaticum qui vult mysticae theologiae se tradere, conari ad hanc puram intelligentiam; alioquin amorem inde subsequentem qua ratione compararet?

An dieser Stelle kam Gerson noch einmal auf die Frage nach der Bedeutung des Verstandes für die Kontemplation zu sprechen. Unter Hinweis auf Dionysius und dessen Kommentatoren machte er darauf aufmerksam, dass es unterschiedliche Interpretationen gebe. Eine Interpretation war sukzessiv: Auf die von Dionysius vorgeschlagene *via negationis* der Annäherung an Gott, in der die Phantasmata Stück für Stück zurückgelassen wurden und das Bild Gottes entstand wie eine Statue aus dem Stein, von dem immer mehr abgeschlagen wurde, folge die rein affektive Vereinigung mit Gott in einem Akt der Liebe.⁶⁵⁶

Gerson fragte diese sukzessive Vorstellung an und gab zu bedenken, ob die Vereinigung mit Gott nur affektiv sei oder nicht auch den Verstand mitbetreffe, denn es gebe für beide Positionen hochrangige Vertreter.⁶⁵⁷ Gerson sah die Position, dass das göttliche Wesen durch Abstraktion des Verstandes erfasst werden könne, in bestimmter Hinsicht auch von Augustinus und Bonaventura gestützt.⁶⁵⁸ Die Erkenntnis der Metaphysik war also seiner Ansicht nach durchaus kompatibel mit der christlichen Weise der Kontemplation.

Rursus si apud metaphysicos hic sermo esset habendus, proficeret meditari quomodo totus mundus iste sensibilis ad animam rationalem per sensus corporis ingreditur, et circulo quodam intelligibili ac pulcherrimo, ipse mundus a Deo derivatus in eum reducatur; unde res ab ipso egredientes, quanto imperfectiores distantioresque profluunt, tanto amplius materiales et quadam crassitudine corpulentiores inveniuntur. Perspicuum est hoc in elementis et mixtis. Videmus etiam in lumine solari quod continue plus grossescit, ut sic loquamur, dum densiori medio sese miscet, dumque coloribus quodammodo semet incorporat.

Fit autem in recurso ad Deum conversa conditio: abeunt namque magis ac magis tum in quamdam spiritualitatem. Exempli gratia, lumen cum colorum speciebus fertur ad oculos, illic species ipsae aggenerantur et deferuntur ad sensum communem; illeque eas dijudicans deducit spiritualius ac purius easdem ad virtutem imaginativam; ceterum vero cum ratio negotiatur circa phantasmata, elicit species intelligibiles quibus jam concipit rem sine illo quod praefuit phantasmate. Postremo potentia intellectiva superior, quam spiritum vel mentem nominamus, post cognitionem rationis deducit rem eandem ad (p. 45) lumen purae et simplicis intelligentiae, secundum quod ordinem habet immediatum ad angelicam cognitionem.

656 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 45: *Amplius vero, si divinum Dionysium edoctum a conscio secretorum coelestium Paulo, placet inspicere ubi de mystica disseruit cum expositoribus suis, inveniemus eum tradere modum avertendi se a phantasmatis corporeis ut, abnegatis omnibus quae vel sentiri vel imaginari possunt et intelligi, ferat se spiritus per amorem in divinam caliginem, ubi ineffabiliter ac supernaturaliter Deus cognoscitur. Dat exemplum de statuifico sculptore qui ex ligno vel lapide partes abradens format agalma pulcherrimum, hoc est simulacrum; per solam ablationem.*

657 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 45: *At vero si notitia illa sit solum experimentalis in affectu supremo unito Deo per amorem, vel si possit dici intellectualis non quidem intuitiva sed abstractiva, dignissimum esset consideratione et inquisitione. Nam habet pars quaelibet suos elevatissimos defensores ... Sunt alii dicentes haberi posse ultra praedictam experimentalem seu experimentativam notitiam intellectivum conceptum proprium, absolutum quamvis non imperfectio; idem de vita, idem de bonitate, idem de sapientia, idem de potentia et consimilibus perfectionalibus praedicatis.*

658 JEAN GERSON, *De mystica theologia practica*, 45.

4.2.2 Die Philosophiekritik im *Centilogium de conceptibus* (1424)

Dennoch, so wie auch zufällige und zeitlich begrenzte Begegnungen Konsequenzen nach sich ziehen können, blieb auch Gerson von diesen Anfragen nicht unberührt. Zum Denkanstoß wird für Gerson die Frage nach der Geltung der Metaphysik und damit nach der Bewertung der natürlichen Gottesschau der Philosophen. Das Thema verfolgte Gerson bis an sein Lebensende. Es fällt auf, dass er in seinen späteren Schriften betonte, dass der Begriff des Guten in seinem eigentlichen Sinn nur nach Kenntnis der Offenbarung, d. h. von Jesus Christus her definiert werden könne. Dabei stechen einige Aspekte in Gersons weiterer Beschäftigung mit dem Thema hervor.

Unterschiede im Begriff des Seienden

Gerson handelte im vierten Abschnitt seines *Centilogium de conceptibus*, das er 1424 in Lyon verfasste, vom Begriff des Seienden. Mit Augustinus definierte er darin als die Wahrheit schlechthin (*sincera veritas*) den Zustand, in dem der Verstand des Erdenmenschen den einfachen Begriff des Seienden betrachtete. Dieser Zustand aber könne nicht lange anhalten ohne Gnade.⁶⁵⁹ Zu erreichen war er durch Erfahrung (*per experientiam*), in vier Stufen der Abstraktion (*per abstractionem vel resolutionem*) oder, in höchster Weise als Begriff für das, im Vergleich zu dem nichts Besseres gedacht werden konnte (*aliquid, quidquid illud sit, quo melius cogitari non potest*). Dieser höchste Begriff wurde jedoch unterschiedlich erreicht: durch *impositio* bei den Philosophen und durch den Glauben bei den Christen.⁶⁶⁰ Es handelte sich dabei nur um eine begriffliche Erkenntnis, da es in diesem Leben keine intuitive Erkenntnis Gottes gab.⁶⁶¹

659 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 506 (Nr. 42): *Conceptus simplex entis genitus per intellectum viatoris in utero purae intelligentiae si diu persistere posset sine commixtione vel involucro sollicitudinum, phantasmatum et concupiscentiarum, ille merito sincera veritas diceretur et algama pulcherrimum et pretiosae margaritae claritas fulgens in mente. Et talem appellabat Augustinus pro statu viae sinceram veritatem quae mox instar coruscationis ut illuxerit, resorbetur et involvitur nubeculis phantasmatum si non stabiliatur mens a gratia.*

660 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 507 (Nr. 46): *Conceptus simplex entis habitus per impositionem, ut apud philosophos, vel per fidem ut apud christianos, significat et repraesentat aliquid, quidquid illud sit, quo melius cogitari non potest; et haec est cognitio quid nominis seu quid nomen significat, cum qua stat ignorantia vel dubitatio si res significata sit aut quid sit; sed nequaquam dum habetur conceptus rei per intelligentiam nedum intuitive sed abstractive modis dictis.*

661 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 507 (Nr. 47): *Et sunt haec ita certa de Deo apud illos qui concipiunt resolute purum esse, quod dubitari non possunt quia sunt per se nota terminis taliter intellectis. Nihilominus teneatur regula Dionysii ad Gaium quod si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum contemplatus est sed quid eorum ab ipso*

Der Unterschied im Gottesbegriff

Gerson hob die doppelte Entstehungsweise komplexer Begriffe (*conceptus complexi*) im rationalen Seelenvermögen hervor: die kognitive, die auf Wahrheit ausgerichtet war, und die affektive, die das Gute wahrnahm.⁶⁶²

Der Verstandeserkenntnis war das darauffolgende Kapitel 6 gewidmet: Er hob darin hervor, dass die Erkenntnis und das Erkannte niemals zusammenfallen konnten, außer in Gott. Daher konnte die Gotteserkenntnis auch nicht als Wesensvereinigung der Seele des Menschen mit Gott verstanden werden.⁶⁶³ Damit bestätigte Gerson unter Berufung auf die Pariser Artikel seine traditionelle Position zum Verständnis der mystischen Einigung mit Gott, die er im Fall Ruysbroeck bereits kundgetan hatte. Außer im Falle von Wundern, wie sie für Paulus und die Jungfrau Maria überliefert waren, waren alle Verstandeseinsichten der Menschen während des Erdenlebens an die Erkenntnis mit Hilfe von Phantasmata gebunden.⁶⁶⁴

Danach aber schränkte Gerson ein: Im wirklichen Sinne wahr, gut und schön könne der Begriff des einfachen Seins nur sein, wenn er gleichsam von Gott selbst her besiegelt, geformt, zum Leben geweckt werde. In Jesus fielen nämlich zwei höchste Namen zusammen: der ungeschaffene, der so rein war, dass er nur ihm selbst begreiflich war, und der geschaffene, welcher der menschlichen Natur ent-

existentium et cognitorum. Hoc verum est de lege communi quia non videtur intuitive hic et nunc.

662 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 510 (Nr. 60): *Conceptus complexi solent gigni satis conformiter in duplici ventriculo vel sinu matricis animae rationalis quorum unus dicitur cognoscitivus recipiens semen entis ut veritas est, alius dicitur affectivus recipiens semen bonitatis entis ut bonitas est; de quorum quolibet erit sequens sermo <i. e. Kapitel 6 De conceptibus intelligentiae non utentis organo>.*

663 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 510 (Nr. 63): *Conceptiones intelligentiae qualiscumque praeter primam quae Deus est, sunt accidentia vel actus ab intelligentia distincti quia secundum articulum parisiensem nulla intelligentia creata est sua intellectio.*

664 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 510 f. (Nr. 65): *Conceptiones intelligentiae humanae non fiunt hic in via naturaliter nisi conjuncto vel praevio phantasmate; secus de miraculo vel privata lege ut in Paulo et Moyse et in Virgine benedicta. Alioquin raptus et prophetiae, tam in vigilia quam in somno, possent accidere naturaliter ut Avicenna mentitus est in favorem sectae Mahometi epileptici contra dictum Petri quod voluntate humana non est allata prophetia, etc. Vgl. auch 511 f. (Nr. 70–71): *Conceptiones humanae intelligentiae hic in via de primo ente triplices esse possunt: quaedam faciales et intuitivae, sicut in Paulo, Moyse et Maria, licet in raptu quodam; quaedam speculares et sincerae sine phantasmatum involucro, licet transitorie et raro; quaedam conjunctae phantasmati et continuo. (Nr. 71): *Conceptiones humanae intelligentiae speculares et sincerae videntur potuisse fieri per reflexionem intelligentiae super actus visionis intuitivae qualis fuit in Paulo, immo qualis est in beatis. Est autem visio seu cognitio intuitiva in experientia objecti praesentis in se vel in sua specie propria vel in supereminenti repraesentatione qualem Deus habet.***

spreche, wie sie über alle anderen Geschöpfe erhaben sei.⁶⁶⁵ Für die Erkenntnis des Verstandes aber stellte Gott verschiedene Namen zur Verfügung, wobei Gerson auf seine künftige Schrift *De modis significandi* verwies.⁶⁶⁶

Im nachfolgenden fünften Abschnitt (über die *conceptus complexi*) sah er für die Philosophie mit ihrer natürlichen Erkenntnis, soweit es um Sätze über das Göttliche und Geistliche (*de divinis et spiritualibus*) geht, den zweiten Platz hinter dem Glauben vor. Dennoch kommt ihr eine unterstützende Funktion zu.⁶⁶⁷

Gerson als Eklektiker und Philosophiekritiker

Gerson positionierte sich mit seiner Erkenntnislehre explizit als christlicher Eklektiker: Weder Plato noch Aristoteles konnten in Reinform übernommen werden, sondern aus Elementen der beiden und aus den christlichen Voraussetzungen zusammen ergab sich die christliche Erkenntnislehre.⁶⁶⁸ Deshalb war

665 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 507f. (Nr. 48): *Conceptus simplex entis nullo modo potest esse verus, bonus et pulcher nisi characterizatus seu sigillatus et formatus et quodammodo vivificatus sit ab ente primo simpliciter cujus nomen est unicum, sanctum et benedictum in saecula. Concurrunt autem in Jesu duo prima nomina suprema: unum increatum quod est ipsum esse purum Dei sibi soli comprehensibile; aliud creatum quod est humana natura quae sicut est perfectissima creaturarum, sic est nomen exaltatum et magnificentum super omne aliud nomen.*

666 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 508 (Nr. 49): *Sortitur autem Deus plurima nomina per negotiationem intellectus, prout in opusculo De modis significandi habet dici. Deus secundum Bonaventuram in Breviloquio dicitur lux ut est ratio cognoscendi omnia; dicitur speculum, ut est ratio cognoscendi visa et approbata; dicitur exemplar ut est ratio cognoscendi praedisposita; dicitur liber vitae ut est ratio cognoscendi praedestinata et approbata. Est igitur liber vitae respectu rerum redeuntium; exemplar ut exeuntium, speculum ut ineuntium, lux respectu omnium. Et ad exemplar spectat idea, verbum, ars et ratio; idea secundum actum praevendendi, verbum secundum actum proponendi; ars secundum actum prosequendi; ratio secundum actum proficiendi qui superaddit intentionem finis. Cognoscit insuper contingentia infallibiliter, mutabilia immutabiliter, futura praesentialiter, temporalia aeternaliter quia per seipsum essentialiter.*

667 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 509f. (Nr. 58): *Conceptus complexi de divinis et spiritualibus sunt ex se et via naturae generosiores et robustiores quam de creaturis si capacitatis uteri rationalis et intellectualis ad eorum susceptionem et nutritionem haberet harmonicam et expeditam dispositionem, quia quae sunt prima in natura sunt in se certissima. (Nr. 59) Conceptus complexi formantur in utero rationalis animae nobiliter et generosius per semen fidei simplicis et incorruptae quam per semen solum philosophiae triplicis: naturalis, rationalis et moralis, quamvis hoc semen adjuvetur vehementer si receptum fuerit congruenter.*

668 JEAN GERSON, *Centilogium de conceptibus*, 511 (Nr. 66): *Conceptiones intelligentiae humanae non fiunt per impressionem idearum separatarum quae non sunt Deus ut Plato dicitur posuisse, nec per solam inspectionem phantasmatum ut Aristoteles dixit, nec per influxum solum intelligentiae vel intelligentiarum separatarum ut Avicenna posuit, nec per actualem inclusionem rerum intelligibilium in anima, ut alii fabulati sunt; sed conflatur ex omnibus*

auch mit Mitteln der philosophischen Gotteserkenntnis allein keine Glückseligkeit erreichbar. Die Platoniker ebenso wie die Aristoteliker gingen von falschen Prinzipien über den menschlichen Intellekt und die Intelligenzien aus und erfanden idolatrische Gestalten.⁶⁶⁹ Machte sich die menschliche Seele aber mit Hilfe von Glaube, Hoffnung und Liebe einen Gottesbegriff, durfte sie sich anfanghaft glücklich nennen, und die volle Glückseligkeit wurde ihr zuteil, wenn sie in dieser gläubigen Haltung bis zum Ende verharrte.⁶⁷⁰

4.2.3 *De modis significandi* (1426) und weitere späte Schriften

Warnung an die Theologen vor der Rezeption der Philosophie

In *De modis significandi*, dessen zweiter Teil *De concordia metaphysicae cum logica* genannt wird, äußerte sich Gerson ebenfalls über das Verhältnis von Metaphysik und Theologie. Er verurteilte darin die Theologen, die sich stärker auf die philosophischen Bezeichnungen beriefen als auf die theologischen. Die Theologen sollten sich sowieso in spekulativer Hinsicht zurücknehmen und sich streng an die überlieferte Tradition halten. Die Bibel und die Tradition, nicht die Philosophie solle die Richtschnur sein, so wie das auch die Pariser Artikel gesehen hätten.⁶⁷¹ Dies aber spreche nicht dagegen, ausgezeichnete Kenntnis-

verus catholicorum modus quod anima in sui prima creatione est sicut tabula rasa et quod capit scientiam suam a sensibus et phantasmatis per abstractionem ab hic et nunc et a materia, quod proinde scientia est de necessariis et aeternis et impossibilibus aliter se habere quia non accipit intellectus res ut in actu sed ut in aptitudine: quae aptitudo necessaria est, non quidem in se ut sonat positio Aristotelis sed in Deo, quia nihil est aeternum nisi Deus vel in Deo. Et in hoc concederetur positio Platonis secundum interpretationem Augustini quod Deus est aeterna causa rerum omnium in essendo, supple aptitudinaliter, et aeterna ratio cognoscendi, supple exemplaris vel idealis, et aeternus ordo vivendi tamquam causa finalis.

669 JEAN GERSON, Centilogium de conceptibus, 517 (Nr. 99): *Concipiens quidquid est scibile naturaliter per intellectum vel adeptum vel assimilatum seu divinum, juxta modum traditionis Platoniorum vel peripateticorum, non ob hoc esset dicendus vere felix; immo se fundant in principiis erroneis de intellectu humano et de intelligentiis; unde confinxerunt idolatrae et daemonicolae theletas et theurgiam pro purificationibus animarum ad conformitatem intelligentiarum et tandem Dei. Sed defecerunt scrutantes scrutinio et mentita est iniquitas sibi.*

670 JEAN GERSON, Centilogium de conceptibus, 517 (Nr. 99): *Concipiens anima divinum Verbum hic per fidem, spem et caritatem dicenda est felix initiative et virtualiter, adeptura beatitudinem consummatam per partum Verbum gloriae si perseveraverit usque in finem. De quo partu theologizantes magna dicunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se.*

671 JEAN GERSON, *De modis significandi*, 630 (Nr. 39 und 40): *Theologus in inquisitione speculabilium curiositatem evitet non plus quam expedit, moralia dimittendo. Sequatur insuper modos significandi quibus utitur communis schola doctorum etiam si quandoque posset invenire suo judicio magis idoneos. Exponat modos communes, non contemnat aut immutet,*

se in der Logik zu verlangen, die in der Trinitätsdiskussion von großer Hilfe seien.⁶⁷²

Eine von der Theologie bestimmte Einheit mit der Metaphysik

Im Hinblick auf das Verhältnis von Metaphysik und Theologie sagte Gerson gegen Ende seiner Abhandlung, dass eine möglichst große Einheit beider hergestellt werden solle. Bonaventura wurde als das Vorbild dafür vor Augen gehalten, wie man sich sachlich verschiedenen Meinungen widmen könne, um dann die wahren herauszugreifen.⁶⁷³ Die intellektuelle Betätigung dürfe aber nicht überschätzt werden, denn das Reich Gottes liege nicht in der subtilen Erforschung der Wahrheit, sondern im Kult der Liebe.⁶⁷⁴ Den allerletzten Abschnitt des Werkes widmete Gerson erneut explizit der *concordia* von Metaphysik und Theologie, wiederholt aber nur, was bereits aus *De conceptibus* bekannt war, die parallele, nichtidentische Beschäftigung von Metaphysik und Theologie mit dem Seienden.⁶⁷⁵

alioquin damnationem accipiat delens, quantum in se est, optimorum libros doctrinamque magistrorum. (Nr. 40) Theologus plus insequens modos significandi philosophorum gentilium quam sacrorum doctorum, etiam si sententias veras habeat, culpandus est. Liberis, inquit Augustinus, verbis utuntur philosophi sicut Platonici qui tres personas nominant in Deo tria principia; nobis autem ad certam regulam loqui fas est. Exemplum dat aliud de vocantibus ipsum Deum esse factum: talis, inquit, sententiam teneat; linguam mutet. De Eliu quoque apud Job quaerit Dominus: quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis. Hinc illa surrexit saluberrima damnatio articularum Parisius lata quam allegant utentes ea sapientissimi doctorum qui sequuntur tam religiosi quam saeculares in lecturis suis et libris.

672 JEAN GERSON, De modis significandi, 641 (Nr. 44).

673 JEAN GERSON, De modis significandi, 641 (Nr. 45): *Concordia doctorum negantium metaphysice vel theologice circa ens, quaerenda est fieri per convenientiam in sententiis et in quid nominis terminorum, per distinctiones et alias resolutiones potius quam animositate pertinaci vel superbia nutriatur inter illos discordia; qualis fuit, inter ceteros, conditionis dominus Bonaventura qui studuit de variis opinionibus semper elicere illud quod verum apparebat, et cum sobrietate magna dimittere illud quod nimium vel parum videbatur.* Zur Bonaventura-Rezeption bei Gerson vgl. S. GROSSE, Johannes Gerson und Bonaventura: Kontinuität und Diskontinuität zwischen Hoch- und Spätmittelalter, in: J. A. AERTSEN/M. PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, 341–348.

674 JEAN GERSON, De modis significandi, 642 (Nr. 48): *Concordia doctorum maxime generatur, nutritur atque roboratur si observetur illud Apostoli: non plus sapere quam oportet sapere sed sapere ad sobrietatem, et unicuique secundum quod Deus divisit mensuram fidei, et si redigatur omnis intellectus in captivitate in obsequium Christi qui est finis legis sicut et caritatis; non enim in subtili inquisitione veritatis sed in cultu caritatis consistit regnum Dei et impletio legis consecutioque salutis.*

675 Darin gab er die Parallele, und doch auch schon die Unterschiede zwischen beiden zu erkennen, was das irdische Leben angehe: Die Metaphysik erforsche den Begriff des Seienden als *ratio objectalis*, d. h. unter dem Aspekt, unter dem sich das Seiende zu erkennen gab. Die Theologie beschäftigte sich mit dem ersten, universalen Seienden, das Gott war,

Gerson befand sich im Zwiespalt. Einerseits sah er, wie die Beschreibungen der Philosophen von der intellektuellen Vereinigung mit Gott sehr dem glichen, was aus der christlichen Tradition überliefert war. Andererseits gab es Schlussfolgerungen aus der philosophischen Gotteslehre, die nicht mit dem christlichen Glauben zusammenpassten. Es war also als Anmaßung zu betrachten, wenn Menschen alleine aus sich heraus Gott gedanklich erfassen wollten. Die mangelnde Bescheidenheit oder, direkt gesagt, die *superbia*, die für Gerson die Wurzel aller Sünde ist, traf in höchstem Maße die Vertreter einer rein philosophischen Gotteserkenntnis. Am Ende seines Lebens, nach den Versuchen der letzten Jahre, alle philosophischen und theologischen Einsichten zu bündeln, in *Centiloquia* und *Collectoria* zusammenzufassen und vor allem miteinander in Harmonie zu bringen – Metaphysik und Logik, spekulative und mystische Theologie – musste er nach langem Ringen (das Kaluza gut beschrieben hat) zwei Schlussfolgerungen ziehen:

Erstens, dass selbst sein verehrter Lehrer und Dionysius-Kommentator Albertus Magnus in der Lehre von der Gottesschau rein philosophisch argumentierte und daher als Vertreter einer naturalistischen Vereinigung mit Gott zu den hochmütigen Philosophen zu rechnen war, in einer Reihe mit den von ihm so gefürchteten und zumindest mit Worten bekämpften Begarden und in einer Reihe mit Johannes de Montesono, an dessen Prozess er unter den Fittichen von Pierre d'Ailly teilgenommen hatte und über den er in seiner frühesten datierbaren Schrift, noch am Anfang seiner Karriere als Universitäts- und Kirchenmann, voller Abscheu geschrieben hatte.

Obwohl Gerson zunächst nur den Unterschied zwischen einer praktisch-mystischen und einer theoretischen Annäherung an Gott hervorhob, trieb ihn zweitens doch auch die Frage um, ob die so überzeugend klingende Übereinstimmung der philosophischen und der christlichen Weise der Annäherung an Gott nicht doch einer weiteren Klärung bedurfte.⁶⁷⁶ Gerson kam (vielleicht unter

so wie er geglaubt wurde mit all seinen Attributen, die größtenteils auch mit dem Verstand eingesehen werden konnten. Im Jenseits jedoch werde Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut, nicht mehr nur im Spiegel und Gleichnis gesehen. JEAN GERSON, *De modis significandi*, 642 (Nr. 50): *Concordia metaphysicae cum theologia fiet si consideretur ens simpliciter vel ens purum vel ens universaliter perfectum quod est Deus; aut si consideretur generalis ratio objectalis entis. Secundum spectat ad metaphysicam, primum proprie ad theologiam in qua Deus est subjectum. Est autem theologia duplex, scilicet viae et patriae: Theologia viae respicit ens primum ut creditum cum suis attributis non excludendo intelligentiam de multis. Theologia autem patriae respicit ens primum ut facilius visum et objectaliter in seipso, non in speculo vel enigmate.*

676 J. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 8, Paris 1971, 315 f.: *Restringitur autem sermo noster ad duos modos quibus potest per abnegationem vel oblationem cognosci Deus. Unus est fidelis et simplex devotio; alius est philosophica sive theologica intelligentiae depuratio. Sic enim a dispersione semper fit resolu-*

Einfluss von *De civitate Dei* des Augustinus, der die Praktiken der Philosophen, auf heidnische Initiationsriten und Gebete zurückzugreifen, kritisierte) zu dem Schluss, dass eine länger anhaltende Vereinigung mit Gott immer die Gnade voraussetze. Zénon Kaluza hat die dahinter steckende Haltung Gersons im Hinblick auf seine ethischen Theorien zutreffend in Worte gefasst: Weder philosophische noch theologische Argumente stecken dahinter, vielmehr handelt es sich um einen Konflikt zwischen dem religiösen Gefühl Gersons und der Lehre der Philosophen – es durfte nichts geben, was sich nicht dem Glauben unterordnete. Albert hatte aber die natürliche Gotteserkenntnis der Philosophen auf dieselbe Ebene wie die christliche gestellt, was er ihm nicht verzieh.⁶⁷⁷ Mit den Worten von Kaluza: „Gerson s’oppose à Albert non parce qu’il pense que l’assimilation est une chose en soi impossible, mais parce qu’elle est, croit-il, inaccessible aux non-chrétiens et impossible sans grâce, sans cette théosophie que Denys lui a apprise.“⁶⁷⁸

Wiener Einfluss auf die Verschärfung der Philosophiekritik?

Kaluza äußerte die Vermutung, dass sich Gersons Wende hin von einer Hochschätzung Alberts des Großen zu seiner Betrachtung als Dulder einer heidnischen philosophischen Praxis in der Wiener Zeit vollzogen habe. Diese Vermutung begründet Kaluza damit, dass Gerson wohl in dieser Zeit das pseudo-albertinische *Speculum Alberti*, eine astronomische Schrift, zu Lesen bekam. Gerson kritisiert Albert zum ersten Mal als Rezitator philosophischer Theorien, der sich zuviel der Philosophie widmete, statt sie immer im Hinblick auf die Theologie zu sehen und kritisch auszuwählen, wie das Thomas tat.

tio ad unitatem, sicut a pluralitate singularium vagorum, ut hoc ens, hoc bonum, cum involucris accidentium loci et temporis, hic et nunc, fit resolutio ad unitatem speciei et consequenter ad quidditates simplicissimas, quas signant termini transcendentes; correspondent autem vocibus ad extra conceptus naturaliter significantes secundum quos sumebatur olim suppositio naturalis. Colligimus ex his duas pro fundamento veritates. Prima quod experimentalis Dei perceptio cognitionem intelligentiae purae praecedentem non requirit nec sequentem. Apparet per indirectum, quoniam haec intelligentia paucissimis convenit; theologiam vero mysticam dicit Dionysius communem esse christianorum. Altera veritas: experimentalis Dei perceptio potest in simplicibus per devotionem obtineri quandoque facilius quam per litteratos. Patet ex descriptionibus devotionis et experimentalis notitiae et abstractionis voluntariae per solidam fidem. Vgl. zur Opposition zwischen philosophisch-theologischem und mystischem Zugang ebd. 304.

677 KALUZA, Gerson critique, 182: «Vue dans cette perspective, le désaccord entre Gerson et les philosophes apparaît comme privé du caractère philosophique, et même théologique, au sens profond de ce terme. Il s’agirait plutôt d’un conflit entre le sentiment religieux de Gerson et l’enseignement moral des philosophes, Gerson refusant de comprendre ce qui ne se range pas sous le *jugum suave* de la foi.» Vgl. ebd. 201.

678 KALUZA, Gerson critique, 205.

Kaum in Lyon angekommen, verfasste Gerson seine Abhandlung über die Astrologie, das *Tricelogium astrologiae theologizatae* (Ende 1419). Darin findet sich zum ersten Mal Kritik an Albertus Magnus: Albertus habe sich zuviel mit der peripatetischen Philosophie beschäftigt, übergebührend für einen Theologen, und besonders im Gebiet der Astrologie habe er sich zu sehr auf den widervernünftigen Aberglauben eingelassen, ohne den Glauben daneben zu stellen (*nihil addendo de pietate fidei*), während sein Schüler Thomas von Aquin wirksam gegen solche Dinge eingetreten war.⁶⁷⁹ Auch in der späteren Schrift *Contra superstitionem sculpturae leonis* (datiert 1426) beschreibt Gerson Thomas als jemand, der zwar seinem Lehrer Albert folge, aber in einer Weise, bei der er sich nicht vom Glauben entferne.⁶⁸⁰

Radikal wird Gersons Urteil im *Collectorium super Magnificat* (datiert 1427–1428). Dort tat er unter dem Eindruck der Lektüre von Augustinus' *De civitate Dei* alles philosophische Bemühen um spirituelle Reinigung und himmlische Schau als Hochmut ab.⁶⁸¹

Man könnte die Hypothese Kaluzas, dass Gerson in der Wiener Zeit durch das *Speculum Alberti* auf seine kritische Spur gebracht wurde, die am Ende seines Lebens kulminierte, durch eine weitere Hypothese ergänzen. In den Jahren, in denen Gerson in Wien war, wurde der Theologe Heinrich von Langenstein sehr geschätzt und diskutiert. Als einen Ausdruck seiner Hochschätzung kann man es werten, dass sein Schüler Michael von Suchenschatz 1411 aufgrund von dessen handschriftlichen Notizen den Kommentar Langensteins zum zweiten Buch der Sentenzen noch einmal aufgeschrieben hat. Diese Fassung ist erhalten und

679 JEAN GERSON, *Triloquium astrologiae theologizatae*, Jean Gerson. *Œuvres complètes* 10, Paris u. a. 1973, 107: *Composuit super hac re magnus Albertus opusculum quod appellatur Speculum Alberti, narrans quomodo temporibus suis voluerunt aliqui destruere libros Albumasar et quosdam alios. Videtur autem, salvo tanti doctoris honore, quod sicut in exponendis libris philosophicis, praesertim Peripateticorum, nimiam curam apposuit, maiorem quam christianum doctorem expediebat, nihil addendo de pietate fidei, ita et in approbatione quorundam librorum astronomiae ... nimis ad partem superstitionum ratione carentium declinavit. Sanctus autem Thomas in suis operibus ... ex intentione cum efficacia reprobavit.* Vgl. dagegen die Verteidigung Alberts durch Pierre d'Ailly im Brief vom Dezember 1419 (Gerson, *Œuvres* II, 221). Zu der Entwicklung des Verhältnisses von Gerson gegenüber Albert ausführlich KALUZA, *Gerson critique*, 169–205. Vgl. auch 4.4.1

680 JEAN GERSON, *Contra superstitionem sculpturae leonis*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 10, Paris u. a. 1973, 132.

681 KALUZA, *Gerson critique*, 179, Fn. 21. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 247: *Impassibilitas animae nec in via potest habere nec in patria sine stabilimento gratiae juxta illud: bonum est gratia stabilire cor. Confunditur in hoc, juxta quod praetactum est, philosophantium nonnullorum vanitas presumentium per theletas seu purgationes aliquas sacrilegas sic a passionibus absolvi et virtutibus ornari moralibus, quod in exitu corporis anima libera scanderet coelum, qualia dixerunt Porphyrius, Plotinus et Apuleius, teste Augustino, libro X de Civitate Dei. Ponit et aliud simile Albertus in fine De intellectu et intelligibili.* Vgl. ebd. 315.

wurde ediert. Obwohl der Kommentar sich hauptsächlich mit den Grenzen der Astronomie beschäftigt, enthält er zwei Korrolarien, die auf dem Hintergrund des besprochenen Verhältnisses von Metaphysik und theologischer Kontemplation interessant sind.

Im ersten Korrolarium beschuldigt Langenstein die Philosophen, aus ihrer so weisen abstraktiven Gotteserkenntnis nicht die Konsequenz gezogen zu haben, dass dieser höchste Gott auch zu verehren sei. Im Gegenteil, sie hätten sich mit ihren Kulturen und Initiationsriten im Verborgenen gehalten.⁶⁸²

Im zweiten Korrolarium hebt Langenstein hervor, dass die Philosophen mit ihren Sätzen gar keine Aussagen über den christlichen Gott machen können, weil der Gottesbegriff bei ihnen auf ihre selbstgefertigten Vorstellungen zurückgehe. Und er bekräftigt dies mit einem Zitat des Augustinus, das auch von Gerson oft verwendet wurde: Wer glaubt, eine Sache sei anders, als sie ist, der irrt. Jeder formale Gottesbegriff sei daher mit einer falschen Vorstellung verbunden und daher falsch. Daher müssten sich vor allem die Theologen hüten, einen falschen Gottesbegriff zuzulassen, weil daraus alle weiteren Glaubensaussagen falsch würden.⁶⁸³

682 R. DAMERAU (Hg.), *Der Sentenzenkommentar des Heinrich von Langenstein Buch II. Lateinische textkritische Ausgabe (Studien zu den Grundlagen der Reformation 15)*, o. O. 1980, 12 f.: *Si philosophi inceperunt predicasse unum verum Deum esse et illum debere revereri super omnia latria et divino cultu, totum populum haberent ad se videntur traxisse ad sectam eorum, sicut apostoli predicantes Christum traxerunt homines ad legem Christi et cultum divinum, quem ipse instituit. Quod quia non fecerunt vel saltem occulte vel manifeste debuissent cogitare de institutione alicuius divini cultus debito primo omne tamquam Deo suo. Ideo ratione talis negligentie non excusandi vel potius incusandi sunt.*

683 DAMERAU (Hg.), *Sentenzenkommentar*, 28 f.: *Finaliter ergo propter opiniones recitatas philosophorum infertur correlarie quod omnes propositiones saltem affirmative, quas philosophi dictarum opinionum formaverunt de Deo, fuerunt false. Ratio, quia diffinitiones materiales vel conceptus, quas secundum talis modi opiniones habebant de Deo, cognoscebant aliquid repugnans modo essendi et se habendi ipsius Dei. Igitur, tales secundum modum naturalis priorum terminorum inessentialium non supponebant pro ipsi de Deo, sed pro quadam alia ymaginaria intelligentia, quam dicto modo ymaginati sunt, apparati primo orbi. Igitur, non probabant aliquid probatum de Deo ... Secundo sequitur, quod non est eiusdem sphere complexus Dei, quem theologi habent et quem habuerunt philosophi nec supponunt pro eodem. Item: Augustinus li. III. Qu. 32: *Omnis estimans, rem esse aliter quam est, errat. Li. XII De trinitate Dei, c. 17 dicit de philosophis: Profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Non ergo de Deo cogitabat aut loquebatur, sed de alio, quem false estimabant Deum ... Sed differens forte Aristoteles formavit istam: Omnis substantia est et illa enuntiat aliquid probatum vere de Deo, qualitercumque etiam concipiatur et quocumque conceptu erroneo ... Ad ista dicitur quod ymo Aristoteles concessit ad utramque predictarum sequi unam falsam ... Ideo omnem propositionem formalem de Deo concessit esse falsam. Et ita sequitur, quod sua philosophia totaliter repugnat nostre philosophie intellecte quantum ad eius intentionem et conceptum. Secundo sequitur, quod omnis addens aliquem conceptum vel aliquam connotationem in diffinitione alicuius rei vel diffinitionis directionis concedit, falsum sequi ad omnes propositiones, que formantur de illa re ... Tertio sequitur, quod theologus habens falsam opinionem**

Trotz aller Vorsicht gegenüber der Vermutung, dass Gerson diese Handschrift direkt benutzte, muss man doch auch festhalten, dass zwei zentrale Punkte der späteren Bedenken Gersons hier schon angesprochen sind, selbst wenn die Kontexte sich unterscheiden. Zum einen ist dies die Verbindung der Philosophie mit geheimen heidnischen Praktiken, zum anderen die Verschiedenheit des philosophischen und des theologischen Gottesbegriffs. Falls Gerson auf diese Bedenken Langensteins gegenüber der Philosophie in Melk oder bei seinem Besuch an der theologischen Fakultät in Wien gestoßen ist, so hatte er dadurch einen Anstoß zum Zweifeln erhalten, inwiefern die Metaphysik tatsächlich für die christliche Kontemplation dienlich sein konnte. Jedenfalls ist auffällig, dass die hier beobachteten Anliegen Gersons, vor allem sein Ringen um das rechte Verhältnis von Metaphysik und christlicher Kontemplation, in seinen Schriften, die nach dem Aufenthalt in Wien in der klösterlichen Zurückgezogenheit entstanden, in aller Deutlichkeit auftauchen.

4.2.4 Pastorale Praxis und Moral im Theologieverständnis Gersons

In den vorausgegangenen Abschnitten wurde deutlich, dass Gerson der spekulativen Theologie vor allem die Aufgabe zuteilte, unter Hinzuziehung der Logik, wo sie nötig war, die der Tradition und den kirchlichen Richtlinien gemäße Auslegung der Bibel zu bewahren. Die praktische Theologie dagegen betraf das Glaubensleben des Theologen wie der Kirchenleute und solcher Laien, die aufgrund ihrer finanziellen Grundlagen über genügend Zeit verfügten: Sie sollten sich der Kontemplation widmen, d. h. der stufenweisen Versenkung in Gott unter Zurücklassen aller irdischer Belange. Die *vita activa* als Alltagsleben blieb aus der „praktischen Theologie“ Gersons ausgeschlossen und wurde als weniger bedeutsam erachtet.

Dennoch hat Gerson nicht nur mystisch-praktische Schriften verfasst, selbst wenn diese weit in der Überzahl sind, sondern sich durchaus Sorgen um die konkrete pastorale Tätigkeit gemacht.⁶⁸⁴ Diese kommt vor allem in den französischsprachigen Werken Gersons zum Ausdruck. Er verfasste unter anderem in der Volkssprache einen Kurzkatechismus⁶⁸⁵, eine Anleitung zur Unterscheidung

de Deo; quantum ad aliquam conclusionem concedit falsum sequi implicite ad omnem articulum fidei.

684 Zu den Grundzügen der gersonschen Pastoral und des Beichthörens vgl. M. STONE, „Initium omnis peccati est superbia“: Jean Gerson's Analysis of Pride in his Mystical Theology, Pastoral Thought and Hamartiology, in: R. NEWHAUSER (Hg.), *In the Garden of Evil: The Vices and Their Culture in the Middle Ages*, Toronto 2004, 293–323.

685 JEAN GERSON, *A. B. C. des simples gens*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 7, Paris u. a. 1966. Dieses Kurzwerk wird auf die Jahre 1401–1402 datiert. Es ent-

der Todsünden von den lässlichen Sünden⁶⁸⁶, eine Anleitung zur Gewissensprüfung⁶⁸⁷ und eine Anleitung zum Umgang mit einem zu skrupelhaften Gewissen.⁶⁸⁸

Doch wie ordnete Gerson diese Form theologischer Praxis der Theologie als spekulativer und praktischer Wissenschaft zu? Diese Frage stellt sich, da diese pastorale und sakramentale Praxis im universitären Schrifttum des Mittelalters im Rahmen der theologischen Systematik des vierten Sentenzenbuches behandelt wurde. Die Unterscheidung zwischen einer spekulativen und einer praktischen Theologie war in der Regel damit verbunden, dass man in der Theologie zwischen Aussagesätzen und normativen Sätzen im Sinne von Geboten unterschied. Dabei gab es verschiedene Positionen. Gregor von Rimini hatte alle theologischen Sätze als praktisch bezeichnet, weil alle theologische Erkenntnis letztlich auf das rechte Handeln zielte. Gerson hatte dagegen mit seiner Gleichsetzung von praktischer und mystischer Theologie den Begriff der praktischen Theologie eingeführt und zumindest in seinen Überlegungen, ob die mystische Theologie nicht der Metaphysik entspreche, die mystisch-praktische Theologie letztlich wieder als spekulative Tätigkeit definiert.

Trotz dieser Engführung des Begriffs der praktischen Theologie gehörte die Moral für Gerson selbstverständlich zur Theologie, allerdings nur, insofern man sie aus den Glaubensfundamenten herleitete, d. h. die moralischen Gebote als Teil

hält einen Katechismus in Kurzform und nennt die fünf Sinne, die sieben Todsünden, die entgegengesetzten Tugenden, das Vaterunser, das Ave-Maria, das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote, die sieben Tugenden, die sieben Gaben des Heiligen Geistes, sieben spirituelle und sieben körperliche Werke der Barmherzigkeit, sieben kirchliche Ämter, sieben Sakramente, sieben Teile des Bußsakraments, sieben Gaben der Glorie des Paradieses, sieben Seligkeiten der Gerechten nach den Seligpreisungen, vier Ratschläge Christi für die Perfekten, die Freuden des Paradieses, die Strafen der Hölle.

686 JEAN GERSON, *Le profit de savoir quel est péché mortel et véniel*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 7, Paris u. a. 1966. Als Todsünde werden die mangelnde Bereitschaft, sich Gott zu unterwerfen, und die Zerstörung der Gemeinschaft unter den Menschen durch das Töten eines Unschuldigen oder die gewalttätige Enteignung genannt. Das Übertreten anderer Gebote und Verbote ist im Prinzip eine lässliche Sünde. Gerson erläutert, welche Absichten und Ursachen lässliche Sünden zu Todsünden verwandeln.

687 JEAN GERSON, *Examen de conscience selon les péchés capitaux*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 7, Paris u. a. 1966. Es handelt sich um eine Liste von Fragen zur Gewissenserforschung anhand der Kapitalsünden für die Beichtvorbereitung, die dem Einzelnen helfen soll, seinen Sündenzustand in den Zustand der Gnade und des Heils zu verwandeln und die Anerkennung seiner Taten für das ewige Leben zu bewirken.

688 JEAN GERSON, *Contre conscience trop scrupuleuse*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 7, Paris u. a. 1966. Gerson erklärt, dass die Hinwendung zu Gott den Umständen entsprechen muss und keinesfalls übertriebene Bezeugungen der Devotion angestrebt werden sollen. Es solle keiner zu skrupulös sein und so bräuchten beispielsweise auch bedenkliche Wünsche, deren Erfüllung man aber selbst nicht erlaubte, auch nicht gebeichtet werden.

der Offenbarung ansah. Ohne abzustreiten, dass der Dekalog auch der natürlichen Vernunft einsichtig war, hob er hervor, dass es sich für einen Christen gehörte, ihn deshalb zu befolgen, weil er Teil der biblischen Offenbarung sei. Nicht aus vernünftiger Einsicht, sondern aus Glauben seien die Gebote zu erfüllen. Die Überzeugung, eine Sache könne nur mit Hilfe von Erfahrung und Vernunft, nicht aber zugleich mit dem Glauben erfasst werden, schien Gerson häretisch.⁶⁸⁹ Der Glaube war die Kausal-, Formal- und Finalursache der Gebotserfüllung.⁶⁹⁰ Die inhaltlichen Moralvorschriften leiteten sich daher nach Gerson aus dem geoffenbarten Gesetz her. Gerson ermahnte deshalb die Bischöfe ebenso wie die Doktoren der Theologie, es sei ihre Pflicht, den Dekalog zu kennen.⁶⁹¹

Die Moralvorschriften sind für Gerson Teil des Glaubenswissens, die Durchführung sittlichen Handelns wird getragen von der gnadenhaften Liebe Gottes, der *caritas*. Handlungen und Normen sind für Gerson daher allein von theologischem Interesse, insofern sie dem Dekalog und anderen theologischen Wahr-

689 JEAN GERSON, *Quae veritates sint de necessitate salutis credendae*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 185: *Falsum, blasphemum et haereticum est asserere quod de notis per experientiam vel de evidentibus per rationem naturalem non sit fides etiam proprie dicta, licet non sub ratione experientiae vel evidentiae rationis naturalis fides habeatur sed alio respectu, inmitendo scilicet divinae revelationi prout fides est ex auditu fidei per verbum Christi, ad Rom. IX. Patet, quoniam praecepta Decalogi evidentia sunt in lumine naturali ... Haec nihilominus prout nobis in Scriptura Sacra traduntur tamquam approbat per Ecclesiam sunt certa fide tenenda, quoniam credulitas omnium traditorum in Sacra Scriptura innititur huic principio solum credito et naturaliter inevidenti quod tota Sacra Scriptura a Deo revelata est.* Die Schrift ist nach dem 8. September 1416 datiert: ebd. xiv.

690 JEAN GERSON, *Conclusiones de jure episcoporum*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 174: *Praecepta Decalogi prout tradita sunt a Deo revelante per Moysen et per Christum et alios sanctos viros, super naturalem cognitionem, prout etiam debent impleri ex caritate quam Deus solus supernaturaliter infundit, prout denique ducunt ad vitam aeternam quae sola fide credita est, spectant ad fidem, capiendo etiam stricte fidem pro puro credibili. Et hoc ex ista triplici radice tamquam ex triplici causa patet, scilicet efficiente, quoad primum, formali, quoad secundum, finali quoad tertium. Et oppositum asserere est palam haereticum.* Ebd. 175: *Praeceptis Decalogi sicut nobis tradita sunt ad credendum determinatione Sacrae Scripturae et sanctorum doctorum, repugnant ix assertiones tamquam falsae et per consequens haereticae.* Der Text ist datierbar auf 9.–11. Januar 1416: ebd. xiv.

691 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 187 f.: *Ex officio dignitatis episcopalis tenetur praelatus cognoscere tenorem praeceptorum Decalogi nedum implicite sed explicite, praesertim cum in consecratione sua profiteatur utrumque Testamentum se scire, Vetus et Novum ... – Ex officio doctoralis auctoritatis in theologia tenetur doctor cognoscere tenorem praeceptorum Decalogi nedum implicite sed explicite, et paratus esse debet reddere saltem doctrinaliter rationem juxta intellectum communem doctorum, nec in contrarium excusatio ignorantiae proficere tali debet.*

heiten entsprechen oder widersprechen.⁶⁹² Nur das, was weder die Aussagen der Offenbarung betraf noch deren Gegenteil, konnte als indifferent (*impertinens*) gelten.⁶⁹³

4.3 Gersons Theologiemodell und die Verurteilungen von Wyclif, Hus und der Hussiten beim Konstanzer Konzil (1414–1418)

Das Theologieverständnis Gersons samt den von ihm daraus abgeleiteten Regeln und Einsichten gewann beim Konzil von Konstanz und insbesondere beim Prozess gegen Hieronymus von Prag handfeste und praktische Bedeutung. Doch in welcher Form? Es gibt eine Mehrzahl von Perspektiven, unter denen die Verurteilung des Hieronymus und des mit ihm in einem Atemzug genannten John Wyclif (1324–1384) und Jan Hus (1369/70? – 1415) betrachtet werden kann.⁶⁹⁴

Eine kirchenpolitische Beleuchtung der Verurteilungen würde eher dafür plädieren, dass eine Autoritätsfrage am Anfang stand: Wyclifs kirchenpolitische Ansichten unterminierten die etablierte Kirchenstruktur und mussten daher verurteilt werden. Jan Hus hatte Wyclif verteidigt, ihn aber differenziert rezipiert und nicht grundsätzlich verurteilt und war dadurch zum Verteidiger eines Häretikers und so wiederum selbst zum Häretiker geworden.⁶⁹⁵ Hieronymus verteidigte Hus und wurde dadurch anklagbar.

Versucht man außer politischen und formalen Gründen auch inhaltliche zu finden, so ist das nicht ganz einfach. Zum einen hatten die verurteilten Kirchen-

692 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 186: *Falsum, blasphemum et haereticum est asserere quod assertiones oppositae praeceptis Decalogi non spectent ad fidem tamquam repugnantes fidei, aut quod non sint iudicio fidei reprobandae, et quod iudices ordinarii non habeant super his reprobandi et condemnandi facultatem ubi notorie scandalizant.*

693 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 189: *Veritas impertinens ad fidem est quae nec sequitur nec repugnat ad catholicas veritates.*

694 Erstmals wurden Sätze von Wyclif bereits beim Konzil von Rom am vierzehnten April 1412 verurteilt. Zum Verhältnis von Wyclif und Hus vgl. A. VIDMANOVÁ, *Autoritäten und Wiclif in Hussens homiletischen Schriften*, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, New York 1974, 383–393. Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchungen wird nur ein sehr kleiner Ausschnitt aus dieser sehr vielschichtigen Debatte betrachtet. Eine umfassende Bibliographie zu Jan Hus und dem Hussitismus findet sich im Internet unter www.collegium-carolinum.de/doku/lit/hus.

695 So die Deutung bei Seibt, der als Hauptmotiv des Hus, Wyclif nicht grundsätzlich zu verurteilen, die Treue gegenüber seinen Anhängern und Freunden in einigen Sachfragen sah. Vgl. F. SEIBT, *Jan Hus*, in: M. GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* 4/2, Stuttgart 1993, 260 f.

männer durchaus unterschiedliche Anliegen.⁶⁹⁶ Wyclif bemühte sich um eine Aufhebung der Kirchenstruktur, sprach sich für Enteignungen von Kirchengütern aus und bevorzugte das Modell von Basisgemeinden. Hus teilte diese Anliegen nicht. Er verteidigte nur einen Teil der in Prag verurteilten Thesen des Wyclif, andere lehnte er selbst ab. Er, der selbst sein Theologiestudium nicht abschließen konnte, galt vor allem als Repräsentant einer nationalen Reformbewegung. Hieronymus von Prag hatte gar nicht Theologie studiert und wurde erst im Laufe der Zeit in diese politischen Prozesse einbezogen.⁶⁹⁷

Dennoch gibt es Gesichtspunkte, unter denen die drei Verurteilungen als Ergebnis einer zugrundeliegenden Übereinstimmung beurteilt werden können. So wird in Dokumenten des fünfzehnten Jahrhunderts als gemeinsames Kennzeichen der drei Verurteilten die philosophische Grundposition des Realismus genannt, und Gerson erscheint als Vertreter der Antirealisten auf dem Konzil.

Besonders die Verurteilung des Hieronymus von Prag scheint jedoch nahe zu legen, dass es nicht um einen allgemeinen Antirealismus ging. Zwar hatte Hieronymus bereits lange vor seiner Verurteilung an den Universitäten von Paris⁶⁹⁸, Heidelberg⁶⁹⁹ und Wien⁷⁰⁰ durch seine antinomialistische Polemik für Unruhe gesorgt und war bereits mit Jean Gerson und den Vertretern der anderen Universitäten in Konflikt geraten.⁷⁰¹ Betrachtet man aber die Reflexionen, die Gerson in seinen Werken auf diese Verurteilungen bietet, so wird deutlich, dass der Antinomialismus des Hieronymus bzw. ein Antirealismus der Konzilsväter zur

696 Ferdinand Seibt hat die Unterschiede zwischen Wyclif und Hus hervorgehoben und den Prozess gegen Jan Hus als vorwiegend politisches Geschehen dargestellt: F. SEIBT, Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte, Fürth² 1993.

697 Die Verhöre des Prozesses gegen Hieronymus finden sich bei H. VON DER HARDT, Magnum Concilium Constantiense, 6 Bd., Frankfurt a. M./Leipzig 1697–1700, hier IV, 308–314, 629–646, 758–753, 754–763.

698 Vgl. grundlegend den Beitrag Kaluzas, der den Antiskotismus als zentrales Motiv Gersons aufdeckt; KALUZA, Le chancelier, 81–126.

699 In Heidelberg bezeichnete er einige namentlich genannte Nominalisten als *diabolice haereticos*; vgl. L. KLICMAN, Processus iudiciarius contra Jeronimum de Praga habitus Viennae a. 1410–1412 (Historický Archiv 12), Prag 1898, 13.

700 KLICMAN, Processus iudiciarius, bietet die Prozessakten.

701 Vgl. V. HEROLD, Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson. Eine spätmittelalterliche Diskussion mit tragischen Folgen, in: S. WLODEK (Hg.), Société et église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif, o. O. 1995. Zum Kölner Aufenthalt des Hieronymus vgl. V. HEROLD, Magister Hieronymus von Prag und die Universität Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Differenzierung in der spätmittelalterlichen Philosophie, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit, Berlin/New York 1989. Die Konflikte spielen im Verhör eine Rolle: vgl. VON DER HARDT, Magnum Concilium IV, 312 (zu Prag), 640 und 682 (zu Wien), 680 f. (zu Paris und Heidelberg). Vgl. außerdem F. OAKLEY, Gerson as Conciliarist, in: B. P. MCGUIRE (Hg.), A Companion to Jean Gerson (Brill's Companions to the Christian Tradition 3), Leiden/Boston 2006, 179–204.

Beschreibung der Motivation für die Verurteilungen nicht genügt. Eine spezifisch theologische Motivation muss ergänzt werden.⁷⁰²

4.3.1 Was wurde von Gerson verteidigt?

Die Vorfälle, die Hieronymus von Prag in Prag selbst, in Paris, Heidelberg und Wien als Antinomialisten bekannt machten, scheinen die Deutung nahe zu legen, dass es bei der Verurteilung des Hieronymus um ein Wiederaufflammen theologischer Debatten aus der Studienzeit Gersons ging, um die Abwehr des von Gerson bis zuletzt bekämpften Skotismus. Doch lässt sich der Blick weiten, wenn man sich nicht fragt, was verurteilt wurde, sondern was bei der Verurteilung verteidigt wurde. Gerson gibt an vielen Stellen seiner kirchenpolitischen Schriften Hinweise auf die Verurteilungen und erlaubt so, die zugrundeliegende Motivation zumindest dieses Theologen zu erkennen.

Die kirchliche Verurteilung philosophischer und moralischer Sätze

In seiner im September 1415 in Konstanz verfassten Stellungnahme zu kursierenden Ansichten bezüglich der eingeschränkten Zuständigkeit des Glaubens setzte sich Gerson mit der Ansicht auseinander, dass philosophische und moralische Sätze nicht in den Bereich des Glaubens fielen. Diese Ansicht widerlegte er mit einem Hinweis auf Wyclif und Hus: Diese hätten viele moralische Aussagen getroffen, z. B. dass die Mendikanten nicht betteln dürften. Diese Ansichten aber seien von der Kirche verurteilt worden.⁷⁰³ Daher sei es geradezu häretisch zu meinen, moralische und philosophische Sätze fielen nicht in das Gebiet der Theologie.⁷⁰⁴

In diesen Beispielen dienen Wyclif und Hus nur als Exempel für die Verurteilung moralischer Sätze. Doch lassen sich zwei Verbindungslinien zu den tatsäch-

702 Auf eine Anzahl von Gerson-Zitaten, welche die Rolle der Theologie hervorheben, verweist KALUZA, *Le chancelier*, 90 (Fn. 14).

703 JEAN GERSON, *Conclusiones de jure*, 174: *Sunt igitur assertiones divinis praeceptis repugnantes iudicio fidei reprobandae, sicut et practicum est in hoc Concilio de pluribus articulis Wycleff et Huss, et de ista specialiter: Quilibet tyrannus, etc., quae ut haeretica damnata est.* Zur Rolle Gersons beim Prozess des Jan Hus siehe auch M. SPINKA, *John Hus. A Biography*, Princeton (New Jersey) 1968.

704 JEAN GERSON, *Nova positio*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 146: *Prima conclusio quod nulla propositio philosophicalis vel moralis condemnanda est per concilium eo quo in talibus non se debet occupare cum non sint de fide. Haeresis autem est dogma falsum fidei orthodoxae contrarium. Oppositum autem hujus conclusionis practicum est in multis erroribus Johannis Wicleff et Joannis Hus qui moralia respiciunt ut quod fratribus non liceat mendicare, etc. Unde et falsum est, immo haeticum, quod nulla moralia sint de fide.*

lichen Debatten im Umkreis der Verurteilungen ziehen. Zum einen hatten Wyclif und Hus auf das konkrete kirchliche Handeln bezogene Positionen vertreten, die der Tradition widersprachen. Zum anderen kann man die von Gerson bekämpfte Ansicht, dass man Philosophie und Moral von der Theologie gänzlich trennen könne, bei Hieronymus von Prag zumindest bezüglich der Trennbarkeit von Philosophie und Theologie finden. Im Kontext der Anklage wegen der Verbindung seiner physikalischen Aussagen mit der Eucharistielehre argumentierte Hieronymus nämlich, es handle sich um rein philosophische Sätze, nicht um theologische.⁷⁰⁵ Aus der Sicht Gersons hatte dieses Argument keine Geltung: Die Philosophie verlor ihre Eigenständigkeit und Trennbarkeit von der Theologie, sobald sie mit ihren Aussagen den Bereich der Theologie berührte oder gar Glaubensaussagen verletzte.

Theologie als hierarchisches System von Glaubenswahrheiten

Diese Ansicht hatte Gerson in der nach dem 8. September 1416 entstandenen kurzen Schrift *Über die notwendig um des Heils willen zu glaubenden Wahrheiten* erklärt. Er stellte darin eine Hierarchie der Wahrheiten auf, die zugleich zu erkennen gibt, wie seiner Ansicht nach die Theologie methodisch vorgehen solle und wie sie sich definieren müsse.

Den ersten Grad theologischer Wahrheiten sprach Gerson dem Kanon der biblischen Schriften zu. Diese waren nach dem wahren wörtlichen Sinn, d. h. im Sinne des Heiligen Geistes, zu interpretieren. Dieser Kanon war das durch Offen-

705 Hieronymus argumentierte akademisch und ging davon aus, dass man die philosophischen Aussagen des Wyclif verteidigen könne, ohne deswegen gleichzeitig die häretischen gut zu heißen. Vgl. die Antwort des Hieronymus im Verhör vom 23. Mai 1416 VON DER HARDT, *Magnum Concilium IV*, 751: *Ad sextum et quintum articulos nihil respondit, nisi dixit, quod laudavit Johannem Wicleff tanquam Philosophum, non tanquam haereticum*. Das mangelnde Bewusstsein des Unterschieds zwischen naturphilosophischer und theologischer Argumentationsweise kritisierte in der Predigt vor der Hinrichtung des Hieronymus am 30.5.1416 Bischof Jacobus Balardi von Lodi, der sich auf die buridanische Unterscheidung zwischen streng logischen Schlussfolgerungen und der Überzeugungsweise der Rhetorik berief. Vgl. VON DER HARDT, *Magnum Concilium III*, 61: *Quartum fuit: quia apparuit, ut nescires inter Logicam Rhetoricamque distinguere, cum dixeris, dicta testium contra te demonstrativum argumentum minime facere. Nescis quippe, quod demonstrationis genus aliud est in Logica, aliud in Rhetorica. Logica quidem demonstrat per propositiones immediatas et Syllogismum expositorium. Rhetorica vero monstrat per laudes et vituperia. Aliter namque demonstrat Physicus, Naturalis, et aliter Ethicus et Moralis. Unde Legista, Canonicus vel civilis, non demonstrat nisi per allegata et probata. Itaque contra te demonstrant per allegata legitima, et probata de veritate sufficientissima*. Dazu M. H. SHANK, *University and Church in Late Medieval Vienna: modi dicendi et operandi, 1388–1421*, in: M. J. F. M. HOENEN u. a. (Hg.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden/New York/Köln 1995, 53.

barung mitgeteilte Gesetz Gottes und verwies in allen seinen Teilen auf das eine Schriftprinzip und die daraus folgenden Schlüsse: Alles von Gott Geoffenbarte sei wahr; die Heilige Schrift aber sei in allen ihren Teilen Gottes Wort und, so die Schlussfolgerung, unhintergebar. Einer in der Schrift enthaltenen Wahrheit hartnäckig zu widersprechen war mit dem Glauben nicht vereinbar.⁷⁰⁶

Den zweiten Grad der Wahrheiten nahmen die Lehrfestlegungen der Kirche ein, die in der ununterbrochenen Nachfolge der Apostel standen. Dabei bestätigten sich die Autorität der Schrift und der Kirche gegenseitig. Zum zweiten Grad gehörten aber nur die juristischen Festlegungen der Kirche, die einen Gegenstand zum Glauben vorlegten oder sein Gegenteil ablehnten und dabei auf den Konsens der allgemeinen Kirche zählen konnten. Andere, von der Kirche überlieferte oder geduldete Lehren gehörten nicht zu diesen heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten.⁷⁰⁷

Zum dritten Grad gehörten unmittelbare Offenbarungen an Einzelpersonen, deren Echtheit unzweifelhaft feststand. Diese drei Grade konnten nach Ansicht Gersons zu einem einzigen zusammengefasst werden, weil sie zusammen die Wahrheiten zur Verfügung stellten, von denen man glauben musste, dass sie unmittelbar und explizit auf Gottes Offenbarung zurückgingen.⁷⁰⁸

Den vierten Grad nahmen die Wahrheiten ein, die aus diesen geoffenbarten Wahrheiten in sicherer Schlussfolgerung gezogen werden konnten, sei es aufgrund des Glaubens oder mit der natürlichen Vernunft. Mit Hilfe solcher Schlussfolgerungen war es möglich, auch Philosophen von der Begründbarkeit aller Glaubensinhalte in den vorausgegangenen Prämissen zu überzeugen.⁷⁰⁹ Bei

706 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 181 f.: *Primus gradus veritatum credendarum est canon totius Scriptura(!) sacrae et singulorum quae in ea litteraliter asserta sunt, sic videlicet quod non stat cum fide ut aliquis dissentiat pertinaciter alicui contento in eadem Scriptura ad intellectum Spiritus Sancti, qui est vere et proprie sensus litteralis ... Constat autem quod canon Bibliae lex est Dei per revelationem habita cujus assertiones litterales innituntur huic unico litterali principio: omne revelatum a Deo est verum; et quod Scriptura Sacra divinitus est a Deo revelata sic quod in omni sua parte est verbum Dei quod transire non potest.*

707 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 182: *Secundus gradus est veritatum ab Ecclesia determinarum quae ab indubitata relatione Apostolorum per successionem continuam devenerunt. Est autem haec Ecclesiae auctoritas tanta ut dicit Augustinus: Evangelio non crederem nisi me auctoritas Ecclesiae compelleret; quamquam vicissim dici possit: Ecclesiae non crederem si non auctoritas Sacrae Scripturae impelleret. Et ita diversis respectibus auctoritas utraque mutua se confirmat. Attendendum tamen est quod non omnia quae tradit vel tolerat Ecclesia publice legenda, sunt de necessitate salutis credenda ... sed dumtaxat illa quae sub definitione judiciali tradit esse credenda, vel opposita reprobanda, concurrente totius universalis Ecclesiae consensu, implicite vel explicite, vere vel interpretative.*

708 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 182 f.: *Tertius gradus est veritatum specialiter aliquibus revelatarum ... Demum triplex hujusmodi gradus veritatum reducitur ad unum, scilicet ad veritates quae credi debent immediate et explicite a Deo revelatae esse.*

709 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 183: *Quartus gradus continet veritates omnes et singulas quae ex praemissis veritatibus concluduntur in consequentia certa, in lumine fidei vel in evidenti*

der Darstellung dieser ersten vier Grade schloss Gerson sich ganz der Darstellung der Theologie in Pierre d'Aillys Sentenzenkommentar an.⁷¹⁰

Zu den Wahrheiten des fünften Grades gehörten solche, die aus den Wahrheiten vierten Grades mit dem Anspruch der Begründetheit (*probabilitas*) abgeleitet werden konnten oder im Ober- oder Untersatz eine den Glauben nicht betreffende Aussage zugrundelegten. In diesem Zusammenhang definierte Gerson als begründete Aussage eine solche, die allen Menschen, vor allem aber den Gebildeten einleuchtend scheine. Eine den Glauben überhaupt nicht betreffende Wahrheit (*veritas impertinens ad fidem*) definierte er als solche, die weder evident noch beweisbar (*consequentia probabili*) noch sicher aus dem Glauben folgte oder diesem widerstritt.⁷¹¹

Gegenüber solchen Aussagen, die eine Glaubensaussage mit einer für den Glauben „neutralen“ Aussage verbanden, sprach Gerson jedoch sofort die Bedenken aus, dass sie, wenn sie falsch seien, sofort in den Geruch der Häresie gerieten. Als Aussagen, denen der „Geruch der Häresie“ anhaftete, waren solche zu verstehen, welche in Verbindung mit einer weiteren, aus Vernunftgründen nicht abstreitbaren Aussage zu einer Häresie führten.⁷¹²

lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur.

710 Vgl. B. MELLER, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat *De materia concilii generalis* (Freiburger Theologische Studien 66), Freiburg i. Br. 1954, 267–270 Fn. 93–95. PETRUS DE ALLIACO, *Questiones* I, 199, 59–64; 199, 73–200, 81.83–86 (I q. c. prol. a. 3; fol. 23rb): *Dico igitur quod discursus proprie theologicus est qui constat ex dictis seu propositionibus in Sacra Scriptura contentis, vel ex hiis que deducuntur ex eis vel saltem ex altera huiusmodi. Patet, quia secundum beatum Dionysium in De divinis nominibus, capitulo 2, non assentiens Sacre Scripture non potest manuductio fieri ad theologiam ... Ex hac descriptione patet que sint principia theologica. Sunt enim ipse sacri canonis veritates, quoniam ad ipsas est ultimata resolutio theologicis discursus et ex eis primo singule conclusiones theologice deducuntur. Secundo patet que sint conclusiones proprie theologice distinguendo conclusiones contra principia. Sunt enim ille veritates que non formaliter in Sacra Scriptura continentur, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequuntur, sive sint articuli sive non, sive sint per Ecclesiam determinate sive non, sive sint scite sive non ... multe sunt veritates tales que nec sunt principia theologica nec conclusiones ... alique sunt probabiles precise, que nec continentur in sacro canone nec inde sequuntur de necessitate.*

711 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 183: *Rursus in quinto gradu ... reponuntur veritates illae quae ex veritatibus quadruplicis gradus antedicti vel aliquibus earum deducuntur in consequentia tantummodo probabili vel topica; vel dum in antecedente ponitur propositio quae ad fidem est impertinens, quamvis supponatur esse vera. Dicit autem Aristoteles illud esse probabile quod omnibus et maxime sapientibus verum apparet; non autem illud quod indoctis videtur verum dicitur probabile, quia stultorum infinitus est numerus. Veritas autem omnino impertinens ad fidem, illa solum dicitur quae nec in consequentia evidenti nec in consequentia probabili, neque certa, sequitur nec repugnat.* Vgl. Fn. 693.

712 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 183: *Dicitur nihilominus talis propositio ad cuius verificationem requiritur una propositio non pertinens ad fidem, quod sapit fidem si vera sit, vel quod sapit haeresim si sit falsa. Et sic potest describi propositio sapiens haeresim: quod est propo-*

Zu einem sechsten Grad von Glaubenswahrheiten gehörten schließlich solche, die sich nur auf die religiöse Frömmigkeit bezogen, also auf das Gefühl und nicht auf den Verstand zielten. Diese beruhten nicht auf Wahrheit, sondern auf Begründbarkeit, daher konnten von ihnen auch gegensätzliche Ansichten gemeinsam bestehen. Es handelte sich um nicht heilsnotwendige Glaubenswahrheiten, wie sie in Legenden, Visionen religiöser Menschen, Meinungen der Heiligen u. a. bestanden.⁷¹³

Die Sonderstellung der Theologie gegenüber Philosophie und Recht

Aus dieser Darstellung Gersons wird die Sonderstellung der Theologen deutlich, die genügend Kenntnisse der Bibel, der kirchlichen Verlautbarungen und der theologischen Argumentationsweise hatten, um die theologische Reichweite philosophischer, sogenannter „neutraler“ Sätze beurteilen zu können. Der Theologe war nach Gerson derjenige, der letztlich über alle glaubensrelevanten Dinge urteilte, auch über Gesetze.⁷¹⁴ Zugleich wird deutlich, dass nicht der evidente Nachweis einer Häresie nötig war, um einen „neutralen“ Satz zu verurteilen; es genügte, dass er „nach Häresie roch“, d. h. vermittelt eines weiteren plausiblen Satzes zu einem Angriff auf die Wahrheit des Glaubens führte. Gerson wollte die Gefahren, die sich durch die Vermischung von Philosophie und Theologie ergeben konnten und auf die bereits sein Vorgänger Pierre d'Ailly aufmerksam gemacht hatte, bereits im Vorfeld vermeiden.⁷¹⁵

4.3.2 Die Anwendung der Gersonschen Prinzipien

Die Verurteilung von Wyclif und Hus

In welchem Maße diese Grundsätze Gersons auf die Verurteilung von Wyclif und Hus Einfluss hatten, kann man an Gersons Predigt „Prosperum iter“ sehen, die er

sitio ex cujus concessione, coassumpto aliquo quod non potest rationabiliter negari, sequitur haeresis in fide.

713 JEAN GERSON, *Quae veritates*, 184 f.: *Demum in sexto gradu ... collocantur veritates illae quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionis religiosam pietatem, quae scilicet magis inducuntur ad inflammandum affectum quam ad instruendum intellectum, ubi pietas devota magis inspicitur quam veritas certa ...*

714 Vgl. JEAN GERSON, *Dialogus de potestate ligandi et solvendi*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 256: *Cum igitur theologia sit superior ad omnes scientias, etiam ad metaphysicam naturalem et ad jus omne canonicum et civile, debet resolutio vel interpretatio sumi per theologiam, praesertim in his quae salutem respiciunt.*

715 Vgl. oben Kap. 3.5.5, Seite 155 ff. mit Fn.

am 21. Juli 1415 in Konstanz gehalten hat. Darin argumentiert er, dass viele Artikel von Wyclif und Hus vom Konzil verurteilt worden seien, obwohl man ihnen nach angemessener logischer oder grammatikalischer Interpretation einen wahren Sinn zusprechen konnte. Aber die theologische Sprache unterscheide sich wie die moralische von der philosophischen (spekulativen) Sprache: sie habe eine eigene Logik. Deshalb könne mit philosophischen Argumenten nicht innerhalb der Theologie argumentiert werden. Verletzten aber die philosophischen Aussagen das Empfinden der Gläubigen und drängten sich so auf das Gebiet der Theologie, könnten sie umgekehrt aus theologischer Perspektive verurteilt werden.⁷¹⁶ Daher konnte das Konzil nach Ansicht Gersons die Forderung von Wyclif und Hus ablehnen. Diese hatten verlangt, im Hinblick auf ihre Forderung nach der Kommunion unter beiderlei Gestalten nur durch konkrete Bibelzitate widerlegt werden zu wollen. Es gab, wie Gerson zeigte, nicht nur biblische geoffenbarte Wahrheiten, sondern auch solche, die sich aus der Schrifterklärung Gelehrter oder den feierlichen Bräuchen der Kirche herleiteten. Wyclif und Hus aber missachteten diese Tradition der kirchlichen Lehräußerungen und griffen damit das Fundament des Glaubens an.⁷¹⁷

716 Die Argumentation Gersons ist beinahe gänzlich dem Traktat Aillys entnommen. Am Ende des Abschnitts weist er sogar darauf hin, dass mit diesen Gründen in Paris Irrtümer vermieden wurden und alle Theologen aufgefordert wurden, sich an den gemeinsamen Sprachgebrauch zu halten. JEAN GERSON, In recessu regis Romanorum (sermo „prospere iter“), in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 5, Paris u. a. 1963, 476 f.: *Concilium generale potest damnare propositiones multas cum suis auctoribus, licet habere glossas aliquas vel expositiones vel sensus logicales veros possint. Hoc practicum est in hoc concilio de multis articulis Wiclef et Joannis Hus, quorum aliqui poterant vel de vi logicae vel grammaticae defensionem aliquam recipere, ut in articulis qui sunt indefinite traditi, vel qui loquuntur de possibilitate, prout posse logicum est latum nimis, vel qui possent ad aliquem sensum verum trahi si seorsum ponerentur. Sed concilium hoc solerter attendit primo quod juxta Hilarium, intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi. Iterum illud Augustini: liberis verbis utuntur philosophi et in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem piarum aurium non pertimescunt; nobis autem scilicet theologis ad certam regulam loqui fas est. Illud denique vulgatum fundatum in Aristotele quod sermones accipiendi sunt secundum materiam subjectam; unde moralis scientia, similiter et theologia suam habet propriam logicam et sensum litteralem aliter quam speculativae scientiae. Haec directio vel lex praeservavit hactenus praeclaram Universitatem Parisiensem a plurimis erroribus dum scholasticos suos semper ad certam regulam fidei loqui jussit et compulit. Utinam in aliis studiis haec similiter disciplina teneatur. Mala libertas est male et erronee loqui posse.*

717 JEAN GERSON, In recessu regis sermo, 477: *Concilium generale potest et debet damnare propositiones multas vel assertiones hujusmodi quamvis non possent ex solo et nudo textu expresso Sacrae Scripturae patenter reprobari seclusis expositionibus doctorum vel usu celebri Ecclesiae et ceteris. Hoc practicum est in hoc concilio in multis assertionibus ipsius Wiclef et Joannis Hus, immo et de ista quod est communicandum per laicos sub utraque specie panis et vini. Haec directio vel lex prosperum facit iter ad haeresum et haereticorum exterminationem, quoniam haeretici quos vidimus, defensionem suam ut plurimum accipiunt quia no-*

Notwendige Kenntnisse bei der Bibelinterpretation

Die erläuterte Motivation dieses Begründungsinstrumentariums stand auch im Hintergrund der Argumentation Gersons in der Schrift *De necessaria communione laicorum sub utraque specie* (20.8.1417), die sich gegen das Anliegen der Hussiten richtete, dass alle Christen die Kommunion unter beiderlei Gestalten erhalten sollten.

Bereits am 15.6.1415 waren vom Konzil die historischen Beweise der böhmischen Vertreter für die Notwendigkeit der Kommunion unter beiderlei Gestalten abgelehnt worden. Zwei Jahre später erreichte das Konzil diesbezüglich ein erneutes Ansuchen, und Gerson reagierte als erster und sehr heftig darauf. Er schrieb, er wolle mit einer Münze reagieren, die derjenigen des barmherzigen Samariters gleiche, mit der nämlich die Heilung des Verwundeten erfolgen solle. Diese Münze habe zwei Seiten. Auf der einen seien ihr zehn spekulative, auf der anderen zehn praktische Regeln eingeprägt.

Gleich in der ersten spekulativen Regel nimmt Gerson Bezug auf die zentrale Stellung der Bibel als Fundament des christlichen Glaubens. Er sagt dabei, er teile mit seinen Gegnern die Auffassung, dass keine menschliche Autorität und Vernunft, keine Gewohnheit, kein Recht und kein Gehorsam der Bibel ihre Autorität streitig machen könne.⁷¹⁸ Sogleich fügt Gerson freilich hinzu, wie man denn die Bibel richtig deuten müsse, nämlich als eine *propositio copulativa*, als ein Gesamt an richtigen Sätzen, die sich gegenseitig erläuterten und von denen jeder einzelne wahr sei.⁷¹⁹ Gerson begründete dies mit Rückgriff auf Augustinus: Da der Text dem Heiligen Geist als Urheber zugeschrieben werde, könne kein Teil daraus falsch sein, ohne dass das Gesamte falsch sei. Die daraus folgende exegetische Regel formulierte er konkret in seinem zweiten Punkt, dass nämlich unterschiedliche Sätze der Bibel sich gegenseitig erläuterten und so trotz aller Widersprüche eine Einheit darstellten.⁷²⁰

lunt haereses absolute revocare sed tantum conditionaliter, si videlicet ex rigore textus Sacrae Scripturae convincantur errare, dicentes quod expositiones doctorum, decreta, et decretales sint apocryphae neque de illis curandum est. Haec autem praesumptio quam late pateat ad errores nemo non intelligit. Vgl. ebenso die Argumentation Gersons in: JEAN GERSON, De necessaria communione laicorum sub utraque specie, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 10, Paris u. a. 1973, 57. Vgl. auch A. BRUNGS/E. GOUBIER, On Biblical Logicism: Wyclif, Virtus Sermonis and Equivocation, in: Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales 76/1 (2009) 199–244.

718 JEAN GERSON, De necessaria communione, 55: *Scriptura Sacra est fidei regula, contra quam bene intellectam non est admittenda auctoritas vel ratio hominis cujuscumque ... Haec regula fundamentum est commune nobis et haereticis quos impugnare conamur.*

719 JEAN GERSON, De necessaria communione, 55. Die Verbundenheit aller theologischen Aussagen wird auch von Heinrich von Langenstein vertreten: vgl. oben Fn. 683.

720 JEAN GERSON, De necessaria communione, 55: *Quamobrem Sacra Scriptura debet considerari quasi sit una propositio copulativa connectens singulas partes, et unam confirmandam*

Diese Einheit der Schrift, so Gerson, könne nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern sie müsse erst durch die entsprechende Interpretation hergestellt werden. Zugleich macht er deutlich, warum diese Interpretation nötig sei: Ohne diese Einheit gebe es in keiner Wissenschaft eine Einheit, und schon gar nicht in der Bibel.⁷²¹

Schließlich äußerte sich Gerson noch zu den Qualitäten, welche die Exegeten für diese Aufgabe vorweisen mussten: Sie mussten hoch begabt sein (er sprach von *homines primo praeditos ingenio*), fleißig üben (*exercitatos studio*), im Urteil bescheiden (*humiles in iudicio*) und in der Moral einwandfrei (*immunes ab affectato vitio*) sein. Mit der Arroganz, so tadelte Gerson seine Gegner, mit der sie meinten, die einzig richtige Bibeldeutung zu haben, zeigten sie sich als völlig ungeeignet für diese Aufgabe.

Schließlich, und zentral für die Heraushebung der Notwendigkeit des Studiums für Bibelausleger, führte Gerson an, dass es keine Exegese ohne die Berücksichtigung der Tradition gebe, wie sie sich in weltlichen und kirchlichen Gesetzen und Gesetzesauslegungen niedergeschlagen habe.⁷²² Auch bei der Deutung der Tradition sei Wissen vonnöten, damit nicht die belanglosen Autoren zur Sprache kämen, sondern die bedeutenden, die Heiligen und die großen Theologen. Schließlich aber seien auch diese traditionellen Interpreten noch im Rahmen ihrer Werke zu interpretieren, z. B. wenn sie sich selbst in ihren Schriften widersprächen und selbst korrigierten, wie beispielsweise Augustinus.

Eine solche mehrstufige Interpretation der Bibel mache es schlichtweg unmöglich, dass durch Anfänger (*per novellos homines*) die Bibel recht interpretiert werde. Denn sie lasen diese einfach wörtlich, wie sie ihnen in der jeweiligen Passage erscheine, und zögen keine Autoritäten zu Rate (*absque alterius interpretis vel expositoris admissione*). Dadurch setzten sie die Bibel großer Gefahr und Skandalen aus (*exponitur gravibus periculis et scandalis*). Ein deutliches Beispiel für die gefährlichen Wirkungen unmittelbarer Bibellektüre waren für Gerson die Begarden und die Armenbewegung von Lyon, in denen die Laien die Bibel zum

per alteram, elucidans et exponens ... Scriptura Sacra dum consideratur in aliqua sui parte vel propositione, non est tenenda in solis terminis illius propositionis, ut in illo sensu quem illa propositio sic per se et nude considerata facit, sed conferenda est et concordanda est per comparationem ad alios Sacrae Scripturae passus.

721 JEAN GERSON, De necessaria communione, 56: *Scriptura Sacra potest et debet in suis partibus et partialibus assertionibus ... expositionem recipere ... Sequitur ex praecedentibus; et quia sic fit in omnibus aliis scientiis et doctrinis, in quibus intentio et sensus unius dicti trahitur ex aliis ...; alioquin plura essent mendacia et contradictiones in qualibet scientiarum, et praecipue in Scriptura divina quam sint veritates.*

722 JEAN GERSON, De necessaria communione, 57: *Scriptura Sacra non ita recipienda est nude et in solidum, contemptis aliis traditionibus hominum, quin debeat ad intelligentiam veram ipsius habendam, iuribus humanis et canonibus et decretis et glossis sanctorum doctorum frequenter et humiliter uti.*

großen Gebrechen und Skandal für die katholische Wahrheit in Übersetzung lösen.⁷²³

Wie aber sind nun nach Gerson strittige Fragen der Bibelexegese zu lösen? Dies gelinge allein durch die Autorität und die Gewohnheit der universalen Kirche, denn ohne die Kirche gäbe es keinen Glauben, woraus Gerson diese kirchliche Autorität zum *primum principium* der Bibelexegese erklärte. Mit Aristoteles, der gesagt habe, dass man mit demjenigen nicht diskutieren brauche, der die ersten Prinzipien der spekulativen Wissenschaft oder der Moral leugne, begründete Gerson dasselbe für die Exegese: Wer die Gewohnheit und Entscheidung der universalen Kirche in der Deutung der Bibel leugne, mit dem brauche man erst gar nicht diskutieren.⁷²⁴

Praktische Konsequenzen für die Hussitenfrage

Für Gerson folgten aus diesen exegetischen und kirchenhierarchischen Überlegungen ganz handfeste Schlussfolgerungen für das aktuelle Vorgehen gegen die Hussiten. Diese weigerten sich offensichtlich, den Gersonschen Autoritätsgrundsatz zu akzeptieren, da sie keine Argumente annehmen wollten, die den von ihnen selbst angeführten biblischen und sonstigen Autoritäten widersprachen. Gerson zog folgende Konsequenz: Mit richterlicher Strenge (*judiciali severitate*) und strafrechtlicher Verfolgung (*executione punitiva*) solle man diese Pervertierer des biblischen Textes verfolgen, anstatt mit ihnen um der Diskussion willen (*rationatione curiosa*) Argumente auszutauschen.⁷²⁵

Gersons Anliegen in dieser Schrift war klar: Es ging nicht um ein theologisches Problem an sich, sondern in erster Linie um die zu beachtenden theologischen Prinzipien bzw. um die Verteidigung eines hierarchischen Verständnisses der Kompetenzen bei der Auslegung der theologischen Wahrheiten. Verstöße ge-

723 JEAN GERSON, De necessaria communione, 58: *Ex hac praeterea radice pestifera orti sunt et quotidie crescunt errores Begardorum et Pauperum de Lugduno, et omnium similium, quorum multi sunt laici labentes in suo vulgari translationem Bibliae, in grande praeiudicium et scandalum catholicae veritatis.*

724 JEAN GERSON, De necessaria communione, 58: *Scriptura Sacra in sua receptione et expositione authentica, finaliter resolvitur in auctoritatem, receptionem et approbationem universalis Ecclesiae ..., juxta illud Augustini: Evangelio non crederem nisi me auctoritas Ecclesiae compulisset. Haec enim est infallibilis regula a Spiritu Sancto directa ... Et quia hoc est primum principium in fide tendendum, quo non credito non superest arguere contra sic negantem, sicut nec contra negantem prima principia in moralibus vel speculabilibus arguendum esse tradit Aristoteles additur consecutive quod Sacra Scriptura in expositione sua habet et habere debet in reverentia et auctoritate majori consuetudinem universalis Ecclesiae circa ea quae fidei sacramenta respiciunt et dispensationem ipsorum, quam auctoritatem doctoris unius particularis, etiam sancti.*

725 JEAN GERSON, De necessaria communione, 59.

gen die Beachtung der kirchlichen Tradition und die alleinige Berufung auf die Schrift konnte er nicht dulden. Diese Diskussion war freilich nicht auf Gerson beschränkt. Die unterschiedliche Beurteilung der kirchlichen Autoritäten war auch bei anderen Konzilsteilnehmern in der Auseinandersetzung mit Jan Hus präsent.⁷²⁶ Es spricht für sich, dass auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie und ebenso der bereits in der Polemik bei Pierre d'Ailly und Johannes Capreolus deutlich gewordene Vorwurf, es werde Philosophie in der Theologie angewendet, im Streit mit Hus um das Autoritätsverständnis zur Sprache kamen.⁷²⁷

Die Gersonsche Argumentation bei Konrad von Soest (1421)

Gersons Argumentationsweise blieb nicht ohne Nachfolge. Am 16. September 1421 verfasste Konrad von Soest, mehrfacher Rektor der Heidelberger Universität (1397, 1401, 1410), Doktor der Theologie (1407) und künftiger Bischof von Regensburg (ab 1428) die Abhandlung gegen die Hussiten *Contra Wiclifistas et Hussitas*. Sie enthält die zentralen Inhalte der späteren Prager Kompaktaten, in welchen den Hussiten Zugeständnisse bezüglich ihrer Religionsausübung gewährt werden.⁷²⁸ Neben einigen Fragen, die hier weniger von Belang sind, wie die

726 Diese Denkweise, die ein hierarchisches und alle Belange umfassendes System von theologischen Wahrheiten verteidigt, war bereits in von Stephan Paletz und weiteren sieben Theologen gegenüber Jan Hus vertreten worden. Hus hatte in seiner Antwort auf die von den acht Theologen konzipierte papalistische und hierarchische Position argumentiert, dass man nicht alle Aussagen über einen Leisten schlagen dürfe. Vielmehr müsse man die spekulativen Aussagen von den praktischen unterscheiden. Solche praktischen Urteile, die das Handeln betreffen, stünden aber allen Menschen, auch den Laien zu. Deshalb seien die Laien auch berechtigt, religiöse Autoritätspersonen zu kritisieren, wenn diese schlecht handelten, so wie Paulus das Handeln des Petrus kritisiert habe. Vgl. JOANNES HUS, *Refutatio Scripti Octo Doctorum Theologiae*, in: *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymus Pragensis* 1, Nürnberg 1715, 390.

727 Beispielsweise hat Stanislaus von Znoyma Jan Hus vorgeworfen, er habe sich von der eigentlichen Metaphysik entfernt und bei seiner Bibelinterpretation das reine Wasser Christi mit dem der Philosophie vermischt. Hus antwortet, dass Stanislaus übersehe, dass er bei seiner Berufung auf die Logik des Aristoteles im Rahmen seiner „Metaphysik“ bereits Philosophie verwende und damit auch noch herleiten wolle, dass der Papst und die Kardinäle die Kirche und Quelle aller Sicherheiten seien; dabei benütze er seine „Philosophie“, um die Bibel gegen ihren Sinn und Kontext zu interpretieren und kirchenrechtliche Konsequenzen daraus abzuleiten. Es zeigt sich, dass der theologische Methodenstreit auch in dieser Auseinandersetzung zentral ist. Vgl. JOANNES HUS, *Responsio ad Scripta Magistri Stanislai de Znoyma*, in: *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymus Pragensis* 1, Nürnberg 1715, 349–350.

728 CONRADUS DE SUSATO, *Tractatus contra Hussitas* (Wien, Nationalbibliothek bpv cod. 4215, fol. 77b–82a). Der Text wird auf 1421 datiert; ein weiterer Codex ist in München erhalten (clm 5411); vgl. R. BÄUMER, *Konrad von Soest*, in: K. RUH (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 5, Berlin 1985, 523. Die Prager Kompaktaten wur-

Erlaubtheit weltlichen Besitzes für Geistliche, geht Konrad auf die zwei zentralen Punkte ein: erstens auf den Gehorsam gegenüber der universalen Kirche in ihrer hierarchischen Gliederung und zweitens auf die rechte Bibelinterpretation.

Konrad setzt den Gersonschen Verweis auf die kirchliche Hierarchie im Hinblick auf den Glauben und die Sakramentenlehre (fol. 79r), aber auch bezüglich der Berufung von Priestern argumentativ ein. Er argumentiert, es könne nicht jedermann, solange er nur ein guter Christ sei, zum Priester gemacht und zum Predigen geschickt werden. Vielmehr sei der hierarchische Dienstweg einzuhalten, nach dem nur autorisierte Kirchenleute Priester berufen und zum Predigen beauftragen dürften. Mit diesem Argument richtet sich Konrad gegen eine willkürliche Auswahl der Priester bzw. gegen deren Auswahl allein nach Kriterien der Frömmigkeit.⁷²⁹ Ein Priester brauche, um predigen zu können, nicht nur einen integren Lebensstil, sondern auch eine wissenschaftliche Ausbildung, um die Herzen der Zuhörer auf die rechte Weise führen zu können.⁷³⁰

Konrad von Soest sieht eine Ausbildung für Priester in der Bibel als erforderlich an, ehe ihnen eine Predigterlaubnis erteilt werden solle, und diese Voraussetzung schließe die niederen Presbyter schlichtweg aus. Die Gefahr, dass eine Predigt Skandale hervorrufe, anstatt das zu bewirken, was ihre Aufgabe sei, nämlich im Glauben zu erbauen, sei viel zu groß, wenn die Ausbildung fehle.

Warum diese Ausbildung so bedeutsam sei und weshalb sie keinesfalls mit einem in freier Bibellektüre angeeigneten Wissen verwechselt werden dürfe, erläutert Konrad bei seiner Argumentation gegen den falschen Gebrauch der Bibelstellen durch die Hussiten. Die Hussiten, so Konrad, griffen einzelne biblische Sätze heraus, die ihre Meinung stützten, dass auch die Laien die Kommunion unter beiderlei Gestalten erhalten sollten, ohne diese Sätze zuvor im Rahmen anderer Bibelstellen zu deuten und zu relativieren. Denke man jedoch ihre Methode zu Ende, so müssten sie notwendigerweise Christus selbst der Lüge bezichtigen,

den vom Baseler Konzil am 30.11.1433 gebilligt. Zu Konrad Koler von Soest siehe W. EBERHARD, Konrad Koler von Soest. Konzilstheologe und königlicher Rat, in: H.-D. HEIMANN (Hg.), Von Soest – aus Westfalen. Wege und Wirkung abgewanderter Westfalen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Paderborn 1986, 93–123.

729 CONRADUS DE SUSATO, Tractatus, fol. 77r: *Dico primo quod propositio illa <sc.: verbum Dei in regno bohemie sine omni impedimento a christianissimis sacerdotibus sit publicandum vel praedicandum> non est recipienda seu admittenda nisi de sacerdotibus ad predicandum missis ab eo qui habet mittere et auctoritatem concedere praedicandi.*

730 CONRADUS DE SUSATO, Tractatus, fol. 77r: *Secundo dico quod ad praedicationem verbi Dei non sufficit quod sit bonus christianus, sed requiritur quod habeat scientiam et discretionem ut scilicet habeat noticiam sacrarum scripturarum propter quid simplices et indocti presbyteri quantumcumque denoti non sunt apti ad praedicandum verbum Dei. Debet etiam in praedicando esse discretus ne ubi praedicando debuit edificare in audientibus, scandala suscitet.*

wenn er an manchen Stellen in eucharistisch zu deutenden Texten nicht von beiden Gestalten, sondern allein vom Brot rede.⁷³¹

Waren die wichtigsten theologischen Argumente gegen die Hussiten also die kirchliche hierarchische Gliederung, die entsprechende Hierarchie der pastoralen Befugnisse je nach Ausbildung und die methodisch richtige Bibellektüre? Konrad von Soest traf mit seinen Argumenten durchaus den Kern der Sache, um den es den Theologen bei den Urteilen bezüglich der Hussiten auch auf dem Konstanzer Konzil angelegen war.

4.3.3 Vom Reformtheologen zum „Nominalisten“: Gerson und die Rezeption der Konstanzer Verurteilungen im Wegestreit

Es hat sich gezeigt, dass Gersons theologische Prinzipien über das Konstanzer Konzil hinaus wirksam waren und für die theologische Argumentation herangezogen wurden. Es ist auch deutlich geworden, dass die Kritik Gersons an Wyclif und Hus vor allem darin gründete, dass sie mit ihrer Auffassung von Theologie oder Philosophie an den Grundlagen des christlichen Glaubens rüttelten, indem sie nämlich die Tradition der Kirchenväter, *doctores* und kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht als authentisch anerkannten und die Möglichkeit der Kirche bestritten, Sätze zu verurteilen, die mit dieser Tradition in Widerspruch gerieten. Die Vehemenz, mit der Gerson gegen die Infragestellung seiner Prinzipien argumentierte, ist verständlich, wenn man die von ihm vertretene Trennung philosophischer und theologischer Sprache zugrundelegt und die Theologie als Binnenhermeneutik zwischen Offenbarung und Tradition betrachtet, in die zwar keine Philosophie eindringen durfte, die sich aber sehr wohl als Kritikerin der Philosophie zeigte, wenn diese ihre Belange verletzte. Der Anspruch seiner Gegner beruhte dagegen auf der Voraussetzung, dass die natürliche Vernunft jedes Menschen auch in der Theologie ihren Ort haben könne und dass sie andererseits, wenn sie allein für sich sprach, gegenüber der Theologie keine Rechtfertigungspflicht habe.

Aber auch wenn die primär theologisch motivierte Verurteilung von Wyclif, Hus und den Hussiten durch Gerson offensichtlich ist, rezipiert wurde sie zumindest in den unmittelbar auf das Konzil folgenden Jahren nicht in dieser Hinsicht, sondern unter dem Aspekt des Antirealismus. Institutionell zeigt sich ein Aufschwung, den die nominalistische Richtung durch das Konzil erfuhr. Ein Beispiel ist die Gründung der Universität Rostock 1419, die in ihre Statuten aufnahm, dass alle Quästionen formell und inhaltlich (*in forma vel effectu*) nach der *via*

731 CONRADUS DE SUSATO, Tractatus, fol. 78v: *Item qua ratione dictus assertor vel hereticus diceret vel assereret dictas propositiones salvatoris esse falsas seu non veras.*

moderna interpretiert werden mussten (*iuxta viae modernorum interpretationem declarare*).⁷³² Das bekannte Schreiben der Kurfürsten an die Kölner Universität von 1425 warnt ebenso vor den Irrtümern, die durch den in Köln neu aufgekommenen Realismus entstehen könnten, und befürwortet die klare und verständliche Sprache der Nominalisten.

Erst 1506, in den Ingolstädter Dokumenten, verweisen die Nominalisten vor allem auf die theologischen Leistungen ihrer hervorragenden Vertreter auf dem Konstanzer Konzil – hier kommt Gerson neben Nikolaus von Dinkelsbühl und anderen Wiener Theologen als Vertreter der *moderni* zur Sprache.⁷³³ Dies hinderete freilich die Realisten nicht daran, sich für ihre Position ebenso Gersons Argumente zunutze zu machen.⁷³⁴

In diesem Rahmen wurde Gerson, der philosophisch gesehen kein Nominalist war und ungeachtet seines Antiskotismus vor allem aufgrund theologischer Gründe gegen Wyclif und Hus polemisiert und argumentiert hatte, zum Vertreter der Nominalisten. Er war für die Verurteilung der Realisten auf dem Konzil eingetreten, musste also ein herausragender Vertreter der *via moderna* sein.⁷³⁵

732 Vgl. zum Kontext Olaf Pluta, Johannes Buridan und seine Schule an der Universität Rostock im 15. Jahrhundert, in: *Acta Mediaevalia* 22 (2009), 361–378.

733 F. K. EHRLE, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites (Franziskanische Studien. Beiheft 9), Münster (Westf.) 1925, 333: *Quis denique (ut pene infinito sommittamus) inter omnes, quos etas nostra habuit, Johanne Gerson fama clarior fuit. Aut quem illud lumen decusque a spicimine Viennensis universitatis magister Nicolaus de Dinckspuehl disputandi subtilitate ac vehementia non superavit. Qui nisi in Constantiensi concilio fuisset, quam tandem maculam catholica contraxisset ecclesia!*

734 EHRLE, Der Sentenzenkommentar, 334.

735 Vgl. dazu auch N. W. GILBERT, Ockham, Wyclif, and the „via moderna“, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin 1974, 106 f. BURROWS, *Jean Gerson and De Consolatione Theologiae*, 272 f., verweist darauf, dass Gerson in seiner Soteriologie nach dem Konzil eine Wende von ockhamistischen Tendenzen hin zu einem stärkeren Augustinismus vollzogen hätte und warnt deshalb davor, Gerson weiterhin in der ockhamistischen Tradition des fünfzehnten Jahrhunderts zu sehen. Die Beobachtung Burrows kann jedoch nicht zeigen, dass Gerson nach dem Verständnis der Zeit nicht zur *via moderna* gehört hätte, sondern nur, dass Ockhamismus für sich genommen nicht das treffende Merkmal für die *via moderna* sein kann. Sie zeigt einmal mehr, dass die *via moderna* ein komplexes Konglomerat von Entwicklungen ist, die sich freilich in dem hier als Kennzeichen vorgestellten Anliegen, den theologischen Standpunkt in der Theologie zu stärken und von der Philosophie abzugrenzen, zumindest in den Jahrzehnten ihrer Entstehung durchaus bündeln lassen.

4.4 Gerson und die „praktische Theologie“ der Wiener Theologen

4.4.1 Berührungspunkte zwischen Gerson und den Wiener Theologen

Die Universität Wien des beginnenden fünfzehnten Jahrhunderts ist vor allem bekannt für ihre „Wiener Schule“.⁷³⁶ Unter ihr versteht man eine Reihe Wiener Theologen, die lateinische Werke ins Deutsche übersetzten oder sich durch ihr direktes Schreiben in der deutschen Sprache auszeichneten. Gewöhnlich zählt man zu ihnen Heinrich von Langenstein (ca. 1325–1397), Heinrich von Oyta, Nikolaus von Dinkelsbühl (ca. 1360–1433) und ihre Schüler. In diesem Zusammenhang wurde u. a. das *Rationale divinatorum officiorum* des Durandus und *De discretione spirituum* von Heinrich von Langenstein übersetzt, und Ulrich von Pottenstein schrieb sogar eine katechetische Summe auf deutsch.⁷³⁷

Diese Übersetzungstätigkeiten bezogen sich auf theologische Werke, die oft für die Lektüre in Klöstern hergestellt wurden, aber auch für den Hof. Diese Übersetzungstätigkeit muss im Rahmen der allgemeinen Reformbemühungen der Zeit gesehen werden, für die die benediktinische Ordensreform, die tatsächlich nach dem Konstanzer Konzil umgesetzt wurde, exemplarisch stehen kann. Größtes Interesse fanden in diesem Zusammenhang Schriften zur Spiritualität. Nicht in der wissenschaftlichen Theologie, sondern in der geistlichen Vertiefung und der Mystik wurde das theologische Leben gesucht. Diese Bewegung hatte Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ihren Höhepunkt, als scharenweise Wiener Professoren in die Karthause Gaming eintraten.

Aufgrund der Gleichzeitigkeiten zwischen der Forderung nach Universitätsreformen im Pariser Theologiestudium durch Gerson und der zumindest in der Vorbereitung befindlichen Ordensreformen und der Übersetzungstätigkeiten an der Wiener Universität stellt sich die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der

736 Zur Übersetzungstätigkeit der „Wiener Schule“ des Spätmittelalters und ihren möglichen philosophischen Grundlagen vgl. S. MÜLLER, *Theology, Language and Reality in Fifteenth-Century via moderna*, in: L. NAUTA (Hg.), *Language and Cultural Change. Aspects of the Study and Use of Language in the Later Middle Ages and the Renaissance*, Leuven/Paris/Dudley (M. A.) 2006, 1–21; zur lateinischen und deutschen Literatur der „Wiener Schule“ und weiterer Literatur vgl. F. P. KNAPP, *Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273–1439*, II. Halbband. *Die Literatur zur Zeit der habsburgischen Herzöge von Rudolf IV. bis Albrecht V. (1358–1439)* (Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart 2/2), Graz 2004, 45–247.

737 Vorrede ediert von Gabriele Baptist-Hlawatsch, Tübingen 1980; vgl. C. BURGER, *Direkte Zuwendung zu den „Laien“ und Rückgriff auf Vermittler in spätmittelalterlicher katechetischer Literatur*, in: B. HAMM/T. LENTES (Hg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen 2001, 85–109.

beiden pastoral bzw. mystisch ausgerichteten Reformbemühungen. War Gersons Wende zur Pastoral von entscheidender Wirkung auf die pastoralen Bemühungen der Zeit? Oder nährten eher beide sich aus einer gemeinsamen Wurzel? Dies legen verschiedene Hinweise nahe.

Die Ursprünge der Wiener Theologen in Paris

Ein erster Hinweis ist grundsätzlicher Art. Als die Universität Wien im Jahre 1384 in einem zweiten Anlauf erneut und vollständig, d. h. mit einer theologischen Fakultät, ins Leben gerufen wurde, orientierten sich die Statuten am Vorbild der Pariser Fakultät.⁷³⁸ Sie übernahmen im Vorlesungsprogramm der Artisten das Curriculum, wie es zu dieser Zeit in Paris üblich war, in der noch Vertreter der nominalistischen Linie dominierten. Die hauptsächlich verwendeten Kommentare stammten von Marsilius von Inghen, Johannes Buridan und Albert von Sachsen.⁷³⁹

Nicht nur im Hinblick auf das Curriculum, sondern auch personell war der Einfluss der Pariser Universität auf Wien in der Anfangszeit dieser Neugründung bedeutend. An den neuen Universitäten wurden zumindest vor dem Exodus der deutschsprachigen Gelehrten aus Prag im Jahre 1409 zu großen Teilen Professoren aufgenommen, die ihre Ausbildung in Paris genossen hatten. Paris, das lange Zeit die einzige Universität im Umkreis des deutschsprachigen Gebietes für Theologie gewesen war, blieb ein entscheidender Faktor bei der philosophischen und theologischen Ausrichtung der neugegründeten Universitäten. Der politische Hintergrund, der die Abwanderung von Gelehrten aus Paris an die neuen Universitäten beförderte, war der Ausbruch des Schismas, der die Frage nach der Obödienz aufwarf. Als sich die Universität Paris dem Papst in Avignon anschloss, sahen viele ursprünglich aus dem deutschsprachigen Gebiet stammende Theologen ihre Pfründen gefährdet und wanderten von Paris weg an die neugegründeten deutschsprachigen Universitäten.⁷⁴⁰

738 P. UIBLEIN, Die Universität Wien im Mittelalter. Beiträge und Forschungen (Schriftenreihe des Universitätsarchivs Wien 11), Wien 1999, 75.

739 Die Statuten selbst nennen keine Kommentatoren: vgl. A. LHOTSKY, Die Wiener Artistenfakultät 1365–1497, Wien 1965, 236 und 243. Dennoch zeigt die Praxis, dass Buridans Kommentare zur Physik und zu einigen logischen Schriften ebenso wie zu *De anima* Grundlage des Unterrichts waren. Daneben werden auch logische Schriften Billigams erwähnt und im Bereich der Theologie der Sentenzenkommentar Wodehams. Dazu P. UIBLEIN, *Acta facultatis artium universitatis vindobonensis 1385–1416* (Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. VI. Reihe: Quellen zur Geschichte der Universität Wien, 2. Abteilung), Graz/Wien/Köln 1968, 81, 149, 204, 303, 605. Der darin behandelte Zeitraum erstreckt sich vom Jahr 1392 bis 1408.

740 Zur Universität Wien im vierzehnten Jahrhundert vgl. P. UIBLEIN, Beiträge zur Frühgeschichte der Universität Wien, in: Mitteilungen des Instituts zur Österreichischen Geschichtsforschung 71 (1963) 284–310 [wieder abgedruckt in: UIBLEIN, *Die Universität Wien im Mittelalter*, 15–44].

Die prägenden Gestalten der Jahrhundertwende in Wien, Heinrich Toting von Oyta und Heinrich von Langenstein, hatten zuvor ganz (Langenstein) oder teilweise (Oyta) in Paris studiert und gelehrt. Sie brachten also das Pariser Erbe mit nach Wien. Dieses Erbe war nicht einheitlich, obwohl beide Theologen befreundet waren und als Einheit betrachtet wurden.⁷⁴¹ Oyta war durch sein vorausgegangenes Studium und seine Lehrtätigkeit in Prag und Erfurt in stärkerem Maße ockhamistisch geprägt. Er setzte damit einen Gegenpunkt zu den ockhamkritischen Positionen Konrads von Megenberg, der in der Zeit der ersten Gründung der Wiener Universität als Leiter der Domschule von St. Stephan gegen Ockhams Physik polemisiert hatte.⁷⁴² Langenstein wiederum brachte platonisierende Tendenzen im Wissenschaftsverständnis der Theologie mit und vertrat im Hinblick auf die Trinität realistische Positionen.⁷⁴³

Gerson und Heinrich von Langenstein: gemeinsame Wurzeln

Heinrich von Langensteins Katharinenpredigt aus dem Jahr 1396 zeigt nun deutliche Übereinstimmungen mit grundlegenden theologischen Motiven Gersons. In dieser Fakultätspredigt behandelt er die Möglichkeit, das Christentum gegenüber Heiden plausibel darzustellen. Dabei hebt Langenstein den Gegensatz zwischen heidnischer Philosophie (*idola; gentiles*) und der Theologie deutlich hervor. Die *artes liberales* dienten der Theologie als Instrument zur Abwehr falscher Syllogismen.⁷⁴⁴ Die Logik lehre, dass man in verschiedenen Gegenstandsbereichen (*materiae*) verschiedene Argumentationsweisen brauche.⁷⁴⁵ Moralische und probable Gründe und das Vorbild eines moralisch einwandfreien Lebens ebenso wie das

741 M. H. SHANK, „Unless you believe, you shall not understand“: Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna, Princeton (NJ) 1988.

742 Ockhams Position war in Wien nicht dominant, sondern kann vor allem mit dem Namen Oytas verbunden werden. Stärkeren Einfluss hatten die Ansätze Alberts von Sachsen und Buridans. Zur Stellung Alberts zwischen Ockham und Buridan in der Universalientheorie siehe A. DE LIBERA, Entre Ockham et Buridan. Remarques sur la problématique des universaux chez Albert de Saxe, in: J. BIARD (Hg.), Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV^e siècle, Paris 1991; zur Eigenständigkeit Alberts gegenüber Ockham und Buridan siehe H. BERGER, Simple supposition in William of Ockham, John Buridan, and Albert of Saxony, in: J. BIARD (Hg.), Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV^e siècle, Paris 1991. Zu Konrad von Megenbergs Position vgl. W. J. COURTENAY, Conrad of Megenberg: The Parisian Years, in: Vivarium 35 (1997) 102–124.

743 SHANK, Unless you believe, 132.

744 A. LANG, Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein. Eine programmatische Rede des Gründers der Wiener Universität über den Aufbau der Glaubensbegründung und die Organisation der Wissenschaften, in: Divus Thomas 26 (1948) 123–159. 233–250, hier 134.

745 LANG, Katharinenpredigt, 137 f.: *Propter quod dicit <Aristoteles> quod omnes debeant erudiri in logica, ut sciant quod diversis speciebus argumentacionis utendum est in diversis materiis.*

Gebet, in keinem Fall aber logische Syllogismen, könnten die Heiden von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugen.⁷⁴⁶

Auch bei Gerson finden sich Hinweise auf gemeinsame Grundlagen. Er selbst wies in seiner frühen und für seine Sicht der Theologie zentralen Schrift *De curiositate studentium* darauf hin, dass er einen seiner zentralen methodischen Ansätze bei Heinrich von Oyta gelernt habe. Dieser besage, dass theologische Aussagen so interpretiert und korrigiert werden müssten, dass sie mit der Tradition des Glaubens harmonisch übereinstimmen.⁷⁴⁷ Heinrich von Langenstein und Gerson hatten gemeinsame Wurzeln und nachweisbar einen von beiden sehr geschätzten gemeinsamen Gesprächspartner.

Jean Gersons Besuch in Melk und Wien

Jean Gerson hielt sich gegen Ende des Konstanzer Konzils auf Einladung verschiedener Leute für anderthalb Jahre (Mai 1418 – Nov. 1419) vorübergehend in Bayern und in dem damaligen Österreich auf, und nach einigen Stationen kam er auch nach Wien. Die historischen Details fehlen leider, so dass nicht viel mehr als Spekulation darüber besteht, ob er in Wien auch gelehrt hat. Sicher erscheint, dass er eine Zeit lang im Kloster Melk gelebt hat, dessen Reformmönche er beim Konzil kennengelernt hatte.⁷⁴⁸

746 LANG, Katharinenpredigt, 136: *Primum quod magis efficiunt hominis perfectio et vite sanctitas, ut pro Christo certantes vincant, quam sciencie luminositas ... In conversione infidelium ad fidem viris litteratis plus insistendum est oracionibus quam formis arguendi sillogisticis ... Manifestius claret simplex Spiritus sancti gracia in conversione infidelis per oracionem devoti viri, quam patet, ubi quis convertitur vi argumenti; patet quia in tali conversione simplicius Dei bonitas et misericordia operatur.*

747 JEAN GERSON, *Contra curiositatem studentium*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Ceuvres complètes* 3, Paris u. a. 1962, 241f. Gerson bezieht sich dabei auf Oytas Kritik an Duns Scotus: *Venerabilis et venerandus doctor magister Henricus de Hoyta qui pro sui merito veteribus aequari et inter eruditissimos logicos, metaphysicos et theologos numerari potest, dum hanc materiam tractaret, ad concordiam conatus est extrema reducere, quaestione septima primi, corollario ultimo ... Placuit hujus doctoris inter caeteros meminisse dum haec loquor magis monitione doctrinali quam subtili inquisitione, quoniam ipse doctor non singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate concordandi uti mihi visus est; qualem conditionem jam laudabilem esse diximus. Quod si istius doctoris istius mediatio repellatur ab altera partium, ipsa viderit quam vere et sobrie id facient; ego neque scio, neque praesumo aliter dicere: nec aliter video, quomodo resolutio Scoti et suorum stet cum pietate fidei et essentiae divinae unitate, nisi sistat tandem ad illud ad quod doctor iste duxit eum.*

748 Zu den Wirkungen der Melker Reform vgl. A. GROß, *Spätmittelalterliche Lebensformen der Benediktiner von der Melker Observanz vor dem Hintergrund ihrer Bräuche. Ein darstellender Kommentar zum Caeremoniale Mellicense des Jahres 1460* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 46), Münster 1999, mit weiterführender Literatur.

Trotz der historischen Unsicherheiten hat der Wien-Melker Aufenthalt Gersons in letzter Zeit viel Aufmerksamkeit in der Forschung erfahren. Für Gerson handelt es sich um eine entscheidende lebenspraktische Zäsur: Aus politischen Gründen konnte er nicht mehr nach Paris zurück. Der Aufenthalt stellt den Übergang dar von seinem vorigen Leben als Vertreter der Universität Paris und seinem späteren Leben in der Zurückgezogenheit in den Klöstern von Lyon, der sich teilweise auch in Lehrunterschieden zwischen Früh- und Spätwerk niedergeschlagen hat.⁷⁴⁹

Im Blick auf das Verhältnis zwischen Paris und Wien ist der Besuch Gersons zugleich von symbolischer Bedeutung: Kam mit Gerson der aktuelle Impuls der philosophischen Streitigkeiten zwischen Albertisten, Thomisten und Nominalisten an der Pariser Artistenfakultät nach Wien? Diese Frage kann in der Zwischenzeit mit ziemlicher Deutlichkeit verneint werden. Gerson war über die Diskussion in der Artistenfakultät zwischen Albertisten und Thomisten bzw. Nominalisten nicht sehr informiert. Überhaupt lässt sich eine Gegenüberstellung zwischen Thomas und Albert – und dann aus ganz anderer Perspektive – bei Gerson erst nach seinem Aufenthalt in Wien feststellen.

Wenn aber nicht doktrinärer Art, kann man dann den Aufenthalt Gersons in österreichischen Landen als die Zusammenführung der Reformkräfte der Theologie betrachten? Die Übereinstimmungen zwischen dem theologischen Reformanliegen Jean Gersons und dem Reformanliegen des Nikolaus von Dinkelsbühl im Hinblick auf die Klöster sind auffällig. War es das praktische Anliegen, das Gerson mit den Wiener Theologen teilte und das so den Eindruck einer brüderlichen Gemeinsamkeit erwecken konnte?

Konsonanzen und Dissonanzen Gersons und der Wiener Theologen

Die Schrift Gersons über die praktisch-mystische Theologie zeigt, dass er die Bedeutung der praktischen Theologie wohl mit dem Mund bekennt, dass er aber mit dem Herzen ganz bei der spekulativen Frage ist, wie die Kontemplation, die er als die höchste, auf Erden mögliche Zuwendung des Menschen zu Gott versteht und aus der er eine Leitungsfunktion für die Kirche ableitet, bewirkt werden kann. Auch die praktische Zielsetzung für die spekulative Theologie ist mit dem eigentlichen spekulativen Interesse verbunden, von dem er sich nicht lösen kann. Gerson ist, so kann man folgern, kein Praktiker.

Der Aktionismus eines Nikolaus von Dinkelsbühl und der praktische Einsatz für die Reformen der Klöster mag zwar mit Gersons proklamierten Zielen übereingestimmt haben, nicht aber mit seinem Herzensanliegen. Die Gemeinsamkeit

⁷⁴⁹ So die prominente These bezüglich der Soteriologie bei BURROWS, Jean Gerson and De Consolatione Theologiae, 270; zu den Veränderungen in der Haltung zu Albertus Magnus im Spätwerk vgl. KALUZA, Gerson critique, 169–205.

im praktischen Anliegen zwischen Gerson und den Wiener Theologen scheint zu einem geringeren Teil auf einem Austausch zwischen beiden zu beruhen. Vielmehr handelt es sich wohl um eine ungeplante Gleichzeitigkeit, beide sind vielleicht auch als Ausdruck der Bedürfnisse dieser Zeit zu werten, so wie beim Konstanzer Konzil ein gemeinsames Ziel der Pariser und Wiener Theologen die Überwindung des Schismas war.

Ein mögliches konkretes Zeugnis für die Rezeption Gersonscher Gedanken ist jedoch der Prolog der von Nikolaus von Dinkelsbühl gehaltenen *Lectura Mellicensis*, d. h. seine Sentenzenvorlesung im Kloster Melk, an deren Anfang er ganz im Sinne Gersons hervorhebt, er wolle die spekulativen Teile weglassen und sich auf die praktisch interessanten und leichter verständlichen Bereiche des vierten Sentenzenbuchs beschränken. Dabei verwendet Nikolaus zur Beschreibung seines Anliegens im Prolog der Vorlesung Formulierungen, die von Gerson her nur zu gut bekannt sind: Unnütze philosophische Diskussionen sollen unterbleiben; Ziel sei es, die Seele zu erbauen (*animam edificare*). Die vorzuziehenden Themen waren deshalb die Sakramentenlehre und das Jüngste Gericht, die Höllenstrafen und die Glorie der Seligen.⁷⁵⁰ Dieses Gedankengut kann Nikolaus von Dinkelsbühl auch von Diskussionen im Rahmen des Konstanzer Konzils übernommen haben.

Die erbaulichen und pastoralen Schriften Gersons über das Beichtthören, über moralische Vorschriften, über Visitation, über das Gebet, über die spirituelle Haltung der Seele etc. sind nur teilweise in der Konzilszeit, größtenteils aber erst nach dem Melker Aufenthalt in Lyon entstanden und gehören somit zum Spätwerk, das zwar in großem Maß in Wien und in den umliegenden Klöstern rezipiert wurde, jedoch erst lange nach Gersons dortigem Aufenthalt.⁷⁵¹

750 K. BINDER, Eine Anthologie aus Schriften mittelalterlicher Wiener Theologen, in: KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT WIEN (Hg.), Dienst an der Lehre. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie, Wien 1965, 213 f.: *Quibus <i. e. religiosis> cum locuturus sim et secundum beatum Augustinum super Johannem sermo doctoris moderandus sit secundum capacitatem et exigenciam auditorum, cogitavi in processu rescindere metaphysicalia et philosophicalia et materias subtiles, sed steriles, et questiones magis curiosas quam fructuosas et eciam superfluas divisiones et huiusmodi, que difficultatem facere possent simplicioribus et magis eorum animam occupare quam edificare. Et volo procedere modo faciliori, quo potero et prout materia admittit, que fuerit pro tempore pertractanda. Et quia in isto quarto libro sentenciarum magister agit principaliter de sacramentis ecclesie, de iudicio finali, de resurrectione corporum, de penis dampnatorum et de gloria beatorum et de multis aliis ad illas materias pertinentibus. Posset iste quartus liber dividi in multas partes, sed videbuntur in processu domino largiente.* Zur weiteren Rezeption von Gerson vgl. Y. MAZOUR-MATUSEVICH, Jean Gerson's Legacy in Tübingen and Strasbourg, in: *The Medieval History Journal* 13/2 (2010) 259–286.

751 Vgl. beispielsweise JEAN GERSON, *De arte audiendi confessiones*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 8, Paris u. a. 1971, 10–17; JEAN GERSON, *Le doctrinal aux simple gens*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 10, Paris

Gersons philosophische Werke, die er kurz vor seinem Tod verfasste, wurden dagegen kaum wahrgenommen. Unter den Theologen, vor allem aber in den religiösen Zentren wie Klöstern und Gemeinschaften florierten seine „erbaulichen“ Schriften. Der Ruf zur religiösen Praxis, zur Verinnerlichung war gehört worden, der Ruf nach einer entsprechenden Verschlankung der spekulativen Theologie teilweise auch. An den theoretischen Schriften gab es ein vergleichsweise geringes Interesse. Man muss also bei Gerson und den Wiener Theologen seiner Zeit eher von gemeinsamen Anliegen bei einer grundsätzlichen Eigenständigkeit ausgehen.

4.4.2 Gerson und das Theologiemodell in der *via moderna*

Gersons „Praktische Theologie“ als Grundmodell der *via moderna*?

Eine mittelbare Wirkung des Konstanzer Konzils war es, wie bereits angesprochen wurde, dass Gerson aufgrund seiner Position gegen die Realisten im Jahrhundert seines Wirkens als Vertreter der *via moderna* gelten konnte. Eine zweite Frage ist freilich noch offen: War durch die publikumswirksame und geschichtsträchtige Verurteilung der Realisten beim Konstanzer Konzil nicht nur der Antirealismus, sondern zugleich Gersons Modell von Theologie zum Charakteristikum der *via moderna* avanciert?

Wenn das so wäre, dann könnte man die These aufstellen, dass mit dem Konstanzer Konzil die akademische Theologie der *via moderna* einerseits ihre Bestätigung als Gegenposition zur *via antiqua*, zugleich aber auch ihr Untergangssiegel erhalten hat.⁷⁵² Diese Vermutung ergibt sich aus einer Beobachtung der Gersonschen Theologie: Mit der extremen methodischen Abgrenzung der akademischen wissenschaftlichen Theologie gegenüber der Philosophie geht der Versuch der Überwindung der akademischen Theologie einher. Gerson stellte in zahlreichen Schriften als das Eigentliche des Christen die mystische Theologie, das persönliche Verhältnis zu Gott, dar. In diesem Zusammenhang forderte er für die Theologie an der Universität die verstärkte Beachtung des christlichen Lebens und der Sakramente anstelle der Erörterungen zum Wissenschaftsstatus der

u. a. 1973, 295–321; ebenso in den folgenden Werken Gersons: A. B. C, Contre conscience, Examen de conscience, Le profit de savoir, Quae veritates.

752 Vgl. auch das ähnlich lautende Urteil bei RITTER, *Via antiqua*, 86 f.: „Zwar ein Johannes Gerson stand fast an der Grenze der Einsicht, die das stärkste Motiv der originalen Gedankenarbeit Okkams gebildet hatte: daß die religiöse Erkenntnis ihre eigenen Wurzeln in ganz anderen Bereichen des Geistes habe, als im natürlichen Intellekt, und daß ihr die theologisch-metaphysische Spekulation darum mehr schaden als nützen könne. Wäre dieser Gedanke energisch durchgeführt worden, so hätte er in der Tat den Tod der Scholastik herbeiführen können. Aber dazu kam es noch lange nicht.“

Theologie und den diffizilen Trinitätsspekulationen des ersten Sentenzenbuches. Die theologischen Tugenden werden zum Modell und Maßstab der Inhalte der Theologie.⁷⁵³

Nahm die Theologie dies ernst, so musste sie sich der wissenschaftlichen Arbeit und Auseinandersetzung entziehen, soweit es nicht um die Verteidigung der Tradition ging.⁷⁵⁴ Es gab kein eigentliches Interesse an einer produktiven theologischen Weiterentwicklung. Sie brauchte nur das erworbene Wissen kultivieren, um auf Anfragen von außen angemessen reagieren zu können. Das Eigentliche der Theologie lag außerhalb der Universität: die religiöse Praxis, das Gebet, die Kontemplation, die rudimentäre religiöse Unterweisung der Ungebildeten.

Einen eindeutigen Schritt in diese Richtung ging Gersons Schüler Nikolaus von Clémanges († 1437), der in seinem *Liber de studio theologico* Gersons Anliegen aufgriff und zuspitzte. Die Predigt, so meint Nikolaus von Clémanges, sei bedeutsamer als das Studium, weil das Studium auf das Wissen, die Predigt aber auf die Liebe ausgerichtet sei und die Liebe wertvoller sei als das Wissen.⁷⁵⁵

Teilweise können solche Tendenzen an der „nominalistischen“ Universität Wien bis in die 50er Jahre des fünfzehnten Jahrhunderts beobachtet werden, wo mit der bereits genannten „Wiener Schule“ ein Aufschwung einer praktisch orientierten Theologie stattfand: Erbauliche Literatur wurde in die Volkssprache übersetzt, alle Anstrengungen galten den Reformen der Klöster, Mitte des Jahrhunderts schien das Mönchsideal für die Theologen die richtige Lebensweise zu sein.

Möglicherweise zeigte sich das Ende dieser Entwicklung am Übergang zum sechzehnten Jahrhundert in Paris. Dort gibt es ein klares Zeugnis dafür, wie die

753 JEAN GERSON, *Contra curiositatem*, 240: *Sed non sum, inquires, ad altas ejus veritates capescendas idoneus, nisi praescivero logicam et philosophiam et metaphysicam. Credo equidem; verum si ita esse consentis, tu nondum theologus quaeras fieri, sed vel logicus vel philosophus ... Quod si piget pudetque aut nocet repuerescere ad talia, et tempus reliquae aetatis contere, esto contentus, si sapis, primo, immo ut sapias, sorte tua et materias sine logica aut philosophia intelligibiles apprehende ... At vero quaeret aliquis, quales materiae dicendae sunt proprie et pure theologicae? Respondeat, non ego sed Augustinus quod illae per quas fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Fides, spes et caritas, quemadmodum solae nominantur, et sunt virtutes theologicae, ita materia illa proprie dicenda est theologica quae fidem aedificat, spem erigit, caritatem inflammat. Propterea poenitentibus dictum est non ut conquirant dispositionem orbis terrarum et coeli et siderum; poenitentini ait, et credite Evangelio quoniam ista sapientia est et intellectus coram populis credere evangelium.*

754 Vgl. JEAN GERSON, *Contra curiositatem*, 238. Dort kritisiert Gerson das Verlassen der gewohnten Wege um des Neuen als Neuem willen und die persönliche Eitelkeit der Theologen, die sich mit bereits gefundenen Lösungen nicht zufrieden geben wollten und deshalb zu Spekulationen veranlassten, die im Kern nicht weiterführten.

755 NICOLAUS DE CLAMENGIIS, *Liber de studio theologico*, in: L. D'ACHERY (Hg.), *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum I*, Paris 1723, 473–480; dazu mit Literatur SMOLINSKY, *Johannes Gerson*, 291–295.

formalen Vorgaben des Theologiestudiums und die Interessen der Studenten auseinander klafften, nämlich John Mairs (Johannes Scotus Major; 1469–1550) Anmerkungen im Sentenzenkommentar. Er, der sich selbst für einen Paradigmenwechsel in der Theologie der *via moderna* einsetzte, indem er die alleinige Berufung auf die Tradition – er nannte sie die *via Parisiensium* – ablehnte und sich explizit für Neues öffnete, musste feststellen, dass seine Hörer andere Interessen hatten. Es hatte bereits ein Umdenken an der Basis stattgefunden.⁷⁵⁶ Mairs Hörer waren nicht mehr an theologischer Detailarbeit interessiert. Von Ockham und Scotus, klagt Mair, wollten sie nichts wissen; sie interessierte – im Zuge der aufkommenden Reformation – allein das Bibelstudium. Die praktische Ausrichtung der Theologie musste nicht mehr wie zu Zeiten Gersons durch eine Studienreform eingefordert werden: Sie war an der Basis bereits dominant, als die Theologen das Interesse an der spekulativen Theologie verloren. Vielleicht hatte die Gersonsche Theologie doch das Schicksal der nominalistischen Theologie besiegelt und die scholastische Theologie – wenn man diese als Wissen um des Wissens willen und als Reflexion des Glaubens unter Berücksichtigung der jeweils neuen philosophischen Strömungen definiert – an ihr Ende geführt.⁷⁵⁷ Ihr Ende bedeutete aber auch die Möglichkeit, in der Theologie wissenschaftlich und unter einem anderen Modell einen Neuanfang zu machen. Im sechzehnten Jahrhundert zeigten sich mindestens zwei verschiedene Modelle von Theologie, die aus dieser Anfrage an die mittelalterliche Scholastik hervorgingen: zum einen die thomistischen Entwürfe der Spanischen Spätscholastik, die oftmals auch skotistischen Einfluss zeigen und die auf die weltgeschichtlichen Ereignisse und politischen und juristischen Herausforderungen reagieren, und auf der anderen Seite die praktisch-pastorale Theologie, die ab der Mitte des Jahrhunderts mit der Einrichtung der Lehrstühle für Gewissensfälle zu einer eigenständigen Disziplin an der theologischen Fakultät erhoben wurde.

Die bleibende Vielfalt der Ansätze an den Universitäten

Doch im fünfzehnten Jahrhundert sind konkrete institutionelle Folgen des Theologiemodells Gersons an den Universitäten nicht unmittelbar zu sehen. Das Studium blieb weiterhin nach den Sentenzenkommentaren aufgebaut, die philoso-

756 IOANNIS MAIOR, In primum Sententiarum disputationes, Paris 1530, im Widmungsbrief an Johannes Eck: *Quando enim quartum sententiarum profitebar, auditores ad me numerosi confluebant: dum vero in primum Sententiarum scripta conterranei mei Ioannis Duns, aut Anglicani Guilhelmi Ockam, aut Gregorii Ariminensis, praelegerem, mira erat antequam opus ipsum perlegerem, auscultatorum paucitas.*

757 Vgl. dazu JEAN GERSON, *Contra curiositatem*, 239: *Patres nostri curiositatis venenum tollere volentes, sancte statuerunt ut neque apud artistas materiae pure theologicae, neque apud theologos materiae pure logicae, aut philosophicae tractarentur.*

phischen Differenzen als Ausgangsbasis der Theologie blieben erhalten. Dafür sorgten die nach *viae* unterschiedenen Curricula während des Philosophiestudiums, die auf das Theologiestudium vorbereiteten. Neben der Gersonschen „Praktischen Theologie“ blieb die akademische zumindest von außen betrachtet weiter unbehelligt bestehen. Dennoch veränderte sich der Charakter der Sentenzenkommentare: Weniger die philosophische Durchdringung zählte als vielmehr die Ansammlung von Argumentationsbeispielen aus der Tradition, teilweise wuchs der Umfang der Kommentare zum vierten Sentenzenbuch beträchtlich. Die Gewichte schienen sich doch zu verschieben, auch wenn die Form dieselbe blieb.

Institutionell verlor die *via moderna* im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts ihre alten Bastionen in Köln und Heidelberg an die Realisten, doch andere Universitäten wie Tübingen richteten von Anfang an beide *viae* ein, so dass man die Schmäherei der Ingolstädter Realisten zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts, welche die Nominalisten dafür hänselten, dass ihre Doktrin gerade noch an zwei Universitäten vertreten werde (Wien und Erfurt), während im Rest der Welt der Realismus herrsche, ein Stück weit relativieren muss.⁷⁵⁸

Soviel ist deutlich: Was die Exemplarität von Gersons Theologiemodell für die *via moderna* angeht, bedürfte es noch vieler Einzeluntersuchungen zu den Sentenzenkommentaren an den verschiedenen Universitäten. Da Gerson keine theologischen Werke des klassischen Stils wie Sentenzen- und Bibelkommentare hinterlassen hat, konnte er auf den Universitätsalltag nicht unmittelbar wirken.⁷⁵⁹ Dennoch lassen sich Merkmale des Gersonschen Theologiemodells finden: die Hervorhebung der theologischen Tugenden als zentralem Inhalt der Theologie und deren praktische Umsetzung als Ziel der Theologie.

Welche Wirkung aber musste eine solche Ausrichtung der Theologie dort haben, wo es um die alltägliche Praxis ging? Wie wirkten sich der mystische Zug der Theologie und die Abgrenzung gegenüber der natürlichen Vernunft und der Philosophie aus, wenn es um die ethische und moraltheologische Reflexion ging? Wie konnte die Kompetenz des Einzelnen gesehen werden, wenn die Theologie das Hierarchische so hervorhob? Wie konnte sie mit Neuem umgehen, wenn die Tradition so wichtig war? Welche Rolle konnte der Glaube für das Handeln haben? Diesen Fragen, die sich auf die praktische Relevanz der theologischen Rahmenbedingungen in der *via moderna* richten, widmet sich das folgende Kapitel.

758 Vgl. die Ingolstädter Dokumente zum Wegestreit bei EHRLE, *Der Sentenzenkommentar*, 338: *Doctrina autem Marsilii et Dinkelspuchels inter duas continetur.*

759 Zu Gerson Kurztraktaten als neuen, die Aufbrüche des fünfzehnten Jahrhunderts kennzeichnenden Wissenschaftsformen vgl. HOBBS, *The Schoolman*, 1308–1337.

5. PHILOSOPHISCHE ETHIK UND MORALTHEOLOGISCHE REFLEXION: JOHANNES BURIDAN, MARSILIUS VON INGHEN UND DIE WIENER ETHIKKOMMENTARE

Die Frage nach moraltheologischen Ansätzen in der *via moderna* stellt sich auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Kapitel als zentral dar. Für die vorgelegte These zur *via moderna*, dass sie nämlich auf einer philosophiekritischen theologischen Haltung beruhe, stellt die Frage nach der sittlichen Kompetenz die Zuspitzung dar. Wurde auch im Praktischen, und nicht nur in der spekulativen Theologie, die vernünftige Fähigkeit des Menschen angezweifelt? Die Position von Jean Gerson hat ein erstes Beispiel für ein eingeschränktes Vertrauen in die natürliche Vernunft des Menschen gegeben: Die moraltheologischen Hinweise bei Gerson lassen eine Konzeption erkennen, die als ein aus den normativen Aussagen der Bibel und der Tradition abgeleitetes Normensystem für Christen verstanden werden kann. Im Folgenden ist also zu untersuchen, welche weiteren ethischen und moraltheologischen Ansätze im Rahmen der *via moderna* zu finden sind.

Auch im Hinblick auf die allgemeine Einschätzung des fünfzehnten Jahrhunderts als einer Zeit der Brüche in der Entwicklung der Moraltheologie sind die Ergebnisse des folgenden Kapitels wichtig. Hat die Position der *via moderna* dazu beigetragen, dass die Entwicklung der Moraltheologie stagnierte?

Im Laufe des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts hatte im Zuge der Rezeption der aristotelischen Ethik ein moralisch-praktisches Verständnis im Rahmen der moraltheologischen Reflexion an Bedeutung gewonnen, das als moraltheologische Grundlegung bei Thomas von Aquin einen zusammenfassenden Höhepunkt erhalten hatte.⁷⁶⁰ Eine zentrale Voraussetzung dieser Entwicklung,

760 Zur Rezeption der aristotelischen Ethik und zu den wichtigsten Entwürfen philosophischer und theologischer Ethik siehe (in Auswahl): G. WIELAND, *Ethica, scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981; G. WIELAND, *The reception and interpretation of Aristotle's Ethics*, in: N. KRETZMANN u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of scholasticism 1100–1600*, Cambridge 1982 [Nachdruck 1992], S. ERNST, *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte

welche die Ethik als eine eigenständige philosophische Disziplin ansah, war die Übernahme der aristotelischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft und die Hochschätzung der Urteilsfähigkeit des Menschen im Praktischen aufgrund seiner Vernunft. Die moraltheologische Reaktion auf diese philosophische Entwicklung und ihre Integration in das theologische Denken fand im Theologiestudium im Rahmen der Sentenzenvorlesungen statt, ehe sich weitere Gattungen theologischer Literatur, wie beispielhaft die *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, als Lehrbuch durchsetzten. Für das fünfzehnte Jahrhundert zeigen die Quellen an der Universität Wien, dass auch in die Vorlesungen und Übungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, die im Rahmen des Philosophiestudiums abgehalten wurden, moraltheologische Reflexionen einfließen.

Im Hinblick auf die Theologie der *via moderna* mit ihrer kritischen Distanz gegenüber philosophischer, d. h. natürlicher Vernunft, stellt die moraltheologische Reflexion einen neuralgischen Punkt dar. Es stellt sich die drängende Frage, wie im Rahmen eines solchen theologischen Grundverständnisses, in dem für den Bereich des Spekulativen eine klare Trennung zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis gezogen wurde, über sittliche Praxis nachgedacht werden konnte. Wurde die natürliche bzw. philosophische Vernunft im Praktischen als genauso wertlos angesehen wie im Rahmen der Gotteslehre? Wie konnte man umgehen mit der im Laufe des Mittelalters errungenen moraltheologischen Einsicht, dass die Menschen, um sittlich gut zu handeln, auf ihre genuine, natürliche Vernunft mit der Fähigkeit der sittlichen Einsicht im konkreten Einzelfall (*recta ratio*) und die aus Erfahrung gespeiste Klugheit (*prudentia*) vertrauen und so eine vernünftig begründete sittliche Willensentscheidung fällen konnten?⁷⁶¹

der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 46), Münster 1996; J. MÜLLER, Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 59), Münster 2001; W. KLUXEN, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg 1998 (3., durchgesehene Auflage); E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Tübinger theologische Studien 28), Mainz 1987.

761 Zur Entwicklung der spätmittelalterlichen Ethik mit ihrem Schwerpunkt auf der Willensentscheidung vgl. H. MÖHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 44), Münster 1995; H. SCHNEIDER (Hg.), *Johannes Duns Scotus – seine Spiritualität und Ethik* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 10), Kevelaer 2000; S. MÜLLER, *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der recta ratio bei Wilhelm von Ockham* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18), Tübingen 2000; G. KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 28), Münster 1986.

Diesen Fragen ist das folgende Kapitel gewidmet. Eine umfassende Darstellung ist in diesem Rahmen nicht möglich, da die Quellen vor allem des fünfzehnten Jahrhunderts noch wenig aufgearbeitet sind. Zu viele Sentenzenkommentare, Bibelkommentare, Abhandlungen über die Tugenden, Predigten etc. müssten dafür eingesehen werden. Um aber einen Ansatzpunkt für weitere Untersuchungen zu schaffen, wird im Folgenden das mögliche Panorama an Antworten, das sich bei weiteren Einzeluntersuchungen zu diesen Fragen auftun könnte, exemplarisch abgesteckt. Dabei geht es zunächst um die ethische und moraltheologische Reflexion im Bereich der Universitäten.

Die Untersuchung der universitären Entwicklung der moraltheologischen Reflexion im Rahmen der *via moderna* muss von den institutionellen Rahmenbedingungen ausgehen. Deshalb steht am Anfang der Untersuchungen Johannes Buridans Ethikkommentar, der das Schulbuch des philosophischen Ethikunterrichts war und somit für die meisten Studierenden den ersten Zugang zur Ethik darstellte.

Die Bedeutung Buridans für die moraltheologische Rezeption wird an einem frühen Beispiel, dem Sentenzenkommentar des Heidelberger Gründungsrektors Marsilius von Inghen, deutlich. Dieser Kommentar, der Ende des vierzehnten Jahrhunderts im damals noch „nominalistischen“ Heidelberg entstand, wird hier exemplarisch für die moraltheologische Diskussion in den Sentenzenkommentaren der Anfangszeit der *via moderna* behandelt. Dieser Kommentar blieb nicht ohne Auswirkung auf das weitere fünfzehnte Jahrhundert: Konrad von Soest benützte ihn, als er seinen eigenen Ethikkommentar verfasste, und dieser Kommentar Konrads wiederum war einer der auch in Wien besonders gerne rezipierten Kommentare.⁷⁶² Anhand des Sentenzenkommentars des Marsilius lässt sich eine erste Weise aufzeigen, wie in der Tradition der *nominales* das Verhältnis von Glaube und praktischer Vernunft verstanden werden und welchen Ansatz die moraltheologische Reflexion unter diesen Rahmenbedingungen wählen konnte.

Ein zweiter Ansatzpunkt sind die theologischen Überlegungen in den Kommentaren zur Nikomachischen Ethik. Als Anschauungsbeispiel legt sich die Wiener Universität nahe, die ebenso wie Erfurt allein ein nominalistisches Curriculum in der Artistenfakultät anbot und dieses auch aufrechterhielt, als in Heidelberg, Köln und Krakau bereits die realistische Schulrichtung dominierte.⁷⁶³ Darüber

762 Zum nicht geklärten Verhältnis des Ethikkommentars Konrads von Soest zu dem sogenannten Ethikkommentar des Marsilius von Inghen siehe unten Fn. 902.

763 Die Zuordnung von Wien und Erfurt, sowie Heidelbergs in den frühen Jahren, zur *via moderna* beruht auf den Curricula, aber auch vor allem auf dem Ruf der Universitäten. Diese Beurteilungen sind also nicht absolut zu verstehen. Zum einen war selbst Köln noch in Zeiten realistischer Dominanz von einem Curriculum der *via moderna* geprägt, zum anderen darf die Zurechnung einer Universität zur *via moderna* nicht die Tatsache verschleiern, dass es ebenso Realisten an der Fakultät gab. Dies liegt zum einen am Zuzug

hinaus zeichnet sich die Universität Wien durch die eine große Produktion an Ethikkomentaren im fünfzehnten Jahrhundert aus, von denen sehr viele noch erhalten sind, so dass zumindest ein grober Überblick über die Entwicklung des Ethikunterrichts im Laufe des Jahrhunderts gegeben werden kann.

Der Ansatzpunkt der Untersuchung bei den Ethikkomentaren bietet sich an, wenn man die Bedingungen beachtet, unter denen die Ethikvorlesungen gehalten wurden: das „Schulbuch“, dem die Vorlesungen in Wien folgten, war der Kommentar Johannes Buridans. Dessen Ansatz aber, so wird sich im Folgenden zeigen, scheint zunächst mit dem Theologieverständnis der *via moderna*, wie wir es bei Gerson gesehen haben, nicht vereinbar. Buridan entwickelte eine rein säkular verständliche und intendierte Ethik und sah das sittliche Handeln im Willen zur Selbstvervollkommnung des menschlichen Verstandes und des rational verstandenen Willens begründet – und gerade nicht in einer religiösen Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber geoffenbarten oder aus der Offenbarung begründeten Geboten. Diese Kommentare bieten also einen guten Ausgangspunkt, um die Frage zu klären, welche Rolle der natürlichen Vernunft für den Bereich des Ethisch-Praktischen im Rahmen der *via moderna* zugemessen wurde.

Im Folgenden wird es nun darum gehen, zunächst das Spezifikum der buridanischen Ethik darzustellen. Danach wird die moraltheologische Position des Marsilius von Inghen als Reaktion auf Buridans Kommentar untersucht und so die Kompatibilität des buridanischen Ansatzes mit einer theologischen Reflexion des Handelns überprüft. Schließlich wird an Beispielen der Wiener Ethikkomentare untersucht, ob dort ähnliche theologische Reaktionen auf diese Positionen zu finden sind und welche Entwicklungen bei der Kommentierung der Nikomachischen Ethik in Wien im Laufe des Jahrhunderts ersichtlich sind.

von Scholaren anderer Ausrichtung, zum anderen daran, dass die Mendikanten an den meisten Universitäten vom Artistenstudium ausgeschlossen waren und daher ihre philosophische Ausbildung im Ordensstudium erhielten, welches von der an der Universität gängigen philosophischen Richtung abweichen konnte. Zumindest im Theologiestudium fanden sich daher Vertreter verschiedener Richtungen. Vgl. zu Realisten in Erfurt: S. LALLA, *secundum viam modernam*. Ontologischer Nominalismus bei Bartholomäus Arnoldi von Usingen (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 343), Würzburg 2003, 134; zum nominalistischen Curriculum der als Vertreterin der *via antiqua* geltenden Universität Köln vgl. H. A. G. BRAAKHUIS, *School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the „Wegestreit“*, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin/New York 1989. Zur Öffnung des Artistenstudiums in Wien für die Mendikanten ab Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts: I. W. FRANK, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968, 126.

5.1 Buridans rein philosophischer Ethikentwurf als „Schulbuch“ an den Universitäten der *via moderna*

An den neugegründeten Universitäten des deutschsprachigen Raumes ist vielfach eine besondere Wertschätzung des philosophischen Faches der Ethik festzustellen, welche auf ein gestiegenes Interesse an der Ethik im fünfzehnten Jahrhundert hinweist. In Wien und Erfurt gab es nicht nur Vorlesungen zur Nikomachischen Ethik, sondern zusätzlich noch Übungen. In Heidelberg war die Ethik gleichermaßen für den Zug der *via antiqua* wie für den der *via moderna* verpflichtend, umfasste jedoch nur einen kürzeren Zeitraum als in Wien und Erfurt. Das Ethikinteresse scheint also nicht notwendig für eine der *viae* spezifisch gewesen zu sein. Der Besuch der Vorlesungen wie der Übungen war verpflichtend und erfolgte an den Haupttagen – und nicht wie ursprünglich in Paris *extraordinarie*. Die Vorlesungen waren in Wien der teuerste Unterrichtsgegenstand an der Artistenfakultät.⁷⁶⁴

Auch die Zahl der im fünfzehnten Jahrhundert in Wien entstandenen Ethikkommentare übertrifft die aller anderen Universitäten nördlich der Alpen. Es stellt sich nun die Frage, wie dieses vermehrte philosophische Interesse an der Ethik mit einer Theologie einherging, die auf Eigenständigkeit pochte und Argumente der natürlichen Vernunft nicht anerkannte, sondern allein aus dem Schatz der Offenbarung argumentieren wollte. Ergab sich angesichts der angesprochenen Abgrenzung der Theologie gegenüber der Philosophie kein Konkurrenzverhältnis *in practicis*?

Diese Vermutung wird zunächst dadurch noch verschärft, dass dem philosophischen Ethikunterricht nicht der Aristotelestext, sondern der Kommentar des Johannes Buridan zugrunde lag und der Unterricht nach den Quäestionentiteln Buridans strukturiert war. Für die Vorlesung waren sechs, für die Übungen fünf Bücher vorgeschrieben, so dass in der Regel nur die Bücher I–VI an der Universität behandelt wurden.⁷⁶⁵ Nun ist aber die Rezeption der Ethik Buridans deshalb von besonderer Relevanz für das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, als Johannes Buridan nie die theologische Laufbahn verfolgt hatte und er sich auch in seiner Ethik bemühte, spezifische theologische Fragen – wie z. B. eine

764 Dazu C. FLÜELER, *Ethica in Wien anno 1438. Die Kommentierung der aristotelischen ‚Ethik‘ an der Wiener Artistenfakultät*, in: F. P. KNAPP u. a. (Hg.), *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachliche Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen*, Leiden/Boston 2004, 92–138. Die folgenden Darstellungen der allgemeinen Bedingungen des Ethikunterrichts beziehen sich auf die Ergebnisse dieser Studie.

765 Dass die anderen Bücher nur selten gelesen wurden, zeigen die Akten der philosophischen Fakultät; dazu FLÜELER, *Ethica in Wien*, 118.

mögliche Belohnung des Menschen durch Gott nach diesem Leben – aus seinen Erörterungen auszuklammern.⁷⁶⁶

5.1.1 Das Spezifikum der buridanischen Ethik: die Verschränkung von Willens- und Vernunftstreben und die freie Selbstbestimmung

Das Spezifische der Ethik des Johannes Buridan ist, wie die Untersuchungen von G. Krieger gezeigt haben, das Verständnis der praktischen Vernunft als einem rationalen Selbstverhältnis des Willens, in dem sich zwei Komponenten verbinden. Zum einen findet sich kraft der Vernunftbezogenheit des Willens die inhaltliche Vernünftigkeit und Allgemeinheit des sittlichen Urteils. Zum anderen ist kraft der Selbstursprünglichkeit des sittlichen Willens die freie Selbstbestimmung des Willens um seiner eigenen Freiheit willen gegeben. Für diesen rational bestimmten Willen steht zugleich der Begriff der intellektuellen Tugend der Klugheit (*prudentia*).

Der buridanische Willensbegriff

Die spezifische Fassung des Willens- und des Klugheitsbegriffs wird vor allem im Unterschied zu anderen im Spätmittelalter zugänglichen Ethikmodellen deutlich: zu Aristoteles selbst und zur Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin.⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris 1513 [Nachdruck Minerva 1968], fol. 10rb. Vgl. dazu J. ZUPKO, John Buridan and the Origins of Secular Philosophical Culture, in: S. CAROTI/J. CELEYRETTE (Hg.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Florenz 2004, 33–48; G. KLIMA, *John Buridan (Great Medieval Thinkers)*, Oxford/New York 2009.

⁷⁶⁷ Im Folgenden werden die für unsere Untersuchung relevanten Merkmale der buridanischen Ethik zusammengefasst. Der zentrale Bezugspunkt dafür ist die Darstellung bei KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 288. Zum historischen Vergleich mit Aristoteles, Thomas und Duns Scotus vgl. ebd. 146–152; ebenso R. SCHÖNBERGER, *Duns Scotus und Johannes Buridan. Die Standards der Rationalität und ihre Relation*, in: M. DREYER/É. MEHL/M. VOLLET (Hg.), *La réception de Duns Scot/Die Rezeption des Duns Scotus/Scotism through the Centuries. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus. Part 4 (Archa Verbi. Subsidia 6)*, Münster/St. Bonaventure (NY) 2013, 57–74. Die Zitate aus Buridans Ethikkommentar folgen dem Druck: JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros Ethicorum*, Paris 1513 [Unveränderter Nachdruck Frankfurt a.M. 1968]. Für die folgende Darstellung grundlegend sind die folgenden Quästionen: aus dem ersten Buch Q. 1 Ob es von den Tugenden eine Wissenschaft gebe (fol. 2va–3ra), Q. 2 Ob die Moralwissenschaft, die von den Tugenden handelt, theoretisch oder praktisch sei (fol. 3ra–4ra), Q. 3 Was der Gegenstand in der Moralwissenschaft sei (fol. 4 ra-vb); aus dem sechsten Buch Q. 5 Ob der praktische Verstand durch das rechte Streben auf das

Zugleich steht die buridanische Fassung anderen, nicht in Form von Ethikkomentaren zugänglichen Ethikmodellen wie denen des Duns Scotus und des Wilhelm von Ockham nahe.⁷⁶⁸

Aristoteles hatte ebenso wie Buridan als Voraussetzung für eine sittliche Handlung gesehen, dass sie frei und vernunftbestimmt sein solle. Die freie Wahl war gegeben, wenn es verschiedene konkrete Handlungsalternativen gab, die einem Menschen zur Erreichung eines Ziels offen standen. Vernunftbestimmt war eine Handlung, wenn sie sich vom Verhalten erfahrener, in der Tugend geübter Männer ableiten ließ. Der Wille hatte keine eigenständige Funktion als rationales Streben, sondern wurde verstanden als das naturgemäße Streben nach Glück, das die Grundlage für das menschliche Handeln darstellte. Die Sittlichkeit der Handlung war in der Vernunftgemäßheit der Entscheidung begründet. Der Begriff der Freiheit war eingeschränkt auf die Wahlfreiheit, der Willensbegriff natural ge- deutet und nicht als eigenständige geistige Fähigkeit des Menschen interpretiert.

Thomas von Aquin griff den Gedanken des naturalen Willensstrebens auf und bestimmte als Ziel dieses Strebens das Gute überhaupt (*bonum in universali*); der Mensch kann sich nach Thomas jedoch gegenüber jedem Gegenstand seines Wollens, auch gegenüber dem letzten Gut, frei verhalten und es wollen oder ablehnen.

Wahre ausgerichtet werde (fol. 121ra–121vb), Q. 7 Ob sich Handeln und Herstellen voneinander unterscheiden (fol. 123rb–124va), Q. 9 Ob die Klugheit eine Verstandestugend sei (fol. 125ra–125vb), Q. 16 Ob die Klugheit sich auf das Einzelne richte (fol. 131rb–132 va), Q. 19 Ob die moralische Tugend das rechte Ziel und die Klugheit die Mittel zu diesem bestimme (fol. 135ra–136rb); aus dem zehnten Buch Q. 2 Ob der Willensakt freier als der Verstehensakt hervorgebracht werde (fol. 205ra–208ra) und Q. 5 Ob das menschliche Glück in einem Verstandesakt oder Willensakt bestehe (fol. 211 vb–214vb). In der Sekundärliteratur hat Buridans Rückgriff auf die Ethik des Gerald Odonis und die Unterschiede zwischen beiden und ebenso die Frage nach dem Einfluss Senecas Beachtung gefunden. Walsh hob vor allem die Unterschiede zwischen Buridan und den legalistischen Tendenzen Odos sowie den voluntaristischen Tendenzen Ockhams hervor. Vgl. J. J. WALSH, Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's „Ethics“, in: *Franciscan Studies* 35 (1975) 237–275; J. J. WALSH, Buridan and Seneca, in: *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 23–40; J. J. WALSH, Teleology in the Ethics of Buridan, in: *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980) 265–286; M. B. INGHAM, La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge, Paris 2008, 146–152.

768 Zu den stark intellektualistischen Tendenzen Buridans, trotz seiner teilweise voluntaristisch klingenden Formulierungen, die mit einer Hervorhebung der freien Willensentscheidung einhergehen, siehe J. ZUPKO, Freedom of choice in Buridan's moral psychology, in: *Medieval Studies* 57 (1995) 75–99, und, mit einer noch stärkeren Hervorhebung dieses Aspekts, F. PIRONET, The notion of „non-velle“ in Buridan's Ethics, in: H. THIJSSSEN/J. ZUPKO (Hg.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden/New York/Köln 2001, 199–220. Soziale Aspekte des Freiheitsgedankens bei Buridan werden hervorgehoben bei B. SÈRE, Liberté et lien social chez Buridan dans son Commentaire sur l'Éthique (VIII–IX), in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 74/1 (2007) 119–168.

Diese Freiheit zeigt sich daran, dass der Mensch frei ist, die zur Erlangung dieses Gutes nötigen Mittel zu wollen oder nicht zu wollen. Aber auch dieses Wollen blieb wie bei Aristoteles eingebettet in den Grundrahmen der natürlichen zielgerichteten Bewegung. Die Quelle dieser Willensbewegung sieht Thomas freilich in Gott gegeben und eröffnet dadurch einen Anknüpfungspunkt für die Theologie.⁷⁶⁹ Ebenso verwendet Thomas in Fortentwicklung des Aristoteles den Begriff der Freiheit für Handlungsfreiheit oder Wahlfreiheit: Es besteht die Möglichkeit zu handeln oder nicht zu handeln bzw. die eine oder andere Handlung zu wählen. Auch wenn Thomas durch die metaphysische Grundlegung des Willensstrebens über Aristoteles hinausging, gewannen dennoch die Freiheit und der Wille als Vollzieher dieser Freiheit keine Eigenständigkeit gegenüber dem naturalen Streben.

Im Unterschied zu Aristoteles und Thomas hatte Duns Scotus Wille und Freiheit gerade als Gegenbegriffe zu einer naturhaften Bewegung verstanden. Der Wille hatte für Scotus keinen äußeren Grund für sein Tätigwerden: Er kann sich selbst bestimmen. Naturhafte Bewegungen fasste Duns Scotus, wie nach ihm auch Wilhelm von Ockham, als notwendige Bewegungen. Natur wird im Sinne einer Naturnotwendigkeit verstanden. Natur und Freiheit schließen sich deshalb gegenseitig aus.

Eng mit der freien Selbstbestimmung des Willens verbunden war bei Scotus die rationale Bestimmung des Guten. Gegenstand des Willens konnte nur das Gute in seiner Allgemeinheit sein, damit die Vollkommenheit des Gegenstandes der Vollkommenheit der Willensfähigkeit entsprach. Zur Erkenntnis dieses perfekten Gegenstandes aber bedarf es der Rationalität. Dadurch wurde diese mit dem Willen aufs Engste verbunden.⁷⁷⁰

Vor den Arbeiten G. Kriegers war Johannes Buridan vor allem als Vermittler zwischen der aristotelisch-thomasischen Tradition mit ihren intellektualistischen Zügen und dem „voluntaristischen“ Freiheitsverständnis bei Duns Scotus und Ockham gedeutet worden.⁷⁷¹ Das genaue Verhältnis der buridanischen Willensauffassung zu den beiden gegensätzlichen Vorgängerpositionen wurde von

769 Zum Freiheitsverständnis bei Thomas vgl. u. a. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 206–217; D. WESTBERG, *Right practical reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford Theological Monographs), Oxford 1994, 72–94; K. MERTENS, *Handlungslehre und Grundlagen der Ethik* (S. th. I–II, qq. 6–21), in: A. SPEER (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005, 168–197.

770 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 151 f. mit Literatur zu Scotus; R. CROSS, *Duns Scotus* (Great Medieval Thinkers), New York/Oxford 1999, 84–89; MÖHLE, *Ethik*; L. PARISOLI, *Volontarisme normatif et liberté subjective chez Jean Duns Scot*, in: M. C. PACHECO/J. F. MEIRINHOS (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Bd. 3 (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3), Turnhout 2006, 1523–1535.

771 Für diese Positionen vgl. KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 153²⁶.

G. Krieger nun so bestimmt, dass bei Buridan zum Einen der scotische Gedanke der Selbstursächlichkeit des Willens aufgegriffen wird. Buridan hebt die Freiheit des Willens von durch die Natur vorgegebenen Strebungen hervor und die Fähigkeit des Willens, aus sich selbst heraus tätig zu werden. Zugleich wird wie bei Scotus auch bei Buridan die praktische Vernunft als die Fähigkeit des Verstandes bestimmt, den Willen zu einer sittlichen Entscheidung anzuleiten und so dieser Wahl des Willens den Charakter des Guten und Ehrenwerten zu geben.⁷⁷² Da die Veranlassung dieser Vernunfttätigkeit wiederum in der Macht des Willens liegt, wird die praktische Vernunft zugleich als eine Funktion des Willens gesehen und in den Willen selbst integriert, so dass G. Krieger die praktische Vernunft bei Buridan als „das Selbstverhältnis des Willens als Wille“ definieren kann.⁷⁷³ Aus diesem Grund steht Buridan in wesentlich stärkerem Maße in der scotischen als in der thomasischen Tradition, selbst wenn Buridan an gewissen Stellen darum bemüht ist, die Gemeinsamkeiten mit den Ansichten des Thomas darzustellen.

Sittlichkeit und freie Selbstbestimmung (*libertas finalis ordinationis*)

Dennoch ergeben sich auch gegenüber Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, der wie Duns Scotus die Moralität des Willens von dessen Übereinstimmung mit der rechten Vernunft abhängig sah, deutliche Unterschiede. Der zentrale besteht darin, dass die Letztbegründung des sittlichen Willens nicht mehr darin gesehen wird, dass die rechte Vernunft das befiehlt, was dem philosophisch oder theologisch gefassten höchsten Gut – theologisch gesprochen, dem Willen Gottes – entspricht, sondern in der Freiheit des Willens selbst besteht. Es gibt also über den menschlichen Willen hinaus bei Buridan kein übergeordnetes Moralprinzip mehr. Der Grund des Handelns liegt nicht in der metaphysischen Gotteserkenntnis begründet, welche dem Menschen Gott als das höchste Wesen darstellt und daraus die Einsicht ableitet, dass diesem höchsten Wesen, falls es dieses gibt, zu gehorchen sei, wie das bei Wilhelm von Ockham der Fall ist. Vielmehr gibt es für den menschlichen Willen keinen weiteren Grund, sittlich gut zu handeln, als die Bejahung der eigenen Freiheit selbst.

772 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 123vb (VI q. 7): *omnis autem operatio intellectus ordinata finaliter ad dirigendum electionem, ut electio sit in se bona seu honesta, dicitur actio sive operatio activa et spectat ad prudentiam.*

773 KRIEGER, Der Begriff der praktischen Vernunft, 154 und 208. Vgl. JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 207va (X q. 2): *Pono decimam sextam conclusionem, quod anima liberius producit actum volendi quam actum intelligendi, quia actum volendi primo et immediate producimus libere tamquam secundum se libere elicatum, actum autem intelligendi non producimus libere nisi consecutive tamquam libere imperatum. Et ideo actum intelligendi libere producimus propter libere producere actum volendi, per quem illum imperamus.*

Dabei geht es freilich nicht um die Wahlfreiheit zwischen gegensätzlichen Handlungen, die dem Menschen angeboren ist, sondern um die Freiheit dazu, das höchste Ziel, die eigene Glückseligkeit, aus freien Stücken zu verfolgen, d. h. sie zur Richtschnur der alltäglichen Entscheidungen zu machen. Alle Wahlakte sind Schritte zur Verwirklichung der höchsten Freiheit, die darin besteht, das in sich Gute zu erkennen und zu wollen.⁷⁷⁴ Insofern diese auf das Gute an sich ausgerichteten Akte des Wollens und Erkennens zugleich zur Vervollkommnung dieser Vermögen dienen, streben der Wille und der Verstand um ihrer selbst willen nach dem höchsten Gut. Je mehr der Mensch seine eigenen höchsten Fähigkeiten vervollkommnet, desto freier wählt und desto besser erkennt er das höchste Gut, in welchem sein Glück besteht. Doch er erstrebt es um der eigenen Vervollkommnung willen: Je höher sich Wille und Verstand um das höchste Gut bemühen, umso vollkommener werden sie dabei.⁷⁷⁵ Die eigene Vervollkommnung ist also der motivierende Grund des sittlichen Handelns, das Ziel dieser Vervollkommnung ist die Glückseligkeit. Diese Freiheit der Bejahung der eigenen Vervollkommnung fasst Buridan unter dem Begriff der *libertas finalis ordinationis*.⁷⁷⁶

774 JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, 207vb (X q. 2): *Item ad acceptationem finalis boni perfecte et firmiter ostensi sub ratione pure bonitatis non se habet voluntas libere libertate oppositionis, sicut dictum fuit in sexta quaestione septimi; sed se habet ad eam libere libertate finalis ordinationis, ut praedictum est et tamen ad claram ostensionem illius finalis boni et ad ipsius sic acceptationem vel volitionem ordinantur finaliter omnes aliorum acceptationes et ostensiones: et consilia et electiones circa quas habemus libertatem oppositionis; ergo manifestum est, quod omnes actus nostri liberi libertate oppositionis et ipsa libertas oppositionis sunt gratia actus liberi libertate finalis ordinationis, scilicet ut sumus liberi.*

775 JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, 207vb (X q. 2): *Libertas igitur oppositionis ... ad bonum nostrum nobis data est ut de eo quod non est firmiter et clare iudicatum esse simpliciter bonum vel simpliciter malum differamus acceptationem vel refutationem donec ad nostram possibilitatem inquisiverimus an illud aparens bonum vel malum sit simpliciter bonum vel simpliciter malum ut finaliter acceptemus simpliciter bonum non simpliciter malum et refutemus simpliciter malum et non bonum modo ultra cum intellectus inquirat et iudicat de simpliciter bono quod sit simpliciter bonum et voluntas illud acceptat, tunc tam intellectus quam voluntas hoc agunt propter se ipsorum gratia, hoc enim ut sic ordinatur ad perfectionem intellectus et voluntatis ut dicebatur prius, ergo intellectus et voluntas sic agunt libere libertate oppositionis quae data est nobis finaliter, ut tam secundum intellectum quam secundum voluntatem agamus libere libertate finalis ordinationis, scilicet laudabiliter et bene ad nostram salutem et perfectionem, et hoc volebamus probare.*

776 Das höchste Gut besteht in der menschlichen Glückseligkeit, nicht in der Freiheit der Zielbestimmung, auch wenn deren Verwirklichung der Glückseligkeit näher bringt. In diesem Punkt ist die Textlektüre Kriegers zu revidieren, der die *libertas finalis ordinationis* als „das höchste Gut des Menschen und somit sein Glück“ bezeichnet. Er paraphrasiert dabei einen Abschnitt aus der zweiten Quaestio des zehnten Buches folgendermaßen: „Die *libertas finalis ordinationis* ist so das höchste Gut des Menschen und somit sein Glück, zu ihr ist alles übrige Gute des Menschen hingeordnet. Diese Freiheit besitzt der Mensch als *libertas oppositionis* von Natur aus (*innata*), also als das Vermögen, einen Anfang des Wollens und Handelns allein aus seinem Willen heraus zu nehmen“. Der lateinische Text

Die „natürliche“ Festlegung des letzten Zieles durch die Vernunft

Obwohl Buridan die Selbstursprünglichkeit des sittlichen Willens hervorhebt, kann er dennoch das Streben nach dem letzten Ziel, dem Glück des Menschen, als eine dem Menschen von Natur aus gegebene Tätigkeit bezeichnen und so dem thomasischen – und aristotelischen – Sprachgebrauch und Anliegen Rechnung tragen. Doch deutet Buridan dieses natürliche Streben im Sinne einer Vernunfttätigkeit um und tritt dazu in die Diskussion über das rechte Verständnis der thomasischen Position ein. Er interpretiert den Aquinaten dabei als einen Vertreter der Ansicht, dass alle Menschen von Natur aus nach einem letzten gemeinsamen Ziel streben.

Eine erste Einschränkung dieser Aussage formuliert Buridan im Hinblick auf deren Allgemeinheit: Thomas habe zumindest im Hinblick auf sekundäre, mittlere Ziele nicht behauptet, dass diese von Natur aus gewählt würden.⁷⁷⁷ Darüber hinaus unterscheidet Buridan zwischen dem Glück im Allgemeinen – dem Glück in seiner formalen Bestimmung als Bestes und Erfreulichstes – und dem Glück im Speziellen, d. h. der inhaltlichen Ausgestaltung dieses höchsten Glücks. Hinsichtlich dieses allgemeinen Glücks muss man nun nach Buridan Thomas zustimmen, dass es von Natur aus erstrebt werde.

Buridan warnt aber, dass man Thomas richtig verstehen müsse. Die Glückseligkeit als letztes Ziel des Handelns liege nach Thomas in der Fähigkeit des Verstandes, das Wahre zu erkennen, und der des Willens, das Gute zu wollen, begründet. Nur in diesem Sinne sei dem Menschen von Natur aus die Glück-

aber spricht nur von einer Hinordnung der *libertas finalis ordinationis* auf das höchste Gut des Menschen (*secundum summum bonum ... est summa hominis libertas*). Das höchste Gut wird als das menschliche Glück bezeichnet. Auf dieses höchste Glück (*ad illum*), nicht auf die höchste Freiheit (das müsste *ad illam* heißen) sind alle anderen menschlichen Güter hingeordnet. Dennoch gibt es eine enge Verknüpfung zwischen dieser höchsten Freiheit und dem höchsten Glück, weil die untergeordnete Wahlfreiheit auf diese letzte Ordnungsfreiheit hingeordnet ist, wie die untergeordneten Güter auf das höchste Gut. Vgl. JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 207vb: *Item, secundum summum bonum humanum, quod est hominis felicitas, est summa hominis libertas finalis ordinationis et ad illum finaliter ordinantur omnia alia bona humana, ut dictum est in primo libro. Et libertas oppositionis non est illa felicitas, quia illa libertas oppositionis est nobis innata et non ipsa felicitas. Ergo ad libertatem finalis ordinationis ordinatur finaliter libertas oppositionis.* KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 218.

777 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 121ra–va (VI q. 5): *Quinto quaeritur utrum intellectus practicus determinetur ad [unum] <verum> per rectitudinem appetitus ... Sciendum propter istas rationes non esse necessarium negare Thomam; posset enim eius opinio verum habere intellectum. Si dicamus quod duplex est finis in humanis actionibus, scilicet unus ultimus et principalis, alter medius et minus principalis et ad ulteriorem finem ordinatus. Igitur beatus Thomas concederet, quod fines medii non sunt nobis naturaliter determinati.*

seligkeit als Ziel vorgegeben, so wie die Tiere ihrerseits das ihnen jeweils gemäße Gut von Natur aus erreichen könnten.⁷⁷⁸ Buridan lehnt daher die Interpretation des Thomas durch dessen Kritiker ab, welche ihn so deuteten, dass ein von Natur aus gegebenes, rechtes Streben den Verstand dazu anleite, richtig über das letzte Ziel zu urteilen. Nach dieser Ansicht würde das natürliche Streben des Menschen die Begründung für die Sittlichkeit darstellen. Gerade aber die Ausrichtung auf das höchste Ziel sei dem Menschen nicht durch das Strebevermögen (d. h. den Willen) vorgegeben, sondern werde durch seine höchste Fähigkeit, d. h. den Verstand, erkannt. Der Wille könne dieses Ziel dann frei erstreben. Natürlich sei das Streben nach dem letzten Ziel also nur insofern zu nennen, als es in der rationalen Natur des Verstandes liege, das letzte Ziel bestimmen zu können und die obersten moralischen Prinzipien zu erkennen.⁷⁷⁹ Die Vernunft bringe dieses Urteil ganz aus sich heraus hervor, es handle sich um ein ‚reines‘ Vernunfturteil. Aufgrund der rationalen Fähigkeit des Menschen und der Freiheit seines Willens müsse also „der Mensch kraft praktischer Vernunft ein glückliches Leben führen wollen“.⁷⁸⁰ Erst auf der zweiten Ebene, der inhaltlichen Bestimmung der Mittel

778 Vgl. JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 121 va (VI q. 5): *Sed iterum finis principalis et ultimus, puta felicitas humana, potest dupliciter apprehendi. Uno modo secundum eius communem rationem, scilicet secundum quod est optimum et delectabilissimum ... si consideratur primo modo, sic est nobis naturaliter determinatus prout beatus Thomas dixit, sic intelligendo, quod omnes ex naturali inclinatione intellectus ad verum et appetitus ad bonum iudicant esse eligendam beatam vitam et delectabilissimam et se velle talem ducere confident; hoc enim est necessarium concedere quomodo si Deus et natura de plantis et brutis habent solitudinem dando eis principium per quod attingere valeant ad proprium bonum prosequendum et attingendum, ergo cum non possit homo pervenire ad proprium eius bonum nisi per rationem.*

779 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 135 va (VI q. 19): *Videndum est quod ultimus finis agibilium determinatus est nobis per naturam secundum communem eius rationem, intantum quod nullus sic mentitur de eo secundum intellectum, quin sit amandus et prosequendus, nec voluntatem contingit ferri in oppositum. Exemplum: Omnes concedunt saltem interiori mente (licet aliqui ore negent) vitam optimam esse amandam et prosequendam, et quod pro tanto sit magis amanda et prosequenda, quanto est melior et delectabilior; et voluntas non potest ferri in oppositum secundum oppositam rationem; nullus enim potest velle vitam malam et tristem sub ratione malitiae et tristitiae; ideo necesse est, si voluntas debeat transire in actum circa vitam optimam sub ratione optimitatis, quod velit eam ... Ex his autem iam manifestum est, quod isto modo nec virtus moralis nec prudentia facit intentionem rectam, sed naturalis inclinatio intellectus ad verum et voluntatis ad bonum, nec isto modo malitia pervertit nec mentiri facit circa prima principia. Vgl. ebd. fol. 121 vb (VI q. 5): *Unde sciendum, quod primo intellectus recte iudicat de fine, saltem quoad communem rationem ipsius per eius naturam absque ratiocinatione. Secundo hanc iudicii rectitudinem sequitur naturaliter rectitudo appetitus respectu illius finis.**

780 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 98 f.: „Führt ein derartiges Urteil dazu, ein glückliches Leben führen zu wollen, so besagt dies, dass dieses Glück in nichts anderem besteht als darin, um jener Freiheit willen zu wollen, aus der heraus dieser Entschluss

zu diesem höchsten Ziel, könnten dem Menschen Fehler unterlaufen, weil diese Inhalte nicht von Natur aus bestimmt würden. Von den Sinnen fehlgeleitete Willensstrebungen könnten das Urteil der Vernunft von der rechten Bestimmung abbringen.⁷⁸¹

Die natürliche Festlegung des letzten Zieles bedeutet bei Buridan also gerade nicht, dass es sich um eine natürliche Ausrichtung des willentlichen Strebens handelt, welches den Menschen gleichsam automatisch zu diesem Gut hinführt. Ein willentliches Streben kann nur dann für den praktischen Verstand bestimmend sein, wenn es selbst einem Urteil der Vernunft folgt und sich nicht etwa vorschnell von den Sinnen leiten lässt.⁷⁸² Obgleich also bei Buridan von einem natürlichen Streben nach dem letzten Ziel die Rede ist, kann dieses nicht vorschnell als Zeichen der Zugehörigkeit zur thomasischen Tradition interpretiert werden, da Buridan die Natur im Sinne der Vernunftnatur deutet. Das Streben hat für Buridan im Hinblick auf die Bestimmung des letzten Zieles nur zweit-rangige Bedeutung; es bedarf selbst immer der Überprüfung durch die Vernunft und einer vernunftgemäßen „Erziehung“ und Gewöhnung; dann aber kann es für die rechte Vernunftüberlegung unterstützend wirken. Die Wirkung eines an der Vernunft geschulten Willensstrebens kann durchaus beachtlich sein, aber sie darf keinesfalls als naturnotwendig interpretiert werden.

Die Handlungen werden also folgendermaßen – und Buridan interpretiert Thomas in dem Sinne, dass er eben diese Ansicht vertrete – im Hinblick auf das letzte Ziel bestimmt:⁷⁸³

zu wollen erfolgt. Die Freiheit ist in folgedessen nicht nur das Prinzip menschlicher Aktivität, sondern auch ihr letztes Ziel.“

781 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 121 va (VI q. 5): *Alio modo <potest finis principalis apprehendi> secundum eius specialem rationem, scilicet considerando, quae sit illa res, quae dicitur felicitas, scilicet quae est optima et delectabilissima, an scilicet sit delectatio corporalis vel abundantia pecuniarum vel honorum vel opus virtutis aut aliud quodcumque; et si hoc secundo modo consideretur humanus finis, non est nobis naturaliter determinatus sic quin saepe propter affectiones pravas sensuales erramus circa ipsum.*

782 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 121 vb (VI q. 5): *Praeter tamen omnia quae dicta sunt sciendum est quod sensus innatus est saepe obviare rationi, et appetitus inclinatus ad sensum quandoque non permittit intellectum iudicare vere de fine quoad eius specialem rationem nec perfecte ratiocinari de aliis. Et ita mentiri facit circa practica principia et circa alia, ut infra dicitur. Ideo simpliciter dicendum est quod appetitus recte morigeratus, qui non ad iudicium sensus statim insequendum, sed ad expectandum et insequendum iudicium rationis inclinatus est, non impedit iudicium vel ratiocinationem, sed potius ad perfecte ratiocinandum et iudicandum et per consequens ad inveniendum verum de singulis agibilibus humanis inclinatur. Et isto modo concedere oportet quod intellectus practicus determinatur ad verum per rectitudinem appetitus.*

783 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, 121vb (VI q. 5): *Unde sciendum quod primo intellectus recte iudicat de fine saltem quoad communem rationem ipsius per eius naturam absque ratiocinationem. Secundo hanc iudicii rectitudinem sequitur natura-*

Die Anleitung zum Handeln nach Buridan

1. Die Vernunft urteilt gemäß ihrer Natur über das letzte Ziel im Allgemeinen.
2. Das Strebevermögen (der Wille) schließt sich dieser Vorgabe an.
3. Der Wille stimuliert die Vernunft, darüber nachzudenken, was zur Erreichung des Zieles dienlich ist.
4. Die Vernunft fällt ein rechtes Urteil über die zur Erlangung des Ziels nötigen Mittel.
5. Das Strebevermögen folgt dieser Vorgabe und erstrebt diese Mittel.
6. Die Handlung wird dadurch eingeleitet.

Die Klugheit (*prudentia*) als die eigentliche Tugend

Auch im Hinblick auf das Verständnis der Moralwissenschaft ergeben sich aus der buridanischen Hervorhebung des vernunftbestimmten Willens einige Konsequenzen. Die Moralwissenschaft (*scientia moralis*) handelt bei Buridan im Unterschied zu Aristoteles nicht im eigentlichen Sinn von den Tugenden: Von den Tugenden kann es eine Wissenschaft nur im weiteren Sinn geben, nämlich insofern die Tugenden definiert werden können und diese Tugenddefinitionen Teil eines wissenschaftlichen Syllogismus sein können.⁷⁸⁴ Im engeren Sinn sind also nicht die tugendhaften Handlungen, wie sie von Aristoteles erörtert werden, Gegenstand der Moralwissenschaft, sondern die Fähigkeiten, aus denen diese Handlungen entspringen – denn nur diese Ursachen der Tugend sind nach Buridan in allgemeiner Weise fassbar. Dennoch behandelt er die Tugenden als im weiteren zur Moralwissenschaft zugehörig im Rahmen seines Kommentars.⁷⁸⁵ Buridan hebt deshalb im Zusammenhang mit den Tugenden die Bedeutung der prakti-

liter rectitudo appetitus illius finis. Tertio ex eo quod ad finem tendit appetitus intellectus movetur ad ratiocinandum ut inquirat ea quae ad illum finem valent; per appetitum igitur finis determinatur intellectus ad ratiocinandum. Quarto per huiusmodi ratiocinationem determinatur ad rectum iudicium de ordinatis ad finem desideratum. Quinto hanc iudicii rectitudinem sequitur rectitudo appetitus circa ordinata in illum finem. Sexto per huiusmodi appetitum incipimus operari. Hoc igitur modo sententia Thome posset sustineri.

784 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 2va (I q. 1): *Prima conclusio est quod large sumendo scientiam de virtutibus potest esse scientia. Quia virtus diffinibilis est. Est enim virtus secundum Aristotelem quae habentem perficit et opus eius bonum reddit, vel virtus est habitus electivus inmediate existens quo ad nos etc. Diffinitio autem facit scire rem secundum notitiam incomplexam et est medium in demonstratione quae res scitur complexa notitia.* Zum folgenden Abschnitt vgl. Krieger, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 260 f.

785 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 264 f. Ebd. 264: „Die scientia de virtutibus handelt nach Buridan nicht über die moralischen Tugenden, sondern über die praktische Vernunft in Gestalt der prudentia und das gemäß diesem Prinzip menschlicher Aktivität geforderte, ausschließlich rational bestimmte Wollen und Handeln.“

schen Vernunft hervor. Als Klugheit ist diese die eigentliche Ursache für jedes tugendhafte Handeln. Alle Tugenden sind notwendigerweise mit dieser verbunden. Aufgrund dieser engen Verknüpfung zwischen dem Akt der Klugheit und den tugendhaften Handlungen kann man sogar von der Klugheit sagen, sie sei eine moralische Tugend, obwohl sie eine Fähigkeit des Verstandes und damit eine intellektuelle Tugend ist.⁷⁸⁶ Die Klugheit verbindet den konkreten Einzelfall und das Allgemeine.⁷⁸⁷ Sie verleiht der sittlichen Einzelerkenntnis durch die Rückbindung an die Vernunftgemäßheit den Charakter einer sittlichen Verpflichtung.⁷⁸⁸

5.1.2 Die Wissenschaftlichkeit der Ethik und die Theologie

Die Moralwissenschaft als Wissenschaft im strengen Sinn

Die Moralwissenschaft reflektiert auf dieses rationale Vermögen – die praktische Vernunft – als Ausgangspunkt sittlichen Handelns. Sie betrachtet daher, „was der Mensch gemäß seiner Freiheit oder seiner praktischen Vernunft tun muss“.⁷⁸⁹ Das rechte Verhältnis von Wissen, Wollen und Beharrlichkeit, welches die Voraussetzung für die tugendhaften Handlungen darstellt, ist für Buridan in der Natur der Vernunft selbst gegeben, ebenso wie die Ausrichtung auf das letzte Ziel.⁷⁹⁰ Da sich die Moralwissenschaft mit Dingen beschäftigt, die immer so sind oder zumin-

786 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 125rb–va (VI q. 9): *Sed prudentia connexa est virtutibus moralibus necessaria connexione ... et est activa circa obiecta omnium virtutum moralium, propter quod necesse est prudentem operari continue secundum virtutem per totam vitam, nisi forte prohibeatur infirmitate tollente usum rationis ... non est autem possibile virtuosum non operari bene quandocumque oportet si potest, quia non esset virtuosus. Haec enim est ratio propria virtutis, quod ipsa semper operamur quod oportet et quomodo et sic de aliis circumstantiis ... dicendum est quod prudentia non est virtus moralis prout morales contra intellectuales distinguuntur, sed concedi potest moralis secundum connexionem, quia moralibus necessario connexa; potest etiam concedi moralis directive, quia dirigit omnes virtutes morales in suis operationibus; non enim inclinant virtutes morales nisi in id, quod prudentia decretum est, propter quid de prudentia determinare maxime pertinet ad moralem.*

787 Vgl. dazu auch R. LAMBERTINI, Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert bis Buridan), in: J. A. AERTSEN/A. SPEER (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996. Zur Einordnung vgl. V. A. BUFFON, *The Structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in: I. P. BEJCYZ (Hg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden/Boston 2008, 13–30.

788 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 65.

789 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 259.

790 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 266. Vgl. J. BIARD, *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir (Études de philosophie médiévale 99)*, Paris 2012.

dest unter gewöhnlichen Bedingungen wahrscheinlich sind, hat die Moralwissenschaft einen Allgemeinheitscharakter, der sie im selben Sinn strenge Wissenschaft sein lässt wie eine theoretische Wissenschaft.⁷⁹¹ Sie ist nicht vorausgesetzt, damit der Mensch moralisch, d. h. nach Buridan um der Freiheit willen, handeln kann und so im irdischen Sinn glücklich werden kann; sie dient jedoch dazu, das darzustellen, was nötig ist, um ein solches moralisches Leben zu führen, und ihre Kenntnis unterstützt die Erreichung des Zieles.⁷⁹²

Der Gegenstand als Kriterium für eine praktische Wissenschaft

Zugleich ist die Moralwissenschaft eine normativ-praktische Wissenschaft. Anders als Aristoteles sieht Buridan den Unterschied zwischen einer spekulativen und einer praktischen Wissenschaft nicht in ihrem Ziel gegeben, d. h. der Wahrheit oder dem Wissen in der theoretischen, dem Werk in der praktischen Wissenschaft. Buridan hält gegen die aristotelische Position, dass auch die Moralwissenschaft mit einer praktischen Intention oder allein um des Wissens willen betrieben werden könne. Wenn man also den Charakter der Wissenschaft vom Ziel her bestimme, dann hänge die Einordnung einer Wissenschaft als theoretisch oder praktisch von dem die Wissenschaft betreibenden Menschen ab. Das Ziel des Wissenschaftstreibenden (Wissen oder Handeln) könne also nicht den entscheidenden Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft ausmachen.

Nicht das Ziel, sondern allein der Gegenstand unterscheidet nach Buridan deshalb die Wissenschaftsformen. Was über das menschliche Tun hinaus existiert, ist Gegenstand der theoretischen Wissenschaft: Der Mensch kann es nicht zum Handeln nützen, sondern er kann es nur wissen. Was aber vom Menschen bewirkbar ist, ist Gegenstand der praktischen Wissenschaft.⁷⁹³ Erkennt wird das,

791 KRIEGER, Der Begriff der praktischen Vernunft, 288. JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 2vr–3ra (I q. 1): *Ad aliam dico quod non est scientia de hoc quod est homines in pluribus esse bonos, sed de hoc, quod est hominem assuefacientem se in bonis operibus bonum fieri et virtuosum et ipsum post virtutis acquisitionem prompte et delectabiliter bene operari; hoc enim non est in paucioribus, sed semper et ita in multis aliis.* Der im oben genannten Druck fehlende Text wurde hier nach den bei Krieger herangezogenen Handschriften ergänzt; vgl. ebd. 13⁵² und 267⁸⁹.

792 KRIEGER, Der Begriff der praktischen Vernunft, 263 f.: „Eine *scientia de virtutibus* ist also nicht notwendig, um wirklich moralisch, der Freiheit wegen handeln zu können und dadurch glücklich zu werden. Trotzdem ist eine derartige Wissenschaft vielfach notwendig, um ein vollendetes Leben erreichen zu können, d. h. ein ausschließlich vernunftbestimmtes und um des Wollens willen geführtes Leben, das in der praktischen Vernunft oder im freien Willen sein Prinzip hat.“

793 KRIEGER, Der Begriff der praktischen Vernunft, 271 f. JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 3rb (I q. 2): *Secunda differentia ponitur ex obiecto quia specula-*

was vom Menschen gemacht werden kann, aufgrund der dem Menschen eigenen Fähigkeit der praktischen Vernunft, welche damit, wie bereits gesagt wurde, für Buridan der eigentliche Gegenstand der Moralphilosophie ist.⁷⁹⁴ Die Unterscheidung des spekulativen und des praktischen Wissenschaftsbereichs vom Objekt her, das im Bereich des Praktischen in der Macht des Menschen liegen muss, führt dazu, dass Gott nicht der Gegenstand der praktischen Wissenschaft sein kann.

Im Praktischen müssen, so Buridan, Gegenstand und Ziel nicht zusammenfallen. Deshalb sind weder Güter noch Ehre noch Glück noch Tugenden oder Handlungen des Menschen der eigentliche Gegenstand der Moralphilosophie, sondern der Mensch, insofern er frei und glücksfähig ist, bzw. der Mensch im Hinblick auf die Eigenschaften, die er braucht, um ein glückliches Leben zu führen.⁷⁹⁵ Das Ziel der Moralphilosophie ist daher unmittelbar praktisch: Nicht das Wissen um das rechte Handeln ist Ziel dieser Wissenschaft, sondern, dass die Handelnden durch die Wahl der eigenen Freiheit in einem vernunftbestimmten Handeln glücklich werden.⁷⁹⁶ Der Fokus wird eindeutig auf die praktischen Vollzüge des Menschen gerichtet, jedoch nicht um einer allgemeinen Erkenntnis willen, sondern um zur konkreten Praxis anzuleiten. Im Unterschied zur thomasischen und aristotelischen Definition der Moralphilosophie als einer Wissenschaft von den

tiva est de iis, quae a natura existunt praeter nostram operationem, practica autem est de operabilibus a nobis ... Ebd. (fol. 3 rb): Credo quod magis principaliter et originaliter sit haec distinctio per obiecta, quia in potestate nostra non est scientiam unam facere speculativam aut practicam, nos autem possumus eandem scientiam ordinare ad opus aut non ordinare, sed stare in scire, ut istam scientiam ethicorum. Propter quod Aristoteles secundo huius reprehendit eos, qui statum huius scientie ponunt in scire, dicens, quod multi quidem non operantur, sed ad rationem fugientes existimant philosophari et sic fore studiosi ... Ebd. fol. 3 rb-va: Item, scientiam ordinari ad opus vel non ordinari non est causa eius quod est scibile esse a nobis operabile vel non operabile, sed e converso ex eo, quod scibile est a nobis operabile, nos scientiam eius ordinamus ad opus, et ex eo, quod subiectum non est a nobis operabile, nos stamus in scire, ergo patet quod distinctio huiusmodi finium provenit originaliter ex distinctione obiectorum.

794 KRIEGER, Der Begriff der praktischen Vernunft, 275 f.

795 JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, fol. 4va: *Videtur mihi quod proprie loquendo de subiecto neque bonum humanum neque bonum honestum neque Deus neque felicitas neque virtutes neque quaecumque operationes hominis debent poni subiectum philosophiae moralis. Secundo videtur mihi quod homo in ordine ad ea que sibi conveniunt ut est liber vel homo ut est felicitabilis: hoc est quantum ad ea quae sibi conveniunt ad ducendum felicem vitam est subiectum proprium in hac scientia.* Vgl. den Hinweis bei J. B. KOROLEC, Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan, in: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 21 (1975) 53–72, 62.

796 JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, fol. 2ra: *Bonitatis et nobilitatis excellentiam philosophiae moralis extollit Aristoteles Secundo Ethicorum cum dicit ea esse non contemplationis gratia. Non est inquit ut sciamus quid est virtus scrutamur, sed ut boni efficiamur.*

Tugenden, die in ihrer Verallgemeinerbarkeit eine Ordnung der Handlungen erkennen lassen, geht es Buridan um den Kern der Tugenden, die Vernunft und den vernünftig bestimmten Willen. Dadurch, dass er diesen Kern, der sich in der *prudencia* manifestiert, sowohl für die Wissenschaft als auch für das Handeln des Einzelnen in den Vordergrund rückt, ist Buridan in viel stärkerem Maß an der einzelnen Handlung interessiert als die thomatische und aristotelische Tugendethik. Buridan wertet die einzelne Handlung hoch, da sie ihren sittlichen Anspruch trotz der kontingenten, jeweils verschiedenen Gegebenheiten, durch ein verallgemeinerbares Prinzip erhält: durch ihre Vernünftigkeit, welche im Urteil der Klugheit verbürgt ist. Da die Moralwissenschaft sich auf dasselbe Vermögen beruft, ist ihr das Einzelurteil an wissenschaftlicher Genauigkeit und Allgemeingültigkeit gleichgeordnet. Die Fehlerquellen des einzelnen Handelns liegen nicht beim Urteil, sondern bei der möglichen falschen Einschätzung der individuellen, situativen Gegebenheiten.

Das Verhältnis von Moralphilosophie und Theologie

Wie aber steht diese Moralwissenschaft zu den praktischen Anweisungen der Theologie? Buridan ordnet die Moralwissenschaft dem Wissen Gottes unter, also Gott selbst, nicht aber der Theologie als Wissen über Gott – dies ist aufgrund seiner Definition der praktischen Wissenschaft vom Gegenstand her ausgeschlossen. Die Theologie ihrerseits zählt für Buridan nicht zu den aristotelischen Wissenschaften, da ihre Prinzipien zwar sicher, aber nicht evident gewusst werden.⁷⁹⁷ Buridan möchte sich daher auch explizit auf die Besprechung von Gegenständen beschränken, die der philosophischen Wissenschaft zukommen.⁷⁹⁸ Dadurch

797 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 212vb (X q. 5): *Sed tu dices, nonne ergo noticia secundum fidem est noticia perfecta. Ego dico quod non, prout corellarium est positum. Unde licet diceremus fidem quam de trinitate habemus manere quantum ad id, quod ipsa est cum beatitudine in patria, tamen non maneret cum illa connotatione, scilicet non esset de trinitate evidens noticia. Utrum autem noticia sit perfecta, quam secundum fidem habemus de trinitate in hac vita, dico quod sic, quantum spectat ad statum viatoris, immo multo perfectior quam evidens et demonstrativa scientia, quod triangulus habet tres. Sed hoc non est contra corollarium, quia dicebatur de quibus innati sumus habere evidentiam.*

798 JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 213rb (X q. 5): *Haec autem dicta nec approbo ad praesens nec reprobo, quia nec sunt de scientia, quam dedit nobis Aristoteles, et excedunt nostram artium facultatem secundum quam tamen (et non supra) fuit intentio mea tractare de moralibus in hoc libro. Et si aliquando ego transgredior, ego hoc reputo factum incidentaliter. Verum est tamen, quod bene ad dictam nostram facultatem spectat considerare, quid est aliquibus positus possumus ultra concludere et hoc tam in terminis moralibus quam naturalibus.*

schließt Buridan eine offenbarungstheologisch begründete Antwort auf die ethische Frage nach dem besten Handeln aus.⁷⁹⁹

Dennoch erlaubt Buridan die philosophische Betrachtung von theologisch gewonnenen Schlussfolgerungen und interpretiert sie als Gegenstandsbereich der Naturphilosophie und Moralphilosophie. So fragt er sich, ob das Glück in der perfekten Schau Gottes oder im Akt der Gottesliebe bestehe, und entscheidet sich aufgrund seiner Verhältnisbestimmung von praktischer Vernunft und Willen für die Gotteserkenntnis. Die Verstandeserkenntnis ist der Anlass für die rationale Selbstbestimmung des Willens und wäre damit bei der Schau Gottes im Jenseits der Anlass für die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut.⁸⁰⁰

5.1.3 Die Ethik Buridans als Herausforderung für die moraltheologische Reflexion

Exkurs: Buridan und Ockham

Buridan vertritt in seiner Ethik ein philosophisches Anliegen, das dem nominalistischen Denkansatz entspricht und so auch das Anliegen Ockhams trifft: die Hervorhebung des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen. Im Hinblick auf die Ethik bedeutet das eine Hervorhebung der einzelnen, konkreten Handlungssituation gegenüber allgemeinen Normen. Bei Ockham war dieses Anliegen mit einer stark situativen Beurteilung des moralisch Gebotenen verbunden und letztlich mit einem individuellen Beurteilungsvermögen verknüpft, welches den Anspruch Gottes an den Menschen mit den Gegebenheiten der Situation zu vermitteln versuchte.

Im Unterschied zu Ockham brauchte Buridan keinen Gottesgedanken, um das sittliche Handeln zu begründen, d. h. die Frage zu beantworten, warum Menschen sittlich handeln sollen. In einer Zeit, in der Ockham die metaphysische Begründung des philosophisch-sittlichen Handelns in hypothetischer Formulierung fasste: „Falls es einen Gott gibt, dann muss man ihm gehorchen“, verzichtete Buridan ganz auf diese hypothetische Letztbegründung des Sittlichen im Gottesgedanken und sah als Ursprung des Sittlichen die Freiheit des Menschen, sich kraft des eigenen Willens rational zu bestimmen und sich durch die vernünfti-

799 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 225: „Buridan dürfte damit, wie bereits Ockham, der (Offenbarungs)theologie den strengen Wissenschaftscharakter absprechen. Ihre Erkenntnisse beruhen unter den Bedingungen diesseitiger Existenz nicht auf Anschauung, also Erfahrung, und ihre Prinzipien sind nicht durch wissenschaftliches Beweisverfahren, sondern durch Offenbarung gesichert.“

800 KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 225–228.

gen Willensakte selbst zu vervollkommen. Die Letztbegründung des sittlichen Handelns lag also in der Freiheit des Menschen selbst: Sittlich gut handelte der Mensch, wenn er um dieser Freiheit willen das Vernünftige zu tun wählte.

Nicht nur im Hinblick auf die Letztbegründung, sondern auch auf sittliche Inhalte vermied Buridan den Gottesgedanken. Dadurch entging er dem Zirkel der sittlichen Erkenntnis, welcher sich bei Wilhelm von Ockham ergeben hatte. Dieser hatte das sittlich Gute, das von der Vernunft erkannt wurde, im göttlichen Willen verankert, wodurch sich eine zirkuläre Argumentation ergab: Der Befehl Gottes „Tu das Gute“ führte zu der Frage, was das Gute sei, und zur Antwort: „Das Gute ist das, was Gott will“.⁸⁰¹ Buridan begnügte sich mit der Begründung des Handelns durch den Befehl der Vernunft, und ging von der Erkennbarkeit des sittlich Geforderten mit Hilfe der praktischen Vernunft aus. In einem ersten Moment könnte es scheinen, als habe sich der hermeneutische Zirkel nur verschoben, als gehe es darum, das Vernünftige zu tun, ohne eine nähere Bestimmung des Vernünftigen zu erhalten. Doch die Rückbindung der Vernunft an die Freiheit des Menschen ließ zumindest eine nähere anthropologische Bestimmung dessen zu, was dieser Freiheit des Menschen als eines Wesens zwischen Tieren und Gott entsprach, und somit eine Verallgemeinerbarkeit und anthropologische Rückbindung.

Das Unterscheidende zwischen Buridan und Ockham war nun nicht die Möglichkeit des Skeptizismus, die Ockham im Unterschied zu Buridan nachgesagt wird, weil Ockham die geoffenbarten Gebote Gottes als Orientierung für die Entscheidung der Vernunft heranzog und zugleich davon ausging, dass Gott auch andere Gebote erlassen könnte.⁸⁰² Vertrauen in die Fähigkeiten der praktischen

801 Vgl. MÜLLER, Handeln in einer kontingenten Welt, 138–142.

802 A. Vedders These, dass Buridans Ethik eine Antwort auf den Skeptizismus der ockhamischen Ethik sei, welche die Begründung einer normativen Ethik unmöglich mache, greift in einigen Details der Ockham-Analyse zu kurz. Zum einen bezieht sich die von Ockham erwogene Möglichkeit, dass Gott Gebote ändern könne, nur auf Normen und nicht auf das Grundprinzip der Ethik, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen sei. Dieses ist auch bei Ockham ein Prinzip der praktischen Vernunft und nicht von Gott beeinflussbar. Außerdem spricht Ockham nie davon, dass Gott die moralische Ordnung ändern würde, ohne dies den Menschen kund zu tun. Im Gegenteil geht er davon aus, dass der göttliche Wille für den Menschen erkennbar ist und die Menschen sich unter anderen Gegebenheiten an anderen Geboten orientieren müssten. „Man could no longer trust his own intellectual capacities in matters of ethics and would be completely delivered to the unpredictable will of God“ (VEDDER, 124) ist eine Vorstellung, die an Ockham selbst völlig vorbei geht. Vgl. A. VEDDER, St. Thomas Aquinas, Ockham and Buridan on the possibility of a normative theory of ethics, in: E. P. BOS/H. A. KROP (Hg.), Ockham and the Ockhamists, Nijmegen 1987, 119–124, und als Kontrast A. GHISALBERTI, La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham, in: Società internazionale di studi francescani (Hg.), Etica e politica: Le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento, Spoleto 1999. Gegen Vedders These, die der gängigen Einschätzung der Entwicklung der spätmittelalterlichen Ethik entspricht, wird in

Vernunft – der *recta ratio* – hatten beide Autoren in gleichem Maße. Unterscheidend ist vielmehr, dass bei Buridan die Kenntnis Gottes und des göttlichen Willens nicht für die Erkenntnis der Inhalte des ethischen Befehls nötig war. Es gab prinzipiell keinen Unterschied zwischen der sittlichen Erkenntnis eines Heiden und eines Christen. Die Freiheit war bei Buridan nicht nur eine Voraussetzung für moralisches Handeln, sondern dessen begründende Motivation.⁸⁰³ Der Mensch erstrebte um der Selbstverwirklichung seiner eigenen Fähigkeiten willen das Gute, nicht um eines theologischen Prinzips willen, wie z. B. der Erfüllung des göttlichen Willens, und sei dieser auch weitgehend formal gefasst wie bei Ockham.⁸⁰⁴

dieser Arbeit die Hypothese vertreten, dass gerade nicht die Willkür göttlicher Gebote den wahrscheinlichen Ausgangspunkt für die spätmittelalterliche Verunsicherung darstellte, sondern die Trennung zwischen dem moralischen Urteil der praktischen Vernunft, wie auch Buridan es hervorhebt, und der religiösen Dimension des Handelns, wie sie dann als das Eigentümliche der theologischen Betrachtung des Handelns in der *via moderna* angesehen wurde.

803 Buridan gibt freilich den metaphysischen Rahmen nicht ganz auf, insofern er nämlich hervorhebt, dass man den Menschen nur frei nennen könne unter Absehung von Gott, dem einzigen im eigentlichen Sinn freien Wesen. Durch die Hinordnung des Menschen auf Gott bleibt nach Buridan alles menschliche Handeln Gott untergeordnet. Aber insofern der Mensch im Rahmen seiner eigenen Fähigkeiten wirkt, ist er frei zu nennen, wenn er mit seinem Willen und der Erkenntnis seiner Vernunft das höchste ihm erkennbare Gut anstrebt und so im Rahmen der natürlichen Ordnung verbleibt. Vgl. JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros ethicorum*, fol. 205 rb-va: *Uno modo dicitur agens libere agere libertate finalis ordinationis. Alio modo libertate oppositionis. Libertate finalis ordinationis dicitur agens libere agere si agat sui ipsius gratia principali intentione et serviliter si gratia alterius unde sic solus deus agit simpliciter et omnino libere. Omnia autem alia agentia in ordine ad ipsum deum agunt serviliter quia omnia quae sunt agunt gratia ipsius Dei unde et nos debemus esse servi Dei ... Et tamen hoc non obstante agens particulare dicitur agere libere si agat sui ipsius gratia magis principaliter quam gratia alicuius alterius finis particularis qui non contineat ipsum finaliter secundum naturalem finium connexionem et ordinem. Hoc autem dico quia Deus continet nos, et omnia alia finaliter, et secundum Aristotelem nos continemus omnia alia inferiora puta bruta plantas et inanimata finaliter secundum talem finium connexionem et ordinem.*

804 MÜLLER, *Handeln in einer kontingenten Welt*, 181. KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft*, 5, hebt hervor, dass durch diese Bindung des Willens an Gott die Weiterentwicklung des Gedankens der Freiheit als grundlegender ethischer Kategorie, wie sie bei Buridan erfolgte, verhindert wurde. „Sittlichkeit realisiert sich also nach Scotus und Ockham primär in einem *actus interior*, einem inneren, willentlichen Tun. Dabei bestimmt sich für beide – als Theologen – die Inhaltlichkeit des moralisch richtigen Wollens, das was das dictamen *rectae rationis* enthält, vom göttlichen Gesetz her.“ J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 300–305. Für die Entwicklung der Lehre von der Willensfreiheit in der Zeit zwischen Thomas und Scotus vgl. E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München/Paderborn/Wien 1971.

Buridan und die Ethik der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts

Die Bedeutung der Ethik Buridans für die spätmittelalterliche Entwicklung der Ethikreflexion kann kaum unterschätzt werden. Ihr Einfluss auf die Ethik der Renaissance in Italien wird in der aktuellen Forschung herausgehoben. Doch auch für die moraltheologische Reflexion der *via moderna* ist Buridans Ethik der entscheidende Anknüpfungspunkt gewesen. Dies muss insbesondere im Hinblick darauf gesagt werden, dass bislang Ockham als das Paradigma der spätmittelalterlichen Moraltheologie im Kontext der *via moderna* galt, ohne dass der Einfluss seines ethischen Denkens, wie es im Sentenzenkommentar und den Quodlibeta deutlich wird – im Unterschied zu Ockhams politischen Texten – im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert überhaupt ausreichend untersucht worden ist.

Durch die Freiheit gegenüber einer theologischen Handlungsbegründung war die Ethik Buridans säkular: Der Referenzpunkt, gegenüber dem sich das sittliche Handeln des Menschen verantworten musste, lag im Bewusstsein des Menschen selbst, seiner Freiheit entsprechend zu handeln oder nicht zu handeln. Das sittliche Streben war zugleich der Vervollkommnungsprozess des Menschen, der keiner weiteren Hilfe bedurfte als der Nutzung seiner eigenen Fähigkeiten. Die Moralphilosophie brauchte die Theologie nicht für ihre Begründung. Buridans Ethikmodell stellt zudem gleichsam eine säkulare Version des christlichen Anliegens dar, den Weg zum Glück des Menschen zu weisen.⁸⁰⁵

Damit wurde die Ethik Buridans jedoch – gerade im Vergleich zur Ethik Ockhams – eine wirkliche Herausforderung für die Betrachtung des Handelns unter den Theologen der *via moderna*. In welcher Weise konnte die Theologie auf die Ethik Buridans reagieren? Welche Aufgaben konnten der Theologie angesichts dieses Alleinanspruchs der philosophischen Ethik noch zukommen?

Unterschiedliche Möglichkeiten tun sich auf: Zum einen besteht die Möglichkeit, dass die Theologie das irdische Glück als Bereich der Philosophie akzeptierte und so auch die Findung der normativen Inhalte der Ethik der praktischen Vernunft bzw. der Philosophie überlassen konnte. Die Theologie ihrerseits konnte sich dann auf die Betrachtung eines von den Normen losgelösten, spezifisch theologischen Beitrags zum Handeln spezialisieren, etwa auf den Aspekt der Gnade und auf die damit verbundene Sakramententheologie. Zum anderen bestand die Möglichkeit, dass die Theologie, wie es bei Gerson deutlich geworden war, die-

805 So die pointierte Formulierung von Olaf Pluta: „Der Mensch braucht nach Buridan also nicht ein anderes, jenseitiges Leben zu erhoffen, er kann bereits in diesem seinem Land vollkommen glücklich sein. In Buridans Verständnis tritt die *scientia moralis* an die Stelle der Theologie und wird so zu jener grundlegenden Wissenschaft, welche dem Menschen den Weg zu dem ihm eigenen Glück weist.“ O. PLUTA, Albert der Große und Johannes Buridan, in: M. J. F. M. HOENEN/A. DE LIBERA (Hg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden 1995, 96.

sen säkularen Ansatz für sich ablehnte und aus dem Glaubensschatz parallel zur philosophischen Ethik mit Hilfe von Ableitungen aus Bibel und Kirchenrecht ein eigenes normatives Gerüst entwickelte.

Innerhalb dieser breiten Spanne zwischen einem moraltheologischen Rückzug auf die rein gnadentheologische Dimension des Handelns einerseits und einer religiösen Gesetzesethik andererseits konnten sich die durch Buridan herausgeforderten Antworten bewegen. Im Folgenden wird nun gezeigt werden, dass der Gersonsche Ansatz einer parallel zur philosophischen Ethik konstruierten religiösen Gesetzesethik im Rahmen der untersuchten universitären Reaktionen auf die Ethik Buridans nicht vorkam. Dafür zeigen sich bei den exemplarisch untersuchten Theologen der Universität Heidelberg und Wien verschiedene Ausformungen des komplementären Nebeneinanders oder überschneidenden Zueinanders von theologischer und philosophischer Betrachtung des Handelns.

5.2 Spiritualität als theologische Dimension des Handelns: Marsilius von Inghen

Ein Beispiel für ein solches Zueinander theologischer und philosophischer Betrachtung des Handelns mit der Möglichkeit inhaltlicher Überschneidungen, jedoch mit einem eindeutigen moraltheologischen Akzent auf der spirituellen Bedeutung des Handelns ist der Entwurf des Marsilius von Inghen, wie er aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars deutlich wird. Das Verständnis von der Ethik als einer unmittelbar praktischen Wissenschaft und die Definitionen, die Johannes Buridan in seinem Ethikkommentar von der praktischen und theoretischen Wissenschaft gab, blieben nicht ohne Einfluss auf den ersten Rektor der Universität Heidelberg (gegründet 1386). Ab 1366 studierte Marsilius in Paris im Anschluss an sein Philosophiestudium Theologie, 1377 verließ er Paris für lange andauernde Gesandtschaftsreisen, ehe er bis zu seinem Tod 1396 in Heidelberg weilte. Ab 1392 schrieb Marsilius seinen Sentenzenkommentar in Heidelberg. Dieser gab also den Stand der theologischen Diskussion in Paris um 1370 wieder.⁸⁰⁶

806 Die Herausgeber des Sentenzenkommentars des Marsilius haben darauf hingewiesen, dass selbst der akademische Lehrer des Marsilius in Heidelberg, Konrad von Soltau, nicht bei Marsilius erwähnt sei. Anhand der hier im Rahmen der Untersuchungen zur Buridan-Rezeption festgestellten Paralleltexthe im Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen und im Ethikkommentar des Konrad von Soest kann man zumindest zeigen, dass in Heidelberg ein Austausch stattgefunden hat, wo Konrad von Soest seit 1387 Philosophie studierte und 1391 *magister artium* wurde, Marsilius dagegen ab 1392 seinen Sentenzenkommentar verfasste, 1393 das Baccalaureat in Theologie erwarb, 1394 *baccalaureus formatus* und 1395/96 Doktor der Theologie wurde. Vgl. MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones*

Marsilius galt unter den Zeitgenossen ausdrücklich als ein Vertreter der akademischen Theologie. Sein Studienkollege Gert Groote hätte sich gewünscht, ihn von seinem akademischen Denken abbringen und auf den „erbaulichen“ Weg der *Devotio moderna* führen zu können.⁸⁰⁷ Und dennoch, so wird deutlich werden, gibt es durchaus auch Parallelen zwischen einer im Sinne Grootes und Gersons auf die Glaubenspraxis ausgerichteten „devoten“ Theologie und dem von Marsilius hervorgehobenen spekulativen Schwerpunkt akademischer Theologie.

5.2.1 Theologie als Wissenschaft (I S q. 2)

Die theologischen Wahrheiten

In den ersten drei Quästionen seines Sentenzenkommentars behandelte Marsilius Einleitungsfragen für die Kommentierung der Distinktionen: das Verständnis der göttlichen Ideen, den Gegenstand der Theologie und die Frage, ob die Theologie spekulativ oder praktisch sei.⁸⁰⁸ Die erste Frage ist für die Auseinandersetzungen im Rahmen des Schulstreites wichtig, doch für die Frage nach dem Verständnis der Theologie und der moraltheologischen Reflexion sind die zweite und vor allem die dritte Quaestio zentral.

In der zweiten Quaestio definiert Marsilius einen theologischen Diskurs als Sätze, die aus mindestens einer theologischen Prämisse hervorgehen. Die Methode der Schlussfolgerung wird dabei ganz aus der Logik übernommen.⁸⁰⁹ Dennoch gibt es eine Kompatibilität mit philosophischen Sätzen: Marsilius fügt hinzu, dass ein theologischer Satz identisch sein könne mit einem Satz der Metaphysik, wie zum Beispiel „es gibt Gott“ (*Deus est*). Dennoch unterscheidet sich die Weise, wie dieser Satz jeweils gewonnen wird: die Metaphysik leitet den Satz mit Hilfe der natürlichen Vernunft her, die Theologie entnimmt ihn aus der Offenbarung oder leitet ihn daraus ab.

super quattuor libros sententiarum I. Super primum quaestiones 1–7, bearbeitet von Manuel Santos Noya, hg. v. G. Wieland u. a., Bd. 1 (Studies in the history of Christian thought 87), Leiden/Boston/Köln 2000, xxix; Bäumer, Konrad von Soest, 523 f.

807 Vgl. MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, xvii–xviii.

808 Diese Fragen entsprechen den *principia* vieler Vorgänger des Marsilius in Paris. Vgl. HOENEN, Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen, 165–194. Für einen knappen Überblick über das Wissenschaftsverständnis des Marsilius vgl. R. A. LEE, Jr., Science, the Singular, and the Question of Theology, New York/Houndmills (Basingstoke, Hampshire) 2002, 107–113.

809 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 74: *Ad secundum, quis est discursus theologicus, dicitur quod est qui procedit ex ambabus praemissis theologicis vel ad minus ex altera earum.*

Die theologische Wahrheit beschreibt Marsilius in dem Sinne, in dem sie bereits von Pierre d'Ailly im Sentenzenkommentar (geschrieben 1375) dargestellt und bei Gerson später aufgegriffen wurde. Im engen Sinn ist theologische Wahrheit die, welche in den Glaubensartikeln bzw. dem biblischen Kanon enthalten ist oder aus dieser und einer weiteren manifesten Wahrheit abgeleitet werden kann. Im weiten Sinn ist die theologische Wahrheit all das, was der Theologe aus dem Glauben explizit oder implizit bekennen muss bzw. dem er nicht hartnäckig entgegenstehen darf.⁸¹⁰

Marsilius unterscheidet dabei verschiedene Stufen: die erste ist das Glaubensbekenntnis, die zweite sind die im biblischen Kanon enthaltenen Glaubensaussagen, die dritte authentische Chroniken und Märtyrerberichte der Apostel oder entsprechende Direktivenbarungen an die Kirchenväter, die vierte die Beschlüsse der Kirche und der Konzilien, die nicht später widerrufen wurden, und die Schlussfolgerungen, die daraus gezogen werden können.⁸¹¹ Der Grund für die Verpflichtung der Gläubigen, diese logisch richtigen Schlussfolgerungen im Glauben als wahr anzunehmen, besteht für Marsilius darin, dass die vom Heiligen Geist geleitete Kirche nicht irren kann.⁸¹²

Marsilius kommt zu dem Schluss, dass allen theologischen Sätzen ein formaler Gesichtspunkt gemeinsam sei und die Theologie deshalb als Einheit betrachtet werden könne; dieses allen theologischen Sätzen gemeinsame Formalobjekt sei Gott, insofern er im Glauben als Ziel des Menschen erstrebt wird.

810 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 75: *Ad tertium dicitur quod veritas theologica, si stricte sumitur, dicitur veritas in articulis fidei vel canone Bibliae expressa vel veritas quae ad aliquam talem cum una manifeste vera vel pluribus talibus potest inferri. Si large sumatur, tunc veritas theologica est, quam theologus tenetur confiteri ex fide explicite vel implicite, vel saltem ei non pertinaciter contravenire.*

811 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 75f.: *Et sic quadruplex invenitur: Prima est articulus fidei in Symbolo Apostolorum expressus, quicumque sit iste. Secunda est propositio in canone Bibliae assertive posita, quaecumque fuerit ista. Tertia est veritas chronicarum authenticarum ab ecclesia receptorum ut historiae de martyriis apostolorum vel martyrum et consimiles; sub quibus etiam comprehenduntur veritates, quae ab apostolis ad nos deveniunt vel etiam quae patribus divinitus revelatae sunt et ab ecclesia receptae, etiamsi non sint expresse in canone Bibliae ... Quarta est veritas omnium sanctionum ecclesiae et conciliorum, quibus non est derogatum, et omnibus quae ex his vel eorum aliquibus vel aliquo cum alio vero manifesto possunt inferri ... Et sicut omnibus his catholicus implicite debet credere, ita etiam omnibus consequentibus his catholicus implicite debet credere, ita etiam omnibus consequentibus ad ea, eo quod concesso antecedente consequentiae bonae concedendum est consequens.*

812 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 76: *Nam fides cogit fideles ad oboediendum ecclesiae quae, quia Spiritu Sancto regitur, non fallitur neque fallit talia statuendo.*

Theologie als Wissenschaft im weiten Sinne

Theologie kann, so Marsilius, im weiten Sinn als Wissenschaft gelten. Im engen Sinn gilt nur als Wissenschaft, was zu notwendigen Schlussfolgerungen durch ein demonstratives Verfahren gelangt, d. h. mittelbar oder unmittelbar aus den eigenen Prinzipien oder aus durch Erfahrung gewonnenen Prinzipien abgeleitet werden kann.⁸¹³

Im zweiten, weiteren Sinn wird Wissenschaft als Zustimmung zu etwas notwendig Wahrem definiert, und in diesem Sinne sei es selbstverständlich, dass einige theologische Glaubenssätze wie „Gott ist dreifaltig und einer“ Wissenschaft seien.⁸¹⁴

Im dritten Sinn kann Wissenschaft die Zustimmung zu einer Schlussfolgerung genannt werden, die auf formal richtige Weise aus Prinzipien abgeleitet wurden. Diese Prinzipien müssten nicht mit der natürlichen Vernunft, sondern aufgrund der Offenbarung oder einer Autorität, die nicht trügen kann, sicher gewusst werden. Wie bei der Wissenschaft im eigentlichen Sinn gebe es hier erste Prinzipien, die ohne weiteren Beweis bekannt sind und aus denen Schlüsse gezogen werden können.⁸¹⁵

Theologie konnte daher auch auf verschiedene Weise gefasst werden: erstens als glaubende Zustimmung und Zustimmungshaltung zu den Sätzen der Offenbarung; zweitens als der Habitus, mit Hilfe dessen diese Glaubensinhalte gegen Häretiker verteidigt und einfachen Gläubigen dargelegt werden; drittens als Habitus der Glaubenswahrheiten, die aus der Heiligen Schrift oder den Glaubensartikeln abgeleitet wurden. Marsilius kommt zum Schluss, dass Theologie unabhängig davon, ob man sie im Sinne des Thomas von Aquin, des Duns Scotus oder des Petrus de Tarantasia fasse, im eigentlichen Sinn keine Wissenschaft sein könne, weil die Prinzipien nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden können. Obwohl aus

813 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 77: *Quantum ad tertium articulum est sciendum quod scientia, quando proprie sumitur, prout distinguatur contra habitum primorum principiorum, debet esse habitus firmus de conclusione necessaria per demonstrationem acquisitus, id est acquisitus ex primis principiis propriis per se vel per experientiam notis mediate vel immediate.*

814 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 78: *Alio modo scientia capitur largius, prout est assensus veri necessarii, et sic non esset quaestio, quin aliqua fides esset scientia, ut fides illius: ‚Deus est trinus et unus‘. Et ideo de isto modo scientiae non plus curo.*

815 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 78: *Tertio modo potest dici scientia assensus conclusionis deductae in consequentia formaliter bona per principia certitudinaliter nota, licet non in puro lumine naturali sed per revelationem sive auctoritatem fallere non potentem. Et est secundaria acceptio. Sicut enim scientia naturaliter producta procedit ex principiis simpliciter primis et sine probatione notis, ita etiam in isto modo habitus de conclusione generatur ex principiis certitudinaliter et sine probatione cognititis, sed notis per revelationem sive fidem.*

den Prinzipien auch ein Ungläubiger Schlussfolgerungen ableiten könne, könnte er ihnen dennoch nicht zustimmen, da der Glaube dafür die Voraussetzung sei.⁸¹⁶

Theologie und Metaphysik

In dieser formalen Hinsicht unterscheidet sich nach Marsilius die Theologie von der Metaphysik, die Gott im Hinblick auf das Wesen betrachte (*sub ratione essentiali*), was nach Ansicht der Theologie im irdischen Leben jedoch nicht möglich sei und was auch nicht der Absicht der Offenbarung entspreche.⁸¹⁷ Die Moralwissenschaft betrachte Gott auch als Ziel, aber nur insofern er mit der natürlichen Vernunft betrachtet werden könne, nicht, wie in der Theologie, als tatsächlich erreichbares Ziel.⁸¹⁸ Für das zivile wie das kanonische Recht stelle Gott nicht den

816 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 113f.: *Septima conclusio: Quocumque modo capiatur theologia, ipsa ut sic non est scientia, loquendo proprie de scientia. Patet, quia si primo modo accipitur, tunc est actus vel habitus vel ambo simul, quo vel quibus assentimus his quae in Sacra Scriptura traduntur, prout in ea traduntur; sed est manifestum quod traduntur in ea ut credenda; ergo sic Sacra Scriptura est fides pura ... Si secundo modo capitur, tunc theologia est cum istis habitus, quo theologus huiusmodi scit declarare apud simplices et defendere contra oberrantes vel infideles. Et hic habitus praesupponit fidem, quia credulitatem istorum, quae in sacro canone sunt expressa. Nam si quis infidelis cognosceret, quomodo veritates theologicae se exponunt, inferunt et defendunt, sciret etiam quae sequerentur communiter ad Sacram Scripturam, ille non esset theologus, ex quo eis non assentiret; quamvis enim processus formare sciret, tamen nulli illato per eos assentiret. Et ideo haec theologia doctorum supponit fidem, nec est notior quam fides eorum intensive. Et si tertio modo capitur theologia pro habitibus illatis de propositionibus in sacro canone non expressis per discursus, patet per conclusionem praecedentem quod illi non sunt fortiores fide, et supponentes eam et minus firmi quam habitus fidei praemissarum ad quas sequuntur. Cum itaque fides et scientia proprie dicta ex opposito distinguantur, ut in primo articulo dictum est, patet quod etiam non sic theologia est scientia. Eodem modo, si quarto modo acciperetur, scilicet pro habitibus omnibus illis simul vel pluribus eorum; semper enim fidem pro fundamento supponit. Cum itaque omnis scientia proprie dicta possit infideli esse nota ex puro lumine naturali, et theologia, quocumque modo accipiatur, ut sic non possit ei esse nota, patet quod theologia ut sic non est scientia. Et secundum hanc conclusionem verae sunt opiniones prius recitatae dicentes theologiam non esse scientiam. Notanter dicitur ‚ut sic‘ propter conclusionem primam, quia probabile est quod eadem conclusio est demonstrata in metaphysica et credita in theologia. Et si diceretur iuxta dicta in dubio eius quod idem esset assensus in catholico philosopho, quo assentiret huic ‚Deus est‘, primo ex fide et postea per demonstrationem, tunc iste assensus esset uno modo theologia et alio modo scientia. Vgl. Auch F. J. KOK, What Can We Know about God? John Buridan and Marsilius of Inghen on the Intellect's Natural Capacity for Knowing God's Essence, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 77/1 (2010) 137–171.*

817 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 130: *Minor patet, quia si metaphysica Deum considerat, hoc est principaliter absolute, et si ut est causa rerum, tamen non prout est finis etc.* Vgl. ebd. 129.

818 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 130: *Item si moralis, hoc tamen est ut naturalis investigatione speculabilis, sed non prout fide attingibilis.*

Gegenstand dar, sondern nur das Ziel, woraufhin diese Wissenschaften den Menschen mit ihren Gesetzen hinordnen wollen.⁸¹⁹ Der Gegenstand der Theologie ist „der zum Heil des vom Glauben geformten Erdenpilgers erreichbare Gott, d. h. insofern er gleichnishaft in diesem Leben erkannt werden kann und, nachdem er im irdischen Leben mit gnadenhafter Liebe geliebt wurde, in vollem Ausmaß in der himmlischen Heimat geliebt wird.“⁸²⁰

Aus den Prämissen zog Marsilius einige Schlüsse. Zum einen sei deutlich, dass derselbe Satz einmal mit natürlicher Vernunft gewusst und ein andermal aufgrund des Glaubens geglaubt werden könne.⁸²¹ Es sei also möglich, dass andere Wissenschaften und die Theologie dieselben Sätze hätten, sie aber unterschiedlich herleiteten. Marsilius hob hervor, dass es für einen Glaubenden nicht von Nachteil war, wenn er einen Satz zuerst glaube und dann beispielsweise einen metaphysischen Beweis dafür kennen lerne und ihn so anschließend „wisse“. Der Wille zu glauben sei ausschlaggebend, nicht die Frage, wie viele Sätze nun geglaubt oder gewusst würden. Außerdem könne das Wissen den Glauben bestärken. Verdienstlich sei jedoch allein der Glaube und der Wille, am Glauben festzuhalten, auch wenn das Wissen verschwinde. Das Wissen könne also nur als Bestärkung des Glaubens aufgefasst werden, nicht als Grund des Glaubens selbst.

819 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 130: *Item si iura canonica vel civilia, hoc non est ut eorum obiectum, sed ut illud in quod suum obiectum ordinare disponunt, scilicet hominem.* Vgl. auch ebd. 77 (I q. 2 a. 2): *Correllarium: Omnes decretales, quibus non est derogatum, possunt dici veritates theologicae, sicut consequenter patet ex dictis. Sed obicitur, quia tunc scientia iuris esset de veritatibus theologicis, et sic facultas iuris canonici esset pars theologiae. Respondetur, concedendo primum consequens capiendo veritatem theologiam communiter et negando secundam consequentiam, quia licet istae veritates sint theologicae communiter, sic quod theologia eas approbat et quod ex fide eas recipit, immo et quandoque ex eis arguit assumpta alia praemissa in canone Bibliae expressa, tamen secundum aliam formalem rationem considerandi suum obiectum procedit theologia, ut prius dictum est, et secundum aliam facultas canonica. Haec enim Deum habet pro subiecto, haec vero hominem catholicum, ut prius dictum est. Utitur etiam saepe theologia veritatibus in aliis scientiis expressis tamquam ancillis subservientibus ei, ut prius est dictum.*

820 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 130: *Ergo patet quod per Deum sic consideratum sacra theologia a ceteris scientiis separatur. Sed quod haec sit formalis ratio considerationis theologiae, patet per corollarium sexti notabilis; considerat enim ad salutem viatoris fide formata attingibilem Deum, scilicet ut fide enigmatische in hac vita cognoscatur et caritate in via dilectus in patria plene diligatur ... Nam si quaeritur de quo tractat theologia, nihil convenientius respondendum occurrit, quam quod de Deo, in quantum est finis vitae viatoris.*

821 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 78: *Secundo suppono quod aliqua una et eadem veritas est in canone Bibliae revelata et in lumine naturali demonstrata. Patet de ista: 'Tantum unus Deus est', quae demonstratur 12 Metaphysicae capitulo ultimo et revelata est Deuteronomii 6: 'Audi, israel, Dominus Deus tuus, unus est', quod intelligitur cum exclusione.*

Unterscheide man aber diese Zugangsweisen, könne derselbe Satz mehrere der Art nach verschiedene Zustimmungen erfahren.⁸²²

Der Glaube an die Auferstehung als Handlungsmotivation

Dennoch, so schränkt Marsilius ein, nicht alle Sätze des Glaubens können auch auf eine wissenschaftliche Weise gewusst werden. Zu solchen, dem Glauben vorbehaltenen Sätzen zählt er auch die Motivation zum tugendhaften Handeln. Ein gläubiges Weibchen habe vom Glauben mehr Hilfe und Anstachelung zu den Tugenden als alle Philosophen zusammen je haben könnten. Die letzten beiden Glaubensartikel, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben der Seele, seien ein überaus großer Antrieb zur Tugend und gegen das Laster. Keiner von beiden aber sei im natürlichen Licht der Vernunft zugänglich.⁸²³

5.2.2 Moralwissenschaft als praktische Wissenschaft (I S q. 3 a. 1–3)

Diese Überlegungen führen zu der Frage, ob die Theologie, wenn Gott als Ziel des Menschen zu ihrem Gegenstand gehöre, nicht in größerem Maße ein praktisches als ein spekulatives Ziel habe. Entsprechend untersucht Marsilius in der dritten Quaestio zum ersten Sentenzenbuch, ob die Theologie eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft sei. Dabei verwendet er als zentralen Punkt der

822 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 88–90: *Ex his inferuntur propositiones. Prima est quod aliquis de eodem primo potest habere fidem et postea scientiam proprie dictam, vel econverso primo scientiam et postea fidem ... Sed diceretur quod fideli noceret metaphysica. Probatio consequentiae, quia vel catholicus sciens demonstrare Deum esse et cum hoc credens eam ut revelatam eodem assensu hoc scit, et si sic, tunc fides est scientia, quia demonstrando illum assensum diceretur sic: ‚Hic assensus est scientia‘ – patet, quia per demonstrationem etc. – ,et est fides‘, igitur. Vel alio et alio assensu hoc facit, et tunc respectu eiusdem enuntiabilis simul et semel habebit duos assensus specie diversos. Ad haec respondetur. Ad primum negando consequentiam, quia fidelis fide meretur volendo credere. Quae voluntas non aufertur per medium scientificum, sed roboratur ... Et ad auctoritatem beati Gregorii dicitur quod vult, quod non meretur credendo haec ad quae est humana ratio, in quantum ab humana ratione creduntur, quia ut sic non est de eis fides, sed credendo talia firma voluntate, etiamsi omnis humana ratio cessaret; quae voluntas stat cum scientia, et sic non tollitur mereri ... Alio modo potest dici, et forte magis placebit, quod non est inconveniens de eadem propositione esse plures assensus specie diversos.*

823 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 92: *Tertium corollarium, quod fidelis muliercula plura habet adiutoria et incitamenta virtutum per huiusmodi fidem quam omnes philosophi invenire possunt per naturale lumen. Patet ex parte finis, quia per duos ultimos fidei articulos novit vitam aeternam in carne et in anima, qui merito maxime deberent incitare ad virtutes et in contrarium vitiorum. Nullum autem illorum per purum lumen naturale est a philosophis attingibile.*

Auseinandersetzung die entsprechenden Definitionen aus Buridans Ethikkommentar. Dies geschieht, wie auch in anderen Fällen, ohne dass Marsilius seine Quelle nennt, weshalb den Herausgebern des Sentenzenkommentars des Marsilius dieser Bezug auch entgangen ist.⁸²⁴ Aus anderen Bereichen ist der Einfluss Buridans auf Marsilius schon bekannt.⁸²⁵ Im Sentenzenkommentar hat dagegen das breite Spektrum der verwendeten Quellen über alle philosophischen „Schulgrenzen“ hinweg Verwunderung hervorgerufen: Im Sentenzenkommentar zitiert Marsilius nämlich Thomas von Aquin, Bonaventura, Heinrich von Gent, Duns Scotus, Aegidius Romanus, Petrus Aureoli, Durandus von St. Porciano und Wilhelm von Ockham nebeneinander. In diesem Sinne stellt die festgestellte Buridan-Rezeption im Sentenzenkommentar vielleicht nur eine weitere Stimme im Chor der Autoritäten dar. Daher bedarf es einer genauen Untersuchung, um den Stellenwert dieses Rückgriffs auf Buridan zu beurteilen.

Es ist nun so, dass Marsilius gerade in Auseinandersetzung mit Buridans Definitionen seinen eigenen Standpunkt formuliert. Dadurch wird deutlich, dass Buridan auf die Reflexion der Theologie über ihren eigenen Stellenwert als Wissenschaft entscheidenden Einfluss genommen hat. Die Reaktion des Marsilius auf Buridan kann daher als Beispiel für die theologischen Auseinandersetzungen mit Buridan in Paris nach Buridans Tod (gest. nach 1358) bis zu den neunziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts gelesen werden.⁸²⁶ Marsilius von Inghen galt neben Gabriel Biel und Gregor von Rimini später als typischer Vertreter des philosophischen Nominalismus.⁸²⁷ Er bietet daher ein interessantes Zeugnis für eine „nomi-

824 Vgl. MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, xxix; dort machen M. Schulze, M. J. F. M. Hoenen und M. Santos Noya auf den typischen Umstand aufmerksam, dass Marsilius wohl einige Autoren nennt, andere aber, wie z. B. Adam Wodeham, ohne sie zu nennen, abschreibt und in seinem Sinne verarbeitet.

825 Vgl. die Bemerkung der Herausgeber des Sentenzenkommentars, dass Marsilius weit stärker durch Buridan als durch Ockham geprägt worden sei, und den Hinweis darauf, dass Marsilius den Metaphysikkommentar Buridans besessen habe: MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, xxvi.

826 Zur Einbettung des Marsilius in den geistesgeschichtlichen Kontext vgl. auch W. J. COURTENAY, *Parisian Theology, 1362–1377*, in: M. J. F. M. HOENEN/P. J. J. M. BAKKER (Hg.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden/Boston/Köln 2000, 3–19; weiterhin im selben Band: M. J. F. M. HOENEN, *Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters*, 21–45; S. MÜLLER, *Nominalismus in der spätmittelalterlichen Theologie*, 47–65; M. SCHULZE, *Marsilius von Inghen und die vorreformatorische Theologie: Augustinrezeption, Willensfreiheit und Gnadenlehre*, 67–87.

827 So bei der Beschreibung des 1502 eingerichteten nominalistischen Lehrstuhles für die Lehre nach Gregor von Rimini an der Universität Salamanca im Jahre 1552, wo Marsilius neben Gabriel Biel als der wichtigste Vertreter des Nominalismus genannt wird. Vgl. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissen-*

nalistische“ Auffassung von Theologie und ihren Umgang mit den Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie.

Die Gegenpositionen: Modelle praktischer Theologie

Marsilius von Inghen vertritt die Ansicht, dass die Theologie im Gegensatz zur Moralwissenschaft eine spekulative Wissenschaft sei. Deshalb ist es sein Anliegen, die zu Beginn seiner Quaestio vorgetragenen Positionen zu widerlegen, welche die Theologie als praktische Wissenschaft sehen.

Die angegebenen Gründe sind zum einen, dass die Theologie deshalb eine praktische Wissenschaft sei, weil sie als Gesetz verstanden werden müsse und durch ihre Gebote, alles Gute zu tun und alles Böse zu meiden, zum Handeln anleite.⁸²⁸

Zum anderen sei das Ziel der Theologie entscheidend: Dieses sei im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst. Dabei handle es sich um eine Tätigkeit (*praxis*) des Willens und um ein Werk. Mit Augustinus könne man als Ziel jedes Gesetzes- und Bibelverständnisses die Liebe zu den jeweiligen Gegenständen sehen. Die entsprechende Argumentation erläutert Marsilius folgendermaßen: Man könne die verschiedenen Habitus der Theologie entweder auf das Ziel der Gotteserkenntnis oder der Gottesliebe zurückführen. Wäre aber die Gotteserkenntnis das letzte Ziel, dann könnte nicht die Gottes- und Nächstenliebe das höchste Ziel sein. Folglich sei nicht die Erkenntnis, sondern der Willensakt und damit die Praxis das Ziel der Theologie.⁸²⁹

Die Hauptpositionen, gegen die Marsilius sich wendet, sind also ein legalistisch-praktisches Verständnis der Theologie, wie es bei Gerson deutlich wurde,

schaft im Streit mit Universität und Inquisition (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 140), Münster 1998, 211 Fn. 234.

828 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 136 (I q. 3): *Et arguitur quod sit practica, quia omnis lex est practica; theologia est lex, igitur. Maior patet, quia lex dirigit actionem, quia leges iubent vivere secundum omnem virtutem et prohibent omnem malitiam, 5 Ethicorum. Minor patet, quia est lex divina ... Confirmatur, quia Vetus Testamentum est lex, Matthaei 22, igitur et Novum. Consequentia patet, quia in Lege includitur Evangelium et econtra.*

829 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 136 f. (I q. 3): *Illa scientia est practica, cuius finis est opus; sed theologiae finis est opus, igitur. Maior patet 2 Metaphysicae. Et minor patet Matthaei 22, ubi dicuntur quod, in duobus mandatis dilectionis, tota lex pendet et prophetae; ergo dilectio Dei et proximi, quae est quaedam praxis voluntatis et quoddam opus eius, est finis theologiae ... Et beatus Augustinus in Enchiridion capitulo ultimo: ‚Omnia praecepta ad caritatem referuntur... Item primo De doctrina Christi capitulo 41: ‚Omnium, inquit, quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est: ut intelligatur legis et divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum illa re frui potest... Probatur etiam ratione, quia cum in theologia sint diversi habitus, vel eorum finis est cognoscere Deum – et si sic, tunc ‚finis praecepti‘ non esset ‚caritas‘ – vel est diligere Deum, quod est amor voluntatis et ex consequenti praxis, et habetur propositum.*

und ein voluntativ-praktisches Verständnis im Sinne des Vorrangs des Willensstrebens vor der Vernunfttätigkeit des Menschen, wie es in Anschluss an Augustinus typischerweise von Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini vertreten wurde. Marsilius positioniert sich in dieser Hinsicht gegen zentrale Vertreter der *moderni* des vierzehnten Jahrhunderts und zeigt, dass es keine einheitliche Position in dieser Sache unter ihnen gab.

Der Vorrang der spekulativen Wissenschaften

Die von Marsilius angeführten zentralen Gegenargumente lauten erstens, dass eine Wissenschaft, die von den getrennten Substanzen handle, spekulativ sei – so nach Aristoteles, *Metaphysik* VI,1 (1026a 10–11); zweitens, dass das Ziel der Theologie das Wissen sei, nämlich nach *Metaphysik* II,1 (993b 20–21) die Wahrheit; drittens, dass sie um ihrer selbst willen betrieben werde und daher eine spekulative Wissenschaft sei – dieser Gedanke wird untermauert durch den Prolog der *Metaphysik* des Aristoteles und durch Sprichwörter 9,3 „Sie rief ihre Mägde zur Truhe“, was bedeutete, dass alle Wissenschaften der Theologie untergeordnet sind. Als viertes folgt ein Autoritätsargument: Nach Boethius war die Theologie die erste von drei spekulativen Wissenschaften.⁸³⁰ Im Anschluss an Aristoteles und Boethius wird im Rahmen dieser Argumente am Vorrang der spekulativen vor den praktischen Wissenschaften und an der ausgezeichneten Stelle der Theologie innerhalb dieser spekulativen Wissenschaften festgehalten.

Das Spektrum möglicher Theologieverständnisse

Im ersten Artikel der *Quaestio* stellt Marsilius verschiedene mögliche, begründbare Ansichten zum Thema „zur freien Auswahl“ dar und stellt dabei dem Hörer das gesamte Spektrum möglicher Theologieverständnisse vor Augen. An erster Stelle nennt er die Ansicht des Thomas, der sich Marsilius selbst anschließt, dass die Theologie sowohl praktisch als auch spekulativ sei, weil sie beiderlei enthalte, aber in ihrem wichtigeren Teil spekulativ sei und deshalb im Großen und Ganzen spekulativ zu nennen sei.

Es folgt die Ansicht des Petrus de Tarantasia als Beispiel dafür, dass die Theologie zugleich theoretisch und praktisch sei. Die Ansicht des Scotus, Ockham und Gregor von Rimini führt er dafür an, dass die Theologie praktisch sei, und die des Aegidius Romanus und des Thomas de Argentina für die Ansicht, dass die

830 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 137 (I q. 3); ARISTOTELES, *Aristoteles Latinus* 25,3. *Metaphysica*, lib. I–XIV. *Recensio et translatio* Guillelmi de Moerbeka 2. Editio Textus, ed. G. Vuillemin-Diem (*Corpus philosophorum medii aevi*), Leiden u. a. 1995.

Theologie eine affektive Wissenschaft sei und vor allem dazu anleite, Gott über alles zu lieben.⁸³¹

Definitionen für die theoretische Tätigkeit (*speculatio*)

Im zweiten Artikel der Quaestio gibt Marsilius Definitionen für die Akte, nach denen eine Wissenschaft entsprechend praktisch oder spekulativ genannt wird. Im weiten Sinn ist für Marsilius eine theoretische Tätigkeit (*speculatio*) jedes Nachdenken in der Kunst (*ars*), Wissenschaft (*scientia*) oder Klugheit (*prudencia*). Dabei bezieht er sich auf die Nikomachische Ethik 6,4–5 (1140a 1–1140b 30), in der Aristoteles den Künsten und der Klugheit eine *speculatio* zuschreibt. In diesem Sinn könne das Zurategehen der Klugheit im Verstand eine theoretische Tätigkeit genannt werden.⁸³²

Die Definition der theoretischen Tätigkeit im engeren Sinne gibt Marsilius mit den Worten Buridans wieder, ohne diesen zu nennen: Es handelt sich um eine Betrachtung der Wahrheit, die der Natur der Erkenntnis folgend im Wissen selbst verharret. Sie unterscheidet sich dadurch von solchen Akten, die sich auf eine weitere, vom Willen befohlene oder ausgewählte Aktivität mit dem Ziel des Handelns oder Herstellens beziehen. Anders formuliert ist die theoretische Betrachtung eine Tätigkeit des Verstandes, die nicht von Natur aus auf einen durch Handeln oder Herstellen bewirkbaren Gegenstand ausgerichtet ist.⁸³³

831 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 138 f. (I q. 3): *Quoad primum articulum est primo notandum quod valde varii modi sunt dicendi de hac quaestione magistrorum nostrorum. Dicit enim primo Doctor Sanctus quod partim est practica et partim speculativa, principalis tamen est speculativa; et probabilis est valde, quia ita credo esse dicendum. Secunda opinio est Petri de Tarantasia, quod est practica et speculativa simul ... Tertia opinio est Scoti, Gregorii et multorum aliorum qui dicunt quod theologia est practica ... Quarta opinio est Aegidii quaestione ultima prologi et Thomae de Argentina quaestione 4 prologi, qui dicunt quod est affectiva, eo quod affectum dirigit ad dilectionem Dei super omnia, similiter et disponit. Hae sunt opiniones probabiles de hac materia. Quilibet videat, quae sibi placet; ego ad opinionem primam, scilicet Doctoris Sancti, plus sum inclinatus et quasi conformiter illi ad quaestionem respondebo.*

832 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 139 (I q. 3): *Venio ad secundum, quid sit praxis et quid speculatio. Circa quae notandum est quod speculatio potest capi tripliciter: Primo modo large, ut quaelibet consideratio artis, scientiae vel prudentiae, diceretur speculatio ... Et sic praxis consiliativa prudentiae in intellectu posset dici speculatio.*

833 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 139 (I q. 3): *Secundo modo stricte, et sic videtur esse contemplatio veritatis secundum suae cognitionis naturam non ordinata ad opus elicatum vel imperatum voluntatis circa agibile vel factibile, sed sistens in ipso scire. Et potest sic describi: Speculatio est operatio intellectus ad nullam operationem respectu obiecti agibilis vel factibilis tamquam finem naturaliter ordinata. Vgl. JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, fol. 31b–3va: *Credo quod magis principaliter et originaliter sit hec distinctio per obiecta quia in potestate nostra non est scientiam unam facere speculativam aut practicam, nos autem possumus eandem scientiam ordinare ad opus, aut non ordinare,**

Dieser buridanischen Definition des Spekulativen wird eine weitere Definition hinzugefügt: Im ganz engen Sinn bedeutet die theoretische Tätigkeit die Schau Gottes im Jenseits, in der formell das Glück des Menschen besteht. Im eigentlichen Sinn ist also eine spekulative Wissenschaft die, deren Ziel ihrer eigenen Natur gemäß die letzte Erkenntnis des Wahren ist, ohne dass diese Erkenntnis wiederum auf ein Handeln oder Herstellen bezogen wäre.⁸³⁴

Definitionen für die praktische Tätigkeit (*praxis*)

Auch die praktische Tätigkeit wird auf verschiedene Weise definiert. Zwei weitere Definitionen von Praxis bei Eustratius scheinen Marsilius in diesem Zusammenhang belanglos: Praxis als jede beliebige Ausübung einer Fähigkeit, sei sie naturbedingt oder frei und eine Ausübung einer Erkenntnisfähigkeit unabhängig davon, ob es sich um einen frei gewählten Akt handle oder nicht. Im zutreffenderen Sinn aber spreche Eustratius von Praxis bei einer im Hinblick auf eine Handlung im Sinn der *artes liberales* frei hervorgebrachten Tätigkeit, und diese sei nur bei Willensakten gegeben. Im ganz strengen Sinn sei es eine gemäß dem Befehl der Vernunft hervorgebrachte Tätigkeit. Marsilius umschreibt diese als „Betätigung des Willens, welche aus einer vorausgehenden Auswahl hervorging oder aufgrund einer vorausgegangenen Auswahl von Handlungen befohlen wurde.“⁸³⁵ Im Hinblick auf die Praxis im Sinne der letzten zwei Definitionen, vor allem aber der ersten unter diesen beiden, werde eine Wissenschaft in der Regel praktisch genannt.

Diese Definitionen entsprechen jenen bei Ockham und Gregor von Rimini.⁸³⁶ Vor allem die Vorstellung, dass der Willensakt die Praxis im eigentlichen Sinn sei

sed stare in scire, ut istam scientiam ethicorum ... Ex eo quod subiectum non est a nobis operabile stamus in scire.

834 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 140 (I q. 3): *Et tertio modo speculatio sumitur strictissime, scilicet prout est ista ultimata Dei contemplatio, in qua formaliter consistit hominis felicitas, de qua 10 Ethicorum: Perfecta felicitas speculativa operatio est. De qua non est ad praesens, quia de hac dicitur quod consistit in cognitione summi boni et dilectione, hoc est simul in operatione intellectus obiectum beatificum cognoscentis et etiam in actu voluntatis illud super omnia diligentis. Ex quo sequitur quod speculativa scientia proprie dicitur, cuius finis secundum suam naturam ultimus est cognitio veri et non principaliter ultra relata ad opus agibile vel factibile.*

835 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 140 f.: *Et sic describit Eustratius eam 1 Ethicorum, quod „praxis est secundum electionem hominis operatio“, sicut operatio voluntatis elicit per deliberationem praeiviam vel imperata sequens electionem praeiviam circa agibile.*

836 GUILLELMUS DE OCKHAM, Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus et distinctio prima, edd. Ph. Boehner/G. Gál/S. F. Brown (Opera theologica 1), St. Bonaventure (NY) 1967, 287,12–290,2 (I S prol. q. 10); GREGOR VON RIMINI OESA, Lectura super primum et secundum sententiarum I, edd. A. D. Trapp/V. Marcolino (Spätmittel-

und daher äußere Akte nur im übertragenen Sinn Praxis sein können, entspricht ganz der ockhamschen Sichtweise.⁸³⁷ Auf dieser Definition und auf Buridans Definition der spekulativen Tätigkeit baut auch das Argument des Marsilius auf, dass theoretische Betrachtung nicht im gleichen Sinn sowohl theoretisch als auch praktisch genannt werden könne: Sie sei eine Verstandestätigkeit, insofern der Verstand sich auf einen Gegenstand richte und in dieser Betrachtung verharre, zugleich aber eine praktische Tätigkeit, insofern der Wille die Zielsetzung des Aktes unterstütze.⁸³⁸ Das Zusammenspiel von Verstand und Willen entspricht ganz dem oben aufgezeigten Schema Buridans.

Ziel und Gegenstand als Kriterium für den Wissenschaftstypus

Marsilius behandelte im dritten Artikel der Quaestio unterschiedliche Positionen zu der Frage, wie eine spekulative von einer praktischen Wissenschaft zu unterscheiden sei. Die erste Position formulierte er im Anschluss an Aristoteles so, dass die Unterscheidung der Wissenschaften nach ihrem Ziel vorzunehmen sei. Die spekulative Wissenschaft widme sich der Wahrheit, die praktische dem Werk als Handeln oder Herstellen.⁸³⁹

Als zweite Position führte er die des Johannes Buridan an, ohne ihn namentlich zu nennen: Die Wissenschaften seien von ihrem Gegenstand her zu unterscheiden: die spekulative betrachte ihren Gegenstand von Natur aus und nicht im Hinblick auf eine mögliche Handlung oder Herstellung; die praktische aber sehe auf den Gegenstand im Hinblick auf ein mögliches Handeln oder Herstellen. Zu den spekulativen Wissenschaften gehörten beispielsweise die Physik und

alter und Reformation. Texte und Untersuchungen 6), Berlin/New York 1981, 154,17–29 (I Sent. prol. q. 5).

837 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 142 f. (I q. 3): *Pro secundo argumento advertendum est quod quoad hoc praxis potest dici duplex: Una essentialiter praxis vel primaria praxis, quae manet in voluntate, sicut volitio vel nolitio circa agibile. Alia, quae est denominative vel secundario voluntaria, eo quod est voluntarie imperata, sicut actus transeuntes vel actus intellectus, in quantum dependent ab imperio voluntatis.*

838 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 144 (I q. 3): *Modo licet eadem res esset speculatio et praxis, tamen hoc non est quidditative vel essentiali praedicatione vel uniformi denominatione, quia speculatio intellectus dicitur, in quantum ab eo procedit respectu obiecti, in cuius cognitione sistitur; eadem praxis dicitur, in quantum voluntas ad hanc volendo concurrat ut ad terminum.*

839 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 145 (I q. 3): *Quoad tertium articulum est sciendum quod scientia practica et speculativa dupliciter distinguuntur, scilicet a fine, sicut tangit Philosophus 2 Metaphysicae dicens quod ‚theoricae finis est veritas‘, id est speculativae scientiae finis est cognitio veritatis non directa ad opus secundum suam naturam; ‚practicae vero opus‘, id est operatio elicitae vel imperata circa aliquid agibile vel factibile secundum naturam scientiae.*

Metaphysik, zu den praktisch-handlungsbezogenen die Moralphilosophie, das Zivilrecht und das Kirchenrecht, zu den praktisch-herstellenden die Medizin.⁸⁴⁰

Marsilius stellte einige Anfragen an die Unterscheidung der Wissenschaften aufgrund ihres Gegenstandes; eine davon ist, dass es vom selben Gegenstand wie vom Menschen sowohl theoretische Wissenschaften wie die Physik als auch praktische wie die Moralwissenschaften geben müsse. Deshalb könne vom Gegenstand her nicht die Wissenschaft als praktische oder theoretische festgelegt werden. Ebenso gehe das Ziel einer Wissenschaft bereits in die Beschreibung des Gegenstandes ein und sei diesem auch so wesentlich verbunden, dass es kein Wissen gebe, von dem nicht zugleich seine Zielbestimmung – die theoretische oder praktische Verwendung – feststehe.⁸⁴¹

Die Gegenposition bezieht sich wieder eindeutig auf Buridan, dessen Argumentation wiedergegeben wird: Wenn das Ziel ausschlaggebend wäre, dann könnten die Menschen selbst entscheiden, ob sie eine Wissenschaft als praktische oder theoretische betreiben wollten.⁸⁴² Auch die weiteren Argumente für den Gegenstand als Kriterium folgen Buridan. Von Bedeutung ist dabei das letzte, in dem Buridan argumentiert, dass der Gegenstand selbst seine spekulative oder praktische Verwendung und somit das Formalobjekt den Charakter der Wissenschaft festlege und nicht umgekehrt.⁸⁴³

840 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 145 (I q. 3): *Secundo modo distinguuntur scientiae ex obiecto, quia speculativa suum obiectum considerat, prout est a natura et non in ordine ad operationem voluntatis libere circa ipsum faciendam in materia agibili. Practica autem suum obiectum considerat, in quantum circa ipsum vel in ordine ad ipsum homo natus est aliquid libere operari ... Exemplum de speculativa, ut physica, metaphysica etc; exemplum de activa, ut quoad activas morales philosophia, leges et iura canonica, et quoad factivas medicina et consimiles.*

841 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 146 f. (I q. 3).

842 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 147 (I q. 3): *Aliis istud non placet, sed quod ex obiecto huiusmodi distinctio debet sumi; quia si a fine principaliter, tunc in potestate nostra esset scientiam facere speculativam vel practicam, eo quod in scire stare possumus vel ultra transire ad opus. Vgl. JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, fol. 3rb (I q. 2): Credo quod magis principaliter et originaliter sit haec distinctio per obiecta, quia in potestate nostra non est scientiam unam facere speculativam aut practicam, nos autem possumus eandem scientiam ordinare ad opus aut non ordinare, sed stare in scire, ut istam scientiam ethicorum.*

843 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 147 f. (I q. 3): *Tertio, quia quando causae ambae sunt propriae, tunc a priori dicitur magis proprie sumi earum distinctio; modo obiectum proprium et finis sunt cause propriae scientiae, et obiectum prior causa est quam finis, igitur. Maior patet de se et minor declaratur, quia ex eo quod obiectum secundum suam formalem rationem est a nobis operabile, scientiam ad opus ordinamus et non econtra; non enim ex eo quod finis scientiae est opus seu etiam ipsum opus est causa quare subiectum est a nobis operabile. Vgl. JOHANNES BURIDANUS, Super decem libros ethicorum, fol. 3rb–va (I q. 2): Item, scientiam ordinari ad opus vel non ordinari non est causa eius quod est scibile esse a nobis operabile vel non operabile, sed e converso ex eo, quod scibile est a nobis operabile, nos*

Marsilius versuchte, die konträren Ansichten zu verbinden, indem er zwischen dem eigentlichen und einem untergeordneten Ziel unterschied – dem *finis gratia cuius* und dem *finis quo* einer Wissenschaft. Die formale Bestimmung einer Wissenschaft ist seiner Ansicht nach im *finis gratia cuius* gegeben: So ist der Mensch als ein zur Glückseligkeit bestimmtes Wesen Gegenstand der Moralwissenschaft; insofern er aber geheilt werden kann, ist der Mensch Gegenstand der Medizin. Die Tugend oder die Gesundheit sind dann das Ziel zweiten Ranges.⁸⁴⁴

Marsilius kehrte damit das Verhältnis zwischen Ziel und Gegenstand, so wie es aus den Definitionen bei Aristoteles und bei Buridan deutlich geworden war, um: Das Wissen oder das Handeln sind nicht mehr das eigentliche Ziel der Wissenschaft, sondern nur das sekundäre Ziel. Dagegen ist der Gegenstand, welcher bereits die spekulative oder praktische Verwendung in sich trägt, in formaler Verallgemeinerung das eigentliche Ziel. Dieses oberste Ziel wird als zentrale Ursache (*causa causarum*) aufgefasst, die dem Handeln vorgegeben ist und die entsprechende Umsetzung der untergeordneten Ziele veranlasst.⁸⁴⁵

Von Gegenständen der Wissenschaften kann man daher nicht in einem konkreten Sinn wie von äußeren Gegenständen sprechen, sondern nur auf formaler Ebene: Es handelt sich um das Formalobjekt, d. h. die Hinsicht, unter der in der Wissenschaft die Dinge betrachtet werden. Das von Buridan für den Vorrang des Gegenstandes verwendete Argument, dass der Gegenstand selbst bereits festlege, ob er spekulativ oder praktisch zu verwenden sei, wird von Marsilius also formalisiert und anstelle des obersten Zieles gesetzt.⁸⁴⁶ Die als primäres Ziel festgelegten Formalobjekte der Wissenschaften sind ausschlaggebend für die behandelte

scientiam eius ordinamus ad opus, et ex eo, quod subiectum non est a nobis operabile, nos stamus in scire, ergo patet quod distinctio huiusmodi finium provenit originaliter ex distinctione obiectorum.

844 MARSILIUS VON INGHEM, Quaestiones 1, 148 (I q. 3): *Hanc doctorum sollemnium contrarietatem credo posse concordari distinguendo de duplici fine ... Quidam enim est finis gratia cuius vel rei operatae vel primaria intentione dictus, ut scientiae moralis homo in quantum beatificabilis, medicinalis homo sanabilis; alius est finis quo vel operationis seu secundaria intentione dictus, ut moralis scientiae virtus vel bona operatio secundum eam, medicinalis sanitas. Similiter in metaphysica et aliis speculationibus. Finis enim gratia cuius metaphysicae est homo sapiens, physicae homo cognoscens causas motuum et mutationum vel aliquid tale; finis quo metaphysicae sapientia acquisita, physicae cognitio philosophiae naturalis.*

845 MARSILIUS VON INGHEM, Quaestiones 1, 148 (I q. 3): *Secundo est notandum quod inter dictos fines est magna differentia, quia finis gratia cuius est „causa causarum“ et praeexistit operationi et necessitat agens, ut secundum eius intentionem faciat finem quo.*

846 MARSILIUS VON INGHEM, Quaestiones 1, 149 (I q. 3): *Tertio notandum est quod per obiectum in proposito ego non intelligo rem extra, de qua scientia considerat, considerando eam secundum se ... Sed per obiectum ego intelligo subiectum proprium scientiae secundum istam formalem rationem, secundum quam scientia de rebus considerat; vel si de rebus signatis loqui velimus, tunc voco ea obiecta, in quantum importantur formali ratione subiecti attributionis scientiae.*

Materie: so ist das Formalobjekt der Moralwissenschaft der Mensch, insofern er glücklich werden kann, weil ihr Ziel der Mensch ist, insofern er sein sittliches Handeln verbessern kann.⁸⁴⁷

Die Unterscheidung der Wissenschaften in theoretische und praktische nach Ziel und/oder Objekt

	Aristoteles		Buridan		Marsilius	
	theoretisch	praktisch	theoretisch	praktisch	theoretisch	praktisch
Ziel bzw. Hauptziel	Wahrheit (<i>veritas</i>)	Handeln oder Herstellen (<i>opus</i>)			(<i>finis gratia cuius</i>)	(<i>finis gratia cuius</i>): Mensch, insofern er in seiner Sittlichkeit verbessert werden kann
Formalobjekt			Gegenstand wird für sich (in seiner Natur) betrachtet (Physik, Metaphysik)	Gegenstand wird im Hinblick auf das menschliche Handeln (Moralwissenschaft, Recht) oder Herstellen (Medizin) betrachtet		Mensch, insofern er glücklich werden kann
Untergeordnetes Ziel					(<i>finis quo</i>)	(<i>finis quo</i>): Glück

Der Vermittlungsversuch des Marsilius trägt in seiner Formalisierung und seiner Bedeutung des Formalobjekts der Konzeption Buridans Rechnung, obwohl er sprachlich durch die Entscheidung für die Ziele den Anschein gibt, der aristotelischen Tradition zu folgen. Zugleich aber veränderte Marsilius die Perspektive, indem er die Buridanische Position wiederum in eine hierarchische Ordnung einfügte. Er bestätigte, dass die Unterscheidung zwischen einer praktischen und einer theoretischen Wissenschaft sowohl vom Gegenstand her als auch von den zwei verschiedenen Arten von Zielen her bestimmt werden kann. Dabei ergibt sich seiner Ansicht nach eine Unterordnung in der Bedeutung. Der *finis quo*, welcher das inhaltliche Ziel, nämlich die Werke oder die Weisheit als Unterscheidungsgrund, nennt, ist am wenigsten bedeutsam für die Unterscheidung. Mehr Bedeutung kommt der formalen Bestimmung des Gegenstandes zu, da diese der

847 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 149 (I q. 3): *Quarto est notandum quod subiecta scientiarum specificantur principaliter penes rationes finium gratia cuius sunt. Exemplum, ut cum moralis philosophiae finis sit homo, inquantum est in moribus perfectibilis, ideo eius subiectum est homo beatificabilis.*

inhaltlichen Bestimmung ursächlich vorausgeht. An erster Stelle in der Reihe der Verursachung aber steht der *finis gratia cuius*, da dieser zum Tätigwerden anleitet.

Die Moralwissenschaft als praktische Wissenschaft

Marsilius erläuterte dies am Beispiel der Moralwissenschaft: Das Ziel, um dessentwillen die Wissenschaft entsteht, ist der Mensch, der durch sein Handeln glücklich werden soll; dieses Ziel macht die Wissenschaft zu einer praktischen, weil sie die Betrachtung des Menschen und seiner Glücksfähigkeit auf die Handlungen lenkt, durch die er das Glück erlangen kann. Der Gegenstand der Wissenschaft – der im Hinblick auf seine natürliche Glücksfähigkeit betrachtete Mensch – macht die Wissenschaft in untergeordneter Weise praktisch, weil er die Wirkursache der Handlungen ist, durch die das Glück entsteht. An letzter und unterster Stelle steht der *finis quo*, das Glück selbst, das ein Produkt der Handlung des Menschen ist und nicht direkt von der Wissenschaft hervorgerufen wird.

Ähnlich sei dies, so Marsilius, in den spekulativen Wissenschaften wie in der Metaphysik: der *finis gratia cuius* sei der Mensch, insofern er die Substanz des Seienden in sich und in seinen Ursachen erkenne; der Gegenstand sei das Seiende und der *finis quo* die Erkenntnis vom Seienden.

5.2.3 Die Theologie als spekulative Wissenschaft (I S. q. 3 a. 4–5)

Im vierten Artikel ging Marsilius auf einige Voraussetzungen für seine Argumentation ein. Dabei wird deutlich, dass die Theologie ihre Position gegenüber der Moralphilosophie klären muss, da die Theologie ebenso wie die Moralphilosophie das Glück des Menschen zum Ziel hat.

Die Ausrichtung auf das jenseitige Glück in der Theologie

Zunächst kommt Marsilius auf die Theologie als Wissenschaft und auf ihren Gegenstand zu sprechen: Das Ziel, um dessentwillen die Theologie und ihre Wissenschaft geoffenbart wurden, sei, dass der Mensch glücklich werde. Er verweist auf die vorausgegangene Quaestio, in der Gott als das Ziel des Erdenlebens und damit als Gegenstand (*subiectum*) der Wissenschaft bestimmt wurde, in dem das menschliche Glück bestehe. In diesem Sinne wird eine Aussage des Augustinus interpretiert, dass nämlich die biblischen Bücher nur dazu dienen, Glaube, Hoffnung und Liebe anzufachen, damit durch diese der Mensch glücklich werde.

Eine zweite Voraussetzung besteht nach Ansicht des Marsilius in der Unterscheidung zwischen dem Glück im Erdenleben, das in einem von der gnadenhaften Liebe (*caritas*) gestalteten und bis an das Lebensende andauernden Glauben

besteht, und dem Glück im Jenseits, das als ungetrübte Schau Gottes durch den Verstand und perfekte Gottesliebe durch den Willen beschrieben werden kann. Das irdische Glück ist nach Marsilius als verdienstliches Glück (*beatitudo meritoria*), das jenseitige Glück als belohnendes Glück (*beatitudo praemiatoria*) zu bezeichnen. Zu beiderlei Glück aber leite die Theologie an.

Theologische Tugenden und der *ordo caritatis*

Als eine weitere Voraussetzung sah Marsilius, dass die Glaubenserkenntnis und die gnadenhafte Liebe zu Gott durch moralische Tugenden und weitere Güter ergänzt werden mussten, die für Werke der Frömmigkeit und Barmherzigkeit vonnöten waren. Zu diesen Gütern zählen die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe, in welchen unmittelbarer und formal das Glück des Menschen bestehe. Daher folge auch, dass die Liebe zum Nächsten und gute Werke gegenüber diesem zunächst auf Gott ausgerichtet seien – der dadurch *objective* erreicht werde – und in zweiter Linie auf sich selbst, insofern die Intensität der Liebe den Menschen selbst forme und seine Seele vollkommener mache. Diese Hinordnung nennt Marsilius die Ordnung der Liebe, den *ordo caritatis*.

Weiter setzte Marsilius voraus, dass alle aus der Bibel oder der Theologie erlernbaren Haltungen auf die Gottes- und Nächstenliebe dadurch auch auf die Vervollkommnung des Menschen in sich selbst ausgerichtet seien. Infolgedessen wurden von Marsilius der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm als Nahziel bzw. formales Ziel der Theologie bestimmt, während der Gegenstand der Theologie Gott sei.

Moralische Erkenntnis und Motivation

Darüber hinaus beschrieb Marsilius die anthropologische Voraussetzung für die Selbstvervollkommnung in den theologischen Tugenden: Der für das Glück bestimmte Mensch setze sich aus einem niederen Teil – der vegetativen und sensitiven Seele – und einem höheren Teil, dem Verstand, zusammen. Der höhere Teil wiederum setze sich aus einem spekulativen oder kontemplativen und einem praktischen Teil zusammen; zwischen beiden gebe es keinen Realunterschied, sondern es handle sich um zwei verschiedene Kräfte derselben Seele. Die spekulative Seele setze sich ebenso wie die praktische aus Anteilen von Vernunft und Willen zusammen. Daher ergab sich für Marsilius eine vielseitige Tätigkeitsstruktur, welche zur Vervollkommnung der Seele im Diesseits und zum menschlichen Glück anleitete.

Im Lichte der natürlichen Vernunft besehen werde philosophisch diese habituelle Tätigkeit des spekulativen Verstandes als Weisheit gedeutet, die aktuelle Tätigkeit des spekulativen Verstandes als die Anschauung des höchsten Gutes. Die

Spiritualität als theologische Dimension des Handelns

habituelle spekulative Willenstätigkeit sei die habituelle Gottesliebe, die aktuelle der konkrete Antrieb zur Liebe.

Entsprechend fänden sich im praktischen Verstand auf der Seite des Habitus die Klugheit und auf der Seite des Aktes die konkrete Anleitung der verschiedenen Tugenden durch die Klugheit. Im praktischen Willen unterscheide man auf habitueller Seite die moralischen Tugenden, auf der aktuellen die tugendgemäße Wahl.

Die Vervollkommnungen der Seelenteile aus philosophischer Sicht

	<i>habitualis</i>	<i>actualis</i>
<i>intellectus speculativus</i>	<i>sapientia possibilis in lumine naturali</i>	<i>actualis speculatio summi boni, scilicet Dei</i>
<i>voluntas speculativa</i>	<i>amor Dei in habitu</i>	<i>fervor dilectionis in actu</i>
<i>intellectus practicus</i>	<i>prudentia habitualis</i>	<i>directio per prudentiam singularum virtutum</i>
<i>voluntas practica</i>	<i>virtutes morales</i>	<i>electio secundum virtutes morales vel earum aliquam</i>

Die Vervollkommnungen der Seelenteile aus theologischer Sicht

	<i>habitualis</i>	<i>actualis</i>
<i>intellectus speculativus</i>	<i>vera sapientia (perfectio theologiae in quantum est de Deo)</i>	<i>actualis speculatio summi boni, scilicet Dei</i>
<i>voluntas speculativa</i>	<i>caritas</i>	<i>fervor in Deum</i>
<i>intellectus practicus</i>	<i>prudentia perfecta cum lumine theologiae de rebus agibilibus</i>	<i>directio per prudentiam singularum virtutum</i>
<i>voluntas practica</i>	<i>virtutes morales directae per caritatem in proximum et seipsum</i>	<i>electiones secundum virtutes morales in caritate radicatae</i>

Aus gläubiger Sicht könne darin den Philosophen zugestimmt werden, wobei aber die Vervollkommnung höher angesetzt werde: Die Vervollkommnung des spekulativen Verstandes falle mit der Vervollkommnung der Theologie zusammen, insofern es um Gott als die wahre Weisheit gehe. Entsprechend sei die Vervollkommnung im praktischen Bereich eine Klugheit, welche vom Licht der Theologie im Hinblick auf das Handeln erhellt wurde. Die Willenstätigkeit im spekulativen Bereich erhalte ihre Perfektion im Habitus der Liebe (*caritas*) und

als Antrieb zu Gott im Akt. Im praktischen Bereich bestehe die habituelle Vervollkommnung in den moralischen Tugenden, die durch die Liebe auf den Nächsten und auf sich selbst gerichtet würden; im Akt bestehen die Vervollkommnungen in einer Wahl gemäß den moralischen Tugenden, die ihren Ursprung in der Liebe (*caritas*) haben.

Der entscheidende Unterschied zwischen der theologischen und der philosophischen Sicht des Handelns besteht nach Marsilius also darin, dass aus christlicher Sicht die gnadenhafte Gottesliebe (*caritas*) sowohl den Verstand auf Gott ausrichtet als auch die tugendhafte Willenswahl bestimmt. Entsprechend wird der Verstand eines Christen bei der praktischen Erkenntnis ebenso wie bei der spekulativen Gotteserkenntnis von der Theologie unterwiesen. Es gehen materialethische Weisungen der Theologie in das praktische Urteil des Verstandes und spezifische religiöse Motivationen in den Willensvollzug mit ein. Der Wille wurzelt in der theologischen Tugend der Liebe und erfährt darin eine steuernde Kraft.

Diese Passagen zeigen deutlich, dass Marsilius die Buridanische Verflechtung von Verstand und Willen aufgreift. Die Deutung des Willens als rationales Selbstverhältnis des Menschen wird freilich theologisch überstiegen. Der Wille steht bei Marsilius zumindest bei den Christen für ein rationales und emotionales Verhältnis zu Gott. Deutlicher als bei Ockham tritt die Verwobenheit von rationalen Willensentscheidungen und religiösem Glauben samt seiner Ausformulierung durch die Theologie hervor. Der Prozess einer theologischen Hermeneutik des Handelns wird klarer formuliert.

Was offen bleibt, ist ähnlich wie bei Ockham die Begründungsthematik. Letztlich sind für Marsilius wie für Ockham religiöse Normen von der Offenbarung vorgegeben und, soweit sie von der Tradition bestätigt wurden und entsprechend gedeutet wurden, aus religiösen Gründen verpflichtend. Das Verhältnis zu den philosophisch erkennbaren Normen bleibt ungeklärt. Die Gegenüberstellung der philosophischen und der theologischen Sichtweise dessen, wie Menschen vollkommen werden können, lässt vermuten, dass das theologische Prinzip das natürliche bei den Christen überlagert und im Fall von Widersprüchen zwischen beiden das philosophische außer Kraft setzt.

Marsilius hat den Gegensatz zwischen der philosophischen und der theologischen Zielsetzung der Ethik klar erkannt. Philosophisch geht es im Modell Buridans um die Vervollkommnung des menschlichen Willens und Verstandes um der Freiheit des Menschen willen. Theologisch geht es um die Erfüllung des aus der Offenbarung erkannten göttlichen Willens und um die Transformation des Handelns mit Hilfe der gnadenhaften Gottesliebe. Eine Selbstvervollkommnung ist ohne Gnade ausgeschlossen.

Marsilius hat den für die Theologie neuralgischen Punkt der Ethik Buridans erkannt und theologisch darauf reagiert. Dabei hat er ein tieferes Verständnis für den christlichen Handlungsvollzug gewonnen. Offen bleibt die Frage, wie in

diesem Modell das sittliche Handeln für die Christen dort normativ begründet werden kann, wo es nicht aus der Offenbarung ableitbar ist. Marsilius scheint von einem selbstverständlichen Zusammenspiel der philosophischen und der theologischen Ethik auszugehen, doch bleiben beide begründungstheoretisch voneinander getrennt.

Der Vorrang des Spekulativen in der Theologie

Marsilius' Schlussfolgerung ist am Ende eindeutig: von äußeren Werken her, die von der Klugheit und den Künsten gesteuert werden, kann sich eine Wissenschaft praktisch nennen. Daher sei zwar die Moralwissenschaft praktisch, nicht aber die Theologie, denn das Ziel der Theologie sei das Glück, das in der Schau Gottes nach dem Tod bestehe, bei welcher die Klugheit keine Rolle spiele.⁸⁴⁸ Das Letztziel (*finis remotus*) der Theologie seien die Erkenntnis Gottes und die Gottesliebe in der jenseitigen Glückseligkeit, welche nach dem üblichen Sprachgebrauch der Spekulation zugehörten.⁸⁴⁹

Der Theologie gehe es um die gnadenhafte Gottesliebe und die daraus folgende Liebe zum Nächsten, doch das Anliegen dabei sei nicht die äußere Handlung an sich, sondern die Vervollkommnung in der gnadenhaften Liebe der *caritas* und des Glaubens, welche durch die praktische Nächstenliebe gefördert werde. Der Glaube als Gesetz enthalte zwar Anleitungen für das aktive Leben (*vita activa*) und daher könne man einen Teil der Theologie auch zu Recht praktisch nennen⁸⁵⁰, doch seien

848 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 168: *Et ad Philosophum 1 Rhetoricae dicitur quod loquitur ibi large de eupraxia, sicut etiam in 1 Ethicorum dicit quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectissimam; hanc autem operationem vocat ibi eupraxiam. Vel potest dici quod loquitur de felicitate activa, quae est continuata debita operatio secundum perfectam prudentiam; et tunc non est ad propositum, quia dilectio Dei non est operatio secundum prudentiam. Et ita intelligitur secunda auctoritas ex 6 Ethicorum, videlicet quod actionis secundum prudentiam perfectam non est alter finis vitae activae; cum hoc tamen stat quod sit ei alter finis scilicet sapientiae in eo qui eius gratia agit.*

849 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 159: *Tertia conclusio: Nostra theologia est speculativa quoad finem eius remotum ... Quod etiam patet ex suppositionibus, quia in secunda suppositione est dictum, quod finis theologiae remotus est beatitudo patriae, quae consistit in speculatione, scilicet in clara Dei visione et eius dilectione. Constat autem quod visio non est praxis, cum non sit actus voluntatis; nec etiam dilectio, quae est ibi, praxis est. Vel dici oportebit quod beatitudo angelorum quoad fruitionem est practica; quod non est consuetum dici. Mirabilis enim praxis est, quae nullius agibilis est nec a prudentia dirigibilis et in aeternum manens. Verum est quod nomina sunt ad placitum.*

850 MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones* 1, 158: *Venio ad quintum, in quo his praemissis sit prima conclusio haec, quod aliqua theologia nostra partialis est vere practica. Patet de theologia morali vel de ea quae est de praeceptis moralibus respicientibus proximum. Haec enim dirigit praxes seu actiones prudentiae, sicut est theologia de praeceptis secundae tabulae: Non occides, non moechaberis etc. Secundo, quia lex proprie accepta est practica; modo quaedam*

diese nicht das Zentrale am Glauben.⁸⁵¹ Auch Gregor von Riminis Argument, dass die Theologie praktisch sei, weil aus den assertiven Aussagen über Gott wie „Gott ist das höchste Gut“ immer eine praktische Aussage folge, wie „Gott ist um seiner selbst willen und mehr als alles andere zu lieben“, widerlegt Marsilius auf diese Weise: Selbst die Philosophen kämen zu diesen Schlussfolgerungen, doch sowohl die erste wie auch die zweite Aussage gehörten in die Metaphysik, nicht in die Ethik. Eine Handlung müsse vom Hauptzweck her beurteilt werden. Deshalb könne man umgekehrt auch von einem politischen Herrscher kaum sagen, er führe ein kontemplatives Leben.⁸⁵² In der Theologie seien deshalb die äußeren Handlungen nur notwendig, weil der Körper für sich, ohne Kleidung und Essen, nicht für die Kontemplation ausreiche. Im jetzigen Leben, so Marsilius, seien das Leben der Maria und der Martha nicht gänzlich voneinander zu trennen.⁸⁵³

theologia est lex, igitur. Maior patet, quia lex respicit bonum commune ... Et breviter, si tota theologia esset speculativa sic, quod in nulla parte esset practica, non esset sufficiens regula pro attingenda salute. Falsitas consequentis supponitur, et patet consequentia, quia non dirigeret vitam activam.

- 851 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 161: *Ad primam, quod licet theologia dirigat vitam activam, tamen hoc non est eius finis principalis, sed hoc est ad perfectionem fidei vel sapientiae et caritatis, sicut dictum est in suppositione septima et eius corollario et deduci possit ex suppositionibus quinta et sexta. Ad secundam dicendum est quod theologia huius viae sine dubio intendit agere tam in vita activa, de qua est notum, quam etiam in vita contemplativa quoad actus interiores qui sunt orationes et devotiones, quas contemplativus facit non solum pro se – quia tunc non essent actus caritatis – sed pro omnibus viatoribus. Harum autem electiones sunt actus verae prudentiae in fidelibus, sed tamen haec non sunt nostrae theologiae ultimus finis, sed omnia ordinantur in perfectionem fidei et caritatis in ipso speculante vel etiam debite agente, cum «finis praecepti sit caritas», ut est prius allegatum ... Cum itaque aggregatus habitus, qui theologia est, unum vel unus sit per attributionem, et ex consequenti a principali fine sit appellandus, ut dictum est in suppositione decima, patet quod, cum iste finis principalis propinquus sit speculativus, tota theologia nostra debet dici speculativa.*
- 852 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 169: *Vel potest dici quod talis princeps participat utramque vitam: speculativam dilectione mentis et activam regimine populi, et ergo sua dilectio non est actio. Et ad probationem dicitur quod caritas primaria intentione non tendit nisi in Deum, sic etiam nec eius dilectio, sed secundaria intentione tendit in proximum, scilicet propter Deum, et ex hoc non debet vocari actio. Nominari enim merito debet ab eo, propter quod principaliter est, scilicet a Deo, et ideo speculativa. Unde non omne illud est actio per quod et ex quo fit debitum regimen actionum, sed illud ex quo fit tamquam primaria intentione ad hoc ordinato; non est autem debitum regimen populi finis principalis caritatis, ut dictum est.*
- 853 MARSILIUS VON INGHEN, Quaestiones 1, 169f.: *Et ad probationem dicitur quod caritas primaria intentione non tendit nisi in Deum, sic etiam nec eius dilectio, sed secundaria intentione tendit in proximum, scilicet propter Deum, et ex hoc non debet vocari actio. Nominari enim merito debet ab eo, propter quod principaliter est, scilicet a Deo, et ideo speculativa. Unde non omne illud est actio per quod et ex quo fit debitum regimen actionum, sed illud ex quo fit tamquam primaria intentione ad hoc ordinato ... Potest etiam dici quod possibile est, quod aliquis simul et semel felix est utraque vita, ut praelati vel regentes virtuosus. Non est enim in praesenti saeculo vita Mariae communiter et in toto separabilis a vita Marthae.*

Das Urteil des Marsilius lautet deshalb, dass die Sätze der Theologie zwar teils spekulativ, teils praktisch seien, dass wichtiger in der Theologie aber das Spekulative sei, und deshalb könne die Theologie vom Wichtigeren her auch spekulativ genannt werden.⁸⁵⁴

Theologie und Moralwissenschaft bei Marsilius von Inghen

Marsilius' Darstellung ist klar und vermittelt ein deutliches Beispiel dafür, wie sich die Theologie in Auseinandersetzung mit der rein philosophischen Konzeption von Ethik bei Johannes Buridan selbst reflektierte und der philosophischen Ethik gegenüber positionierte. Dabei fällt auf, dass Marsilius eine systematische Alternative zu Gerson bietet. Er knüpft wie dieser an Pierre d'Aillys Grundüberlegungen zu den geoffenbarten und hergeleiteten theologischen Wahrheiten an, spitzt sie jedoch anders als Gerson nicht auf einen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie zu. Marsilius hob nicht die prinzipielle Unterschiedenheit der Aussagen, sondern die unterschiedlichen Geltungsgründe hervor: Philosophische Aussagen galten aufgrund der Beweisbarkeit im Lichte der natürlichen Vernunft, theologische Aussagen aufgrund ihrer Herleitung aus der Offenbarung. Materiell aber gab es durchaus eine Schnittmenge zwischen philosophisch-ethi-

Nam vita praesens indiget exterioribus, circa quae est actio. Unde 10 Ethicorum 8: Non per se sufficiens est corpus ad contemplari, sed oportet victum et vestitum et alios famulatus adesse. Ad quintam, quod non solum visio et cognitio primi boni debet vocari speculatio, sed etiam dilectio et amor quae sequuntur cognitionem et ad quam cognitio Dei de per se ordinatur, praesertim cum in re voluntas et intellectus idem sint et cognitio et dilectio actus sint in eundem finem ordinati. Et ideo si unum eorum erit in obiectum speculative, et reliquum erit; et si unum eorum feratur in obiectum practice, etiam erit reliquum.

- 854 MARSILIUS VON INGHEEN, Quaestiones 1, 170 f.: *Ad rationes principales. Ad primam, licet theologia sit lex divina et ideo regulet et dirigat vitam activam, ut dictum est in prima conclusione articuli quinti, tamen principalis eius finis non est actio sed potius Dei cognitio et dilectio. Et ideo, licet partim speculativa sit et partim practica a regimine vitae activae, tamen principaliter est speculativa a fine quem principaliter intendit. Ad confirmationem, quod finis Veteris Testamenti sicut Novi est Dei dilectio et cognitio, quia eadem praecepta sunt, scilicet duo mandata magna, ex una radice dependentia caritatis. Vocatur tamen lex a directione vitae activae, quae in ea data est, Exodi 20 et in pluribus aliis locis; et ergo est etiam speculativa sicut tota theologia, denominando a principaliori. Ad secundam, quod si ,opus' capitur communiter pro omni actione vel volitione, neganda est maior, quia etiam theologiae beatorum finis est Dei dilectio, quae tamen non est practica. Sed si ,opus' capitur pro praxi activa vel factiva proprie, tunc concessa maiore negatur minor. Et ad probationem dicitur quod dilectio caritatis non est proprie opus, ut dictum est, nec ab ea scientia debet dici practica proprie, sicut dictum est. Et in hoc salutae sunt omnes auctoritates. Probant enim theologiam finiri ad dilectionem tamquam ad finem quo, sed non probant quod a tali opere scientia debeat dici practica. Et ad rationem patet per idem. Nam nostrae theologiae finis propinquus est dilectio; sed a tali opere non debet scientia denominari practica, sed ab opere regulabili prudentia vel arte.*

schen und theologisch-ethischen Normen. Als Beispiele für der Theologie eigene Aussagen nannte Marsilius im Hinblick auf das Handeln vor allem den Glauben an eine fleischliche Auferstehung und an ein jüngstes Gericht nach dem Tod. Andere Aussagen aber wie die Existenz Gottes konnten seiner Ansicht nach von beiden Wissenschaften hergeleitet und begründet werden. Ihre Argumentation stützte sich auf diese Weise gegenseitig. Philosophische Aussagen konnten also zur Befestigung des Glaubens herangezogen werden, sie waren nicht, wie bei Gerson, von vornherein eine Gefahr für die Theologie.

Die eigentliche Frage, die an Marsilius zu stellen wäre, ist die nach dem genauen Verhältnis von philosophischer Ethik und Theologie beim konkreten Handeln. Marsilius hob als die zentrale Aufgabe der Theologie die Beförderung im aktuellen Glauben, d. h. in den theologischen Tugenden der *fides* und der *caritas*, hervor. Alles irdische Handeln dient dem Zweck, diese Annäherung und Zuwendung zu Gott im Glauben zu ermöglichen. Dies betrifft zum einen und ganz grundlegend die Existenzsicherung, wo dies aufgrund mangelnden materiellen Wohlstandes nötig war. Zum anderen, und das kommt in diesen Quästionen notwendigerweise zu kurz, geht es um die Vermehrung des Glaubens und der Gottesliebe, in der auch die Nächsten- und Selbstliebe ihre Wurzeln hatten. Der geoffenbarte Glaube enthielt zwar Gesetze wie die Gebote des Dekalogs, doch waren diese Handlungsanweisungen aus theologischer Sicht nur ein Mittel für das Wachsen im Glauben und in der Liebe. Theologie war eine Lehre der *caritas*, jedoch gerade nicht im heutigen Sinn einer primär auf konkrete, soziale und ökonomische Hilfe ausgerichteten Institution, sondern ganz im Sinne einer spirituellen Tugend. Dabei unterscheidet sich Marsilius von anderen Vorgängern im vierzehnten Jahrhundert. Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini hatten den Primat der Gottesliebe als Motivation für das einzelne konkrete Handeln eingefordert, um dieses Handeln aus christlicher Sicht moralisch gut zu machen. Marsilius interessiert die Bewertung der einzelnen Handlung in diesen Quästionen nicht. Es geht ihm nicht darum, die Liebe zu Gott als unumgängliches Akzidenz der sittlich guten Handlung hervorzuheben, sondern man könnte beinahe umgekehrt sagen, die sittlich gute Handlung ist nur ein aufgrund der irdischen Situation unumgängliches Akzidenz der zentralen und eigentlichen Gottesbeziehung, die mit der *caritas* bezeichnet wird.

Hierin zeigt sich die Problematik des theologischen Ansatzes bei Marsilius im Hinblick auf die moraltheologische Reflexion: Die *vita activa*, das praktische Handeln, ist seiner Ansicht nach für einen Christen nichts Eigentliches. Der Glaube und die Theologie sind ganz darauf ausgerichtet, sich in denkender und kontemplativer Weise Gott anzunähern und in der Liebe zu ihm zu wachsen. Alles irdische Handeln ist nur notwendiges Übel, weil die Rahmenbedingungen für die Beschäftigung mit Gott dieses nötig machen: Die Bedürfnisse des Körpers müssen angemessen beachtet werden, damit der Geist für das Studium und für die Versenkung bereit ist.

Diese Konzentration auf das Gottesverhältnis bringt es mit sich, dass die Inhalte der Handlungsvorschriften bei Marsilius kein eigentliches Interesse hervorrufen. Einige davon sind in der Heiligen Schrift überliefert und können mit theologischen Methoden angewendet werden. Doch für einen Christen ist das sittlich gute Handeln nur dann wertvoll, wenn es gleichsam als Gelegenheit gesehen wird, um in der Liebe zu Gott zu wachsen. Die Befolgung der Handlungsnorm aufgrund der vernünftigen Einsicht oder philosophischen Begründung ist irrelevant. Man könnte von einem Handlungsprinzip „allein aus Glaube“ sprechen.

Marsilius' Modell der Theologie als theoretischer Wissenschaft in ihrem Verhältnis zur Moralphilosophie als praktischer Wissenschaft zeigt gerade im Vergleich zu Gerson ein eigenes Profil. Während Marsilius die Philosophie zwar ebenso wie Gerson als eigenständige Wissenschaft betrachtet, sieht er sie nicht wie dieser als heidnisch-ketzerische Gefahr für die Theologie, sondern als mögliche Unterstützung insofern, als theologische, aus der Offenbarung stammende Sätze auch philosophisch begründet werden und so den Glauben stützen können. In diesem Sinn greift Marsilius Anliegen des Thomas von Aquin auf. Dennoch hebt er hervor, dass im Hinblick auf das religiöse Heil allein der Glaube und die Gottesliebe zähle. Durch vernunftgemäßes Handeln könne man sich nicht „den Himmel verdienen“, selbst wenn materiell dieselbe Handlungsvorschrift von der Vernunft wie von der Offenbarung hergeleitet werde.

Es besteht für Marsilius nicht die Möglichkeit, philosophisch begründete Normen in den theologischen Kontext zu integrieren. Diese können allein als Trost und Ermutigung für die Vernunft des Christen dienen, um dann aufgrund des Glaubens an die Offenbarung und die darin verbürgten Gebote zu handeln. Diese fehlende Integration der praktischen Vernunft aber in das theologische Denken müsste in Zweifelsfällen dazu führen, dass allein aus theologischen Quellen konkrete Handlungsanweisungen abzuleiten wären. Dies aber war eine Aufgabe der Theologen. Trotz einer prinzipiell positiveren Haltung gegenüber der Philosophie gelangt Marsilius wie später Gerson zu einem letztlich hierarchischen Modell der Handlungsanleitung. Allein die theologisch Gebildeten können die geoffenbarten Gebote so weiter auslegen, dass damit neue Situationen normativ geordnet werden können. Es ergibt sich ein seltsames Ungleichgewicht zwischen der philosophischen Moralphilosophie, die es der praktischen Vernunft zutraut, auch ohne wissenschaftliches Wissen Situationen beurteilen und zum richtigen Handeln anleiten zu können, und der theologischen Konzentration auf die Vermehrung der Gottesliebe im Handeln.

Trotz ihrer Unterschiede zeigen Gerson und Marsilius gemeinsame Züge: die Theologie ist im Wesentlichen spekulativ – praktisch ist allein der Glaubensvollzug im Sinne der Kontemplation oder auch, im Sinne Gersons, der katechetischen Unterweisung im Glauben. Das moralisch gute Handeln wird nur eingefordert, damit die Christen durch ihren Lebensstil überzeugen können. Es ist

aber im Falle des Marsilius nicht das Zentrale am Glauben, und bei Gerson nur Teil des geoffenbarten Glaubens, ebenso ableitbar wie andere theologische Sätze. Die praktischen Anliegen Gersons – einer Veränderung des Theologietreibens ebenso wie der Lebensweise der Kleriker – werden in einer theoretisch ausgerichteten Theologie aufgefangen, die eine „Wende zur Praxis“ nur im Sinne einer Wende von einer logisch-spekulativen zu einer kontemplativ-spekulativen Theologie und Glaubenshaltung versteht. Die grundsätzliche Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in der aristotelischen Ethik wird für die Theologie nicht reflektiert bzw. ganz im Sinne der kontemplativen Zielsetzung des zehnten Buches der Nikomachischen Ethik gedeutet. Buridans Konzept des in der menschlichen Vernunft und im menschlichen Willen angelegten Strebens nach Selbstvervollkommnung wird bei Gerson nicht aufgegriffen; bei Marsilius wird es theologisiert als Vervollkommnung im Glauben. Die vernünftige sittliche Einsicht hat nur extrinsische Funktionen bei Marsilius im Sinne einer Verstärkung der Glaubenshandlung, bei Gerson spielt sie keine Rolle: Moralische Normen werden grundsätzlich aus der Offenbarung hergeleitet und auf konkrete Situationen spezifiziert, ganz so wie gesetzliche Normen auf konkrete Situationen angewendet werden. Für eine mit gültiger Stimme sprechende natürliche praktische Vernunft bleibt kein Platz.

5.3 Jenseitsorientierung als Merkmal moraltheologischer Handlungsbeurteilung in den Wiener Ethikkomentaren

Inwiefern diese grobe Linie, die sich bei Marsilius und Gerson abzeichnet, tatsächlich typisch war für die theologische Betrachtung des sittlichen Handelns in der *via moderna* des fünfzehnten Jahrhunderts, soll stichprobenweise am Beispiel der Universität Wien nachgeprüft werden. Denn nicht in Italien, sondern nördlich der Alpen sind im fünfzehnten Jahrhundert die meisten Kommentare zur Ethik des Aristoteles entstanden. Da die wohl größte Produktion dieser Zeit innerhalb des deutschsprachigen Raums an der Universität Wien stattgefunden hat, können die Wiener Ethikkomentare exemplarisch für die Weise, wie die aristotelische Ethik im fünfzehnten Jahrhundert nördlich der Alpen rezipiert wurde, betrachtet werden. Trotz ihrer Vielzahl sind die Wiener Kommentare bislang wissenschaftlich kaum beachtet worden.⁸⁵⁵ Dies hat seine Gründe, die zum einen in

⁸⁵⁵ Eine grundlegende Untersuchung zur Ethik in Wien mit einer Aufstellung der Magister, welche von 1390 bis 1459 Ethikvorlesungen in Wien hielten, und der zugehörigen erhaltenen Handschriften findet sich bei FLÜELER, *Ethica in Wien*, 92–138. Die Datierungen der Handschriften und die Beschreibungen gehen zum großen Teil zurück auf M. MARKOWSKI, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bi-*

den Besonderheiten der Kommentare selbst liegen, zum anderen mit der Gesamtlage der Forschungen zur Ethik des fünfzehnten Jahrhunderts zusammenhängen.

5.3.1 Charakteristika der Wiener Ethikkommentare

Die Kommentare des fünfzehnten Jahrhunderts zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles sind nördlich der Alpen im Unterschied zu den italienischen Kommentaren ausschließlich im Umfeld der Universitäten entstanden.⁸⁵⁶ Doch auch gegenüber der „Mutteruniversität“ Paris unterschieden sich die Verhältnisse des Ethikunterrichts an den Universitäten, die Ende des vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhundert im deutschsprachigen Raum gegründet wurden. Anders als in Paris war an diesen Universitäten die Ethik von Anfang an ein ordentliches Lehrfach.⁸⁵⁷ Die Bedeutung, die das Ethikstudium im fünfzehnten Jahrhundert erlangt hatte, zeigt sich unter anderem daran, dass die Ethikvorlesung (*lectio*) neun Monate dauerte und damit die längste und teuerste Veranstaltung der Ar-

bliothecis Wienae asservantur, Wroclaw u. a. 1985, 118–131; M. MARKOWSKI, *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur*, Wroclaw 1981; M. MARKOWSKI, *Repertorium philosophicorum operum Wiennensium inde ab anno 1500 quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Europae asservantur*, in: *Acta Mediaevalia* 13 (2000) 241–264. Zur institutionengeschichtlichen Verortung der Kommentare vgl. außerdem C. FLÜELER, *Teaching Ethics at the University of Vienna: The Making of a Commentary at the Faculty of Arts (A Case Study)*, in: I. P. BEJCYZ (Hg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden/Boston 2008, 277–346.

856 Zur Ethikkommentierung an den italienischen Universitäten vgl. D. A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300–1650). The Universities and the Problem of Moral Education (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 13)*, Leiden/Boston/Köln 2002.

857 Belegt ist dies durch die Statuten von Wien (1389), Heidelberg (Zusatz vom Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts) und Erfurt (1412 und 1449), doch kann man dies wohl auch für die meisten anderen Universitäten Mitteleuropas annehmen; vgl. B. MICHAEL, *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters*, Bd. 2, Berlin 1985, 868. In Erfurt (gegründet 1392) mussten laut den Statuten von 1412 die Studenten vor dem Magisterabschluss versichern, Ethik, Politik und Ökonomik gehört zu haben; G. BAUCH, *Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus*, Breslau 1904, 16. In Heidelberg (gegründet 1386) waren die Ethikvorlesungen laut dem Statutenentwurf von 1444 und der Statutenredaktion von 1452 ebenfalls vor der Magisterprüfung zu hören; sie dauerten aber nur vom 9.10. bis 12.3. eines Lehrjahres und waren in gleichem Umfang im Curriculum der „*via moderna*“ wie dem der „*via antiqua*“ vorgeschrieben; G. RITTER, *Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutsche Geschichte. Erster Band. Das Mittelalter (1386–1508)*, Heidelberg 1936, 496; dabei wurden oft aus Mangel an Lehrern die Ethikvorlesungen abwechselnd von einem Vertreter der *via moderna* und einem der *via antiqua* gehalten; RITTER, *Via antiqua*, 97.

tistenfakultät war. Zusätzlich wurde sie durch besondere Übungen (*exercitia*) zur Ethik ergänzt.⁸⁵⁸ Dieser akademische Ethikunterricht ist der Ort, an dem und für den die zahlreichen erhaltenen Wiener handschriftlichen Kommentare entstanden. Dennoch sind wenige Handschriften erhalten, welche die Entstehung der Vorlesung durch Einfügungen und Streichungen im Text erkennen lassen. Die Vorlesungen sind meist als Mitschriften (*reportationes*) oder Abschriften erhalten.

Die Verbreitung der Wiener Ethikkommentare war beschränkt: die Werke der Magister der Wiener Fakultät bzw. die Mitschriften ihrer Schüler gelangten nicht über das Gebiet des damaligen Bistums Passau, also den heutigen österreichisch-bayerischen Raum hinaus; einige Handschriften wurden in Klöster dieses Einzugsbereichs mitgenommen oder nach Gründung der Universität Ingolstadt für die dortige Fakultätsbibliothek aufgekauft.⁸⁵⁹ Die meisten Wiener Kommentare umfassen in der Regel nur die Anzahl von Büchern, die für die Ethikübungen vorgeschrieben waren, nämlich Buch I–V.⁸⁶⁰

Ein weiteres Merkmal dieser Wiener Kommentare ist, dass sie ungedruckt blieben. Doch nicht nur das Fehlen von Drucken hat bislang eine Beschäftigung mit ihnen verhindert. Diese Kommentare leiden auch unter einem Vorurteil, das den gesamten universitären Unterricht des fünfzehnten Jahrhunderts betrifft. Dieses Vorurteil geht davon aus, dass die Festlegung des Curriculums an den neu gegründeten Universitäten für verschiedene Interpretationswege (*via antiqua, via moderna*) einen Mangel an Originalität zur Folge gehabt habe.⁸⁶¹ Tatsächlich stammten die „Schulbücher“, d. h. die für die Aristoteleserklärung herangezogenen Kommentare, zunächst von Autoren des dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderts. Dieser Rückgriff auf die Klassiker wurde so gedeutet, als habe im

858 Sowohl die Ethikübungen als auch die höheren Kosten der Ethikvorlesung sind durch Belegscheine (sogenannte *Cedulae actuum*) für Wien zumindest noch 1489 und für die Universität Freiburg bis in das ausgehende fünfzehnte Jahrhundert belegt. Vgl. U. BODEMANN, *Cedulae actuum*. Zum Quellenwert studentischer Belegzettel des Spätmittelalters, in: K. GRUBMÜLLER (Hg.), *Schulliteratur im späten Mittelalter*, München 2000, 435–499.

859 Als Gegenbeispiele müssen die Kommentare des Konrad Koler von Soest (Universität Heidelberg) und des Johannes Versoris (Paris) betrachtet werden, die eine breitere handschriftliche Verbreitung erfuhren und auch in Wien rezipiert wurden.

860 Die Angaben zur Ethik in den Statuten finden sich bei LHOŤSKÝ, *Die Wiener Artistenfakultät 1365–1497*, 243. Zum Ablauf solcher Übungen und zum Unterricht vgl. FLÜELER, *Ethica in Wien*, 117–122. In den dortigen Aufstellungen zur Vergabe der Ethikvorlesungen wird deutlich, dass unter gewissen Umständen Magistern auch erlaubt wurde, einzelne ausgewählte Bücher der Nikomachischen Ethik zu lesen.

861 Vgl. MICHAEL, *Johannes Buridan II*, 869: „Als Konsequenz dieser zumindest intensivierten Verschulung der Moralphilosophie läßt sich ein partielles Absinken konstruktiver Kraft in den Kommentaren vermuten; Untersuchungen darüber aber fehlen bisher, soweit ich sehe.“

fünfzehnten Jahrhundert nur eine Tradierung der großen Entwürfe des Hochmittelalters stattgefunden. Dieses Vorurteil hat mit sich gebracht, dass selbst die wenigen gedruckten Ethikkommentare des fünfzehnten Jahrhunderts bislang nur in begrenztem Maß untersucht wurden.⁸⁶²

Doch bereits ein kurzer Blick in die erhaltenen Ethikkommentare in Wien lässt erkennen, dass sie trotz einer großen äußerlichen Einheitlichkeit inhaltlich weniger homogen sind, als man es sich aufgrund dieser Einschätzung erwarten würde. Die überwiegende äußere Einheitlichkeit ergab sich durch die Wiener Ausrichtung an der *via moderna*. Diese brachte eine starke formale Orientierung der Ethikvorlesungen am Quästionenkommentar von Johannes Buridan mit sich.⁸⁶³ Inhaltlich aber kann ein recht freier Umgang mit der Textvorlage beobachtet werden. Deshalb dürfen die Rahmenbedingungen des „verschulten“ Universitätsunterrichts nicht im Sinne einer bloßen Weitergabe der Tradition gedeutet werden. Es handelte sich vielmehr durchaus um eine kreative Aneignung und Umgestaltung des Textes. Dies zeigt sich auch daran, dass die Kommentare zwar von Vorgängern Textteile übernahmen, nie aber einen Kommentar oder den Text Buridans bloß übernehmen.⁸⁶⁴

Außerdem beschränkte sich die inhaltliche Auseinandersetzung nicht nur auf Kommentare des dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderts, wie das eine Schultradition nahe legen würde. Vielmehr konnten sich auch während des fünfzehnten Jahrhunderts noch neue „Ethik-Klassiker“ etablieren, die für die Kommentierung herangezogen wurden. Wechselseitige Bezüge der Kommentare untereinander zeigen, dass neue Einflüsse aufgegriffen wurden und neben traditionellen Kommentarteilen zu stehen kamen.

862 Von den im fünfzehnten Jahrhundert entstandenen Ethikkommentaren wurden beispielsweise Martinus de Magistris (1432–1481), Johannes Versoris († nach 1482) und John Mair (1469–1559) gedruckt.

863 Vgl. oben Fn. 739. Die Protokolle der Artistenfakultät aus der Anfangszeit zeigen ebenso wie die Anzahl der in Wien erhaltenen Handschriften, dass die Buridankommentare für die Lehre der Ethik, Metaphysik, Logik zugrunde gelegt wurden. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Beschluss der Artistenfakultät vom 9. Dezember 1408, dass andere Kommentare zu Aristoteles' *De anima* zwar benützt werden durften, dass aber der Grundtext für die Interpretation der Kommentar des Johannes Buridanus sein sollte; Uiblein, *Acta facultatis artium universitatis vindobonensis 1385–1416*, 81, 149, 204, 303, 605.

864 Dieser freie Umgang mit dem zugrundeliegenden Unterrichtsbuch scheint für die Vorgehensweise in den „philosophischen Schulen“ typisch gewesen zu sein. Beispielsweise waren die Kölner Philosophen auch nach der Wende zum Realismus ab ca. 1425 weiterhin von den Statuten der Universität gebunden, eine nominalistische Textgrundlage zu verwenden; sie sprachen sich in ihren eigenen Kommentaren dazu jedoch gegen die in den Texten gezogenen Schlussfolgerungen aus oder taten gar einzelne Werke als unnützlich ab. Dazu BRAAKHUIS, *School Philosophy*, 3–6.

Spätestens im letzten Jahrhundertdrittel sind dann nicht nur inhaltliche Varianten zu beobachten, sondern es ist auch ein breiteres Spektrum an Kommentarformen überliefert. Die verschiedenen Typen von Ethikkomentaren bezeugen unterschiedliche inhaltliche Akzentsetzungen in der Aristotelesrezeption. Man darf also die Ethikrezeption in Wien zumindest in der zweiten Jahrhunderthälfte nicht als eine Einheit betrachten.

5.3.2 Die Wiener Kommentare und das Curriculum der *via moderna*

An der Universität Wien, die 1384 erst vollständig, d. h. mit theologischer Fakultät, und erstmals erfolgreich gegründet wurde⁸⁶⁵, und in ihrem Umfeld, den in Wien angesiedelten Klöstern und Bursen, waren die wichtigsten Ethikkomentare des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts ständig oder zeitweise vorhanden⁸⁶⁶: die Kommentare des Albertus Magnus⁸⁶⁷, Thomas von Aquin⁸⁶⁸, Geraldus Odonis⁸⁶⁹,

865 Nach der Gründung der Universität Wien durch Rudolf IV. im Jahre 1365 wurde diese 1384 unter Herzog Albrecht um die theologische Fakultät erweitert und neu geordnet. UIBLEIN, *Die Universität Wien im Mittelalter*, 75–84.

866 Für einen Überblick über die bis Ende des vierzehnten Jahrhunderts entstandenen Kommentare vgl. M. MARKOWSKI, *Kommentare zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles zur Zeit des Marsilius von Inghen*, in: S. WIELGUS (Hg.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung*, Lublin 1994, 15–30.

867 Die mittelalterlichen Kataloge bezeugen den Text in Melk, Aggsbach und bei den Wiener Dominikanern: T. GOTTLIEB, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs I. Niederösterreich*, Aalen 1974 (im Folgenden abgekürzt als MBKÖ), 259,37; 402,6; 598,15.

868 In Heiligenkreuz und bei den Wiener Dominikanern (dort zweifach); vgl. GOTTLIEB, MBKÖ I, 4,25; 360,25; 392,8; aus Universitätsbeständen ist erhalten ÖNB bvp cod. 2361; vgl. MARKOWSKI, *Repertorium commentariorum*, 123.

869 Nach GOTTLIEB, MBKÖ I, 480,37; 499, 27, besaß die Artistenfakultät den Odonis-Kommentar. Erhalten ist heute ein Kodex aus der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts (ÖNB cvp cod. 2383; olim-Signatur rec. 946; ursprünglich im Besitz der Jesuitenbibliothek Wien), der erst im 18./19. Jahrhundert in die Sammlung der Nationalbibliothek gelangte. Der Kodex Wien, ÖNB, cvp 5433, der bislang Gerardus Odonis zugeschrieben wurde, ist eine Abschrift des Buridankommentars (Buch I–X), datierbar nach Wasserzeichen auf den Zeitraum von 1430–1435; der Kodex war im Besitz des Andreas de Weitra, der Wiener Einband wird auf die Jahre 1460–1490 datiert; vgl. K. HOLTER, *Buchkunst-Handschriften-Bibliotheken. Beiträge zur mitteleuropäischen Buchkultur vom Frühmittelalter bis zur Renaissance I*, hg. v. G. Heiligensetzer/W. Stelzer (Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereins), Linz 1996, 440. Er beginnt mit dem Ende des buridanischen Prologs (das erste Blatt der Handschrift fehlt) und bricht wie der Buridantext mit dem Titel von X, 6 ab; die Randnotiz verweist auf die Unvollständigkeit des Buridankommentars aufgrund des vorzeitigen Todes Buridans (fol. 503r). Die handschriftlichen Einträge, welche auf das enge Verhältnis zwischen dem Kommentar Buridans und seiner Vorlage, dem Kommentar des Odonis, eingehen und vermutlich zu der falschen Zuweisung geführt haben, stammen

Richard Kilvington⁸⁷⁰, des Heinrich von Friemar und vermutlich des Albert von Sachsen.⁸⁷¹ Auch der Text der Nikomachischen Ethik war vorhanden, allerdings in schlechtem Zustand.⁸⁷² Es ist nicht klar, ob in der Zeit der ersten Universitätsgründung noch der aristotelische Text vorgetragen und in Form eines Literalkommentars besprochen wurde, wie ein in Wien erhaltenes Exemplar eines Aristoteles textes mit Kurzkommentar aus der Zeit 1375/1385 nahe legen könnte (ÖNB, bvp cod. 4029).⁸⁷³ Vermutlich aber wurde zumindest seit der Neugründung der Universität der Text Buridans zugrundegelegt.⁸⁷⁴ Die Anzahl der von den Statuten geforderten Unterrichtseinheiten bei den Ethikübungen entsprach genau den 120 buridanischen Quaestionen zu den ersten fünf Büchern.⁸⁷⁵ Dies hat bewirkt, dass der Einfluss anderer

von einer späteren Hand. Auch Kodex ÖNB bvp 5149, der ebenfalls Odonis zugeschrieben wurde, bietet keinen Odonis-Text.

870 Wien, ÖNB cvp cod. 5431, vgl. Markowski, *Repertorium commentariorum*, 123.

871 In den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen für Niederösterreich sind die beiden Kommentare nicht verzeichnet, es findet sich jedoch ein Ethikkommentar des Heinrichs de Alemania (Ord. erem. S. Aug.) im Wiener Dominikanerkloster; vgl. GOTTLIEB, MBKÖ I, 391,31. Die Identität von Heinrichs de Alemania mit Heinrich von Friemar (O. S. Aug.), ist freilich noch zu klären; Stroick setzt sie voraus; vgl. C. STROICK, *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik* (Freiburger theologische Studien 68), Freiburg i. Br. 1954. Ein weiteres Detail bietet ANONYMUS (HEINRICH VON FRIEMAR?), *Commentaria in X libros Ethicorum Aristotelis* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 5401). Langholm schreibt diesen Kodex Heinrich von Friemar zu und die darin enthaltenen Marginalien Albert von Sachsen. Trotz aller Fragezeichen zu dieser Zuschreibung an Heinrich von Friemar kann man zumindest festhalten, dass zum Zeitpunkt der Abfassung des Kodex die beiden Kommentare Heinrichs von Friemar und Alberts von Sachsen verfügbar gewesen sein müssen. Vgl. O. LANGHOLM, *Price and Value in Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources*, Bergen u. a. 1979, 96 Fn. 20. Für den Literaturhinweis danke ich Dr. Harald Berger, Graz. Da der Kodex eine Zeit lang in Landshut war, von wo er 1469 an die Fakultät zurückgelangte (fol. 282r), können die Albert-Marginalien auch während der Abwesenheit des Kodex aus Wien hinzugefügt worden sein. Zu in Erfurt erhaltenen Manuskripten der Ethik Alberts vgl. MARKOWSKI, *Repertorium philosophicorum operum*, 243.

872 FLÜELER, *Ethica in Wien*, 93 Fn. 4.

873 Allerdings ist die Herkunft des Codex aus Wien noch nicht gesichert: der Vorbesitzeintrag „Salzburg“ ist nicht zuverlässig. Dazu und zur Datierung vgl. M. ROLAND u. a., *Ergänzende Beschreibungen zum Katalog „Mittleuropäische Schulen II. Österreichische und deutsche Handschriften ca. 1350–1410“ der Reihe Illuminerte Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek*, in: *Codices Manuscripti* 32/33 (2000) 1–29, hier 13 f. und 46 (Abbildung).

874 Bereits der 1396 verfasste Kurzkommentar zu Buch I–V, Wien bvp 5330, eines Anonymus (Rutgerus de Raymunda?) folgt den Quaestionen Buridans; vgl. FLÜELER, *Ethica in Wien*, 123. Die mittelalterlichen Bibliothekskataloge bezeugen die Ethik Buridans im Benediktinerkloster Melk (zweimal, zusätzlich Kommentarteile), in der Wiener Dombibliothek, bei den Wiener Dominikanern, im Schottenstift Wien, in der Wiener Artistenfakultät (zweimal).

875 FLÜELER, *Ethica in Wien*, 117.

Kommentare des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts auf die Ethikvorlesung an der Artistenfakultät nur sekundär war gegenüber dem für Wien wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Kommentar des Buridan. Die übrigen vorhandenen Kommentare wurden anscheinend in den Ethikübungen nur ergänzend hinzugezogen, etwa um den Umgang mit verschiedenen Argumenten zu üben, obwohl die Statuten es zuließen, auch andere Kommentare bei angemessener Aufteilung in 120 Einheiten zur Grundlage der Vorlesung zu machen.⁸⁷⁶

Buridans Kommentar, der ursprünglich zwischen 1340 und ca. 1360 entstanden ist⁸⁷⁷, war seit Gründung der Universität an der Fakultät vorhanden und wurde auch in Wien zum Kopieren vorgetragen. Außerdem gibt es Abschriften, die von Prag nach Wien gelangten.⁸⁷⁸ Der Ethikkommentar Buridans, der auch in Italien sehr einflussreich wurde⁸⁷⁹, setzte sich in den deutschsprachigen Gebieten maßgeblich an den Universitäten durch, die für ihr Curriculum Autoren der *via moderna* zugrunde legten. Unter den Universitäten im deutschsprachigen Raum, die vor Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts gegründet wurden, waren dies die Universität Heidelberg in den ersten Jahren nach der Gründung, ferner Wien, Erfurt, Rostock und Krakau bis ca. 1460.

Der Buridan-Kommentar griff auf die Form des Quästionenkommentars zurück: Anstelle der fortlaufenden Kommentierung des aristotelischen Textes wurden die wichtigsten Themen der aristotelischen Bücher in Quästionen gebündelt. Der buridanische Quästionenkommentar prägte auch einen großen Teil der Wiener Ethikkommentare bis in das ausgehende fünfzehnte Jahrhundert. Diese folgen dem Quästionen-Schema Buridans und übernehmen vor allem die Quästionentitel von diesem.⁸⁸⁰ Dies hat zu der zutreffenden Bemerkung geführt, dass in Wien im fünfzehnten Jahrhundert Buridan den Aristotelestext praktisch ersetzt hat.⁸⁸¹

876 FLÜELER, *Ethica in Wien*, 121.

877 Zur Datierung vgl. MICHAEL, Johannes Buridan II, 871–875. Zur handschriftlichen Überlieferung der buridanischen Ethik ebd. 826–863, und C. FLÜELER, Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Literalkommentare, in: *Vivarium* 36 (1998) 234–249.

878 Einen Überblick über die Buridanhandschriften in Wien gibt FLÜELER, *Ethica in Wien*, 132–134. Zu ergänzen wäre jetzt Wien, ÖNB cod. 5433, der bislang als Kommentar des Geraldus Odonis galt.

879 Zur Verbreitung des Buridankommentars in Italien vgl. LINES, *Aristotle's ethics*, 470 f. Dazu außerdem: G. FEDERICI VESCOVINI, A propos de la diffusion des œuvres de Jean Buridan en Italie du XIVe au XVIe siècle, in: J. PINBORG (Hg.), *The Logic of John Buridan. Acts of the 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Copenhagen 16.–21. November 1975, Kopenhagen 1976, 21–45.

880 Buridans Text ist vermutlich nur in Form von Quästionenkommentaren erhalten; vgl. dazu FLÜELER, *Drei unechte Literalkommentare*, 249.

881 FLÜELER, *Ethica in Wien*, 122: „Es muss deshalb gefragt werden, ob in Wien an der Artistenfakultät die ‚Nikomachische Ethik‘ von Aristoteles überhaupt noch in der Vorlesung kommentiert wurde oder ob die Quästionenliste von Buridans Ethikkommentar die

Die Bevorzugung eines Kommentars als Grundlage für die Vorlesung vor dem reinen Aristotelestext mag auch dadurch begründet gewesen sein, dass die neuen Übersetzungen der Nikomachischen Ethik erst spät nach Wien gelangten. Beispielsweise ist die Rezeption der aristotelischen Werke in der Übersetzung durch Argyropoulos (ca. 1415–1487) in Wien bislang erst für das beginnende sechzehnte Jahrhundert belegt, und dabei wird die Ethik noch nicht einmal erwähnt.⁸⁸²

Doch selbst die vielfältigen Einflüsse im letzten Drittel des fünfzehnten Jahrhunderts, in dem in Wien neben Versuchen der Anerkennung humanistischer Bildung auch der (allerdings gescheiterte) Versuch stattfand, der *via antiqua* institutionell einen Platz einzuräumen⁸⁸³, führten nicht dazu, dass der Buridan-Kommentar obsolet wurde. Vielmehr wurde er als eine ethische Sammlung betrachtet, welche die ganze Breite (*ambiguitas*) der ethischen Positionen abdeckte. Buridan galt als kompatibel mit allen philosophischen Schulen bzw. sogar als der *via antiqua* nahestehend, weil er gleichsam als Mittelweg die *moderni* im Sinne der Anliegen der *antiqui* korrigiert habe.⁸⁸⁴ Zugleich sah man bei ihm eine Zusammenfassung der breiten antiken Tradition: des Aristoteles und Eustratius ebenso wie Senecas und Ciceros. Der Buridan-Kommentar erschien daher auch im Zeitalter

wörtliche Auslegung anhand der lateinischen Übersetzung nicht vollständig verdrängt hatte.“

882 Argyropoulos lehrte Moralphilosophie in Florenz in den Jahren 1457–1458; seine dort zum ersten Mal 1478 gedruckte neue Übersetzung wurde dann bis in das sechzehnte Jahrhundert dominant; vgl. LINES, *Aristotle's ethics*, 50 f., 487–489. Die Rezeption einiger seiner Übersetzungen (ohne die Ethik) ist in Wien zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts belegt; vgl. G. BAUCH, *Die Reception des Humanismus in Wien. Eine literarische Studie zur deutschen Universitätsgeschichte*, Breslau 1903, 115. Vorhanden waren in Wien von den neuen Übersetzungen zu ethischen Werken die *Abbreviatio Leonardo Aretinos* in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts (ÖNB cvp cod. 117, fol. 1ra–22vb), ebenso die *Isagoge super librum „De moribus ad Eudemum“ Aristotelis* in mehrfacher Ausführung; vgl. MARKOWSKI, *Repertorium commentariorum*, 122 und 132 f.; Gottlieb verweist auf ein Exemplar der Ethik mit dem Text Aretinos im Dominikanerkloster; vgl. GOTTLIEB, *MBKÖ I*, 393,17 mit dem Register s. v. *Aristoteles, Ethica ad Nicomachum*.

883 Im Jahre 1499 wurden an der Universität Wien Reformartikel beschlossen, welche eine vage Anerkennung humanistischer Studien und die Einrichtung einer Burse für die *via antiqua* beinhalteten. Sie erreichten aber erst 1504 den Charakter eines Statuts; vgl. UIBLEIN, *Die Universität Wien im Mittelalter*, 244.

884 Auch in der Metaphysik wird Buridan als ein Mittler zwischen Aristoteles und Platon betrachtet. Vgl. L. M. DE RIJK, *Jean Buridan* (c. 1292 – c. 1360). *Eerbiedig ondermijner van het aristotelisch substantie-denken* (Koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 57/1), Amsterdam u. a. 1994; zur Nähe Buridans zu Thomas vgl. auch J. BIARD, *La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne*, in: J. A. AERTSEN/A. SPEER (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York 1998, 977–983.

des beginnenden Humanismus in Wien als zeitgemäß.⁸⁸⁵ Diese Kontinuität der Buridan-Rezeption spricht dafür, dass der Ethikunterricht an der Artistenfakultät bis Ende des Jahrhunderts von der Vorlage Buridans dominiert wurde.

Im Folgenden schließt sich ein Überblick über die in Wien entstandenen Kommentare zur aristotelischen Ethik an, der die Breite des Spektrums aufzeigen will. Da ein großer Teil der Ethikhandschriften noch auf ganz grundsätzliche Weise untersucht werden muss – die genaue Datierung, Autorschaft und literarischen Vorlagen sind vielfach nicht klar – verstehen sich die hier vorgestellten Ergebnisse als Wegbereiter für weitere Untersuchungen.⁸⁸⁶

5.3.3 Der bedeutendste Typus: Kommentare mit den Quästionentiteln Buridans

Die bedeutendste Form der Rezeption der Nikomachischen Ethik in Wien waren Kommentare, die dem Quästionenschema und den Quästionentiteln Buridans folgten. Die Formel *secundum Buridanum*, wie sie im Anschluss an gängige Formulierungen wie *secundum viam modernam* zu erwarten wären, kann man in

885 Vgl. den Kommentar des Schreibers am Ende der Handschrift JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super Aristotelis ethicorum libros* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 5433), fol. 503v: *Idcirco praeclarissimus ac profundissimus philosophus magister Johannes byridanus ad honorem et gloriam Dei et ad profectum specialiter Parisius studentium hanc edidit compilationem in qua totius ethice scientie ambiguitas, scilicet traditionem sententiae Aristotelis et sui commentatoris eustratii nec non scilicet concordantias senece et tullii per eum pro et contra arguendo clarissime enodatur prout ipsius secundum subiectam materiam requirit certitudo, convenienterque autem veritatis opiniones modernorum modernaliter loquentium secundum beati thome Alberti egidii burleii geraldii motiva corrigendum firmitatis et evidentie concluderit stilo luculente digressionis fideliter est traditurus.*

886 Die Untersuchung bezieht sich in erster Linie auf die in Wien erhaltenen Kommentare. Darüberhinaus wurden die folgenden Handschriften eingesehen: THOMAS TEUFL DE LANDSHUT, *Quaestiones secundum mentem fratris Hainrici de Alemania super I–X libros Ethicorum Aristotelis* (München, Universitätsbibliothek 2° 566); ANONYMUS, *Quaestiones secundum Johannem Buridanum* (Wien München, Universitätsbibliothek 4° 685) und ANDREAS SCHÄRDING, *Questiones super quinque libris Ethicorum Aristotelis (Exercitium)* (München, Bayerische Staatsbibliothek clm. 18458). Für eine Beschreibung der Handschriften siehe N. DANIEL/G. SCHOTT/P. ZAHN, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München. Die Handschriften der Foliereihe. Zweite Hälfte (Die Handschriften der Universitätsbibliothek München 3/2)*, Wiesbaden 1979, 88 f.; M. REUTER u. a., *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München. Die Handschriften aus der Quartreihe (Die Handschriften der Universitätsbibliothek München 5)*, Wiesbaden 2000, 180 f. Für außerhalb Wiens aufbewahrte Wiener Ethikkommentare vgl. weitere Angaben bei FLÜELER, *Ethica in Wien*, 123–130.

den Handschriften selten finden.⁸⁸⁷ Daher ließe sich diese Formel höchstens in einem weiten Sinne verwenden, in Bezug auf das formale Äußere dieser Kommentare: Sie übernehmen nämlich von Buridan die Quästionentitel, nennen in der Regel zu Beginn einer Quaestio die *conclusiones Buridani* und verweisen im Text häufig auf Buridans Argumentation.

In Wien sind acht eigenständige Quästionenkommentare dieses Typs aus den Jahren 1396 bis in das letzte Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts erhalten. Weitere sieben Kommentare dieses Typs sind sicher in Wien entstanden, werden aber nicht in Wien aufbewahrt. Ein weiterer Kodex aus Wien folgt zwar dem Quästionenschema, hat aber andere Quästionentitel (München UB 2° 566). Weitere vier Kommentare stammen möglicherweise aus Wien.⁸⁸⁸

Der Buridan-Kommentar stellte das Gerüst für die Vorlesungen oder Übungen zur Ethik dar. Doch es wurde schon angedeutet, dass dieses Gerüst formalen und inhaltlichen Spielraum bot. So werden z. B. die in Buridans Prolog dargestellten Themen in einigen Handschriften in Quästionen gefasst⁸⁸⁹, andere Handschriften integrierten diesen Stoff in die erste oder zweite Quaestio des Kommen-

887 Am ehesten entspricht diesem Titel noch der Titel in ANONYMUS (ANDREAS DE WEITRA?), *Disputata super questionibus Byridani quinque librorum Ethicorum Aristotelis* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 5149).

888 Die vier, auf ihre Herkunft aus Wien noch zu überprüfenden Texte sind: die beiden Handschriften München, BSB, clm 11478 (Buch I–V in einer Sammelhandschrift mit Bezügen zu Prag; Datierung nach FLÜELER, *Ethica in Wien*, 130, ca. 1424) und BSB, Clm 7479 (Buch VI–X, datiert nach FLÜELER, *Ethica in Wien*, 130, im Jahr 1424); ein Zusammenhang könnte bestehen mit den Wiener Vorlesungen Thomas Ebendorfers (1423/1424) oder Johannes Stuklers (1424/1425). Der dritte möglicherweise in Wien entstandene Kommentar ist Wien, ÖNB, cvp cod. 4784; es handelt sich dabei um einen Kurzkommentar nach Buridan im Rahmen eines Sammelbändchens zu den Aristotelischen Schriften, das aus dem Kloster Mondsee nach Wien gelangte (vgl. HOLTER, *Buchkunst*, 434, der den Einband auf die Zeitspanne 1450–1480 datiert). Der vierte möglicherweise aus Wien stammende Aristoteleskommentar ist ein Literarkommentar, der aufgrund der Wasserzeichen auf die Zeitspanne 1475–1485 datiert werden kann, dessen mögliche Herkunft aus Salzburg jedoch noch nicht mit Sicherheit auszuschließen ist (Wien, ÖNB, cvp cod. 4029). Für die fünfte, bei FLÜELER, *Ethica in Wien*, 131 f., angeführte Handschrift mit möglicher Zuschreibung nach Wien (ÖNB, cvp 5401) konnte zwar die Herkunft aus Wien gesichert werden; allerdings handelt es sich möglicherweise nicht um eine in Wien gehaltene Ethikvorlesung.

889 ANONYMUS, *Quaestiones in libros I–V ethicorum* (Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 4703), fol. 66r: *Circa initium primi libri ethicorum et consequenter aliorum librorum est notandum quod magister Biridanus in ipsius prologo innuit quattuor quaestiones. Quarum prima est hec: Philosophia moralis praeponitur aliis scientiis nobilitate speculationis ... Secunda quaestio est ista: Et si nobilis et excellens sit virtutis speculatio, multo tum melior et nobilior est secundum virtutem operatio ... Tertia quaestio: philosophia moralis habet duas partes, scilicet principalem et aminiculativam sive instrumentalem ... Quarta quaestio yconomica praeservat ethicam et subalternatur ei; politica autem praeservat yconomicam et ethicam et subalternatur eis.*

tars.⁸⁹⁰ Dabei ist auffällig, dass die für Buridan typische Unterscheidung zwischen der Logik im eigentlichen Sinn und der „Logik der Moral“, die er mit der Rhetorik gleichsetzt, nicht in allen Handschriften rezipiert wird oder auch kritisch betrachtet wird.⁸⁹¹

Auch bei der Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Ethik variieren die Kommentare. Zum einen wird die Politik im Sinne des Aristoteles als die übergeordnete Wissenschaft betrachtet, da sie das menschliche Gut im Gesamten im Blick habe.⁸⁹² Zum anderen wird die Ethik als die übergeordnete Wissenschaft angesehen.⁸⁹³

Gemeinsam ist den Kommentaren, dass sie in der Regel mit Buridan als Gegenstand der Ethik nicht die Moral bestimmen, sondern den Menschen, insofern er frei und glücksfähig ist („homo ut liber vel felicitabilis“); teilweise wird auch die Anleitung zur Tugend als Voraussetzung für das Glück als weitere Definition hinzugenommen.⁸⁹⁴

Doch auch in den weiteren Quästionen folgen die Kommentare dem Buridan-Text nicht sklavisch. Ganze Passagen werden ausgelassen oder zusammengefasst: Je nach der Bewertung durch den Leiter der Ethikübung werden beispielsweise in I q. 10 (*Utrum felicitas consistat in virtute vel in operatione virtutis*) die bei Buridan ausführlich erörterten Argumente Senecas und Ciceros einfach weggelassen. Obwohl diese Kürzungen auch aufgrund der begrenzten Zeit, die im Unterricht zur Verfügung stand, bedingt ist, spricht zumindest die Auswahl für sich.⁸⁹⁵

Die Beschränkung des Unterrichts auf fünf oder sechs vorgetragene Bücher gegenüber den ursprünglichen zehn brachte außerdem eine teilweise Umstrukturierung des Stoffes mit sich. Verwandte Themen aus den nicht behandelten Büchern wurden in die jeweils behandelten Bücher integriert, z. B. die Frage nach dem Vorrang des Intellekts oder des Willens.⁸⁹⁶

890 Bei Thomas Ebendorfer (Wien, Nationalbibliothek cvp. cod. 4952) werden die Themen des Buridanprologs im Prolog, bei Konrad von Soest (Wien, Nationalbibliothek cvp. cod. 5316) in der ersten und bei URBAN VON MELK, *Disputata seu praelectiones in libros ethicorum Aristotelis cum quibusdam conclusionibus Magistri Buridani* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 4667) in der zweiten Quästio des ersten Buches behandelt.

891 URBAN VON MELK, cvp cod. 4667, fol. 4r–v spricht der Rhetorik den Eigenwert als „praktische“ Wissenschaft ab, da „praktisch“ nur genannt werden dürfe, was sich am Vernunftstreben orientiere.

892 URBAN VON MELK, cvp cod. 4667, fol. 184r–v.

893 ANONYMUS (ANDREAS DE WEITRA?), cvp. cod. 5149, fol. 2r.

894 THOMAS EBENDORFER DE HASSELBACH, *Commentarii super libros quinque ethicorum Aristotelis* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 4952), fol. 2r und 6r–v; URBAN VON MELK, cvp cod. 4667, fol. 5v–6v.

895 URBAN VON MELK, cvp cod. 4667, fol. 17v–22r.

896 Bei Buridan findet sich diese Frage nicht im ersten Buch, sondern im zehnten Buch, und sie wird durch eine gegenseitige Verwiesenheit des Willens- und des Verstandesaktes be-

Die Übernahme der Quästionentitel von Buridan bedeutete auch nicht, dass alle Kommentare dieses Typs in allen Aspekten den inhaltlichen Thesen Buridans folgten. Beispielsweise wird in einem der formal an Buridan angelehnten Kommentare der „*via Biridani*“ widersprochen, weil sie das Glück im tugendhaften Akt und nicht in der Tugend selbst verorte. Der Glücksbegriff Buridans sei unvollständig, da er das auf die Handlung folgende Glück, beispielsweise durch eine Belohnung im Jenseits, außer acht lasse.⁸⁹⁷

Ein gemeinsames Charakteristikum der Wiener Quästionenkommentare, die formal Buridan folgen, ist, dass sie Platz boten für eine theologische Auseinandersetzung mit der philosophischen Position Buridans und des Aristoteles. Dabei wird Aristoteles ganz klar als ein Vertreter der heidnischen Philosophie gesehen – und nicht von vornherein als ein *philosophus christianus*. Dies steht im Kontrast zu anderen Kommentaren der Zeit, welche die Nähe des Aristoteles zur christlichen Wahrheit durchaus mit Anerkennung betrachteten und als göttliche Inspiration deuteten.⁸⁹⁸ Die zentralen Themen der Einwände, die gegenüber dem Text Buridans gemacht werden, betreffen die Kompatibilität der aristotelischen Ethik mit der christlichen Lehre. Solche theologischen Fragen konnten – oft in Form eines „*dubium*“ – angeschlossen werden, was durch die thematische Orientierung der Quästionen viel leichter war als in einem strengen Textkommentar, der auf den direkten Wortlaut des Aristoteles Bezug nehmen musste.

Eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang war, ob Aristoteles an ein Leben nach dem Tod geglaubt hat und ob er daher annehme, es gebe eine Belohnung nach dem Tod.⁸⁹⁹ Die theologische Fragestellung nimmt nicht wunder, da die meisten der Magister, welche die Ethik lasen, gleichzeitig an der theologischen Fakultät studierten oder bereits Magister der Theologie waren.

Die Reflexionen über das Verhältnis von Theologie und Moralphilosophie verweisen für gewöhnlich auf eine Trennung beider Bereiche. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde die Moralphilosophie als Wissenschaft vom tugendhaften Handeln explizit unter Absehung von der Theologie definiert, die den Charakter der Offenbarungswissenschaft habe. Doch im Kommentar des Tho-

antwortet. Bei Urban von Melk findet sich jedoch die an alte Diskussionen anschließende Frage nach dem Primat des Willens oder des Verstandes für die Gottesschau in I q. 10. Es ist freilich noch zu prüfen, inwieweit es sich in diesem Fall um den Einfluss des Kommentars des Geraldus Odonis handelt, der in den Übungen als Ergänzung zu Buridan verwendet wurde.

897 CONRADUS DE SUSATO, *Quaestiones in ethicam Aristotelis* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 5316), fol. 94v: *Arguitur sic contra viam Biridani. Si declaratio Biridani esset bona sequeretur quod nulla esset felicitas consequens.*

898 Konrad Koler von Soest, der Aristoteles in I q. 18 als von Gott inspiriert bezeichnet; vgl. CONRADUS DE SUSATO, cvp cod. 5316, fol. 33v.

899 URBAN VON MELK, cvp cod. 4667, fol. 39r; ANONYMUS, *Quaestiones in libros I–V ethicorum* (Wien, Nationalbibliothek bvp cod. 4672), fol. 231v.

mas Ebendorfer von 1424 findet sich sogar der Versuch einer Unterordnung der Theologie unter die Moralwissenschaft, da auch die Theologie vom Glück des Menschen handle; die Moralphilosophie beschränke sich aber auf Argumente der Vernunft ohne Zuhilfenahme der Offenbarung.⁹⁰⁰

5.3.4 Eine Vielfalt von Kommentartypen und Öffnung für Kommentare der *via antiqua* ab der Jahrhundertmitte

Doch abgesehen von dieser Kontinuität der Buridan-Rezeption findet man zumindest nach der Jahrhundertmitte verschiedene weitere Kommentare und andere Schriften zur Ethik, die vermutlich nicht als unmittelbare Grundlage der Vorlesung gedient haben, jedoch für ein breit gefächertes Interesse an der Fakultät zeugen.

Ein erstes Zeichen für dieses breite Interesse ist, dass wichtige Kommentare, die im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts entstanden, besorgt wurden und in Wien vorhanden waren. Hier ist vor allem der Kommentar des von der Universität Heidelberg stammenden Conradus de Susato (Konrad Koler von Soest, † 1437) zu nennen. Konrad Kolers Ethikkommentar steht teilweise in einem sehr engen Verhältnis zu Passagen aus dem oben besprochenen Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen. Konrad von Soest hatte als Konzilstheologe in Konstanz und Basel und später als Bischof in Regensburg gewirkt. Sein Ethikkommentar war 1444 von der Artistenfakultät angeschafft worden.⁹⁰¹ Außerdem wurden die ersten fünf Bücher um 1469 abgeschrieben und in der Bibliothek des Collegium Ducale aufbewahrt (cvp 5317).⁹⁰² Eine dritte Abschrift (cvp. 5340) umfasst die

900 THOMAS EBENDORFER DE HASELBACH, cvp. cod. 4952, fol. 2r: *Philosophia moralis est philosophica notitia directiva hominis ad acquirendum virtutes et secundum eas agendum et ad adipiscendum felicitatem; vel aliter ... philosophica notitia activa qua principalissime noscitur homo ut felicitabilis et conversio ad media quibus est felicitas acquirenda. Sed secundum ista sequitur quod etiam theologia sit philosophia moralis et hoc est concedendum quia subalternat sibi theologiam ... Est philosophia ... secundum rationes humanas procedens.*

901 Ein Gesamtkodex mit dem Kommentar von Buch I bis X ist erhalten: CONRADUS DE SUSATO, cvp cod. 5316, datiert vor 1488 (Schenkungsvermerk); der Einband wird grob in die Zeit von 1450–1480 eingeordnet, vgl. HOLTER, Buchkunst, 429 f.

902 GOTTLIEB, MBKÖ I, 477 und 481 zitiert aus den Akten der philosophischen Fakultät den Vermerk über die Anschaffung der Ethik Konrads von Soest. Die bislang identifizierten, in Wien erhaltenen Handschriften dieses Kommentars sind jedoch später entstanden. Der Kodex (cvp 5317) wurde in Wien gebunden. Das Wasserzeichen (Waage) deutet hin auf Typ Piccard VI, 417 (Wiener Neustadt 1469). Ein Vergleich mehrerer Quaestionen (In Eth. I q. 1, 3, 18, 22) zeigt eine textliche Übereinstimmung mit dem Kommentar des Konrad Koler von Soest. Neuerdings war dieser Kommentar dem Marsilius von Inghen zugeschrieben worden: vgl. dazu M. MARKOWSKI, Die wiederaufgefundene ursprüngliche Fassung des Kommentars des Marsilius von Inghen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in:

Bücher V–X und stammt vermutlich aus der Zeit zwischen 1460 und 1490. Man kann also mindestens ab der Anschaffung des Kodex in den vierziger Jahren des Jahrhunderts von einem Einfluss des Heidelberger Kommentars in Wien sprechen.

Doch der Kommentar Konrads von Soest war nicht der einzige Kommentar des fünfzehnten Jahrhunderts, der nach Wien gelangte: auch der Quästionenkommentar des Iohannes Versoris aus Paris wurde dort rezipiert.⁹⁰³ Zu Kommentaren, welche sich nicht auf den Text der Nikomachischen Ethik bezogen, jedoch in Wien rezipiert und abgeschrieben wurden, gehörten Leonardo Brunis „Isagoge super librum ‚De moribus ad Eudemum‘ Aristotelis“ und einige Kommentare zur Ökonomik und Politik.⁹⁰⁴ Die größere Vielfalt und das Interesse auch an Kommentaren, die eher der *via antiqua* zugerechnet würden, lässt sich vermutlich auch dadurch erklären, dass seit Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts in Wien die Mendikanten zum Philosophiestudium zugelassen wurden und philosophische Grade erlangen konnten. Möglicherweise ist darin der zunehmende Einfluss der Dominikaner von Wien auf die philosophische Fakultät zu erkennen.⁹⁰⁵

Kommentare mit größerer Nähe zum aristotelischen Text

Eine weitere Tendenz der zweiten Jahrhunderthälfte ist das Bemühen, die Kommentierung wieder enger an den Aristotelestext anzulehnen. Doch dieses Bemühen führte in der Regel nicht zu einem Rückgriff auf den reinen Aristotelestext, sondern zur Verwendung älterer Kommentare, die sich anscheinend oder tatsächlich näher am aristotelischen Text orientiert hatten. Der in Wien verfasste Quästionenkommentar Thomas Teufels aus Landshut (jetzt München, UB cod. 2° 566) bringt dieses Bemühen zur Sprache: *In hoc terminantur quaestiones subtiles super decem libros Ethicorum Aristotelis precise textui correspondentes et eundem cum argumentis notabilibus pulcre declarantes* (fol. 196rb). Die „textnahen“ Quästionen hat Thomas Teufel laut der *Tabula quaestionum* (fol. 3r) dem Kommentar des Heinrich von Friemar entnommen.

M. J. F. M. HOENEN/P. J. J. M. BAKKER (Hg.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden/Boston/Köln 2000, 175–195.

903 Es sind laut MARKOWSKI, Repertorium commentariorum, 130 f., zwei Exemplare in Wien erhalten: eines im Dominikanerkloster (cod. 8/8) aus den Jahren 1487–1488 und ein zweites in der ÖNB, bpv cod. 5214, aus dem Jahr 1467, das jedoch nicht aus der alten Artistenfakultät stammt. Zur Rezeption des Versoris in Prag bereits ab den vierziger Jahren und zur Frage nach der Autorschaft vgl. FLÜELER, Ethica in Wien, 94 Fn. 7.

904 Die zahlreichen Handschriften Leonardo Bruni Aretinos in Wien sind verzeichnet bei Markowski, Repertorium commentariorum, 132 f., die Ökonomik- und Politik-Kommentare ebd. 134–139.

905 Zur Zulassung der Mendikanten zur Artistenfakultät vgl. FRANK, Hausstudium, 126.

An Teufels Kommentar zeigt sich auch, dass die Zugehörigkeit zur *via moderna* kein Hinderungsgrund dafür war, auch Kommentare anderer Schultraditionen zu rezipieren, da der Kommentar Heinrichs von Friemar gewöhnlich als thomistisch ausgerichtet gilt⁹⁰⁶: Der Verfasser des Kommentars, Thomas Teufl, lehrte nach eigenen Angaben aber in Ingolstadt für die *via moderna* und verkaufte den Kodex auch der Bibliothek der dortigen *via moderna*.

In Wien findet sich ein weiterer Kommentar mit Bezug zu Heinrich von Friemar, jedoch in Gestalt eines Textkommentars mit einigen wenigen in den Kommentar eingeflochtenen Quästionen (Wien, ÖNB bvp cod. 5401). Dieser unterscheidet sich in der Form und in den inhaltlichen Schwerpunkten stark von den zuvor besprochenen Quästionenkommentaren nach Buridan. Die in den Quästionenkommentaren wichtige Thematik der Abgrenzung zwischen theologischer und philosophischer Ethik ist hier unbedeutend. Stattdessen überwiegt bereits im Prolog das Thema der Politik und Staatskunst: Staatsformen wie *regnum* und *tyrannis* werden besprochen (fol. 1va–b). Die Politik wird allen anderen *Artes liberales* übergeordnet, insofern sie sich diese zunutze macht. Auffallend oft beruft sich der Autor auf den Kommentar des Eustratius.

Auch die Rolle der Logik wird anders behandelt. Die Thematik an sich wird zwar aufgegriffen (fol. 4vb–5ra) und die methodische Eigenständigkeit der Logik hervorgehoben.⁹⁰⁷ Zugleich aber wird die Logik anderen Wissenschaften untergeordnet, welche die Logik als Instrument gebrauchen können. Die Art, wie die Logik definiert wird, nämlich als Wissenschaft vom Syllogismus, unterscheidet sich klar von Buridans „Logik der Moral“, die er als Hilfswissenschaft der Ethik in seinem Prolog von der Logik im strengen Sinn unterscheidet.

Auch das Bekanntwerden der neueren Aristotelesübersetzungen des fünfzehnten Jahrhunderts in Wien führte nicht dazu, den „reinen“ Aristotelestext wieder für die Vorlesung zugrunde zu legen. Doch griff man auf solche Kommentare zurück, die sich auf den neuen Text bezogen. Anfang des sechzehnten Jahrhunderts wird im Sinne einer humanistischen Rückkehr zum „reinen Aristoteles“ der Ethikkommentar des Jacobus Faber Stapulensis (1455–1537) eingeführt, außerdem findet sich der Kommentar des Petrus Tartaretus († ca. 1522).⁹⁰⁸ Obwohl die Kommentare als Vorlage für den Unterricht überwogen, ist der Aristotelestext

906 Dazu STROICK, Heinrich von Friemar, 177–187.

907 ANONYMUS (HEINRICH VON FRIEMAR?), cvp cod. 5401, fol. 5ra: *Item nulla scientia praecipit loyce qualiter vel ex qua materia debeat facere syllogismum, et ideo non est dicenda subarchitectonica vel famulans respectu aliorum ... Nota tamen quod in disputatione sextae questionis habetur quomodo politica praecipit etiam logice ymmo singulis artibus liberalibus non determinando ad modum sed ad usum ut addiscantur et illo modo logica est subarchitectonica.*

908 BAUCH, Die Reception des Humanismus, 108–115.

mit dem Kommentar des Averroes zumindest im Privatbesitz von Wiener Magistern in dieser Zeit der Jahrhundertwende belegt.⁹⁰⁹

Es findet sich also in Wien ein breites Spektrum von Kommentaren verschiedener philosophischer Traditionen: der *via moderna* (Conradus de Susato) ebenso wie eher realistischen Einflusses (Henricus de Frimaria, Johannes Versoris († nach 1482)) und, jedoch bereits an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert, skotistischer Prägung (Jacobus Faber Stapulensis und Petrus Tartaretus).⁹¹⁰

Ethikkompendien und moralphilosophische Summen

Neben der Suche nach einem breiteren Spektrum an Kommentaren und einer größeren Nähe zum aristotelischen Text kann man in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Wien das Bemühen um eine systematisierte Darstellung feststellen. Dieses findet Ausdruck in moralphilosophischen Handbüchern oder Summen, welche verfasst wurden, um die sonst über den Ethikkommentar verteilten Grundlagenfragen zu bündeln. Zwei Beispiele für solche Ethikkompendien sind aus dieser Zeit erhalten.⁹¹¹

Das erste der Kompendien aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts stammt von Heinrich Plattenberger aus Nürnberg und ist in einer Abschrift erhalten (Wien, ÖNB, cvp 4703). Das Kompendium Plattenbergers ist bemerkenswert für seine klare Unterscheidung zwischen Moralphilosophie und Theologie und manifestiert darin das wachsende Methodenbewusstsein des Faches und vor allem der Theologen, die Moralphilosophie an der Artistenfakultät lehrten. Die im Kompendium ausgesprochene klare Trennung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Beurteilung des Handelns ebenso wie zwischen moralischen und theologischen Tugenden und deren jeweilige einseitige Zuschreibung zu den Bereichen der Philosophie bzw. der Theologie ist ein klarer Ausdruck der moraltheologischen Entwicklung, die sich bei den Autoren der *via moderna* seit Ende des vierzehnten Jahrhunderts beobachten lässt.

909 Georg Läntsch, der 1499 Dekan der Artistenfakultät war, besaß u. a. den Text der Nikomachischen Ethik mit dem Kommentar des Averroes; vgl. UIBLEIN, Die Universität Wien im Mittelalter, 283.

910 Zur schwierigen Einordnung des Johannes Versoris in den Rahmen der philosophischen Schulen vgl. P. RUTTEN, „Secundum processum et mentem Versoris“. John Versor and His Relation to the Schools of Thought Reconsidered, in: Vivarium 43 (2005) 292–336. Rutten stellt heraus, dass Versoris Thomas in zentralen Punkten näher stand als Albertus Magnus. Versoris hat sich nie als Schüler des Thomas bezeichnet, wurde aber stark in der thomistischen Schule rezipiert.

911 Zudem ist ein Kompendium vom Anfang des Jahrhunderts erhalten: IOANNES KRONSBEIN, Compendium moralis philosophiae (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 4823, fol. 1rb–207rb) aus dem Jahre 1412; vgl. MARKOWSKI, Repertorium commentariorum, 122. Dieser Band ist wegen gravierender Schäden derzeit nicht einsehbar.

Das zweite Beispiel für eine neue Form der Abhandlungen zur Moralphilosophie ist die Summe, die Michael Lochmair de Haideck zugeschrieben wird (ÖNB cvp cod. 5161). Diese Summe hat drei Teile, die wiederum in Kapitel untergliedert sind. Der erste Teil ist der Definition der Moralphilosophie und ihrem Ziel gewidmet. Die Unterteilung der Moralphilosophie in eine „einfache“ (*simplex*), welche die *habitus* und *actus* umfasst, und eine „umfassende“ (*aggregata*) und auch deren weitere Untergliederung entspricht ganz der Aufteilung im Kompendium der Moralphilosophie von Heinrich Plattenberger. Die *philosophia moralis aggregata* beinhaltet in ihrer Gesamtheit, als *philosophia moralis totalis*, die Ethik, Ökonomie und Politik und deren jeweilige Unterteilungen ebenso wie die Logik als Instrument (*adminiculativa*); die einzelnen Teile werden dann als *philosophia moralis partialis* bezeichnet. Der zweite Teil der Summe behandelt die sittlichen Fähigkeiten (*de potentiis moralibus*), d. h. Intellekt und Willen, der dritte Teil die Tugenden. Der Fähigkeit des Willens wird ebenso wie der Unterscheidung zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Akten ein großer Platz eingeräumt.

Es gibt keine Hinweise darauf, dass die Kompendien und Summen als Einführungen die eigentliche Kommentierung der Nikomachischen Ethik im Unterricht der Universität ersetzen. Vermutlich wurden diese Werke für Vorlesungen und Übungen in den Bursen verwendet. Die Beschreibung der Tätigkeit Petrus Egekels von Haselbach, der sich das Kompendium Plattenbergers explizit für die *lectura* und die *exercitia* anschaffte, legt diese Möglichkeit nahe. Dies bedeutet aber nicht, dass die Kompendien ohne Einfluss auf die offiziellen Vorlesungen blieben. Das Kompendium Plattenbergers ist im Gegenteil ein Beispiel für die relativ lange Wirkungszeit, die ein solcher Text haben konnte: das Kompendium wurde in einem Ethikkommentar verarbeitet, nahm also wohl Einfluss auf den fakultären Ethikunterricht, und wurde außerdem 1499 zum Studium an eine Burse vermacht. Dadurch war der Text über 30 Jahre in Wien in Benutzung.

Zugleich bietet die Summe Lochmairs ein Zeugnis dafür, dass auch Kommentare des fünfzehnten Jahrhunderts von außerhalb Wiens in Wien Bedeutung erlangten und wie „Klassiker“ verwendet wurden. Lochmair stellte darin die Positionen Buridans und Konrads von Soest einander gegenüber (fol. 36v).

5.3.5 Zusammenfassung: Ethik und Theologie in Wien

Die in Wien erhaltenen Handschriften des fünfzehnten Jahrhunderts zur Ethik zeigen eine indirekte Rezeption der aristotelischen Ethik; in der Regel dient der Text des buridanischen Quästionenkommentars als formaler Rahmen für die Behandlung moralphilosophischer und moraltheologischer Fragen. Aristoteles selbst kommt in Zitaten und Stellenverweisen zur Sprache und wird auf seine Kompatibilität mit dem christlichen Glauben befragt. Die Dominanz dieser

Ethikkommentare nach Buridan wurde durch die Vorschriften der Statuten gestützt, welche die Behandlung von fünf Büchern der Nikomachischen Ethik in der Unterteilung von 120 Quästionen, d. h. genau wie bei Buridan, forderten.

Das Überwiegen der Quästionenkommentare nach Buridan darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die erhaltenen Handschriften zumindest für die zweite Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts ein vielfältiges ethisches Interesse belegen. Dieses manifestierte sich in der Anschaffung, im Kopieren und im Verfassen von Literal- und Quästionenkommentaren verschiedener philosophischer Ausrichtungen sowie in der Abfassung moralphilosophischer Handbücher.

Die moralphilosophischen Handbücher und Summen lassen erkennen, dass offensichtlich ab der Jahrhundertmitte der Bedarf an einer systematischen Grundlegung der Moralphilosophie und ihrer methodischen Abgrenzung von der Theologie vorhanden war und diese auch geleistet werden konnte. Die sich zu Beginn abzeichnende stärkere theologisch orientierte Rezeption des Textes hat offensichtlich zu einer klaren Trennung zwischen philosophischer und theologischer Betrachtung des Handelns geführt, die es möglich machte, zunehmend wieder stärker philosophisch orientierte Werke zu rezipieren und zu verfertigen.

5.3.6 Überblick über die Wiener Ethikkommentare

QK: Quästionenkommentar; n. B.: Quästionentitel nach Buridan⁹¹²;
LK: Literalkommentar; B: Buch⁹¹³

Datierung	Typ	Kodex	Autor
1396	QK n. B. (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 5330	Anon. (Rutgerus de Raymunda?)
1400	QK (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 5437, fol. 287ra–364ra	Anon. (Johannes Flück?); Schreiber: Petrus Stugel
1417	QK (B. I–V)	Melk, Stiftsbibliothek, ms 59 (548)	Seboldus Messner de Wallsee (las 1410 und 1414)
1424	QK n. B. (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 4952 (Autograph)	Thomas Ebendorfer ⁹¹³ (las 1423)

912 Die folgende Darstellung baut auf der Zusammenstellung in FLÜELER, *Ethica* in Wien, auf. Dem Autor danke ich für die Zusendung des Manuskripts vor der Drucklegung. Abweichungen, Ergänzungen und Korrekturen gegenüber Flüeler werden in den Fußnoten aufgezeigt. Wo in der Tabelle der Kommentartyp ‚Quaestionenkommentar‘ mit dem Zusatz „*secundum Buridanum*“ versehen ist, wurde der Kommentar im Hinblick auf die Quästionentitel eingesehen.

913 Vgl. W. KÖLMEL, Von Ockham zu Gabriel Biel: Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts, in: *Franziskanische Studien* 37 (1955) 218–259, hier 236–238. A. LHOŤSKÝ, Thomas Ebendorfer, ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 15), Stuttgart 1957.

Datierung	Typ	Kodex	Autor
1429–1430 ⁹¹⁴	QK n. B. (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 4667 (Autograph) und cvp cod. 4914 (Abschrift ⁹¹⁵)	Urban von Melk (las 1429)
1432	QK n. B. ⁹¹⁶ (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 5149	Anon. (Andreas de Weitra?, las 1431)
1438–1439	QK n. B. (exercitia B. I–V, lectio B. I–VI)	exercitia: München, BSB clm 19673 ⁹¹⁷ ; St. Florian, Stiftsbibliothek, XI, 636; München BSB clm 19678; lectio: München BSB clm. 19848; München, BSB clm. 19668 (nur II,12–VI)	Thomas Wölfel de Wuldersdorf (las 1438–1439; lectio (B. I–VI) und exercitia (B. I–V) sind in mehreren <i>reportationes</i> erhalten) ⁹¹⁸
1439–1440	QK (B. I–V)	Graz, UB, Ms. 883 (Exercitia)	Iodocus Weiler de Heilbronn (las 1439; reportiert durch Heinrich Strömberger)
zwischen 1443 (?) und 1451 ⁹¹⁹	QK n. B. (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 5502, fol. 202r–279v	Anon. (Schreiber: Hieronymus von Mondsee)

- 914 Die genaue Datierung durch Urban von Melk findet sich auf fol. 243r: 13. Oktober 1429–22. September 1430; dieser Autograph wurde vom Autor dem Schottenkloster geschenkt. Vgl. die Texte bei F. UNTERKIRCHER, Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1401–1450 (Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich 2/1), Wien/Köln/Graz 1971, 109.
- 915 Die Handschrift war im Besitz des Wiener Theologen und Hofkaplans Jacobus Mocz aus Kempten (immatrikulierte sich als baccalaureus 1435 an der Wiener Universität) und gelangte später über die Sammlung der Böhmisches-Österreichischen Hofkanzlei in die Nationalbibliothek; vgl. M. ROLAND, Die Handschriften aus der Böhmisches-Österreichischen Hofkanzlei in der Österreichischen Nationalbibliothek, in: *Codices Manuscripti* 31 (2000) 5–40.
- 916 Die Einordnung des Kodex ÖNB 5149 als einer Abschrift des Kommentars von Gerardus Odonis, die bei Lohr aufgrund eines Hinweises am Anfang der Handschrift erfolgt ist, lässt sich nicht bestätigen; zahlreiche Hinweise auf die Schlussfolgerungen Buridans zeigen hier bereits einen Rezeptionsvorgang; C. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, in: *Traditio* 24 (1968) 149–245, hier 164 (Nr. 1). Der Kommentar wurde in dem Jahr geschrieben, in dem Andreas de Weitra die Ethikvorlesung hielt.
- 917 Dieser Kodex ist im alten Katalog unter der Nummer clm 19173 verzeichnet; vgl. B. K. Vollmann, *Catalogi codicum Latinorum Monacensium Halmii et aliorum*, progr. Erwin Rauer, Vers. 1.51, Augsburg 1999 (CD-ROM).
- 918 Zur zweiten, nicht erhaltenen Vorlesung Wuldersdorffs und zu den zugehörigen Reportationen siehe FLÜELER, *Ethica in Wien*, 111–122.
- 919 Beim Kodex 5502 handelt es sich um eines der Studienbücher des Hieronymus von Mondsee (Johannes de Werdea) aus dessen Wiener Studienzeit (1440–1451); vgl. J. STOHLMANN, Johannes de Werdea (Hieronymus von Mondsee), in: K. RUH (Hg.), *Verfasserlexikon* 4, Berlin/New York 1982. L. P. GLÜCKERT, Hieronymus von Mondsee (Magister Johannes de Werdea). Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Wiener Universität im 15. Jahrhundert, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 48 (1930) 193, Nr. 8, bezeichnet die im Kodex enthaltenen „*Quaestiones de philosophia morali*“ als Autographen des Hieronymus, der vor dem Eintritt des Johannes ins Kloster im Jahre 1451 datiert werden muss. Dass es sich dabei um Hieronymus' eigene Vorlesung handelt, ist jedoch unwahrscheinlich. Der Ethikkommentar scheint flüchtig hergestellt worden zu sein, etwa im Rahmen einer Mitschrift bei Ethikübungen, da es oft

Jenseitsorientierung als Merkmal moraltheologischer Handlungsbeurteilung

Datierung	Typ	Kodex	Autor
1447	QK (B. I–V)	München, BSB, clm 18883	Andreas Wall de Walczheim (las 1446)
um 1450 ⁹²⁰	QK n. B. (B. I–V)	Wien, ÖNB, cvp cod. 4672	Anon.
um 1450	QK n. B. (B. I–V)	München, UB, 4 ^o cod. ms. 685	Anon. ⁹²¹
1455	QK n. B. (B. I–V)	Melk, Stiftsbibliothek, 801 (823)	Stephanus de Brugk/Brugen (las 1454; geschrieben von Johannes Ysenhüt)
1457 ⁹²²	LK (B. I–X)	Wien, ÖNB cvp cod. 5401	Anonymus ⁹²³

leere halbe oder ganze Seiten gibt, die für Ergänzungen freigelassen wurden, während die Ränder oft sehr eng mit Konklusionen beschrieben sind. Datiert ist nur der Teil der Sammelhandschrift vor dem Ethikkommentar (fol. 132v): *in diebus rogationum anno domini 1443*.

- 920 Die Datierung bei MARKOWSKI, Repertorium commentariorum, auf „Anfang fünfzehntes Jahrhundert“ ist aufgrund der Wasserzeichen und der Initialengestaltung auf frühestens Mitte fünfzehntes Jahrhundert zu korrigieren.
- 921 Die Handschrift ist in Wien gebunden worden (Buchbinder „Mathias“), die Wasserzeichen sind süddeutschen Ursprungs, so dass die Einordnung unter die Wiener Ethikkommentare nicht zweifelhaft ist. Die Handschrift wurde von Magister Johannes Schirmpeck aus Landshut († 1485) der Universität Ingolstadt vermacht. Vgl. die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München. Im Katalog wurde der von Markowski festgelegte Titel „*Quaestiones Wiennenses secundum Johannem Buridanum super libros Ethicorum*“ übernommen. Vgl. REUTER u. a., Handschriften aus der Quartreihe, 180 f. Vgl. MARKOWSKI, Buridanica, 119 f.
- 922 Der Kommentar ist am Ende des sechsten Buches (fol. 196ra) auf das Jahr 1457 datiert. Die Datierung wurde bislang übersehen; vgl. F. UNTERKIRCHER, Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1451 bis 1500 (Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich 3/1), Wien 1974. Auch die Wiener Herkunft der Handschrift, die bislang ungeklärt schien (vgl. FLÜELER, Ethica in Wien, 131), kann nun als gesichert gelten. Wasserzeichen (Briquet Nr. 6269, Venedig/Udine 1454–1456; Piccard V/266, Wien 1456) und Einband (Wiener Buchbinder „Mathias“, zwischen 1446 und 1476) deuten eindeutig auf eine Entstehung in Wien hin. Vgl. Ch.-M. BRIQUET, Les Fili-granes. Dictionnaire historique des marques du papier 10, Paris u. a. 1907; G. PICCARD, Wasserzeichen Waage (Findbuch 5), Stuttgart 1978; HOLTER, Buchkunst, 427 f. Für ihre freundliche Unterstützung bei der Datierung dieser und weiterer Handschriften danke ich Herrn Bibliothekar Mag. Friedrich Simader und der Leiterin des Katalogisierungsprojekts „Illuminierte Handschriften: Mitteleuropäische Schulen“ (FWF-Projekt an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien), Frau Dr. Susanne Rischpler.
- 923 Die Klärung der Verfasserfrage des Kodex ÖNB bvp 5401 steht noch aus. Der Text ist teilweise unterteilt in Traktate, *dubia* sind eingeschoben; am Rand sind teilweise Quästionen vermerkt. Die Zuschreibung des Kommentars an Heinrich von Friemar durch Langholm, Price and Value, muss zumindest teilweise in Frage gestellt werden. Zwar stimmen das Explizit und gewisse Passagen mit dem Text Friemars überein, doch andere Passagen sind nicht zu finden. Der Textvergleich wird dadurch erschwert, dass die bei STROICK, Heinrich von Friemar, 246–254, abgedruckten Texte auf das Manuskript Erlangen 212 zurückgehen. Dieses scheint jedoch eine Nebenlinie in der Kommentartradition Heinrichs

Datierung	Typ	Kodex	Autor
1460	QK n. B. (B. I–V)	München, BSB, clm 18458	Andreas Schärding (las 1459) ⁹²⁴
1466	Compendium	Wien, ÖNB, cvp cod. 4703	Heinrich Plattenberger (Abschrift von Johannes Wagener de Wuldersdorff) ⁹²⁵

darzustellen; vgl. LANGHOLM, Price and Value, 110 Fn. 7: „stands a little apart from the rest“. Von Stroicks Auszügen konnte ich den Text S. 246–250 (*Utrum virtutes morales sint ponendae in appetitu sensitivo vel intellectivo*) im Text verifizieren: ANONYMUS (HEINRICH VON FRIEMAR?), cvp cod. 5401, fol. 44v–46r; eine weitere von Stroick wiedergegebene Quaestio (*Utrum felicitas humana consistat in operatione intellectus vel voluntatis*; Stroick 262–264) war in cvp 5401 jedoch nicht auffindbar; der letzte Abschnitt des Kodex und das Explizit stimmen überein mit der Handschrift Heinrich von Friemars in der Stadtbibliothek Nürnberg, Cent. IV, 3 (fol. 163va); andere Ausschnitte des Stroick-Textes (S. 260f.) waren wiederum in der Nürnberger Handschrift (fol. 51ra–b), nicht aber im Kodex cvp 5401 zu finden. Die Prologe der Handschriften stimmen ebensowenig überein. Aufgrund dieser Inkonsistenzen kann beim vorliegenden Kodex vorerst nur von einem Kommentar unter Einfluss von Heinrich von Friemar gesprochen werden.

Die Tatsache, dass Andreas Schärding der Vorbesitzer des Kodex war und in demselben Jahr, in dem dieser Kodex verfasst wurde (1456) als einer von vier Magistern die Ethik las, hat zu der Vermutung Anlass gegeben, dass der mögliche Autor der Handschrift Andreas Schärding selbst war. Dies kann jedoch nicht bestätigt werden. Formal spricht gegen diese Zuordnung, dass der Text eine Reinschrift ist und alle zehn Bücher umfasst, während Vorlesungen in Wien auf sechs Bücher beschränkt waren. Inhaltlich gibt es außerdem keine Bezüge zu den drei Jahre später gehaltenen und in München erhaltenen Ethikübungen Schärdings. Aus dem Schenkungseintrag (fol. 282ra) des späteren Besitzers Leonhardus Foring, „*Item illa lectura fuit olim egregii viri doctoris in sacra pagina magistri Andree de Schärding*“, kann man nur schließen, dass der Kodex Schärding gehörte, ehe er an dessen Freunde gelangte und von diesen an Foring verkauft wurde. Foring schenkte den Kodex wiederum der Artistenfakultät Wien im Jahr 1469 als Ausgleich für seine nicht gehaltene Vorlesung. Der Schenkungstext ist abgedruckt bei FLÜELER, *Ethica* in Wien, 138. Die eigentliche Ethikvorlesung Schärdings vermachte Foring testamentarisch 1477 der Bibliothek von St. Martin in Landshut, vgl. GOTTLIEB, MBKÖ I, 497, 12–16. Es ist nicht klar, ob es sich bei diesem Kodex um den im Jahre 1467 im Namen der Wiener Artistenfakultät von Foring zurückgeforderten Ethikkommentar handelt, den Andreas Schärding der Fakultät testamentarisch vermacht haben sollte; dazu GOTTLIEB, MBKÖ I, 481.

924 Die Titel der Quaestionen stimmen nicht immer dem Wortlaut, aber doch dem Inhalt nach mit denen Buridans überein. Die Handschrift wurde bereits 1469 von Frater Heinrich von Purckhausen dem Kloster Tegernsee vermacht (fol. 2r).

925 Die Abschrift wurde in den Ostertagen 1466 abgeschlossen. Dieses Datum ist zugleich terminus ante quem für die Entstehung der Vorlage. Da Plattenberger ab 1454 als Magister der Artistenfakultät belegt ist, dürfte das Compendium ursprünglich zwischen 1454 und 1466 entstanden sein. An der theologischen Fakultät sind die Tätigkeiten Plattenbergers ab 1468 belegt; vgl. P. UIBLEIN, *Die Akten der Theologischen Fakultät der Universität Wien (1396–1508)*, Bd. 2, Wien 1978, 147 f. und 649. Das Compendium wurde von dem Schreiber 1467 durch Vermittlung von Stephan Punckholz de Everding an Petrus Eckel von Haselbach weiterverkauft (vgl. Eintrag fol. 64r).

Jenseitsorientierung als Merkmal moraltheologischer Handlungsbeurteilung

Datierung	Typ	Kodex	Autor
1470	QK (B. I–X)	München, UB, 2 ^o 566	Thomas Teufl de Lands- hut ⁹²⁶
letztes Viertel des 15. Jh. ⁹²⁷	QK n. B. (B. I–V)	Wien, cvp cod. 4703, fol. 66r–367v	Anon. ⁹²⁸

- 926 Thomas Teufl bezeichnet sich als Schreiber der Handschrift und als Magister in Ingolstadt (fol. 196rb). Lohr sieht Teufl auch als Verfasser der Handschrift an, vgl. *Traditio* 24 (1968) 222 (Nr. 1) und 29 (1973) 188. Laut der beigelegten Tabula quaestionum handelt es sich um einen Kommentar „*secundum mentem Hainrici de Alemania*“ (fol. 3r). Es finden sich Textpassagen Heinrichs von Friemar, so z. B. fol. 69ra–b (entspricht Stroick, Heinrich von Friemar, 258f.).
- 927 Die Datierung bei FLÜELER, *Ethica* in Wien, („ca. 1466“) nimmt Bezug auf den Kaufvertrag Petrus Eckels und den Vermerk des Schreibers Johannes Wagener auf fol. 64r–v. Diese Einträge beziehen sich jedoch nur auf den ersten Teil der Handschrift, das Ethikkompendium Plattenbergers. Der zweite Teil der Handschrift, der anonyme Ethikkommentar, muss den Wasserzeichen entsprechend in das letzte Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts datiert werden. Beide Teile waren schon vor der Schenkung an die Rosenburse zusammengebunden (der Einband wird von Holter auf die Zeit ungefähr zwischen 1450 und 1480 datiert). Der Schenkungsvermerk der Burse steht am Anfang und bezieht sich auf das ganze Buch, auch die Besitzvermerke der Burse sind über das ganze Buch verteilt.
- 928 Das Kompendium Heinrich Plattenbergers ist zusammengebunden mit der Reinschrift eines anonymen Ethikkommentars, der aufgrund des Wasserzeichentyps in das letzte Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts datiert werden kann. In diesem Kommentar gibt es Textbezüge zum Kompendium. Es könnte sich daher um die adaptierte Vorlesung Petrus Eckels handeln. Eckel hatte das Kompendium erworben. Er war lange Jahre Konventor und Ethikdozent an der Wiener Rosenburse, hatte 1471 an der Artistenfakultät die Ethikvorlesung gehalten und schenkte den Gesamtkodex im Jahre 1499, also noch zu Lebzeiten, der Bibliothek dieser Burse für das Studium der Moralphilosophie: vgl. den Schenkungseintrag auf dem vorderen Einband: „*Hunc librum anno domini etc. 1499 dedit magister Petrus Egkel ex Haslpach liberaliter ad collegium beate virginis ad rubeam rosam vocitatum qui in ibi novem degens annos magisterium et baccalariatum in theologia usque ad foelicem terminum assecutus et sub lectione sententiarum* [d. i. im Studienjahr 1472/73] *in rectorem ac conventorem* [d. i. Leiter] *ipsius burse assumptus septem annis rexit conventum et septem habitis supposito octavo sedentia ad tabulam hunc librum pro exercitio ethicorum quem tunc legebat et exercitabat sibi adaptavit et nunc pro studio moralis philosophie in loco praenominato vult permanere atque conservari.*“ Peter Eckel (Egkel) von Haslbach erlangt 1465 den Magistergrad an der Artistenfakultät; 1472 hielt er bereits die Sentenzenvorlesung an der theologischen Fakultät. Er war Weltpriester und vortrefflicher Prediger. Eckel stand dem Stift Klosterneuburg nahe und wurde deshalb lange fälschlicherweise als Augustinerchorherr bezeichnet; vgl. UIBLEIN, *Die Universität Wien im Mittelalter*, 113–115 und 506.

Philosophische Ethik und moraltheologische Reflexion

Datierung	Typ	Kodex	Autor
zwischen 1471 und 1499 ⁹²⁹	Summa	Wien, ÖNB, cvp 5161	Michael Lochmair de Haideck ⁹³⁰

929 Die vermutlichen Schreiber der Summe, einige Mondseer Benediktiner, die in Wien studiert hatten, wurden laut dem Eintrag auf fol. 117v. im Jahre 1499 vom Rektor der Wiener Universität intituliert, so dass das Kompendium vor 1499 abgeschrieben worden sein dürfte; entstanden ist die Textvorlage wohl zwischen 1468 und 1483, da in diesen Jahren Michael Lochmair als *Magister artium* bezeugt ist.

930 MICHAEL LOCHMAIR DE HAIDECK, *Summa philosophiae moralis* (Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 5161). Die Zuschreibung an Michael Lochmair erfolgt aufgrund der Aufschrift des Buchrückens und geht nicht aus dem Text selbst hervor. Michael Lochmair immatrikulierte sich als bereits fortgeschrittener Student 1462 an der Universität Wien und studierte nach Abschluss der Philosophie auch Kanonistik und Theologie. Im Jahre 1473 wurde er Domherr in Passau, 1475 las er die Aristotelische Politik; ab 1487 war er Pfarrer in Tulln und starb am 8.3.1499 in Passau; zum Leben Lochmairs vgl. F. J. WORSTBROCK, Michael Lochmair (Lochner) von Heideck, in: K. RUH (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 5, Berlin/New York 1985, 891–893; darin wird der Ethikkommentar nicht unter den Werken Lochmairs genannt, wohl aber erfolgt der Hinweis auf C. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, in: *Traditio* 27 (1971) 251–351, hier S. 346 f.

6. EIN RÜCKBLICK IN SYSTEMATISCHER PERSPEKTIVE: MORALTHEOLOGISCHE ANSÄTZE IN DER ANFANGSZEIT DER *VIA MODERNA* ALS AUSDRUCK DER SUCHE NACH DEM THEOLOGISCHEN DER ETHIK

6.1 Zusammenfassung

Die aus den untersuchten Texten hervortretende These lautet, dass das zentrale Motiv, welches der institutionellen Spaltung in *via antiqua* und *via moderna* den Weg bereitete, der Streit um die rechte Verwendung der Philosophie in der Theologie war. Dies wird besonders in den polemischen Schriften Pierre d'Aillys deutlich, die ihn in Opposition zum Dominikanerorden in Paris brachten und den Streit um die Rolle des Thomas von Aquin und seiner theologischen Autorität entfachten. Pierre d'Aillys theologisches Selbstverständnis geht mit einer spezifischen Bezugnahme auf seine philosophischen Prämissen einher.

Die dabei entstehende Polarisierung zwischen den unterschiedlichen Auffassungen von Theologie verdient auch deshalb eine besondere Aufmerksamkeit, weil sie den Versuch zeigt, eine Art von Theologie abzulösen, die gemeinhin als die klassische Synthese des Mittelalters betrachtet und in der Gestalt des Thomas von Aquin verkörpert wird. Freilich ist dieses Bild ein sehr vereinfachtes, denn eigentlich war die Synthese des Thomas von Aquin nicht typisch für die mittelalterliche Theologie, sondern etwas Besonderes. Sie musste auch lange Zeit gegen ordensinterne Widerstände und äußere Anfeindungen verteidigt werden, um sich dann nach und nach zunächst als die Richtschnur dominikanischer Theologie durchzusetzen. Erst im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts avancierte sie zu einer übergreifenden theologischen Autorität. Die Auffassung von Theologie, welche hier als Theologiemodell der *moderni* bezeichnet wird, stellt eine Anfrage an diese thomasische, vielleicht am besten als „organisch“ beschreibbare Verbindung von Theologie und Philosophie dar, ohne dass es dabei, wie bereits gesagt, um einen Streit zwischen Thomismus und Antithomismus ginge, sehr wohl aber um die thomasische Position zur Philosophie und um den Rang des Thomas im Kanon der Theologen.

Dieses Teilergebnis der Arbeit, dass das Ringen um das „richtige“ Verständnis von Theologie das eigentliche spaltende Element darstellte und so die spätere institutionelle Trennung provozierte, ist das Ergebnis vor allem der ersten beiden Einzeluntersuchungen. Die erste Untersuchung galt den theologischen Prinzipien Pierre d'Aillys (ca. 1350–1420) und ihrem Verhältnis zu der von ihm vertretenen nominalistischen Philosophie. Dabei wurde deutlich, dass für die Anbahnung der Opposition zwischen *via moderna* und *via antiqua* die Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Modellen von Theologie ausschlaggebend war. Diese Unterschiede wurden teilweise, aber nicht notwendig und immer auch durch philosophische und logische Unterschiede gestützt. Die Theologiemodelle divergierten darin, ob sie der eigenständigen Philosophie einen legitimen Ort in der Theologie zumaßen oder nicht. Symbolisch sichtbar wird dieser theologische Streit darin, dass die Vertreter der nominalistischen Position in der Theologie Thomas von Aquin als einen Vertreter einer die Philosophie integrierenden Theologie als Schüler unter den Lehrer Augustin unterordneten.

Die zweite Untersuchung beschäftigte sich mit Johannes Capreolus O.P. (1380–1444), der auf Aillys Thomaskritik reagierte, Thomas verteidigte und seinerseits die Motivation der *nominales* kritisierte. Seine *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis* boten einen zeitgenössischen Blick von außen auf die Entwicklungen, die zur *via moderna* führten, und ließen die unterschiedliche Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zwischen den Anhängern des Thomas und den Vertretern der *moderni* erkennen. Neben der überwiegend klassischen inhaltlichen Auseinandersetzung, die an frühere Thomaskritik wie die der Korrekturen anschließt, fanden sich bei Capreolus an einigen wenigen Stellen polemische Bemerkungen, die das Verhältnis von Theologie und Philosophie betrafen. Die Gegner des Thomas wurden dabei als Verteidiger der absoluten Macht Gottes geschildert, obwohl dieses Thema in der thematischen Auseinandersetzung nicht besonders hervortrat. Wilhelm von Ockham wurde als Haupt einer Schule bezeichnet. Als methodischen Ausgangspunkt schrieb Capreolus den *moderni* zu, dass Aussagen nur über Worte und nicht über außermentale Gegenstände gemacht werden konnten. Kritisiert wurde also die mangelnde Erfassung der Welt durch die *moderni* aufgrund der nominalistischen Ausgangsbasis sowie aufgrund der Anwendung theologischer Prinzipien im Bereich der Naturphilosophie.

Die Untersuchungen machten auf ein interessantes Paradox aufmerksam: Die *via moderna* ging von philosophischer Seite aus den *moderni* des vierzehnten Jahrhunderts hervor, d. h. aus jenen Theologen und Philosophen nach Duns Scotus, die einen neuen Weg in der Aristotelesinterpretation einschlugen, welcher von den Verteidigern des „alten“ Weges als Irrtum, als Abkehr vom Althergebrachten, als Anfang des Untergangs, angesehen wurde. Doch in theologischer Hinsicht zeigte die *via moderna* umgekehrt konservative Züge, indem sie ihre Vorbilder

Zusammenfassung

in der theologischen Tradition vor Thomas, d. h. in den Kirchenvätern und den Vertretern einer monastischen Theologie wie Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und anderen suchte. Dabei griff sie ebenso auf Thomas von Aquin wie auf dessen zeitgleichen theologischen Opponenten Bonaventura zurück, insofern alle Autoren in gleicher Weise an der Tradition gemessen und dementsprechend interpretiert wurden. Die aus den philosophischen Neuerern hervorgegangene Theologie versuchte also, einen Schritt hinter die Neuerungen zurück zu machen, die Thomas von Aquin eingeführt hatte.

Dieser Schritt zurück in eine früh- und hochmittelalterliche Theologie war jedoch aufgrund der veränderten wissenschaftlichen Erkenntnistheorien so nicht mehr möglich. Die monastische Theologie des zwölften Jahrhunderts hatte noch ein sapientiales Verständnis der gesamten Welt entwerfen können, welches die Einheit aller Wissenschaften mit der Theologie als Spitze in der einen Vernunft und dem einen göttlichen Ursprung begründet sah. Trotz allen Bemühens der konservativen theologischen Strömungen am Ende des vierzehnten Jahrhunderts, die Welt wieder ganz aus der Perspektive der Theologie zu sehen, waren die Rahmenbedingungen der Theologie des zwölften Jahrhunderts nicht mehr gegeben. Zu viele Brüche waren in der Zwischenzeit aufgetreten: Die Sonderstellung der Theologie in Bezug auf ihre Erkenntnisprinzipien war spätestens seit der strengen Anwendung der Logik auf die Theologie bei Ockham deutlich geworden. Die möglichen Inkompatibilitäten zwischen einer philosophisch-logischen und einer theologisch-bildhaften Sprache waren an der Universität Paris durch Streitigkeiten und die darauf folgenden Statuten deutlich zum Ausdruck gekommen. Die Theologie konnte nicht mehr für alle Wissenschaften sprechen, und die Philosophie wie die Theologie war sich ihrer Grenzen, aber auch ihrer Eigenständigkeit bewusst. So konnte die Theologie zwar der Anspruch auf eine potentielle Einheit aller Wissenschaften aufrechterhalten, doch da zugleich die Prämissen der methodischen Unterschiede der Disziplinen und des primären Offenbarungsbezuges der Theologie gegeben waren, konnten die anderen Wissenschaften nicht harmonisch, sondern nur aus einer spezifisch theologischen Perspektive heraus in eine Gesamtsicht eingebettet werden.

Welche Konsequenzen zeitigte eine letztlich auf ein religiöses Gottesverhältnis und auf die Kontemplation ausgerichtete Theologie, die sich unter diesen Randbedingungen für eine bewusste Abgrenzung von der Philosophie entschied, für das Selbstverständnis der Theologie als akademisches Fach? Zur Beantwortung dieser Frage wurde der Blick in der nachfolgenden Untersuchung auf Jean Gerson (1363–1429) gelenkt. Jean Gerson ist unter den Vertretern der *via moderna* derjenige, der für seine Reformbemühungen im Theologiestudium bekannt ist. Seine Forderung nach einer Abgrenzung der Theologie von der Philosophie und nach der praktischen Ausrichtung des Studiums ist weithin bekannt. Gerson ist daher in mehrfacher Hinsicht interessant: In welchem Verhältnis stand sein theo-

logisches Anliegen zu seinen „modernen“ Vorgängern und zu der beginnenden *via moderna*? Welche Auswirkungen hat Gersons Wende zu einer praktisch verstandenen Theologie für das Verständnis von Praxis und für die Moralthologie? Diese systematischen Fragen wurden begleitet von einer historischen: Wie wurde Gerson im Rahmen des Schulstreites zum „Nominalisten“, der er philosophisch gesehen niemals war?

Es zeigte sich, dass bei Gerson viele Aspekte zu unterscheiden sind. Gerson zog mit seiner Forderung nach einer Wende in der universitären Theologie, die er als eine Abkehr von unnützen theoretischen Diskussionen hin zu pastoral relevanten Themen verstand, Konsequenzen aus Ansätzen bei Pierre d'Ailly, die dieser nie gezogen hätte. Dabei löste sich bei Gerson das theologische Anliegen von der sprachphilosophischen Grundlage, die es bei Pierre d'Ailly noch hatte. Gerson griff auf die bereits in Paris betonte semantische Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Sprache zurück. Er wertete dabei die Rhetorik als Logik der Moral und der Theologie auf, indem er sie als gleichberechtigt neben die strenge Logik stellte, die im Bereich des Spekulativen verwendet werden sollte. Die Logiken von praktischer Theologie und Philosophie sind für Gerson daher grundsätzlich verschieden.

Dieses Verständnis einer eigenen theologischen Logik und ein hierarchisches Theologiemodell bestimmen auch Gersons Interventionen beim Konstanzer Konzil. Seine an Pierre d'Ailly anknüpfende, primär theologisch motivierte Argumentation gegen die Realisten Wyclif und Hus führte dazu, dass Gerson später als bedeutender Vertreter der *via moderna* betrachtet wurde.

Damit aber ist die Bedeutung Gersons für die *via moderna* noch nicht erschöpfend geklärt. War sein Modell von Theologie, das die Reform von der spekulativen zur praktischen Theologie einforderte, tatsächlich ein Charakteristikum der gesamten *via moderna*? Es zeigte sich, dass auch hier Differenzierungen nötig sind.

Zum einen war das praktische Anliegen, wenn man darunter die Bemühung um Reformen nicht nur an der Universität, sondern auch in den Klöstern und der Kirche insgesamt versteht, in größerem Maße ein Gemeingut dieser Konzilszeit als etwas Spezifisches der *via moderna*. Zum anderen zeigte sich, dass das zentrale „praktische“ Anliegen Gersons weniger äußere Reformen betraf, als vielmehr auf eine Innerlichkeit abzielte: Praktische Theologie hieß für ihn mystische Theologie, die spekulative Versenkung in Gott war eine Aufgabe für jeden Christen, der sich dies aus zeitlichen und finanziellen Gründen erlauben konnte. Diese spirituellen Impulse Gersons fanden auch weitaus stärkeres Gehör als seine philosophisch interessanten Spätwerke, doch vollzog sich die Rezeption der spirituellen Werke vor allem außerhalb der Universität.⁹³¹

931 Im Vergleich zur großen Anzahl der Handschriften, die von den spirituellen Werken Gersons in Wien und Umgebung erhalten sind, ist die Zahl der Handschriften dieser philoso-

Zusammenfassung

Innerhalb der Universität aber, und das ist für die Betrachtung der *via moderna* als universitärer Instanz bedeutsam, blieb die theologische Beschäftigung mit dem Sentenzenkommentar in der althergebrachten Form erhalten. Gersons Modell einer aus dem akademischen Studium hinausdrängenden Theologie fand in Wien eine Nachfolge in dem Sinn, dass Theologen sich zumindest zeitweise vermehrt von der Universität ab- und der klösterlichen Lebensform zuwandten. Doch was geschah weiterhin an der Universität? Wie gestaltete sich das Selbstverständnis der Theologie in der *via moderna*? blieb es bei der Trennung von der Philosophie? Führte das Pochen auf eigenständige Quellen und Methoden zu einer Skepsis gegenüber der natürlichen Vernunft? Diese Fragen kamen auf den Punkt bei der Beschäftigung mit den ethischen Modellen, die bei den *moderni* und in der *via moderna* entwickelt wurden. Die vorausgegangenen Beobachtungen hätten vermuten lassen, dass die natürliche Vernunft ganz aus der Betrachtung der Ethik verdrängt und durch ein theologieinternes, offenbarungspositivistisches Modell ersetzt werden würde. Dies war jedoch nicht der Fall.

An diesem Punkt, bei der Darstellung der ethischen Modelle, wurde die Methode gewechselt und der Schwerpunkt auf die Darstellung der systematischen Bedeutung der Ansätze gelegt. Die Untersuchung dieser Fragen führte zu überraschenden Ergebnissen. Gersons Ansatz einer auf der Offenbarung und Tradition aufbauenden und von der Philosophie völlig losgelösten theologischen Gesetzesethik fand in dieser Form anscheinend keine Nachfolger im Bereich der universitären Ethik, obwohl diese Logik in universitäts- oder kirchenpolitischen Kontexten, etwa in der Kritik an Hieronymus von Prag und Jan Hus durchaus zur Anwendung kam. Auch der als Charakteristikum für die Ethik der *via moderna* so oft bemühte Voluntarismus, d. h. die Möglichkeit beliebiger göttlicher Befehle, an denen sich das moralische Handeln des Menschen orientieren sollte, spielte keine Rolle.

Die untersuchten Texte – der Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen und einige Ethikkommentare der Wiener Universität – zeigten stattdessen eine Vielfalt von Modellen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie das Bestehen einer philosophischen Ethik offensichtlich anerkennen, soweit das irdische Leben für sich betrachtet wird, obwohl die Begründungsmodelle philosophischer und theologischer Reflexion völlig divergieren. Die entscheidende Frage, die in den Kommentaren zur Sprache kommt, war, was die spezifische Sicht der Theologie auf das Handeln ausmache. Diese Frage wurde tendenziell entweder so beantwortet, dass die Theologie die Bedeutung der Handlungen für das Jüngste Gericht behandle, oder aber im Sinne dessen, dass sich die Theologie vor allem mit den theolo-

phischen Spätwerke äußerst gering. Vorsichtshalber muss freilich angemerkt werden, dass aus der Anzahl der erhaltenen Handschriften nicht immer auf die Anzahl der tatsächlich entstandenen Handschriften geschlossen werden kann.

gischen Tugenden beschäftige. In diesem Sinn gehört für Marsilius von Inghen das konkrete Handeln nicht an sich zur Theologie, sondern nur, insofern beim Handeln theologische Tugenden verstärkt werden und damit das Verhältnis des Menschen zu Gott vertieft wird.

Der gemeinsame Grundstock moraltheologischer Reflexion an der Universität Wien wurde offensichtlich bis etwa zur Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts durch die Textgrundlage des philosophischen Ethikunterrichts, den Kommentar des Johannes Buridan zur Nikomachischen Ethik, gelegt. Welche Bedeutung Buridan für den Schulunterricht des fünfzehnten Jahrhunderts hatte, kann man daran sehen, dass er in diesem Jahrhundert sogar als Gründer der Wiener Universität betrachtet wurde, in Analogie zu der Rolle, die Marsilius von Inghen in Heidelberg als Begründer der *via Marsilii* gespielt hatte.⁹³² Der Ethikkommentar Buridans beschränkte sich ganz auf eine innerweltliche Perspektive des Handelns und bezeichnete die Vervollkommnung des menschlichen Willens und Verstandes um der menschlichen Freiheit willen als Ziel der Ethik. Marsilius griff Buridans Modell der Verschränkung von Willen und Verstand auf, hielt jedoch aus christlicher Sicht an einer Transformation des sittlichen Wollens durch die gnadenhafte Liebe fest und sah den praktischen Verstand unter dem Einfluss theologisch hergeleiteter Normen. Während Marsilius so den Einfluss von aus der Offenbarung abgeleiteten Handlungsnormen und die Bedeutung der gnadenhaften Liebe für das Handeln der Christen tiefer reflektierte als seine Vorgänger, blieb dagegen wechselseitige Verhältnis von theologisch und philosophisch begründeten Handlungsnormen unklar.

In Wien setzte sich im Laufe des Jahrhunderts mehrheitlich die strikte inhaltliche Abgrenzung zwischen philosophischer und theologischer Handlungsreflexion durch: Die Theologie war zuständig für die Betrachtung der übernatürlichen, theologischen Tugenden, mit Hilfe derer das Handeln eine Bedeutung für die ewige Glückseligkeit erhalten konnte, während die philosophische Ethik das irdische Glücken des Menschen behandelte und in Politik und Ökonomie das Alltagsleben reflektierte.

Unabhängig davon, welcher Punkt im Spektrum dieser Modelle moraltheologischer Reflexion betrachtet wird, alle sahen den Beitrag der Theologie zum Handeln als einen, der grundsätzlich und wesentlich von der Betrachtung des Handelns mit der natürlichen Vernunft verschieden war. Darin aber entsprachen sie ganz dem Anliegen, das die Anfänge der Auseinandersetzungen bei den *moderni* gekennzeichnet hatte, nämlich die Eigenständigkeit und methodische Andersartigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie hervorzuheben.

932 Der Heidelberger Vizekanzler Stephan Hoest verweist auf Buridan als Begründer der Wiener Universität in seiner Promotionsrede für die Absolventen der *via moderna* vom 12. März 1469; vgl. RITTER, *Via antiqua*, 153.

Etwa ab der Mitte des Jahrhunderts zeigen sich in Wien neue Einflüsse, welche aufgrund ihrer Heterogenität ein Nachlassen der Kontroverse der philosophischen Schulen vermuten lassen können, während im letzten Viertel des Jahrhunderts die Schulpositionen wieder deutlicher thematisiert werden, zugleich aber auch Veränderungen zum Ausdruck kommen. Ghisalberti hatte die Vermutung geäußert, dass die Unterscheidung zwischen *via moderna* und *via antiqua* im fünfzehnten Jahrhundert mit einer erneuten, in Bezug auf die Theologie harmonistischen Aristoteleslektüre einherging.⁹³³ Dies würde bedeuten, dass der für die anfänglichen Auseinandersetzungen verantwortliche Streit um das Verhältnis von Philosophie und Theologie auch Mitte des Jahrhunderts noch das tragende Motiv der Auseinandersetzungen gewesen wäre. Tatsächlich lässt sich in Wien erst an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert wieder ein deutliches Bewusstsein der philosophischen Schulen feststellen.⁹³⁴ Vieles spricht jedoch dafür, dass die Aristoteleslektüre in den neuen Übersetzungen gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts und die zunehmenden Einflüsse humanistischer Denkweisen doch zu einer veränderten Wahrnehmung der Schulen geführt haben. Doch dies zu zeigen geht über die Absicht der vorliegenden Arbeit hinaus.

6.2 Systematische Ergebnisse

Die Theologie der *via moderna* war in den Jahrzehnten ihrer Entstehung von einer starken Besinnung auf die eigenen Methoden und Quellen, die Bibel und die Tradition, geprägt und von einer Ablehnung der Philosophie als Vertreterin einer nicht theologisch ausgerichteten, sondern letztlich heidnischen Vernunft. Wie konnte, auf diesen Prämissen aufbauend, moraltheologisch gedacht werden? Die Hervorhebung einer Theologie, die mit Ausnahme des Bereichs der Logik weitgehend ohne Philosophie auskommt, führte bei den Vertretern der *via moderna* zu verschiedenen moraltheologischen Ansätzen, die freilich miteinander gemeinsam haben, dass sie sich in normativer Perspektive auf den Hinweis be-

933 A. GHISALBERTI, *Lermeneutica del testo Aristotelico: Dalla „via antiqua“ alla „via moderna“*, in: *Veritas* 46 (2001) 441–455, hier 454.

934 Erstmals kam in dieser Zeit in Wien der Gedanke auf, eine Burse für die Realisten zu gründen. Zur zunehmenden Bedeutung der nach Schulen getrennten Bursen in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts vgl. E. MEUTHEN, *Bursen und Artesfakultäten der alten Kölner Universität*, in: M. J. F. M. HOENEN u. a. (Hg.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden/New York/Köln 1995, 234–245; E. MEUTHEN, *Die Artesfakultät der Alten Kölner Universität*, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin/New York 1989, 366–393; G.-R. TEWES, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 1993.

schränkten, dass Normen mit theologischen Methoden aus der Offenbarung hergeleitet werden können, und die daher der natürlichen praktischen Vernunft des Einzelnen kaum Aufmerksamkeit schenken. Deshalb blieben insbesondere die Rolle der praktischen Vernunft innerhalb der theologischen Herleitung der Normen und deren Verhältnis zur natürlichen praktischen Vernunft unterbestimmt.

Der Gersonsche Ansatz: eine theologische Gesetzesmoral

Eine extreme Position wird von Jean Gerson vertreten. Gerson formuliert das Modell einer theologischen Gesetzesmoral im Ansatz so, dass die Theologen aufgrund von biblischen und kirchenrechtlichen Aussagen ohne jeden Bezug zu einer philosophischen Ethik eine christliche Moral für alle Lebensbereiche ausarbeiten konnten. Für die theologische Betrachtung selbst waren die auf philosophische Weise, d. h. mit Mitteln der Vernunft allein, gefundenen Normen irrelevant; die Theologie bedurfte ihrer nicht, sondern genügte sich selbst für die normative Beurteilung von Handlungen. Zugleich verstand sich die Theologie selbst als normative Instanz für die Bewertung philosophisch-ethischer Ansprüche, die die Christen tangierten.

Dieses Modell wurde jedoch für die universitäre Betrachtung der Ethik nicht ausschlaggebend. Dies ist unter anderem dadurch zu erklären, dass die moraltheologische Reflexion in der *via moderna* in diesen Jahrzehnten stark durch die Beschäftigung mit dem philosophisch-ethischen Ansatz des Johannes Buridan geprägt war, während Gerson keine im akademischen Unterricht unmittelbar verwendbaren Werke hinterlassen hat.

Das philosophische Ethikmodell der *via moderna*: Selbstvervollkommnung durch selbstbestimmte Wahl des Vernünftigen (Johannes Buridan)

Die Theologen, welche vor ihrem Theologiestudium das Artistenstudium an einer Universität der *via moderna* ablegten, wurden im Philosophiestudium mit dem Kommentar des Johannes Buridan zur Nikomachischen Ethik konfrontiert, der die Grundlage für die Ethikvorlesung und die Ethikübungen darstellte. Buridan hatte in seinem Kommentar einen explizit philosophischen Ansatz entwickelt, der für das primär theologische Anliegen der Theologen der *via moderna* ein klares Gegenüber darstellte. Später im fünfzehnten Jahrhundert wurde seine Sicht als Mittelweg zwischen Thomas und den Nominalisten bzw. als eine Korrektur der Nominalisten im Sinne des Thomas interpretiert. Wie ist das zu verstehen?

Im Unterschied zu Aristoteles und Thomas waren für Buridan die Tugenden nicht der zentrale Ansatzpunkt der wissenschaftlichen Ethik, obwohl er selbst

zu einer Rehabilitierung der Kardinaltugenden beitrug.⁹³⁵ Doch die Ethik als Wissenschaft sollte von den Ursachen der Tugenden handeln, von der Klugheit (*prudentia*) und den ihr zugrundeliegenden Fähigkeiten, dem Willen und der Vernunft. Diese individualisierende Tendenz könnte im Sinne des ungefähr zur selben Zeit entwickelten ockhamschen Anliegens interpretiert werden, das als das im eigentlichen Sinn Tugendhafte den Willensakt in seiner Rückbindung an die rechte Vernunft und die Liebe zu Gott definiert hatte und dadurch zu einer Vernachlässigung der Tugenden im Sinne von festen Haltungen gelangte.

Dennoch gibt es grundlegende Unterschiede zwischen Ockham und Buridan. Ein erster zeigt sich im Verständnis der Moralwissenschaft. Ockham verstand Wissenschaft im Sinne von zusammengehörenden Sätzen. Die Moralwissenschaft war dementsprechend ein System von normativen Sätzen. Die praktische Vernunft und das konkrete Handeln gehörten dagegen zum Bereich der individuellen sittlichen Entscheidung, bei der die Moralwissenschaft als Hilfe zur Entscheidungsfindung dienen konnte. Auch Buridan betrachtete die praktische Vernunft und das individuelle Handeln als Sache des Einzelnen und nicht der Wissenschaft, doch war nach Buridan genau das der individuellen Entscheidung vorausliegende Zueinander von Wille, Vernunft und Freiheit der Gegenstand der Moralwissenschaft. Sein Anliegen ist – in heutiger Sprache – die Fundamental-moral, nicht eine normative Entfaltung der Ethik. Inhaltlich könnte man als Buridans Anliegen die Frage nach der sittlichen Grundentscheidung des Menschen bezeichnen, nämlich die eigene Freiheit zum letzten Ziel zu machen und an diesem Ziel jede konkrete Handlung zu messen.

In einem weiteren Punkt unterschied sich Buridan von Ockham ganz klar, nämlich in seiner Begründung des sittlichen Handelns. Ockham hatte theologisch – und für die philosophische Ethik zumindest hypothetisch – den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen als den eigentlichen Grund der sittlichen Verpflichtung dargestellt und dementsprechend deontologische Begründungsstrukturen erkennen lassen. Buridan dagegen begründete die Verpflichtung in der Freiheit und verband diese mit einer teleologischen Motivationsstruktur, wie Aristoteles und Thomas sie grundgelegt hatten, nämlich dem Streben des Menschen nach Glück.

Freilich interpretierte Buridan das Glücksstreben etwas anders als seine Vorgänger. Gegenüber der Ansicht des Aristoteles, der auch die Vielfalt äußerer Güter als Motivation für das sittliche Streben betrachtete, sah Buridan zumindest formal eine Einheit des Glücksstrebens aller Menschen und deutete dieses intellektualistisch als das Glück, das durch die persönliche Selbstvervollkommnung

935 Dazu I. P. BEJCYZ, *The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics*, 1250–1350, in: I. P. BEJCYZ (Hg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics*, 1200–1500, Leiden/Boston 2008, 199–221.

aus freier Entscheidung entstand. Im Verhältnis zu Thomas, der über Aristoteles hinaus das Streben nach einem jenseitigen Glück, der Gottesschau, als einigendes Moment des Glücksstrebens aller Menschen hinzugefügt hatte, beschränkte sich Buridan ohne die Leugnung dieser Möglichkeit auf die innerweltliche Motivation der Selbstverwirklichung des Menschen, da er explizit die Grenzen einer philosophischen Ethik nicht verlassen wollte.

Buridans Ethik verband das spezifische Interesse der nominalistischen Tradition am Handeln des Einzelnen mit dem Anliegen der Objektivität durch die alleinige Vernunftbasis der sittlichen Willensentscheidung. Durch seine Beschränkung auf das Glück des Menschen im irdischen Leben forderte er die Antwort der Theologen heraus, die sich von der philosophischen Vernunft abgrenzten.

Die moraltheologische Rezeption Buridans bei Marsilius von Inghen: religiöse Vervollkommnung durch gnadenhafte Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe (*caritas*)

Nicht nur während der Philosophiausbildung, sondern auch im Theologiestudium beschäftigten sich viele Theologen mit Buridans Ethikkommentar. Dies geschah meist im Rahmen der Ethikvorlesungen, die viele Theologen während ihres Theologiestudiums hielten, um sich ein Einkommen zu sichern. Doch nicht nur in die Ethikkommentare, sondern auch in die Sentenzenkommentare fand die buridanische Ethik Eingang, wie das Beispiel des Marsilius von Inghen zeigte.

Marsilius übernahm Buridans Ansatz bei den Seelenkräften, Vernunft und Willen, und damit das Interesse am Handeln des Einzelnen statt an einem allgemeineren normativen Zugang, wie ihn beispielsweise Thomas von Aquin in seinem Gesetzstraktat in der *Summa theologiae* integriert hatte. Marsilius griff das buridanische Schema der Selbstvervollkommnung auf und „überhöhte“ es im Hinblick auf die theologische Perspektive. Rein philosophisch denkende Menschen konnten sich in einer Grundentscheidung für ihre freie Selbstbestimmung, d. h. für ein frei gewähltes, vernunftgemäßes Handeln und Wollen entscheiden und alle Handlungen an diesem Maßstab messen. So vollzogen sie die Vervollkommnung ihrer höchsten Fähigkeiten, der Vernunft und des vernunftgemäßen Willens, und strebten dadurch ihr eigenes Glück an. Die Christen dagegen strebten, so Marsilius, in ihrem Handeln nicht in erster Linie die Vervollkommnung im Sinne einer Selbstverwirklichung, sondern die Vervollkommnung ihres Verhältnisses zu Gott an. Dies geschah durch die Verwirklichung der gnadenhaften Liebe (*caritas*) im Handeln, welche die Liebe zu sich und zum Anderen zum Ziel hatte. Dabei erfuhr ihre vernünftige Einsicht inhaltlich eine Erweiterung durch die aus dem Glauben abgeleiteten Handlungsoptionen.

Zentraler Unterschied zu Buridan ist also die religiöse Dimension der Grundentscheidung. Die freie Entscheidung für die persönliche Selbstvervollkomm-

nung wurde transzendierte in eine von der gnadenhaften Liebe getragene Entscheidung für die persönliche Vervollkommnung in der Liebe zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten. Nur diese primär spirituelle Seite der Handlung lag im Themenbereich und eigentlichen Interessensbereich der Theologie. Für das sittlich gute Handeln der Christen sind die Erleuchtung der Vernunft durch die Offenbarung und die Unterstützung des Willens durch die Gnade entscheidend, nicht die Vernunft und der Wille an sich.

Dadurch aber blieb das Verhältnis von natürlicher sittlicher Vernunft und aus der Offenbarung hergeleiteten Normen unklar. Einige Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Marsilius erwecken den Eindruck, als sei das rechte Handeln in der Welt durchaus von der philosophischen Ethik allein bestimmbar, zumindest im Hinblick auf das Glücken des irdischen Lebens.

Nach Marsilius dagegen hatte die Theologie eine prinzipiell andere Aufgabe: Sie beschäftigte sich mit der Glückseligkeit, die in der Begegnung mit Gott lag, und der sich der Mensch im irdischen Leben annähern konnte, indem er aus den theologischen Tugenden, vor allem dem Glauben und der Liebe, lebte. Die theologisch-ethische Frage war also nicht die nach dem Glücken des Menschen im Hinblick auf das Irdische, sondern im Hinblick auf das Himmlische. Daher sah Marsilius das Handeln als eine Möglichkeit, in den theologischen Tugenden zu wachsen, d. h. sich in der Gottes- und Nächstenliebe zu üben und das eigene Verhältnis zu Gott zu vertiefen. Nicht die Inhalte des sittlichen Handelns, sondern die Motivation, die Sinnperspektive, die Vertiefung des Glaubens waren das Interesse der Theologie am Handeln. Da die Kontemplation, die Versenkung in Gott, das eigentliche Ziel des Christen darstellte, war die Annäherung an Gott durch das Praktizieren der *caritas* im Handeln die Weise, in der gewöhnliche Menschen, welche keine Muße und Zeit für kontemplative Versenkung hatten, ihrer religiösen Verpflichtung näher kommen konnten. Philosophische Ethik und theologisch-ethische Reflexion befanden sich bei Marsilius eher in einer lebenspraktischen Zuordnung zueinander, die jedoch nicht auf einer gemeinsamen systematischen Basis beruhte.

Moraltheologie in den Wiener Ethikkomentaren der *via moderna*:

Moraltheologie als Instanz für die jenseitigen Konsequenzen des Handelns

Ähnliche Bemerkungen, jedoch mit einer Akzentverschiebung auf die Betrachtung des Handelns im Hinblick auf das Jenseits, findet man in den Ethikkomentaren an der Wiener Universität, welche die Buridanische Ethik als Textbuch zugrundelegten. Die philosophische Ethik beschäftigte sich mit dem Handeln in der Welt, die theologische mit den Konsequenzen, die dieses Handeln für eine Belohnung im Jenseits hatte. Diese Konzentration des Anliegens der Theologie auf den Aspekt der Belohnung oder verzeihenden Gnade Gottes als Vorausset-

zung für die Glückseligkeit im Jenseits führte tendenziell zu einer Vernachlässigung des Zusammenhangs von sittlicher Einsicht und religiöser Bewertung.⁹³⁶ In diesen Kommentaren aus der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts lassen sich gegenüber der systematischen Problemlage bei Marsilius von Inghen keine neuen Lösungsvorschläge finden. Sie bleiben in demselben systematischen Nebeneinander von philosophischer und theologischer Ethik verhaftet.

6.3 Konsequenzen für die weitere Forschung

Forschungsbedarf bezüglich der Veränderungen in der Moralthologie ab der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts

Diese angedeuteten historischen Linien der Entwicklung der Moralthologie im fünfzehnten Jahrhundert sind erste Skizzen, die weiterer Untersuchungen und Bestätigungen bedürfen. Die historischen Zusammenhänge sind sehr komplex und weisen große regionale Unterschiede auf. So lässt sich beispielsweise anhand der Wiener Ethikkommentare die oben geschilderte Beschränkung der moraltheologischen Aufgabe auf die spirituelle Dimension bis knapp vor die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts als dominante Tendenz bezeichnen. Danach schien die ursprüngliche Vehemenz, mit der die der *via moderna* zugeschriebenen Autoren die speziell theologische Perspektive hervorhoben, nachzulassen. Inwiefern der Kommentar des Johannes Versoris O. P. darauf Einfluss hatte, wäre eine Frage, der man in der Forschung nachgehen müsste. Möglicherweise führte die Rezeption verschiedener Ethikkommentare in dieser Zeit in Wien zu einem Aufbrechen der dargestellten Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bezüglich des Handelns.

Auch an anderen Universitäten wie Paris zeigen sich Veränderungen ab der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, die in ihrer Bedeutung noch untersucht werden müssen. Vertreter der *via moderna* wandten sich explizit den ethischen Fragen des alltäglichen Lebens zu – das bekannteste Beispiel ist der Pariser nominalistische Philosoph und Theologe Martinus de Magistris (1432–1481), der seine Ethik anhand der Kardinaltugenden aufbaute und neue Akzente in der Ehelehre setzte. In seiner Nachfolge stand Ende des Jahrhunderts John Mair. Bei ihm zeigt sich ein explizites Engagement im Hinblick auf die Lösung ökonomischer und rechtlicher Probleme, die aus der heutigen Sicht der Angewandten Ethik mit ihrer Überschneidung zum Bereich des Rechts zugehören, und eine Hervorhebung der allgemeinen Einsicht aller Menschen in das, was eine gute Handlung sei. Detail-

936 Diese Tendenz in den Ethikkomentaren müsste noch an den Aussagen in spezifisch theologischen Werken der Kommentatoren weiterverfolgt und überprüft werden.

liertere Untersuchungen zum moraltheologischen Ansatz dieser Autoren stehen noch aus.⁹³⁷

Die moraltheologischen Ansätze der *via moderna* und die Deutung der Reformation

Die genannten Tendenzen in der *via moderna*, die Theologie auf die spirituellen und verdienstlichen Aspekte des Handelns zu begrenzen, zeigen, dass die oftmals an die Ockhamrezeption geknüpfte Entwicklung zur Reformation⁹³⁸ in einen breiteren Kontext gestellt werden müsste. Die Tendenz in den dargestellten Ansätzen, die heilsbedeutsamen Aspekte des Handelns wie die Gnade zu betonen und die Frage nach der Normenfindung zu vernachlässigen bzw. diese voneinander getrennt zu betrachten, hat eine zweiseitige Entwicklung mit sich gebracht. Durch die Dichotomie von religiöser und ethischer Betrachtung des Handelns konnten die philosophischen, auf der Vernunft aufbauenden ethischen und religiös-ethischen Bewertungsmaßstäbe für das Handeln tendenziell zwei verschiedene Kategorien darstellten. So war das sittlich gute Handeln nicht mit einer Zusage des jenseitigen Heils verbunden. Eine Versicherung bezüglich des Gnadenstandes von kirchlicher Seite war in stärkerem Maße nötig, und die Verzweckung der religiösen Sicherheitssuche im Ablasshandel konnte unter solchen Bedingungen möglicherweise leichter greifen. Diese Dichotomie hätte man in zwei Richtungen auflösen können – durch eine Hervorhebung der Verbindung der beiden Bereiche oder durch eine verstärkte Gnadenlehre. Wenn auf dem Hintergrund der angedeuteten Dichotomie von vernünftiger und religiöser Beurtei-

937 Zu Martinus de Magistris vgl. die wenigen Studien von L. VERECKE, *Mariage et plaisir sexuel chez les théologiens de l'époque moderne (1300–1789)*, in: *Studia moralia* 18 (1989) 245–267; J. T. NOONAN, Jr., *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Enlarged Edition, Cambridge (Massachusetts)/London 1986; LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*; H. ÉLIE, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 18), Paris 1950–1951, 196–196. Zu John Mair vgl. T. F. TORRANCE, 1469–1969. *La philosophie et la théologie de Jean Mair our Major, de Haddington (1469–1550)*, in: *Archives de philosophie* 32 (1969) 531–547; J. F. KEENAN S. J., *The Casuistry of John Mair. Nominalist Professor of Paris (1506–1531)*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 13 (1993) 205–221; L. VERECKE, *L'assurance maritime chez les théologiens des XVe et XVIe siècles*, in: *Studia moralia* 8 (1970) 347–385; F. J. H. VOSMAN, *Giovanni Maior (1467–1550) e la sua morale economica intorno al contratto di società*. *Pars dissertationis ad Doctoratum in Theologia morali consequendum*, Rom 1985 mit weiterer Literatur; F. OAKLEY, *On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan*, in: *The Journal of British Studies* 1 (1962) 1–31; J. DURKAN, *John Mair: After 400 Years*, in: *The Innes Review* 1/2 (1950) 131–157 mit einem Überblick über die Werke Mairs.

938 Für diese Deutungslinie siehe W. KORFF, *Ethik C. Theologisch II. Geschichte*, in: G. W. HUNOLD (Hg.), *Lexikon der christlichen Ethik* 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2003, 911–923.

lung des Handelns Luther in seinem *sola gratia* zu einer radikalen Ablehnung aller pelagianischen Tendenzen kam, blieb er also, trotz den bestehenden Vorwürfen gegenüber Ockham, eine pelagianistische Position vertreten zu haben, in der Tradition der *via moderna* mit ihrer Betonung des Verhältnisses des Menschen zu Gott in der Gnade.⁹³⁹ Wie komplex die Aufgabe ist, Luther in der spätmittelalterlichen theologischen Tradition zu verorten, wird auf dem Hintergrund der inneren Vielfalt der *via moderna* leichter verständlich.

Die moraltheologischen Ansätze der *via moderna* und die Gesetzesmoral der Lehrstühle für Gewissensfälle

Die religiöse Notlage, die angesichts der Dichotomie von ethischer und religiöser Handlungsbewertung entstanden war und die durch Luther im Sinne der Sicherheit allein im Glauben aufgelöst wurde, fand eine ganz andere Antwort in der katholischen Kirche. Um auf die Not der individuellen Beurteilung des Handelns und des Gnadenstandes in der Pastoral reagieren zu können, wurden spezielle Lehrstühle für Gewissensfälle eingerichtet, die einer ersten Gründung eines solchen Lehrstuhles an der Universität der Stadt Messina im Jahre 1547 folgten. Statt jedoch wie Luther das Rechtfertigungsgeschehen in die gläubige Zuwendung des Einzelnen zu Gott zu verlegen, wurde in der Lehre der Gewissensfälle der Zusammenhang zwischen Gnade und Handlung mithilfe äußerer Kriterien hergestellt. Es entstand eine Kasuistik, die durch eine detaillierte Betrachtung der einzelnen Handlungen und ihrer normativen Bewertungen die Reintegration der normativen Seite in die religiöse Bewertung des Handelns anstrebte.⁹⁴⁰

939 In diesem Zusammenhang könnte man auch Luthers Ablehnung der harmonistischen Deutung von Philosophie und Theologie bei seinem philosophischen Lehrer an der Universität Erfurt, Arnoldi von Usingen, verstehen. Vgl. LALLA, *secundum viam modernam*, 269. Zur großen Bedeutung Gregors von Rimini für Usingen in anthropologischen Fragen, vgl. W. URBAN, Die „*via moderna*“ an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation, in: H. A. OBERMAN (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin/New York 1981. Dass die Reformation nicht über einen Leisten geschlagen werden kann, zeigt Oberman. Er ordnet Luther zur *via moderna*, Zwingli zur *via antiqua* und Calvin zur *via Scoti*. Vgl. H. A. OBERMAN, *Via antiqua and via moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*, in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987) 23–40. Zur Einbettung Luthers ins Spätmittelalter vgl. V. LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

940 Diese hier plakativ formulierte Gegenüberstellung bedarf freilich der Differenzierung. Beispielsweise darf die protestantische Verinnerlichung nicht ohne die starke Wirkung der Kirchenzucht und staatlicher Disziplinierung gesehen werden. Umgekehrt erlaubte die Möglichkeit, gewisse Vergehen an die kirchliche Gerichtsbarkeit zu verweisen, eine religiöse Aussöhnung anstelle staatlicher Strafen. Die Normierung des Verhaltens mit Hilfe des geistlichen Gerichts scheint dem Stand der Forschung nach auf katholischer Seite sogar eine geringere Rolle gespielt zu haben als in den anderen Konfessionen. Vgl.

Die Lehrstühle für Gewissensfälle können daher teilweise auch als eine Reaktion auf die Entwicklungen der *via moderna* betrachtet werden: Sie nahmen die in der *via moderna* angebahnte Individualisierung des Handelns und der religiösen Heilssuche wahr und versuchten, darauf zu antworten. Andererseits brachte die tatsächliche Gestaltung der Lehre dieser Lehrstühle, die für die Unterstützung pastoraler Praxis angelegt war und meist von Experten des Kirchenrechts unterrichtet wurde, keine theologisch-systematische Lösung des Problems. Fundamentalmoralische Grundlagen blieben größtenteils außer Acht, da sie – ihrerseits ohne praktisch-ethische Konsequenzen – nur im Rahmen der weiterführenden Theologiestudien unterrichtet wurden. Die beiden auseinandergefallenen Größen der praktisch-normativen Entscheidung und der Gottesbeziehung wurden daher nicht intrinsisch, sondern nur extrinsisch, nämlich mittels rechtlicher Gesetze, verbunden. Die Vernunft des Menschen, die bei Thomas von Aquin und Johannes Buridan als zentrale und eigenständige Kraft gedacht worden war, wird nicht als Fundierung der individuellen wie allgemeinen Sittlichkeit und somit als Fähigkeit zur Gestaltung von moralischen Normen gesehen, sondern vor allem im Dienst der Anwendung von vorgegebenen Normen. Dies entspricht in stärkerem Maße einer Rückkehr zu dem Gersonschen Modell einer religiösen Gesetzesmoral, das in der Theologie der *via moderna* des fünfzehnten Jahrhunderts keine markante Rezeption gefunden hatte. Zugleich entspricht es der Struktur nach dem Rechtsdenken und den zentralisierenden Tendenzen der Zeit. Betrachtet man das Spektrum der im fünfzehnten Jahrhundert vorhandenen moraltheologischen Modelle, so kann die Verrechtlichung der christlichen Moral im Ansatz bei der Lehre von den Gewissensfällen zwar als eine Folge der Entwicklungen in der *via moderna* gesehen werden, nicht aber als deren notwendige Konsequenz.

Moraltheologie in der *via moderna*: die Suche nach dem Theologischen in der Ethik unter Vernachlässigung der natürlichen sittlichen Vernunft

Will man die verschiedenen moraltheologischen Ansätze, die im Rahmen der *via moderna* deutlich wurden, in ihrer Gemeinsamkeit erfassen, so kann man sie alleamt als Ausdruck der Suche nach dem theologischen Aspekt der Ethik verstehen. Wie kann man diese Suche in die geschichtliche Entwicklung der Moraltheologie einordnen? Wilhelm Korff hat in seinem Artikel zur Geschichte der theologischen Ethik in systematischer Weise darauf verwiesen, dass es in der Geschichte

C. TROPPER, Bestrafung von Verbrechern, Disziplinierung von Unbotmäßigen oder Veröhnung der Sünder mit Gott? Zur Funktion des Gurker Geistlichen Gerichtes in der frühen Neuzeit, in: R. KLIEBER/H. HOLD (Hg.), *Impulse für eine Religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*, Wien/Köln/Weimar 2005, 79–94 mit weiterführenden Literaturhinweisen.

drei prinzipiell trennbare und oft parallel verlaufende Stränge zu beobachten gibt: den Versuch der Rationalisierung, wie er sich in der universitären Moralthologie zeigt, und daneben die aus dem jesuanischen Ruf nach Umkehr und dem Ruf in die Nachfolge hervorgegangenen, stärker bußtheologisch-kasuistischen bzw. entfaltungsorientierten spirituellen Ansätze.⁹⁴¹ Mit der Integration des aristotelischen Ansatzes in die theologische Reflexion bei Thomas von Aquin hatte die wissenschaftliche Reflexion des Praktischen eine abgerundete Gestalt gefunden. Die franziskanische Tradition (Duns Scotus, Wilhelm von Ockham) hatte nicht grundsätzlich, sondern im Fokus auf die individuelle Situation des Handelnden und auf das persönliche Gottesverhältnis beim Handeln ein individualistisches Korrektiv eingebracht. Insofern die Theologie als Wissenschaft begriffen wurde, die zwar auf nur in der Offenbarung zugänglichen Prämissen beruhte, aber in ihrer Funktionsweise der aristotelischen Wissenschaft glich, handelte es sich selbst bei Ockham trotz seines paradigmatisch neuen Wissenschaftsverständnisses noch um einen Entwurf im Rahmen dieser wissenschaftlichen Linie.⁹⁴²

Die Ethik Buridans, kurz nach Ockhams theologischen Werken geschrieben, streute weiteren Sand in das Getriebe des Verständnisses von Theologie und Ethik als Wissenschaft. Im Prolog des Ethikkomentars stellte Buridan heraus, dass die praktische Wissenschaft einer anderen Logik folge als die theoretische Wissenschaft; nicht logische Schlussfolgerungen seien ihre Methode, sondern Überzeugung im Sinne einer guten Rhetorik. Als Wissenschaft handle die Ethik von den Seelenkräften, die das Handeln verursachen, nicht von der Herleitung von Normen aus Prinzipien, wie etwa Thomas von Aquin die praktische Wissenschaft in strenger Parallele und systematischer Gleichstellung zu einer spekulativen Wissenschaft gekennzeichnet hatte.

Gerson griff nun diese Unterscheidung bei Buridan auf und vertrat die Ansicht, dass die praktische Theologie nicht nur eine eigene Sprache, sondern ähnlich wie die Moralthologie eine eigene, der Rhetorik gehorchende Logik habe, die sie von der spekulativen Wissenschaft unterscheide.

Für die Moralthologie bedeutete dies, dass ein Modell, wie Thomas von Aquin es entworfen hatte, in diesem Kontext nur in Ausschnitten rezipiert werden konnte. Thomas hatte das spezifisch Theologische auf zwei Ebenen in seinen

941 KORFF, Ethik, 911.

942 Zur Bedeutung des Umbruchs im Wissenschaftsverständnis von der Sach- zur Satzwissenschaft vgl. J. P. BECKMANN, *Nihil notum nisi complexum. Von der Sach- zur Satzwissenschaft am Beispiel der Metaphysik*, in: I. CRAEMER-RUEGENBERG/A. SPEER (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin 1994, 266–280; zum größeren Rahmen der Diskussion im Mittelalter A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 8)*, Leiden/Köln 1965. Zu Ockhams Wissenschaftsverständnis siehe LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit*.

Entwurf eingefügt: Als spezifische Normen tauchte das spezifisch Theologische im Bereich des göttlichen Rechts auf; darunter waren die geoffenbarten Gebote wie der Dekalog und die im Rahmen der Sakramentenlehre überlieferten Zeremonialvorschriften etc. zu verstehen. Als Gnadenhilfe tauchte das speziell Theologische als Wiederherstellung der gefallenen Natur des Menschen und damit als Handlungsvoraussetzung und beim Vollzug der Handlungen mit Hilfe von theologischen Tugenden auf. Dennoch bildeten Vernunft und moralische Tugenden Grundlagen für Gläubige wie Nichtgläubige, waren also philosophisch und theologisch bedeutsam.

Die dargestellten moraltheologischen Impulse, die aus den Rahmenbedingungen des theologischen Selbstverständnisses des späten vierzehnten Jahrhunderts hervorgingen und die *via moderna* prägten, waren von vornherein binnentheologisch orientiert. Weder war das Anliegen ein Gespräch mit der Philosophie, noch war ein ethischer Entwurf für alle Menschen das Ziel. Dieser Verzicht auf die Universalisierbarkeit der Handlungsanweisung hatte die Konsequenz, dass die theologische Reflexion sich auf die aus der Offenbarung abgeleiteten Normen beschränkte. Eine religiöse Gesetzesmoral, wie sie gewöhnlich Wilhelm von Ockham nachgesagt wird, konnte eigentlich erst in diesem hermeneutischen Rahmen einen systematischen Platz finden.

Der positive und eigenständige Impuls dieser Entwürfe bestand in dem Aufgreifen und Einbinden von nicht-wissenschaftlichen Traditionssträngen in die Moraltheologie: Gerson beispielsweise griff auf die Tradition der Bußtheologie und die Idee der spirituellen Nachfolge zurück. Als Konsequenz zeigte sich bei ihm wie auch bei Marsilius von Inghen eine Konzentration der Theologie auf die theologischen Tugenden als dem „praktischen“ Anliegen der Theologie.⁹⁴³ Dabei konnte Marsilius im Anschluss an Buridan die spezielle Wirkung theologischer Vorgaben auf Vernunft und Willen genauer entfalten. Die genannten Elemente einer religiösen Spiritualisierung in der moraltheologischen Reflexion des Spätmittelalters können in religiöser Hinsicht als ein Aufbruch gesehen werden und entsprachen im Kontext der Zeit – den Jahren des Schismas als einer Zeit der Verunsicherung und Orientierungssuche sowie der Strömungen der *Devotio moderna* – einem dringenden pastoralen und religiösen Anliegen.⁹⁴⁴

943 JEAN GERSON, *Contra curiositatem*, 240: *Fides, spes et caritas, quemadmodum solae nominantur, et sunt virtutes theologicae, ita materia illa proprie dicenda est theologica quae fidem aedificat, spem erigit, caritatem inflammat. Propterea poenitentibus dictum est non ut conquirant dispositionem orbis terrarum et coeli et siderum; poenitentini, ait, et credite Evangelio quoniam ista sapientia est et intellectus coram populis credere evangelium.*

944 Als Zeitzeugnis vgl. Gersons Schrift über das Verhalten in Zeiten des Schismas: JEAN GERSON, *De modo se habendi tempore schismatis*, in: M. P. GLORIEUX (Hg.), *Jean Gerson. Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 29–34.

Dennoch blieben, und darin besteht die Schwäche dieser Ansätze, die weitergehenden Reflexionen darüber aus, wie die spirituelle Akzentsetzung mit normativen Entscheidungsvorgängen verbunden werden konnten. Marsilius vertiefte die innerpsychischen Vorgänge, doch in normativ-ethischer Hinsicht fehlt die Reflexion auf die natürliche sittliche Erfahrung und Entscheidungsfähigkeit. Die bereits bei Wilhelm von Ockham deutlich gewordene Notwendigkeit, die sittlichen Einzelentscheidungen im Alltag als ein komplexes hermeneutisches Geschehen zu betrachten, bei dem Vernunft, praktische und moralische Erfahrung ebenso wie religiöse Einsicht und bestehende rechtliche Normen eine Vielfalt entscheidender Faktoren darstellten, scheint bei Marsilius von Inghen zu einem rein rezeptiven und nicht konstruktiven Vorgang verflacht. Das Theologische an der Ethik scheint sich auf die Herleitung religiöser Normen und auf die Gnade zu konzentrieren.

Erst der Bruch mit dem Dogma der speziellen theologischen Sprache und der daraus entstandenen theologischen Binnenhermeneutik der Theologie bei John Mair – und vermutlich vorbereitend bei seinen Vorgängern in Paris – machte einen neuen Zugang zu den sich an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert neu eröffnenden ethischen Problemen der Gesellschaft möglich, die von einem immer stärker werdenden Welthandel geprägt wurde. Im Kontext dieser sozialen und historischen Umbrüche befreite sich John Mair als letzter großer Vertreter der *via moderna* eindeutig von den vorherigen theologischen Prämissen und öffnete sich wieder unter Rückgriff auf einen neu übersetzten Aristotelestext und mit neuem Interesse an Ockham und Scotus für die vielfältigen sittlichen Ansprüche des Alltags.

AUSBLICK: GEGENWÄRTIGE HERAUSFORDERUNGEN AUS DER PERSPEKTIVE SPÄTMITTELALTERLICHER ENTWICKLUNGEN

Als Teil der größeren Entwicklung der moraltheologischen Reflexion im Hoch- und Spätmittelalter betrachtet, zeigt sich der Konflikt zwischen *via antiqua* und *via moderna* mitsamt seinen Konsequenzen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie und für den Ansatz der Moraltheologie als ein paradigmatisches Geschehen, das selbst noch für die neueren Entwicklungen der Moraltheologie eine interessante Folie darstellt.⁹⁴⁵

Im Hinblick auf neuere Debatten über das Selbstverständnis der Moraltheologie erscheinen die Ansätze der *via moderna* als Vorboten von glaubensethischen Modellen in einer anfanghaft säkularen Welt. Nach der frühmittelalterlichen sapientialen Einheit von göttlicher und menschlicher Weltbetrachtung hatte die zunehmende Rationalisierung im Hochmittelalter die relative Eigenständigkeit der Welt zum Ausdruck gebracht und Vernunft und Glauben als zwei voneinan-

945 Beispielhaft ist die Analyse der neueren Entwicklungen der Zeit im Vortrag von Bernhard Welte im Rahmen der Fünfhundertjahrfeier der im fünfzehnten Jahrhundert gegründeten Universität Freiburg i. Br. zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Vgl. B. WELTE, Die Philosophie in der Theologie, in: Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457–1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier, Freiburg i. Br. 1957, 31 f.: „Man erlebte seit dem Abklingen des idealistischen Neuansatzes der Theologie mittels einer neuen Philosophie die Proteste gegen die Philosophen unter den Theologen, welche im Namen der Reinheit und der Souveränität des Wortes Gottes vorgebracht wurden. Ihre Reihe geht auf evangelischer Seite von Kierkegaard bis zum Einsatz der sogenannten dialektischen Theologie. Aber dieser dialektische Gegenschlag ist auch auf katholischer Seite zu spüren, verborgen zwar, doch nicht weniger nachdrücklich. Seine wichtigste Erscheinung ist die theologische Neuscholastik, die mit den polemischen Diskussionen der neuen Theologen gegen die philosophierenden Theologen idealistischer Art einsetzt, den positiven und nicht spekulativen Ansatz des Theologischen scharf betont und als philosophisches Instrument die durch Überlieferung und kirchliche Autorität gedeckte scholastische Begriffssprache herbeizieht, die, von Überlieferung und Autorität getragen, selber weitgehend einen positiven Charakter annimmt und überdies mit dem Denken der Zeit kaum noch verbunden ist.“ Zur systematischen Entwicklung der Moraltheologie siehe auch M. VOGT/W. KORFF (Hg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg 2016.

der unterscheidbare Momente im Denken und Leben der Menschen herausgestellt. Aus der Unterscheidung wurde im Spätmittelalter in Extrempositionen eine Trennung von Philosophie und Theologie. Diese führte im Rahmen der *via moderna* zwar zu einer Besinnung auf das Theologische, endete jedoch in der Aporie des fehlenden Zusammenhangs von praktischem Weltverhalten und religiöser Abhängigkeit von der Gnade Gottes.

In der Tradition der Katholischen Moraltheologie seit der Reformation war diese Spannung präsent. Sie spiegelte sich in den Debatten über das Naturrecht in der Spanischen Spätscholastik. Die Lehre der Gewissensfälle und die sich ausbildende Barockscholastik versuchten, diese einseitig von seiten der moraltheologischen und juristischen Experten zu lösen – mit dem Effekt, dass ihre Zugeständnisse an die Alltagssituationen heftige Polemik hervorriefen. Als Reaktion auf die Aufklärung und ihre Hervorhebung der allgemeinen Vernunft schließlich entstanden in der Neuscholastik auch offenbarungspositivistische Moralentwürfe, die das Verständnis von Katholischer Moral bis weit in das 20. Jahrhundert und teilweise bis in unser Jahrhundert prägten. Die Gegenbewegung, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bahn brach, war mit einer neuen Lektüre des Thomas von Aquin verbunden und stand in ähnlicher Weise wie das Spätmittelalter vor der Erfahrung sich immer stärker ausdifferenzierender wissenschaftlicher und technischer Disziplinen. Angesichts der Beobachtungen zu den Entwicklungen im Spätmittelalter verwundert es nicht, dass erneut die Frage gestellt wurde, wie denn nun das spezifisch Theologische – oder in diesem Kontext das Christliche überhaupt – am Handeln zu bestimmen sei.

Eine Reaktion auf diese nachaufklärerische Suche nach einem für Christen wie Nichtchristen gemeinsamen ethischen und zugleich theologischen Ansatz in der Moraltheologie war das Bemühen, den Kern von Normen aus der christlichen Tradition zu erheben und in Form von Katechismen festzuhalten. Auch die Bedeutung der Spiritualität für das Handeln wurde neu hervorgehoben und darin das unterscheidend Christliche gesehen. Doch auch die Sorge wurde zum Ausdruck gebracht, ob die Unterscheidung von „Heilsethos“ und „Weltethos“, wie sie im Werk von Alfons Auer formuliert wurde, und die Beschränkung der Wirkung des Glaubens auf das Handeln im Sinne einer stimulierenden, kritisierenden und integrierenden Funktion nicht einer Preisgabe des Christlichen an die weltliche Vernunft und an die moralische Beliebigkeit gleichkam. Der Begriff der „Glaubensethik“ wurde geschaffen, um die Bedeutung der Dimension des Glaubens für das Handeln zum Ausdruck zu bringen. Auch das Selbstverständnis der Moraltheologie wurde angefragt: Wenn theologische Ethik sich nur in philosophisch-ethischer Sprache äußerte, machte sie sich dann nicht überflüssig?

Das Festhalten der Moraltheologie an der universalen Perspektive jeder Ethik und so auch ihrer selbst stößt mittlerweile stärker auf Anfragen von außen. Die faktische Notwendigkeit eines bestimmten Grades an Pluralismus in einer multi-

kulturellen, zugleich säkularen und multireligiösen Gesellschaft im Kontext der Globalisierung führt teilweise dazu, dass religiöse Perspektiven von vornherein als partikulare Perspektiven eingefordert werden, wodurch das Unterscheidende und nicht das Gemeinsame in den Vordergrund rückt.⁹⁴⁶ Zugleich fordert die Unübersichtlichkeit der Welt Entwürfe von spezifischen Ethos-Angeboten heraus, die Orientierung und Halt bieten können. In diesem Sinne wird das Anliegen der *via moderna* wieder aktuell, die spezifisch theologische Dimension des Handelns hervorzuheben. Eine Hinwendung zu tugendethischen Ansätzen statt zu universalen normativen Ansätzen scheint daher die bessere Zugangsweise zu sein, um diesen Bedürfnissen zu begegnen.

Wenn man aus historischen Paradigmen Lehren ziehen darf, so wäre hier der Platz darauf hinzuweisen, dass die Ausbildung von partikularen Ansätzen nicht dazu führen darf, erneut zu einer Dichotomie von religiöser und weltlicher Handlungsbetrachtung zu führen. Eine Beschäftigung der Moralthologie auf die Betrachtung der religiösen Konsequenzen des Handelns und auf das individuelle Wachsen in der Liebe darf die Aufmerksamkeit auf die strukturelle Einbettung des einzelnen Handelns in die gesamtgesellschaftliche Situation nicht aus dem Blick verlieren, soll es nicht erneut zu einer Dichotomie von Alltagswirklichkeit und kirchlicher Betrachtung des Handelns kommen. Dies ist umso wichtiger, als die gemeinsame Gestaltung der gesellschaftlichen und rechtlichen Normen der Unterstützung durch die pluralen Überzeugungsgemeinschaften braucht. Nach Aranguren sind die neuzeitlichen ethischen Aporien dadurch entstanden, dass es angesichts der Not der individuellen Beurteilung des Handelns zu den Extremen einer einseitigen Hervorhebung der Gnade, d. h. der Religion, allein, oder zu einer alleinigen Hervorhebung der Gerechtigkeit in einem „agnostischen Ethizismus“ kam.⁹⁴⁷ Diese Gegenüberstellung, die sich schon im Streit zwischen *via moderna* und *via antiqua* zeigte, durch ein produktives Miteinander zu ersetzen, ist daher aus dieser historischen Perspektive die Herausforderung für die Gegenwart. Es scheinen wohl nur solche Ansätze zukunftssträftig zu sein, die – unter

946 Zu dieser Problematik im Rahmen der diskursethischen Begründung von Normen vgl. Hans SCHELKSHORN, Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moralthologischen Debatte um eine „autonome Moral im christlichen Kontext“, in: A. HOLDEREGGER (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg (Schweiz)/Freiburg i. Br. 1996, 237–260.

947 J. L. L. ARANGUREN, El protestantismo y la moral (Historia, ciencia y sociedad 237), Barcelona 1995, 186: „La actitud religionaria y la actitud justiciaria son la tesis y la antítesis de una síntesis superior: la síntesis católica, que une en sí la religión y la moral. Frente al “todo es gracia” luterano, frente al “no hay más que justicia” – o injusticia – del eticismo, la religión católica es la religión de la gracia del Dios redentor y de la justicia del hombre redimido. La separación de la religión y la moral falsea la realidad. El catolicismo es, esencialmente, una religión moral. La actitud religiosa – fundamental – y la actitud ética – subordinada a la religión – son en él indivisibles.“

Beachtung der nötigen Relativierungen und Differenzierungen – theologische und praktische Vernunft nicht grundsätzlich gegeneinander ausspielen⁹⁴⁸ und so theologische Ethik als universitäre, dialogfähige Wissenschaft fortführen.⁹⁴⁹ Moralthologie als theologische Teildisziplin kann der spiritueller-religiöser Dimension des Handelns Rechnung tragen, ohne sich auf diese beschränken zu müssen. Vielmehr hat sie die Pflicht zur Beteiligung am gesellschaftlichen, auf philosophischer Ebene geführten Diskurs über Normfindung und zur Reflexion der Herausforderungen für individuelles, verantwortliches Handeln in der Gesellschaft. Der Ruf nach der Sisyphusarbeit einer solchen dialogorientierten, theologisch reflektierten und realitätsbezogenen Moralthologie steht daher als ein aktualisierendes Fazit am Ende dieser historischen Arbeit.

948 Zur deutlichen methodischen und inhaltlichen Abgrenzung der praktischen Theologie von der Moralthologie vgl. die folgenden Studien in der Festschrift für Guido Gatti: P. CARLOTTI, *La razionalità pratica in teologia morale e pastorale*, in: F. ATTARD/P. CARLOTTI (Hg.), *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti*, Rom 2002, 15–31; vgl. im selben Band: M. MIDALI, *Teologia pastorale, teologia pratica, teologia morale*, 33–52.

949 W. GÖBEL, *Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte (Studien zur theologischen Ethik 70)*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1996, 318.

LITERATURVERZEICHNIS

HANDSCHRIFTLICHE QUELLEN

- ANDREAS SCHÄRDING, *Questiones super quinque libris Ethicorum Aristotelis (Exercitium)* (Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 18458).
- ANONYMUS, *Quaestiones in libros I–V ethicorum* (Ms. Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 5502, fol. 202r–279v).
- ANONYMUS, *Quaestiones in libros I–V ethicorum* (Ms. Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 4672).
- ANONYMUS, *Quaestiones in libros I–V ethicorum* (Ms. Wien, Nationalbibliothek cvp cod. 4703, fol. 66r–387v).
- ANONYMUS, *Quaestiones secundum Johannem Buridanum* (Ms. München, Universitätsbibliothek 4° 685).
- ANONYMUS (ANDREAS DE WEITRA?), *Disputata super questionibus Byridani quinque librorum Ethicorum Aristotelis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5149).
- ANONYMUS (HEINRICH VON FRIEMAR?), *Commentaria in X libros Ethicorum Aristotelis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5401).
- ANONYMUS (JOHANNES FLÜCK?), *Quaestiones Wiennenses super I–V libros ethicorum Aristotelis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5437, fol. 287ra–364ra).
- ANONYMUS (RUTGERUS DE RAYMUNDA?), *Quaestiones abbreviatae super I–V ethicorum Aristotelis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5330).
- CONRADUS DE SUSATO, *Quaestiones in ethicam Aristotelis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5316).
- , *Tractatus contra Hussitas* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, bpv cod. 4215, fol. 77b–82a).
- IOANNES KRONSBELN, *Compendium moralis philosophiae* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 4823, fol. 1rb – 207rb).
- JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super Aristotelis ethicorum libros* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5433).
- HEINRICH PLATTENBERGER, *Compendium moralis philosophiae* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 4703, fol. 1r–64v).
- MICHAEL LOCHMAIR DE HAIDECK, *Summa philosophiae moralis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 5161).

- THOMAS EBENDORFER DE HASELBACH, *Commentarii super libros quinque ethicorum Aristotelis* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 4952).
- THOMAS TEUFL DE LANDSHUT, *Quaestiones secundum mentem fratris Hainrici de Alemania super I–X libros Ethicorum Aristotelis* (Ms. München, Universitätsbibliothek, 2° 566).
- URBAN VON MELK, *Disputata seu praelectiones in libros ethicorum Aristotelis cum quibusdam conclusionibus Magistri Buridani* (Ms. Wien, Nationalbibliothek, cvp cod. 4667 und cvp cod. 4914).

GEDRUCKTE QUELLEN

- ARISTOTELES, *Aristoteles Latinus* 25,3. *Metaphysica*, lib. I–XIV. *Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka* 2. *Editio Textus*, ed. G. Vuillemin-Diem (*Corpus philosophorum medii aevi*), Leiden u. a. 1995.
- AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri 1. Libri I–XIII*, edd. B. Dombart/A. Kalb, Darmstadt 1981 [Nachdruck der 4. Auflage Leipzig 1928].
- , *Epistulae* 2, ed. A. Goldbacher (CSEL 34/2), Prag 1898.
- , *Epistulae* 3, ed. A. Goldbacher (CSEL 44), Wien 1904.
- FRANCISCO SUÁREZ, *Opera Omnia* I, ed. D. M. André, Paris 1856.
- GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam secundae sancti Thomae tomus I*, Lyon 1620.
- GREGOR VON RIMINI OESA, *Lectura super primum et secundum sententiarum I*, edd. A. D. Trapp/V. Marcolino (*Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen* 6), Berlin/New York 1981.
- , *Lectura super primum et secundum sententiarum III*, edd. A. D. Trapp/V. Marcolino (*Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen* 8), Berlin/New York 1984.
- GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Prologus et distinctio prima*, edd. Ph. Boehner/G. Gál/S. F. Brown (*Opera theologica* 1), St. Bonaventure (NY) 1967.
- , *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II–III*, ed. S. F. Brown (*Opera theologica* 2), St. Bonaventure (NY) 1970.
- , *Summa Logicae*, edd. Ph. Boehner/G. Gál/S. F. Brown (*Opera philosophica* 1), St. Bonaventure (NY) 1974.
- HENRICUS TOTTING DE OYTA, *Quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis*, ed. A. Lang (*Opuscula et textus. Series scholastica* 12), Münster (Westf.) 1953.
- JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, I–VII*, edd. C. Paban/Th. Pègues, Tours 1900–1908.
- IOANNIS MAIOR, *In primum Sententiarum disputationes*, Paris 1530.

- JEAN GERSON, A. B. C. des simples gens, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 7, Paris u. a. 1966, 154–157.
- , A Barthelemy Clantier I, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 2, Paris u. a. 1960, 55–64.
- , A Barthelemy Clantier II, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 2. L'œuvre épistolaire, Paris u. a. 1960, 97–103.
- , Centilogium de conceptibus, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 9, Paris u. a. 1973.
- , Collectorium super Magnificat, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 8, Paris 1971, 163–534.
- , Conclusiones de jure episcoporum, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 6, Paris u. a. 1965, 174–175.
- , Contra curiositatem studentium, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 3, Paris u. a. 1962, 224–249.
- , Contra superstitionem sculpturae leonis, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 10, Paris u. a. 1973, 131–133.
- , Contre conscience trop scrupuleuse, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 7, Paris u. a. 1966, 140–142.
- , Contre Jean de Monzon, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 10, Paris u. a. 1973, 7–24.
- , De arte audiendi confessiones, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 8, Paris u. a. 1971, 10–17.
- , De duplici logica, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 3, Paris u. a. 1962, 57–63.
- , De modis significandi, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 9, Paris u. a. 1973, 625–642.
- , De modo se habendi tempore schismatis, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 6, Paris u. a. 1965, 29–34.
- , De mystica theologia practica, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 8, Paris u. a. 1971, 18–47.
- , De necessaria communione laicorum sub utraque specie, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 10, Paris u. a. 1973, 55–72.
- , De theologia mystica lectiones sex, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 3, Paris u. a. 1962, 250–292.
- , Dialogus de potestate ligandi et solvendi, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 6, Paris u. a. 1965, 251–258.
- , Examen de conscience selon les péchés capitaux, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 7, Paris u. a. 1966, 393–400.
- , In recessu regis Romanorum (sermo „prosperum iter“), in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. Œuvres complètes 5, Paris u. a. 1963, 471–480.

- , *Le doctrinal aux simple gens*, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 10, Paris u. a. 1973, 295–321.
- , *Le profit de savoir quel est péché mortel et véniel*, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 7, Paris u. a. 1966, 370–393.
- , *Notulae super quaedam verba Dionysii de Coelesti Hierarchia*, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 3, Paris u. a. 1962, 203–224.
- , *Nova positio*, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 146–154.
- , *Quae veritates sint de necessitate salutis credendae*, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 6, Paris u. a. 1965, 181–189.
- , *Triloquium astrologiae theologizatae*, in: Msgr. Palémon GLORIEUX (Hg.), Jean Gerson. *Œuvres complètes* 10, Paris u. a. 1973, 90–109.
- JOANNES HUS, *Refutatio Scripti Octo Doctorum Theologiae*, in: *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymus Pragensis* 1, Nürnberg 1715, 366–408.
- , *Responsio ad Scripta Magistri Stanislai de Znoyma*, in: *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymus Pragensis* 1, Nürnberg 1715, 331–365.
- JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris 1513 [Nachdruck Minerva 1968].
- JOHANNES ECK, *Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517)* (*Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung*), hg. v. T. Virnich, Münster (Westf.) 1923.
- MARSILIUS VON INGHEN, *Quaestiones super quattuor libros sententiarum I. Super primum quaestiones 1–7*, bearbeitet von Manuel Santos Noya, hg. v. G. Wieland u. a., Bd. 1 (*Studies in the history of Christian thought* 87), Leiden/Boston/Köln 2000.
- (MARSILIUS OF INGHEN), *Treatises on the properties of terms. A First Critical Edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes with Introduction, Translation, Notes and Appendices* by E. P. Bos (*Dissertation, Universität Leiden*), Leiden 1980.
- MARTIN LUTHER, *Werke* (*Kritische Gesamtausgabe* 51), Weimar 1914.
- NICOLAUS DE CLAMENGIIS, *Liber de studio theologico*, in: Lucas D'ACHERY (Hg.), *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum I*, Paris 1723, 473–480.
- PETRUS DE ALLIACO (PETER OF AILLY), *Concepts and Insolubles. An annotated translation* by P. V. Spade (*Synthese Historical Library* 19), Dordrecht/Boston/London 1980.
- (PIERRE D'AILLY), *Le traité sur la Consolation de Boèce, Qu. 1*, ed. M. Chapuis, Amsterdam/Philadelphia 1993.

- , *Primus sermo coram Papa Clemente VII. Avenione habitus, pro defendenda causa Parisiensis Universitatis adversus Johannem de Montesono*, in: Carolus Duplessis D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris 1728, 66–69.
- , *Propositio facta in Consistorio contra M. Joannem de Montesono*, in: Carolus Duplessis D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris 1728, 69–74.
- , *Questiones super primum, tertium et quartum librum Sententiarum, I: Principia et questio circa prologum (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 258)*, cura et studio M. Brinzei, Turnhout 2013.
- , *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono Ordinis Praedicatorum*, in: Carolus Duplessis D'ARGENTRÉ (Hg.), *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris 1728, 75–131.
- THOMAS DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 40. Pars A), Rom 1969.
- , *Pars prima summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 4), Rom 1888.
- , *Pars prima summae theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani O. P.*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis opera omnia 5), Rom 1889.
- , *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis 2*, ed. R. P. Mandonnet, Paris 1929.
- , *Sentencia libri de anima*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 45/1), Rom/Paris 1984.
- , *Summa contra gentiles I–II*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 13), Rom 1918.
- , *Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia 8), Rom 1895.
- , *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, edd. Fratres O. P. (Sancti Thomae Aquinatis opera omnia 11), Rom 1903.

SEKUNDÄRLITERATUR

- AERTSEN, Jan A./EMERY, Kent/SPEER, Andreas (Hg.), Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität in Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea mediaevalia 28), Berlin 2001.
- ARANGUREN, José Luis L., El protestantismo y la moral (Historia, ciencia y sociedad 237), Barcelona 1995.
- BAKKER, Paul J. J. M., Syncatégorèmes, concepts, équivocité. Deux questions anonymes, conservées dans le ms. Paris, BN, lat. 16.401, liées à la sémantique de Pierre d'Ailly (c. 1350–1420), in: Vivarium 34/1 (1996) 76–131.
- BAUCH, Gustav, Die Reception des Humanismus in Wien. Eine literarische Studie zur deutschen Universitätsgeschichte, Breslau 1903.
- , Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, Breslau 1904.
- BÄUMER, Remigius, Konrad von Soest, in: Kurt RUH (Hg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 5, Berlin 1985, 523–524.
- BECKMANN, Jan P., Nihil notum nisi complexum. Von der Sach- zur Satzwissenschaft am Beispiel der Metaphysik, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG/Andreas SPEER (Hg.), Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin 1994, 266–280.
- BEDOUELLE, Guy, Les éditions „Humanistes“ de Capreolus, in: Guy BEDOUELLE/Romanus CESSARIO/Kevin WHITE (Hg.), Jean Capreolus en son temps (1380–1444), Paris 1997, 195–207.
- BENARY, Friedrich, „Via antiqua“ und „via moderna“ auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt (Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters 3), Gotha 1919.
- BERGER, Harald, Simple supposition in William of Ockham, John Buridan, and Albert of Saxony, in: Joël BIARD (Hg.), Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV^e siècle, Paris 1991, 31–43.
- , Zur Sprachlogik Wilhelms von Ockham, Magisterarbeit, Universität Graz, 1989.
- BIANCHI, Luca, New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath, in: Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales 70 (2003) 206–229.
- , Students, Masters, and „Heterodox“ Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 76 (2009) 75–109.
- BIARD, Joël, La place de la félicité intellectuelle dans l'Éthique buridanienne, in: Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin/New York 1998, 977–983.

- , Les controverses sur l'objet du savoir et les „complexe significabilia“ à Paris au XIV^e siècle, in: Stefano CAROTI/Jean CELEYRETTE (Hg.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Florenz 2004, 1–31.
- , Présence et représentation chez Pierre d'Ailly. Quelques problèmes de théorie de la connaissance au XIV^e siècle, in: *Dialogue (Ontario)* 31 (1992) 459–474.
- , *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir (Études de philosophie médiévale 99)*, Paris 2012.
- BEJCZY, István P., The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the *Nicomachean Ethics*, 1250–1350, in: István P. BEJCZY (Hg.), *The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics, 1250–1350*, Leiden/Boston 2008, 199–221.
- BINDER, Karl, Eine Anthologie aus Schriften mittelalterlicher Wiener Theologen, in: KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT WIEN (Hg.), *Dienst an der Lehre. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie*, Wien 1965, 201–261.
- BODEMANN, Ulrike, *Cedulae actuum. Zum Quellenwert studentischer Belegzettel des Spätmittelalters*, in: Klaus GRUBMÜLLER (Hg.), *Schulliteratur im späten Mittelalter*, München 2000, 435–499.
- BONINO O. P., Serge-Thomas, Albert le Grand dans les *Defensiones*, in: *Revue thomiste* 99 (1999) 369–425.
- , Capreolus contre Pierre Auriol: Une certaine idée de la connaissance, in: Guy BEDOUELLE/Romanus CEBARIO/Kevin WHITE (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 139–158.
- , Le thomisme parisien au XV^e siècle, in: *Revue Thomiste* 107 (2007) 625–653.
- BOS, Egbert Peter, *Logica modernorum in Prague about 1400. The Sophistria-disputation „Quoniam quatuor“ (MS Cracow, Jagiellonian Library 686, ff. 1ra–79rb)*, with a partial reconstruction of Thomas of Cleve's *Logica*. Edition with an Introduction and Appendices, Leiden 2004.
- BRAAKHUIS, Henk A. G., School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the „Wegestreit“, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin/New York 1989, 1–18.
- BRIQUET, Charles-Moïse, *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier* 10, Paris/London u. a. 1907.
- BROWN, Stephen F., Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century, in: Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York 1998, 648–655.

- BRUNGS, Alexander/GOUBIER, Frédéric, On Biblical Logicism: Wyclif, *Virtus Sermonis* and Equivocation, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 76/1 (2009) 199–244.
- BUFFON, Valeria A., The Structure of the Soul, Intellectual Virtues, and the Ethical Ideal of Masters of Arts in Early Commentaries on the *Nicomachean Ethics*, in: István P. BEJCZY (Hg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden/Boston 2008, 13–30.
- BURGER, Christoph, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70)*, Tübingen 2002.
- , Direkte Zuwendung zu den „Laien“ und Rückgriff auf Vermittler in spätmittelalterlicher katechetischer Literatur, in: Berndt HAMM/Thomas LENTES (Hg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen 2001, 85–109.
- , Jean Gerson. Theologie, die erbauen soll, in: Ulrich KÖPF (Hg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 212–227.
- BURROWS, Mark Stephen, *Jean Gerson and „De Consolatione Theologiae“ (1418). The Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Disordered Age (Beiträge zur historischen Theologie 78)*, Tübingen 1991.
- CARLOTTI, Paolo, La razionalità pratica in teologia morale e pastorale, in: Fabio ATTARD/Paolo CARLOTTI (Hg.), *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti*, Rom 2002, 15–31.
- CESSARIO, Romanus, Saint Thomas, Durand de Saint-Pourçain et Capreolus: Le débat sur la foi, in: Guy BEDOUELLE/Romanus CESSARIO/Kevin WHITE (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 159–164.
- CHAPPUIS, Marguerite/KACZMAREK, Ludger/PLUTA, Olaf, Die philosophischen Schriften des Peter von Ailly. Authentizität und Chronologie, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 593–615.
- COMBES, André, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 Vols., Paris 1945/1948/1959.
- CONFORTI, Patrizia, Le Questioni inedite „Siena, Biblioteca Comunale degl'Intronati, L XI 24“. Contributo alla storia della posterità di Giovanni Capreolo, in: *Aquinas* 37 (1994) 581–595.
- COURTENAY, William J., Between Despair and Love. Some Late Medieval Modifications of Augustine's Teaching on Fruition and Psychic States, in: Kenneth HAGEN (Hg.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650)*, Leiden 1990, 5–20.
- , Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power (*Quodlibet* 8), Bergamo 1990.
- , Conrad of Megenberg: The Parisian Years, in: *Vivarium* 35 (1997) 102–124.

- , Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over „virtus sermonis“ in the Fourteenth Century, in: *Franciscan Studies* 44 (1984) 107–128.
- , In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate, in: Ruedi IMBACH/Alfonso MAIERÙ (Hg.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rom 1991, 233–251.
- , Nominalism and Late Medieval Religion, in: Charles TRINKAUS/Heiko A. OBERMAN (Hg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 26–59.
- , Parisian Theology, 1362–1377, in: Maarten J. F. M. HOENEN/Paul J. J. M. BAKKER (Hg.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden/Boston/Köln 2000, 3–19.
- , The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England, in: Anne HUDSON/Michael WILKS (Hg.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987.
- , Was there an Ockhamist School?, in: Maarten J. F. M. HOENEN/J. H. Josef SCHNEIDER/Georg WIELAND (Hg.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden/New York/Köln 1995, 263–292.
- CROSS, Richard, *Duns Scotus (Great Medieval Thinkers)*, New York/Oxford 1999.
- DAMERAU, Rudolf (Hg.), *Der Sentenzenkommentar des Heinrich von Langenstein Buch II. Lateinische textkritische Ausgabe (Studien zu den Grundlagen der Reformation 15)*, o. O. 1980.
- DANIEL, Natalia/SCHOTT, Gerhard/ZAHN, Peter, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München. Die Handschriften der Folioreihe. Zweite Hälfte (Die Handschriften der Universitätsbibliothek München 3/2)*, Wiesbaden 1979.
- DE LIBERA, Alain, *Entre Ockham et Buridan. Remarques sur la problématique des universaux chez Albert de Saxe*, in: Joël BIARD (Hg.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV^e siècle*, Paris 1991, 13–30.
- DE RIJK, Lambert Marie, *Giraldus Odonis, Godfrey of Fontaines, and Peter Auriol on the Principle of Individuation*, in: Stefano CAROTI u. a. (Hg.), „Ad Ingenii Acuitionem“. *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Turnhout 2006, 403–436.
- , *Jean Buridan (c. 1292 – c. 1360). Eerbiedig ondermijner van het aristotelisch substantie-denken (Koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 57/1)*, Amsterdam u. a. 1994.
- DECKER, Bruno, *Ein fundamentaltheologischer Traktat des Mittelalters (H. T. v. Oyta, Quaestiones super libros Sententiarum)*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 18 (1955) 217–219.
- DEGLI INNOCENTI, U., *Capreolo*, *Enciclopedia Filosofica I*, Florenz 1957, 888–889.
- DENIFLE O. P., *Henricus/CHATELAIN, Aemilio, Chartularium Universitatis Parisiensis II*, Paris 1891.

- , *Chartularium Universitatis Parisiensis III*, Paris 1894.
- DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. ³¹1991.
- DESHARNAIS, Richard P., *Reassessing Nominalism: A Note on the Epistemology and Metaphysics of Pierre d'Ailly*, in: *Franciscan Studies* 34 (1974) 296–305.
- DETLOFF, Werner, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster (Westf.) 1963.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, *Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition (Reformatiionsgeschichtliche Studien und Texte 140)*, Münster 1998.
- DONNEAUD, Henri, *La théologie comme science chez Capreolus*, in: Guy BEDOUELLE/Romanus CESSARIO/Kevin WHITE (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 109–129.
- DU CANGE, Carolus De Fresne, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis. Editio nova aucta a Léopold Favre 2*, Graz 1954 [1883–1887].
- DU PIN, M. Lud. Ellies (Hg.), *Johannis Gersonii Opera omnia 1*, Antwerpen 1706.
- DURKAN, J., *John Mair: After 400 Years*, in: *The Innes Review* 1/2 (1950) 131–157.
- EBERHARD, Winfried, *Konrad Koler von Soest. Konzilstheologe und königlicher Rat*, in: Heinz-Dieter HEIMANN (Hg.), *Von Soest – aus Westfalen. Wege und Wirkung abgewanderter Westfalen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Paderborn 1986, 93–123.
- EBBESSEN, Sten, *The summulae, tractatus VII de fallaciis*, in: Jan PINBORG (Hg.), *The Logic of John Buridan. Acts of the 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Copenhagen 16.–21. November 1975, Kopenhagen 1976, 139–160.
- EHRLE, Franz Kardinal, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreitens (Franziskanische Studien. Beiheft 9)*, Münster (Westf.) 1925.
- ÉLIE, Hubert, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500 (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 18)*, Paris 1950–1951.
- ERNST, Stephan, *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 46)*, Münster 1996.
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella, *A propos de la diffusion des œuvres de Jean Buridan en Italie du XIVE au XVIe siècle*, in: Jan PINBORG (Hg.), *The Logic of John Buridan. Acts of the 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Copenhagen 16.–21. November 1975, Kopenhagen 1976, 21–45.

- FISHER, Jeffrey, Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution, in: Brian Patrick MCGUIRE (Hg.), *A Companion to Jean Gerson* (Brill's Companions to the Christian Tradition 3), Leiden/Bosten 2006, 205–248.
- FLANAGIN, D. Zach, Making Sense of It All: Gerson's Biblical Theology, in: Brian Patrick MCGUIRE (Hg.), *A Companion to Jean Gerson* (Brill's Companions to the Christian Tradition 3), Leiden/Bosten 2006, 133–177.
- FLÜELER, Christoph, Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Literalkommentare, in: *Vivarium* 36 (1998) 234–249.
- , *Ethica in Wien anno 1438. Die Kommentierung der aristotelischen „Ethik“ an der Wiener Artistenfakultät*, in: Fritz Peter KNAPP/Jürgen MIETHKE/Manuela NIESNER (Hg.), *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachliche Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen*, Leiden/Boston 2004, 92–138.
- , *Teaching Ethics at the University of Vienna: The Making of a Commentary at the Faculty of Arts (A Case Study)*, in: István P. BEJCYZ (Hg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, Leiden/Boston 2008, 277–346.
- FORSTER, Karl, *Die Verteidigung der Lehre des Heiligen Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus* (Münchener theologische Studien 2/9), München 1955.
- FOURNIÉ, Eléonore/LEPAPE-BERLIER, Séverine, *Dévotions et représentations de l'Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l'Europe (1380–1420)*, *L'Atelier de Centre de recherches historiques* 10 (2012), URL: <http://acrh.revues.org/4275>.
- FRANK, Isnard Wilhelm, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968.
- GABRIEL, Astrik L., „Via antiqua“ and „Via moderna“ and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin/New York 1974.
- GASKIN, Richard, *Peter of Ailly and other Fourteenth-Century Thinkers on Divine Power and the Necessity of the Past*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997) 273–291.
- GHISALBERTI, Alessandro, *La fondazione dell'etica in Guglielmo di Ockham*, in: SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI (Hg.), *Etica e politica: Le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento*, Spoleto 1999, 61–89.
- , *L'ermeneutica del testo Aristotelico: Dalla „via antiqua“ alla „via moderna“*, in: *Veritas* 46 (2001) 441–455.
- GLORIEUX, Palémon, *Les années d'études de Pierre d'Ailly*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 44 (1977) 127–149.

- , L'œuvre littéraire de Pierre d'Ailly. Remarques et précisions, in: *Mélanges de Science religieuse* 22 (1965) 61–78.
- , Pierre d'Ailly et Saint Thomas, in: *Mélanges de Science religieuse* 23 (Suppl.) (1966) 45–54.
- GRABMANN, Martin, Johannes Capreolus, der „Princeps Thomistarum“ und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule, in: *Divus Thomas* (Freiburg) (1944) 85–109; 145–170.
- GILBERT, Neal Ward, Ockham, Wyclif, and the „via moderna“, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin 1974, 85–125.
- GLÜCKERT, Ludwig P., Hieronymus von Mondsee (Magister Johannes de Werdea). Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Wiener Universität im 15. Jahrhundert, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 48 (1930) 99–201.
- GÖBEL, Wolfgang, *Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte* (Studien zur theologischen Ethik 70), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1996.
- GOLDSTEIN, Jürgen, *Homo absconditus. Der verborgene Mensch als Folge des theologischen Voluntarismus*, in: Günther MENSCHING (Hg.), *Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 24. bis 26. Februar 2004* (Contradictio 6), Würzburg 2005, 38–54.
- GORIS, Harm, A Reinterpretation of Aquinas' Correspondence Definition of Truth, in: Maria C. PACHECO/José F. MEIRINHOS, *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Bd. 3 (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3), Turnhout 2006, 1431–1443.
- GOTTLIEB, Theodor, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs I. Niederösterreich*, Aalen 1974.
- GROß, Albert, *Spätmittelalterliche Lebensformen der Benediktiner von der Melker Observanz vor dem Hintergrund ihrer Bräuche. Ein darstellender Kommentar zum Caeremoniale Mellicense des Jahres 1460* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 46), Münster 1999.
- GROSSE, Sven, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (Beiträge zur historischen Theologie 85), Tübingen 1994.
- , Johannes Gerson und Bonaventura: Kontinuität und Diskontinuität zwischen Hoch- und Spätmittelalter, in: Jan A. AERTSEN/Martin PICKAVÉ (Hg.), *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts* (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, 341–348.

- HAMM, Berndt, Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von R. Friedrich und W. Simon, Tübingen 2011.
- HEROLD, Vilém, Der Streit zwischen Hieronymus von Prag und Johann Gerson. Eine spätmittelalterliche Diskussion mit tragischen Folgen, in: Sophie WLODEK (Hg.), *Société et église. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif*, o. O. 1995, 77–89.
- , Magister Hieronymus von Prag und die Universität Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Differenzierung in der spätmittelalterlichen Philosophie, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin/New York 1989, 255–273.
- HOBBS, Daniel, The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract, in: *The American Historical Review* 108/5 (2003) 1308–1337.
- HÖDL, Ludwig, „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“ Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: Jan P. BECKMANN u. a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg ²1996, 225–243.
- HOENEN, Maarten J. F. M., *Formalitates phantasticae*. Bewertungen des Skotismus im Mittelalter, in: Martin PICKAVÉ (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen*, Berlin 2003, 337–357.
- , How the Thomists in Cologne Saved Aristotle: The Debate over the Eternity of the World in the Late-Medieval Period, in: Kent EMERY, Jr./William J. COURTENAY/Stephen M. METZGER (Hg.), *Philosophy and Theology in the *Studia* of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts (Rencontres de Philosophie Médiéval 15)*, Turnhout 2012, 181–217.
- , Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters, in: Maarten J. F. M. HOENEN/Paul J. J. M. BAKKER (Hg.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden/Boston/Köln 2000, 21–45.
- , „Modus loquendi Platoniorum“. Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten, in: Stephen GERSH/Maarten J. F. M. HOENEN (Hg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographical Approach*, Berlin 2002, 425–343.
- , Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen, in: Stanisław WIELGUS (Hg.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung*, Lublin 1993, 165–194.
- , Nominalismus als universitäre Spekulationskontrolle, in: *Recherches de Théologie et Philosophie* 73/2 (2006) 349–374.
- , Propter dicta Augustini. Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64 (1997) 245–262.

- , *Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the *Wegestreit*, in: Russell L. FRIEDMAN/L. O. NIELSEN (Hg.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht 2003, 9–36.
- , *Virtus Sermonis* and the Trinity: Marsilius of Inghen and the Semantics of Late Fourteenth-Century Theology, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001) 157–171.
- HOFFMANN, Fritz, Robert Holcot – Philosophische Implikationen seiner Theologie, in: Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York 1998, 637–641.
- HOLTER, Kurt, *Buchkunst-Handschriften-Bibliotheken. Beiträge zur mitteleuropäischen Buchkultur vom Frühmittelalter bis zur Renaissance I*, hg. v. G. Heiligensetzer/W. Stelzer (Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereins), Linz 1996.
- HORST, Ulrich, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, Paderborn 1987.
- HÖVER, Werner, *Theologia Mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging und andere. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 36)*, München 1971.
- HÜBENER, Wolfgang, *Der theologisch-philosophische Konservatismus des Jean Gerson*, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, Berlin 1974, 171–200.
- , *Wyclifs Kritik an den Doctores signorum*, in: Wilhelm VOßENKUHLE/Rolf SCHÖNBERGER (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 128–146.
- IMBACH, Ruedi, *Introduction: Le contexte intellectuel de l'œuvre de Capreolus*, in: Guy BEDOUELLE/Romanus CEBARIO/Kevin WHITE (Hg.), *Jean Capreolus en son temps (1380–1444)*, Paris 1997, 13–21.
- INGHAM, Mary Beth, *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris 2008.
- ISERLOH, Erwin, *Der Nominalismus. Die Unversitäten zwischen via antiqua und via moderna*, in: Hubert JEDIN (Hg.), *Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1968, 425–438.
- JANZ, Denis R., *Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology*, Waterloo (Ontario) 1983 [Nachdruck 2013].
- KACZMAREK, Ludger, *Destructiones modorum significanti* (Bochumer Studien zur Philosophie 9), Amsterdam/Philadelphia 1994.
- , „*Vitalis immutatio*“. Erkundungen zur erkenntnispsychologischen Terminologie der Spätscholastik, in: Albert HEINEKAMP/Wolfgang LENZEN/Martin

- SCHNEIDER (Hg.), *Mathesis rationis*. Festschrift für Heinrich Schepers, Münster 1990, 189–206.
- KAEPPELI, Thomas, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi* 2, Rom 1975.
- KALUZA, Zénon, Auteur et plagiaire: Quelques remarques, in: Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin 1998, 312–320.
- , Gerson critique d'Albert le Grand, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 169–205.
- , Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59 (1984) 81–126.
- , Le „De universali reali“ de Jean de Maisonneuve et les epicuri litterales, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 569–516.
- , Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oraison dominicale, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985) 273–293.
- , Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482, in: Alain LE BOULLUEC (Hg.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris 1995, 297–317.
- , Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Realistes aux confins du XIVE et du XVe siècles (*Quodlibet* 2), Bergamo 1988.
- , Les sciences et leurs langues, in: Luca BIANCHI (Hg.), *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve 1994, 197–258.
- , Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité, in: *ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES* (Hg.), *Histoire littéraire de la France*. 42 Suite du quatorzième siècle, Paris 1995.
- KEENAN S. J., James F., *The Casuistry of John Mair. Nominalist Professor of Paris (1506–1531)*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 13 (1993) 205–221.
- KENNEDY C. S. B., Leonard A., *The fifteenth century and divine absolute power*, in: *Vivarium* 27 (1989) 125–152.
- , *Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-Century Philosophy*, Lewiston, NY 1986.
- KLICMAN, Ladislav, *Processus iudiciarius contra Jeronimum de Praga habitus Viennae a. 1410–1412* (*Historický Archiv* 12), Prag 1898.
- KLIMA, Gyula, *John Buridan (Great Medieval Thinkers)*, Oxford/New York 2009.
- KLUXEN, Wolfgang, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg³ 1998.
- KNAPP, Fritz Peter, *Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273–1439, II. Halbband. Die Literatur zur Zeit der habsburgischen Herzöge von Rudolf IV. bis Albrecht V. (1358–1439) (Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart 2/2)*, Graz 2004.

- KOBUSCH, Theo, Analogie im Bereich der Freiheit? Ein Skandal der spätscholastischen Philosophie und die kritische Antwort der Neuzeit, in: Jan A. AERTSEN/Martin PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, 251–264.
- KOK, Femke J., What Can We Know about God? John Buridan and Marsilius of Inghen on the Intellect's Natural Capacity for Knowing God's Essence, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77/1 (2010) 137–171.
- KÖLMEL, Wilhelm, Von Ockham zu Gabriel Biel: Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts, in: *Franziskanische Studien* 37 (1955) 218–259.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine, Avènement de l'Aristotelisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: Entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham (*Études de Philosophie Médiévale* 87), Paris 2005.
- KOPECKÝ, František, Moraltheologie im aufklärerischen theresianisch-josephinischen Zeitalter (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung 11), St. Ottilien 1990.
- KORFF, Wilhelm, Ethik C. Theologisch II. Geschichte, in: Gerfried W. HUNOLD (Hg.), *Lexikon der christlichen Ethik* 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2003, 911–923.
- KOROLEC, Jerzy B., Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan, in: *Mediaevalia philosophica Polonorum* 21 (1975) 53–72.
- KREUZER, Georg, Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der *Epistola pacis* und der *Epistola concilii pacis* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N. F. 6), Paderborn u. a. 1987.
- KRIEGER, Gerhard, Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 28), Münster 1986.
- , „Theologica perscrutatio labi debet ad inflammationem affectus“. Der Zusammenhang von mystischer Theologie und Philosophie bei Johannes Gerson, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG/Andreas SPEER (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin/New York 1994, 604–619.
- KRUPA O. P., Paweł, La lettre en défense de Saint Thomas d'Aquin de Jean de Monzon OP (1388), in: *Archivum franciscanum historicum* 98 (2005) 633–642.
- LAGERLUND, Henrik, Representations, Concepts and Words: Peter of Ailly on Semantics and Psychology, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 3 (2003) 15–36.
- LALLA, Sebastian, secundum viam modernam. Ontologischer Nominalismus bei Bartholomäus Arnoldi von Usingen (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 343), Würzburg 2003.

- LAMBERTINI, Roberto, Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkomentaren (von Albert bis Buridan), in: Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER (Hg.), Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin 1996, 464–478.
- LAMY, Alice, La pensée de Pierre d'Ailly. Un philosophe engagé du Moyen Âge, Paris 2013.
- LAMY, Marielle, Les plaidoiries pour l'Immaculée Conception au Moyen Âge (XIIe – XVe s.), in: Clelia Maria PIASTRA (Hg.), Gli studi di Mariologia medievale. Bilancio storiografico, Tavernuzze 2001, 255–274.
- LANG, Albert, Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung, in: Divus Thomas 26 (1948) 361–394.
- , Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein. Eine programmatische Rede des Gründers der Wiener Universität über den Aufbau der Glaubensbegründung und die Organisation der Wissenschaften, in: Divus Thomas 26 (1948) 123–159. 233–250.
- LANGHOLM, Odd, Price and Value in Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources, Bergen u. a. 1979.
- LAZZERI, Valerio, Teologia mistica e teologia scolastica: L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson, Mailand/Rom 1994.
- LEE, Richard A., Jr., Science, the Singular, and the Question of Theology, New York/Houndmills (Basingstoke, Hampshire) 2002.
- LEPPIN, Volker, Die spätmittelalterlichen moderni. Ein erster Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie?, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte einer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, Freiburg (Schweiz) 2003, 45–60.
- , Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.
- , Gegläubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), Göttingen 1995.
- LEVY, Ian Christopher, Holy Scripture and the Quest for Authority among the Three Late Medieval Masters, in: The Journal of Ecclesiastical History 61/1 (2010) 40–68.
- , The Literal Sense of Scripture and the Search for Truth in the Late Middle Ages, in: Revue d'histoire ecclésiastique 104/3–4 (2009) 783–827.
- LHOTSKY, Alphons, Die Wiener Artistenfakultät 1365–1497, Wien 1965.
- , Thomas Ebendorfer, ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 15), Stuttgart 1957.
- LIBERA, Alain de, Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters. Aus dem Französischen von Konrad Honsel, München 2015.

- LINES, David A., Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300–1650). The Universities and the Problem of Moral Education (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 13), Leiden/Boston/Köln 2002.
- LÖHR, Gabriel, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O.P. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 21), Leipzig 1926.
- LOHR, Charles, Medieval Latin Aristotle Commentaries, in: *Traditio* 24 (1968) 149–245.
- , Medieval Latin Aristotle Commentaries, in: *Traditio* 27 (1971) 251–351.
- MARKOWSKI, Mięcisław, Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur, Wrocław 1981.
- , Die wiederaufgefundene ursprüngliche Fassung des Kommentars des Marsilius von Inghen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: Maarten J. F. M. HOENEN/Paul J. J. M. BAKKER (Hg.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden/Boston/Köln 2000, 175–195.
- , Kommentare zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles zur Zeit des Marsilius von Inghen, in: Stanisław WIELGUS (Hg.), Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung, Lublin 1994.
- , Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Wienae asservantur, Wrocław u. a. 1985.
- , Repertorium philosophicorum operum Wiennensium inde ab anno 1500 quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Europae asservantur, in: *Acta Mediaevalia* 13 (2000) 241–264.
- MASSIE, Pascal, Saving Contingency: On Ockham's Objection to Duns Scotus, in: *Epoché* 8/2 (2004) 333–350.
- MAURER, Armand, Ockham's Razor and Dialectical Reason, in: *Medieval Studies* 58 (1966) 49–65.
- MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena, Jean Gerson's Legacy in Tübingen and Strasbourg, in: *The Medieval History Journal* 13/2 (2010) 259–286.
- , Le siècle d'or de la mystique française: Un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363–1429) à Jacques Lefèvre d'Étapes (1450 ?–1537) (Collection Fides Nostra 2), Paris 2004.
- MCGOWAN, John P., Pierre d'Ailly and the Council of Constance, Washington, D. C., 1936.
- MCGUIRE, Brian Patrick, Jean Gerson and the Last Medieval Reformation, University Park (Pennsylvania) 2005.
- MELLER, Bernhard, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat *De materia concilii generalis* (Freiburger Theologische Studien 66), Freiburg i. Br. 1954.

- MERTENS, Karl, Handlungslehre und Grundlagen der Ethik (S. th. I–II, qq. 6–21), in: Andreas SPEER (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin 2005, 168–197.
- MEUTHEN, Erich, Bursen und Artesfakultäten der alten Kölner Universität, in: Maarten J. F. M. HOENEN/J. H. Josef SCHNEIDER/Georg WIELAND (Hg.), Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, Leiden/New York/Köln 1995, 225–245.
- , Die Artesfakultät der Alten Kölner Universität, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit, Berlin/New York 1989, 366–393.
- MEYJES, G. H. M. Posthumus, Jean Gerson – Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology. Translated by J. C. Grayson (Studies in the History of Christian Thought 94), Leiden/Boston/Köln 1999.
- MICHAEL, Bernd, Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Bd. 2, Berlin 1985.
- MIDALI, Mario, Teologia pastorale, teologia pratica, teologia morale. Distinzione e reciproca integrazione critica, in: Fabio ATTARD/Paolo CARLOTTI (Hg.), Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti, Rom 2002, 33–52.
- MIETHKE, Jürgen, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969.
- MÖHLE, Hannes, Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 44), Münster 1995.
- MÜLLER, Jörn, Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 59), Münster 2001.
- MÜLLER, Sigrid, „Bonum est mel cum favo.“ Gerson und die Notwendigkeit der Logik für die Theologie, in: Dominik PERLER/Ulrich RUDOLPH (Hg.), Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter, Leiden/Boston 2005, 469–497.
- , Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der *recta ratio* bei Wilhelm von Ockham (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18), Tübingen 2000.
- , Interpretación de Santo Tomás. Principios hermeneúticos al comienzo de la vía moderna, in: *Communio. Revista de los dominicos de Andalucía* 36/2 (2003) 325–359.
- , Nominalismus in der spätmittelalterlichen Theologie, in: Maarten J. F. M. HOENEN/Paul J. J. M. BAKKER (Hg.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden/Boston/Köln 2000, 47–65.

- , Pierre d'Ailly und die „richtige“ Thomas-Interpretation. Theologisch-hermeneutische Prinzipien als Grundlage des Wegestreits, in: *Traditio* 60 (2005) 339–368.
- , Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der *moderni* bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung des 15. Jahrhunderts, in: Jan A. AERTSEN/M. PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (*Miscellanea Mediaevalia* 31), Berlin/New York 2004, 157–172.
- , Theology, Language and Reality in Fifteenth-Century *via moderna*, in: Lodi NAUTA (Hg.), *Language and Cultural Change. Aspects of the Study and Use of Language in the Later Middle Ages and the Renaissance*, Leuven/Paris/Dudley (M. A.) 2006, 1–21.
- , Wiener Ethikkommentare des fünfzehnten Jahrhunderts, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (Pisa) 17 (2006) 445–467.
- MURALT, André de, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24), Leiden u. a. 1991.
- MUTZENBECHER, Almut (Hg.), *Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri II* (*Corpus Christianorum Series Latina* 57), Turnhout 1984.
- NOONAN, John T., Jr., *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Enlarged Edition*, Cambridge (Massachusetts)/London 1986.
- NUCHELMANS, Gabriel, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity* (*North-Holland linguistic series* 8), Amsterdam/London 1973.
- OAKLEY, Francis, Gerson and d'Ailly: An Admonition, in: *Speculum* 40 (1965) 74–83.
- , Gerson as Conciliarist, in: Brian Patrick MCGUIRE (Hg.), *A Companion to Jean Gerson* (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 3), Leiden/Boston 2006, 179–204.
- , On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan, in: *The Journal of British Studies* 1 (1962) 1–31.
- , Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963) 59–73.
- , *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition* (*Yale Historical Publications Miscellany* 81), New Haven/London 1964.
- OBERMAN, Heiko A., *Via antiqua and via moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*, in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987) 23–40.
- PARISOLI, Luca, *Volontarisme normatif et liberté subjective chez Jean Duns Scot*, in: Maria C. PACHECO/José F. MEIRINHOS, *Intellect et imagination dans la*

- Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval, Bd. 3 (Rencontres de Philosophie Médiévale 11/3), Turnhout 2006, 1523–1535.
- PASCOE S. J., Louis B., Church and Reform. Bishops, Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351–1420), Leiden/Boston 2005.
- PERINI-SANTOS, Ernesto, La théorie ockhamienne de la connaissance évidente, Paris 2006.
- PERLER, Dominik, Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert (Quellen und Studien zur Philosophie 33), Berlin/New York 1992.
- , Eine sprachphilosophische Wende im Spätmittelalter? Zu den Wahrheitsdiskussionen bei Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 71/2 (2004) 280–304.
- PIASTRA, Clelia Maria (Hg.), *Gli studi di Mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Tavernuzze 2001.
- PICHÉ, David, La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, Paris 1999.
- PLUTA, Olaf, Albert der Große und Johannes Buridan, in: Maarten J. F. M. HOENEN/Alain DE LIBERA (Hg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden 1995.
- , Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly (Bochumer Studien zur Philosophie 6), Amsterdam 1987.
- PUTALLAZ, François-Xavier, *Historiographie du nominalisme médiéval*, in: Serge-Thomas BONINO O. P. (Hg.), *Saint Thomas au XX^e siècle*, Paris 1994, 233–246.
- PICCARD, Gerhard, *Wasserzeichen Waage* (Findbuch 5), Stuttgart 1978.
- PIRONET, Fabienne, The notion of „non-velle“ in Buridan's Ethics, in: Hans THIJSSSEN/Jack ZUPKO (Hg.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden/New York/Köln 2001, 199–200.
- QUETIF, Jacobus/ECHARD, Jacobus, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* 1, Paris 1719.
- REICHERT, Fr. Benedictus Maria (Hg.), *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum* 3 (Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum Historica 8), Rom 1900.
- REICHMANN S. J., James B., St. Thomas, Capreolus, Cajetan and the Created Person, in: *The New Scholasticism* 33 (1959) 1–31; 202–230.
- REUTER, Marianne u. a., *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München. Die Handschriften aus der Quartreihe* (Die Handschriften der Universitätsbibliothek München 5), Wiesbaden 2000.
- RITTER, Gerhard, *Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutsche Geschichte. Erster Band. Das Mittelalter (1386–1508)*, Heidelberg 1936.

- , Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland, Heidelberg 1921.
- , *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Studien zur Spätscholastik 2), Heidelberg 1922.
- ROBIGLIO, Andrea A., Breaking the Great Chain of Being. A Note on the Paris Condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics, in: *Verbum. Analecta Neolatina* (Piliscaba) 6 (2004) 51–59.
- ROLAND, Martin, Die Handschriften aus der Böhmisches-Österreichischen Hofkanzlei in der Österreichischen Nationalbibliothek, in: *Codices Manuscripti* 31 (2000) 5–40.
- u. a., Ergänzende Beschreibungen zum Katalog „Mitteleuropäische Schulen II. Österreichische und deutsche Handschriften ca. 1350–1410“ der Reihe *Illuminierte Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek*, in: *Codices Manuscripti* 32/33 (2000) 1–29.
- ROTH, Cornelius, Richter, Ratgeber und Reformier. Jean Gerson als Lehrer geistlicher Unterscheidung, in: Jan A. AERTSEN/Martin PICKAVÉ (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (*Miscellanea Mediaevalia* 31), Berlin/New York 2004, 321–339.
- RUTTEN, Pepijn, *Contra occanican discoliam modernorum. The So-Called De universali reali and the Dissemination of Albertist Polemics Against the via moderna*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 45 (2003) 131–165.
- , „Secundum processum et mentem Versoris“. John Versor and His Relation to the Schools of Thought Reconsidered, in: *Vivarium* 43 (2005) 292–336.
- SCHELKSHORN, Hans, Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moraltheologischen Debatte um eine „autonome Moral im christlichen Kontext“, in: Adrian Holderegger (Hg.), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg (Schweiz)/Freiburg i. Br. 1996, 237–260.
- SCHNEIDER, Herbert (Hg.), *Johannes Duns Scotus – seine Spiritualität und Ethik* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 10), Kevelaer 2000.
- SCHNEIDER, J. H. Josef, Der Begriff der Sprache im Mittelalter, Humanismus und in der Renaissance, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 38 (1995) 66–149.
- SCHNEIDER, Johannes (Hg.), *Heinrich Totting von Oyta. Quaestiones in Isagogen Porphyrii* (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt/Bayerische Akademie der Wissenschaften 8), München 1979.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Tübinger theologische Studien 28), Mainz 1987.

- SCHÖNBERGER, Rolf, Das gleichzeitige Auftreten von Nominalismus und Mystik, in: Andreas SPEER (Hg.), Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus (Miscellanea mediaevalia 23), Berlin/New York 1994.
- , Duns Scotus und Johannes Buridan. Die Standards der Rationalität und ihre Relation, in: Mechthild DREYER/Édouard MEHL/Matthias VOLLET (Hg.), La réception de Duns Scot/Die Rezeption des Duns Scotus/Scotism through the Centuries. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus. Part 4 (Arch. Verbi. Subsidia 6), Münster/St. Bonaventure (NY) 2013, 57–74.
- SCHULZE, Manfred, Marsilius von Inghen und die vorreformatorische Theologie: Augustinrezeption, Willensfreiheit und Gnadenlehre, in: Maarten J. F. M. HOENEN/Paul J. J. M. BAKKER (Hg.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters, Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden/Boston/Köln 2000, 67–87.
- SEIBT, Ferdinand, Jan Hus, in: Martin GRESCHAT (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 4/2, Stuttgart 1993, 251–266.
- , Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte, Fürth ²1993.
- SÈRE, Bénédicte, Liberté et lien social chez Buridan dans son Commentaire sur l'Éthique (VIII–IX), in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 74/1 (2007) 119–168.
- SHANK, Michael H., University and Church in Late Medieval Vienna: modi dicendi et operandi, 1388–1421, in: Maarten J. F. M. HOENEN/J. H. Josef SCHNEIDER/Georg WIELAND (Hg.), Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, Leiden/New York/Köln 1995, 43–59.
- , „Unless you believe, you shall not understand“: Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna, Princeton (NJ) 1988.
- SMOLINSKY, Heribert, Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: Historisches Jahrbuch 96 (1976) 270–295.
- , Schrift und Lehramt. Weichenstellungen in der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts, in: Wolfhart PANNENBERG/Theodor SCHNEIDER (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch, Freiburg i. Br./Göttingen 1998, 204–220.
- , Sprachenstreit in der Theologie? Latein oder Deutsch für Bibel und Liturgie – ein Problem der katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, in: Bodo GUTHMÜLLER (Hg.), Latein und Nationalsprachen in der Renaissance, Wiesbaden 1998, 181–200.
- SMOLLER, Laura Ackerman, History, Prophecy, and the Stars. The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350–1420, Princeton 1994.
- SPINKA, Matthew, John Hus. A Biography, Princeton (New Jersey) 1968.

- STADTER, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München/Paderborn/Wien 1971.
- STOHLMANN, Jürgen, Johannes de Werdea (Hieronymus von Mondsee), in: Kurt RUH (Hg.), *Verfasserlexikon* 4, Berlin/New York 1982, 800–801.
- STONE, Martin, „Initium omnis peccati est superbia“: Jean Gerson's Analysis of Pride in his Mystical Theology, Pastoral Thought and Hamartiology, in: Richard NEWHAUSER (Hg.), *In the Garden of Evil: The Vices and Their Culture in the Middle Ages*, Toronto 2004, 293–323.
- STROICK, Clemens, Heinrich von Friemar. *Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik* (Freiburger theologische Studien 68), Freiburg i. Br. 1954.
- TABER, Douglas, Jr., Pierre d'Ailly and the Teaching Authority of the Theologian, in: *Church history* 59 (1990) 163–174.
- TACHAU, Katherine H., The Problem of the Species in medio at Oxford in the Generation after Ockham, in: *Mediaeval Studies* 44 (1982) 394–443.
- , *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250–1345*, Leiden 1988.
- TEWES, Götz-Rüdiger, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 1993.
- THIJSEN, Johannes M. M. Hans, The Crisis over Ockhamist Hermeneutic and its Semantic Background: The Methodological Significance of the Censure of December 29, 1340, in: Constantino MARMO (Hg.), *Vestigia, imagines, verba*, Turnhout 1997, 371–392.
- TORRANCE, Thomas F., 1469–1969. La philosophie et la théologie de Jean Mairour Major, de Haddington (1469–1550), in: *Archives de philosophie* 32 (1969) 531–547.
- TROPPER, Christine, Bestrafung von Verbrechern, Disziplinierung von Unbotmäßigen oder Versöhnung der Sünder mit Gott? Zur Funktion des Gurker Geistlichen Gerichtes in der frühen Neuzeit, in: Rupert KLIEBER/Hermann HOLD (Hg.), *Impulse für eine Religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*, Wien/Köln/Weimar 2005, 79–94.
- UIBLEIN, Paul, *Acta facultatis artium universitatis vindobonensis 1385–1416* (Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. VI. Reihe: Quellen zur Geschichte der Universität Wien, 2. Abteilung), Graz/Wien/Köln 1968.
- , Beiträge zur Frühgeschichte der Universität Wien, in: *Mitteilungen des Instituts zur Österreichischen Geschichtsforschung* 71 (1963) 284–310.
- , *Die Akten der Theologischen Fakultät der Universität Wien (1396–1508)*, Bd. 2, Wien 1978.
- , *Die Universität Wien im Mittelalter. Beiträge und Forschungen* (Schriftenreihe des Universitätsarchivs Wien 11), Wien 1999.

- UNTERKIRCHER, Franz, Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1401–1450 (Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich 2/1), Wien/Köln/Graz 1971.
- , Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1451 bis 1500 (Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich 3/1), Wien 1974.
- URBAN, Wolfgang, Die „via moderna“ an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation, in: Heiko A. OBERMAN (Hg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin/New York 1981, 311–330.
- VANSTEENBERGHE, Edmond, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14/2–4), Münster (Westf.) 1915.
- VEDDER, Anton, St. Thomas Aquinas, Ockham and Buridan on the possibility of a normative theory of ethics, in: Egbert Peter BOS/Henri Adrien KROP (Hg.), Ockham and the Ockhamists, Nijmegen 1987, 119–220.
- VEREECKE, Louis, L'assurance maritime chez les théologiens des XVe et XVIe siècles, in: *Studia moralia* 8 (1970) 347–385.
- , Mariage et plaisir sexuel chez les théologiens de l'époque moderne (1300–1789), in: *Studia moralia* 18 (1989) 245–267.
- VIAL, Marc, Jean Gerson. Théoricien de la théologie mystique (Études de philosophie médiévale 90), Paris 2006.
- , La vie mixte selon Jean Gerson, in: Christian TROTTMANN (Hg.), Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance (Collection de l'École Française de Rome 423), Rome 2009, 385–400.
- VIDMANOVÁ, Anezka, Autoritäten und Wiclif in Hussens homiletischen Schriften, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, New York 1974, 383–393.
- VOGT, Markus/KORFF, Wilhelm (Hg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg 2016.
- VOLLMANN, B. K. (Hg.), *Catalogi codicum Latinorum Monacensium Halmii et aliorum*, progr. Erwin Rauner, Vers. 1.51, Augsburg 1999 (CD-ROM).
- VON DER HARDT, Hermann, *Magnum Concilium Constantiense*, 6 Bd., Frankfurt a. M./Leipzig 1697–1700.
- VOSMAN, Frans J. H., Giovanni Maior (1467–1550) e la sua morale economica intorno al contratto di società. Pars dissertationis ad Doctoratum in Theologia morali consequendum, Rom 1985.
- WALSH, James J., Buridan and Seneca, in: *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 23–40.
- , Nominalism and the Ethics: Some Remarks about Buridan's Commentary, in: *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966) 1–13.

- , Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's „Ethics“, in: *Franciscan Studies* 35 (1975) 237–275.
- , Teleology in the Ethics of Buridan, in: *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980) 265–286.
- WEILER, Anton Gerard, Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters, Hilversum u. a. 1962.
- , Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux, in: *Vivarium* 6 (1968) 108–154.
- WELS, Henrik, Aristotelisches Wissen und Glauben im fünfzehnten Jahrhundert. Ein anonymes Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text, Amsterdam 2004.
- WELTE, Bernhard, Die Philosophie in der Theologie, in: Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457–1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier, Freiburg i. Br. 1957.
- WESTBERG, Daniel, Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas (Oxford Theological Monographs), Oxford 1994.
- WHITE, Kevin, Saint Thomas et Durand de Saint-Pourçain: La question de la certitude de la foi, in: Guy BEDOUELLE/Romanus CEBARRO/Kevin WHITE (Hg.), Jean Capreolus en son temps (1380–1444), Paris 1997, 165–176.
- WIELAND, Georg, Ethica, scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981.
- , The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics, in: Norman KRETZMANN/Anthony KENNY/Jan PINBORG (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100–1600*, Cambridge 1982 [Nachdruck 1992], 657–672.
- WIELGUS, Stanislaw, Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung, Lublin 1994.
- WORSTBROCK, Franz Josef, Michael Lochmair (Lochner) von Heideck, in: Kurt RUH (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 5, Berlin/New York 1985, 891–893.
- ZIMMERMANN, Albert, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 8), Leiden/Köln 1965.
- ZUPKO, Jack, Freedom of choice in Buridan's moral psychology, in: *Medieval Studies* 57 (1995) 75–99.
- , John Buridan and the Origins of Secular Philosophical Culture, in: Stefano CAROTI/Jean CELEYRETTE (Hg.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Florenz 2004, 33–48
- ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens (Beiträge zur historischen Theologie 59), Tübingen 1980.

NAMENSREGISTER

- Adam Wodeham OFM († 1358) 25, 92,
95–97, 121, 124, 129, 133–142, 146, 147,
149, 150, 157, 161, 163, 246, 284
- Aegidius Bartholomaeus Jutfaes 98
- Albert von Sachsen (1316–1390) 21, 64, 97,
98, 246, 307
- Albertus Magnus OP (1200–1280) 87, 94,
95, 208, 223, 225, 249, 256, 276, 306, 317
- Andreas de Weitra (Mitte 15. Jh.) 306, 311,
320
- Andreas Schärding 310, 322
- Andreas Wall de Walczheim 321
- Aristoteles 15, 16, 22, 40, 42–44, 57, 71, 103,
107, 108, 112, 117, 118, 130, 137, 142, 143,
152–154, 159, 162, 199, 202, 212, 220, 226,
235, 240, 241, 247, 256, 259–262, 268,
270–272, 186, 287, 289, 291, 292, 303,
304–309, 311–316, 318, 326, 331–334, 342
- Augustinus 39, 43, 48–51, 53, 56, 59, 60, 73,
74, 84, 114, 118, 128, 133, 134, 154, 155, 176,
184–186, 201, 207, 208, 213, 215, 217, 218,
222, 224–226, 234, 238, 239, 252, 285,
286, 293
- Barthélemy Clantier 186, 189–191, 201,
205–207
- Billigam (Richardus Billingham) 89, 246
- Bonaventura 95, 96, 99, 167, 191, 208, 215,
217, 220, 222, 284, 327
- Brinkl OFM (Richardus Brinkley/ Gualte-
rius Brinkelius) 89
- Clemens VII (Papst) 29, 31, 97
- Dionysius Areopagita 208
- Dorp, Johannes 89, 98, 161
- Duns Scotus, Johannes 11, 15, 51, 70, 81,
82, 96, 97, 122, 133, 167, 248, 256, 260,
261–263, 280, 284, 286, 300, 326, 340
- Durandus a Sancto Porciano 51, 93, 95, 96,
104, 145, 167, 245
- Eustratius 288, 309, 316
- Garro de Marra 94, 96
- Gerardus de Monte Carmelo 96
- Gerardus Odonis 306, 320
- Gilbert von Poitiers 148, 168
- Gottfried Cornubiensis 96
- Gregor von Rimini OESA 20, 21, 50, 51, 70,
90, 92, 95, 96, 102, 121, 124, 125, 130, 144,
145, 147–151, 156, 157, 161, 163, 167–169,
228, 284, 186, 288, 298, 300, 338
- Heinrich Plattenberger (Mitte 15. Jh.) 317,
318, 322
- Heinrich Strömberger OCist (Mitte 15. Jh.)
320
- Heinrich Totting von Oyta (1330–1397) 76,
77, 98, 247
- Heinrich von Friemar (Henricus de Fri-
maria) der Ältere OESA (1245–1340)
307, 315, 316, 321–323
- Heinrich von Gent (1240–1293) 95–96, 155,
284
- Heinrich von Langenstein (1325–1397) 93
- Hervaeus Natalis OP (1260–1323) 98, 225,
226, 238, 245, 248
- Heymericus de Campo (1395–1460) 94,
158, 159
- Hieronymus de Mondsee OSB (ca. 1420–
1475) 320
- Hieronymus von Prag (1379–1416) 88, 99,
182, 203, 230–233, 329
- Iodocus Weiler de Heilbronn (Kanoniker
von St. Stephan, Wien) († 1457) 320

Namensregister

- Jacobus de Bosco (Mitte 15. Jh.) 44
Jacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étapes) (1450/60–1536) 316, 317
Jan Hus (1369/70–1415) 88, 182, 203, 230–232, 241, 329
Jean Gerson 9, 12, 21, 23, 25, 26, 28, 77, 80, 88, 90, 97–99, 135, 151, 156, 157, 161, 170, 171, 178, 181–255, 257–258, 279, 285, 299, 302, 327, 328, 322, 340, 341
Johannes Buridanus 16, 160, 256, 260, 263–272, 275, 287, 290, 305, 310
Johannes Capreolus OP 8, 12, 22, 23, 33, 56, 84, 87, 88, 91–158, 160–173, 176–178, 181–241, 326
Johannes Damascenus 156
Johannes de Mirecourt 98
Johannes de Montesono 7, 27–34, 36–40, 44, 45, 48, 51, 53–55, 57–59, 62, 71–74, 77–80, 85, 87, 88, 92, 102, 164, 170, 172, 182, 223
Johannes de Nova Domo 31, 56, 74, 94, 96, 98, 158–161, 164, 168, 171, 176
Johannes de Ripa 94, 95, 99
Johannes Flück 319
Johannes L'Eschacier 44
Johannes Versor OP († nach 1482) 317
Johannes Wagener de Wuldersdorf 322, 329
Johannes Ysenhüt 321
John Mair (Johannes Scotus Maior) (1469/70–1550) 253, 305, 337, 342
John Wycliff (1324–1384) 9, 133, 191, 230–233, 235–239, 241, 243, 244, 328
- Karthause Gaming 245
Konrad von Megenberg 247
Konrad von Soest (Conradus de Susato) 241–243, 257, 277, 278, 304, 312, 313, 315, 317, 318
- Leonardo Bruni 315
Lorenz von Lindores 98
- Marsilius von Inghen 9, 16, 20, 21, 24, 64, 77, 89, 90, 97–99, 159, 160, 161, 173, 185, 186, 208, 246, 255, 257, 258, 277–294, 296–302, 306, 314, 315, 329, 330, 334, 336, 341, 342
Martinus de Magistris (1432–1481) 305, 336, 337
Michael Lochmair de Haideck 318, 324
Michael von Suchenschatz 225
- Nestorius 156
Nikolaus von Clémanges († 1437) 252
Nikolaus von Dinkelsbühl 90, 244, 245, 249, 250
- Peter Egkel von Haselbach 312, 314, 318, 322
Petrus Aureoli OFM 50, 93–96, 102, 133, 137, 141, 167, 173, 284
Petrus de Luna (Papst) 87
Petrus de Palude 95, 96
Petrus de Tarantasia 280, 286
Petrus Stugel 319
Petrus Tartaretus 316, 317
Pierre d'Ailly 7, 12, 23, 25–27, 29, 31–41, 43, 45–55, 57–63, 65, 67–69, 71–75, 77–80, 83–89, 99, 147, 156, 157, 161, 170, 176, 179, 185, 186, 208, 223, 225, 236, 241, 279, 328
Plato 109, 220
- Richard Kilvington 307
Robert Grosseteste 108
Robert Holcot OP 84, 85, 133
Rutgerus de Raymunda 307, 319
Ruysbroeck 189, 190, 219
- Seboldus Messner de Wallsee 319
Stephan von Borrète (Bischof) 32
Stephanus de Brugk/Brugen 321
- Thomas Bradwardine 95, 98
Thomas Ebendorfer 312, 314, 319
Thomas Sutton 93
Thomas Teufl de Landshut 310, 323

Namensregister

- Thomas von Aquin 11, 12, 16, 17, 20, 21, 28,
29, 30–34, 37–44, 46–57, 59, 60, 62, 66,
70, 74, 76, 80, 84–89, 91–101, 104, 105,
109, 110, 113–136, 138–141, 143, 145, 146,
150, 154–157, 161, 168–172, 176, 184, 186,
191, 208, 212, 213, 224, 225, 249, 255, 256,
260–263, 265–267, 274, 275, 280, 323,
325–327, 332–334, 339, 340, 344
- Thomas Wölfel de Wuldersdorf 320
- Ulrich von Pottenstein 245
- Urban von Melk 312, 313, 320
- Wilhelm Crathorn 98
- Wilhelm de la Mare OFM 93
- Wilhelm von Ockham OFM 8, 11, 15, 18,
20–22, 25, 63–65, 67, 68, 70, 80–84,
86, 89, 90, 92, 95–98, 101, 107, 132–134,
138–142, 147, 157, 159–161, 163–166, 169,
171–175, 177, 244, 247, 253, 256, 261–263,
273, 274–276, 284, 286, 296, 300, 327,
333, 340, 341, 342

