

Prof. Dr. G. Wieland
Prof. Dr. L. Honnefelder

Einführung in die Philosophie des Mittelalters

Kurseinheit 3

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.



Zum Innentitel:

Im Mittelpunkt des scholastischen Lehrbetriebs steht die lectio, die Vorlesung über einen Text der hl. Schrift, eines Kirchenlehrers oder eines Philosophen. Der Holzschnitt zeigt den akademischen Lehrer, angetan mit dem Zeichen seiner akademischen Würde, der Doktorkappe, auf dem Lehrstuhl sitzend, vor ihm der auszulegende Text. Die Studenten um ihn herum sind augenscheinlich teils mit dem Zuhören, mit Texten und - vorne links – möglicherweise mit Unterrichtsfremdem beschäftigt. Das Original dieses Holzschnitts stammt aus einer Schrift des Magister Laurentius Corvinus (= Rabe), gedruckt zu Köln (bei Martin von Werden) im Jahre 1508.

INHALTSVERZEICHNIS ZU KURSEINHEIT 3. TEIL I	SEITE
Bibliographische Hinweise	6
Vorstellung des Kursautors	7
3 Universalität der Vernunft und Entdeckung der Innerlichkeit. Philosophie und Scholastik im 12. Jahrhundert	
von Georg Wieland (Universität Tübingen)	8
3.1 Das Phänomen der Scholastik	8
3.2 Symbolismus als Form der Weltorientierung	9
3.2.1 Die sieben freien Künste und die Vorherrschaft der Grammatik	10
3.2.2 Traditionelles Selbstverständnis und die Beurtei- lung des Fremden. Die Idee der "wahren Philo- sophie"	11
3.3 Die Dialektik und das neue Verhältnis zur Tradition	12
3.3.1 Historische Konstellationen	13
3.3.2 Die Rolle der Dialektik	14
3.3.3 Dialektik und Tradition	15
3.3.4 Dialektik und Grammatik	17
3.4 Entdeckung der Natur und Verwissenschaftlichung	18
3.4.1 Natur und universale Vernunft	18
3.4.2 Natur und Wissenschaft	20
3.4.3 Wissenschaft und Theologie	21
3.4.4 Widerstände gegen die Verwissenschaftlichung der Theologie	24
3.5 Entdeckung der Innerlichkeit	25
3.5.1 Phänomene der Innerlichkeit	26
3.5.2 Abaelard oder die philosophische Reflexion der Innerlichkeit	27
3.6 Folgelasten der Rationalisierung und Ver- innerlichung	29

Seite**Anhang:**

1.	Textauszüge	32
2.	Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben	44

INHALTSVERZEICHNIS ZUR KURSEINHEIT 3, TEIL II		Seite
Bibliographische Hinweise		47
Vorstellung des Autors		49
Der Höhepunkt der Philosophie des Mittelalters in der Hochscholastik		
von L. Honnefelder		
4.	Der philosophische Höhepunkt des Mittelalters in der Hochscholastik: Das Beispiel Metaphysik	50
4.1	Die Herausforderung: Die Aristoteles-Rezeption im Rahmen der neuen Universität	50
4.2	Der Ausgangspunkt: Das Verständnis der Metaphysik bei Aristoteles	53
4.3	Die Gegenfolie: Das theologische Verständnis von Metaphysik	59
4.4	Thomas von Aquin: Metaphysik als Onto-(theo-)logie	63
4.5	Johannes Duns Scotus: Metaphysik als Ontologie in Form einer Transzendentalwissenschaft	72
4.6	Wilhelm von Ockham: Metaphysik als universale formale Semantik	85
4.7	Schlußüberlegungen: Die Frage nach der Vielheit und Verschiedenheit der Metaphysik	92
	Kommentare zu den Übungsaufgaben	94

Bibliographische Hinweise

- M.-D- Chenu, *La théologie au douzième siècle*. Paris 1957
- E. R. Curtius, *Europäische Kultur und lateinisches Mittelalter*. Bern ¹⁰1984
- E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter*, München/Paderborn/Wien 1974
- N. Häring, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* 30 (1955) 137 - 216
- Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge (Mass.) ⁷1979
- L. Hödl, *Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts*, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen-âge*, Montréal/Paris 1969, 137 - 147
- H. Liebeschütz, *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*. Heidelberg 1983
- D.E. Luscombe, *The School of Peter Abelard*. Cambridge 1969
- B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*. Frankfurt 1977
- R. W. Southern, *Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland in 11. und 12. Jahrhundert*. Stuttgart 1960
- R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*. Oxford 1970
- R. Thomas (Hg.), *Petrus Abaelardus (1079 - 1142), Person, Werk und Wirkung*. Trier 1980
- P. Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*. Zürich 1981
- G. Wieland, *Plato oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985) 605 - 630

Vorstellung des Kursautors

Georg Wieland, geb. am 8.3.1937

- 1962-1969 Studium der Philosophie, Geschichte und Pädagogik an den Universitäten Köln (1962-1965) und Bochum (1965-1969)
- 1969 Dr. phil. (Universität Bochum)
- 1969-1974 Arbeit an der Edition "MAIMONIDES latinus"
- 1974-1977 Habilitandenstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft
- seit 1977 Wissenschaftlicher Assistent (Universität Bonn)
- 1979 Habilitation im Fach Philosophie (Universität Bonn)
- seit 1979 Privatdozent; Lehrtätigkeit an den Universitäten Bonn, Trier, Bochum und Hamburg
- seit 1983 Professor in Trier
- seit 1988 Professor, Universität Tübingen

Publikationen:

Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, Münster 1972;

Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981;

Aufsätze in Zeitschriften und Sammelwerken

3 Universalität der Vernunft und Entdeckung der Innerlichkeit. Philosophie und Scholastik im 12. Jahrhundert

von Georg Wieland (Tübingen)

3.1 Das Phänomen der Scholastik

Der Begriff Scholastik dient dazu, die Philosophie und Theologie des Mittelalters in ihrer Eigenart zu kennzeichnen. Bernhard Geyer z. B. benutzt diesen Begriff, um mit seiner Hilfe die gesamte mittelalterliche Philosophie zu gliedern: Das 9. Jahrhundert nennt er die Vorscholastik, die Frühscholastik läßt er vom 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts gehen, die Hochscholastik - "die Zeit der großen scholastischen Systeme" - erstreckt sich nach ihm von 1200 bis ca. 1340 und die Spätscholastik von 1340 bis zum Ende des Mittelalters. Als spezifische Eigenheiten der mittelalterlichen Philosophie und damit der Scholastik nennt Geyer die folgenden:

1. die enge Verbindung von Philosophie und Religion;
2. die starke Abhängigkeit von antiken Quellen, besonders von Aristoteles;
3. die der Scholastik eigene Methode von Quaestio und Disputation.¹

Diese Charakterisierung von Scholastik ist jedoch nicht zu halten. Denn obwohl die enge Verbindung von Philosophie und Religion im Mittelalter ganz außer Frage steht, gibt es daneben Formen der Verwissenschaftlichung, die mit Religion nichts, wohl aber mit Scholastik zu tun haben. Sowohl die Jurisprudenz als auch die Medizin gewinnen besonders im Verlauf des 12. Jahrhunderts eine neue Gestalt, die sich vor allem durch ihre argumentative Struktur auszeichnet. Der von Geyer zugrundegelegte Begriff von Scholastik ist also zu eng. - Auch die Abhängigkeit von antiken Quellen und die starke Gemeinsamkeit einer wissenschaftlichen Terminologie und Begrifflichkeit sind für das mittelalterliche Denken nicht zu bestreiten, können aber nicht für alle Perioden in gleicher Weise gelten. Der philosophische und theologische Diskurs des ausgehenden 13. und des 14. Jahrhunderts wird zunehmend zu einer internen Diskussion ohne Rückgriff auf antikes Material. - Was die sogenannte scholastische Methode angeht, so gibt es keinen Zweifel, daß die Technik der Quaestio und die professionelle Pflege des Disputation auch ihren literarischen Niederschlag finden und typisch "scholastische" Texte hervorbringen, die sich durch ihre logische Gestalt und ihren argumentativen Aufbau auszeichnen. Aber mit derartigen Textformen ist die Fülle literarischer Gestaltungen der mittelalterlichen Philosophie auch nicht annähernd erfaßt.

B. Geyers Kennzeichnung des Mittelalters

Kritik dieser Kennzeichnung

¹ B. GEYER, Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2: Die patristische und scholastische Philosophie, ¹¹1927 (Nachdruck Darmstadt 1967), 141

Es empfiehlt sich deshalb, den Begriff der Scholastik anders zu fassen. Ich verstehe darunter einen historischen Vorgang, bei dem wissenschaftsgeschichtlich die wichtigsten Formen der Weltorientierung, nämlich die religiöse, die rechtliche und die auf die Natur bezogene die Gestalt der Wissenschaft annehmen. So entstehen oder bilden sich neu die Theologie, die Jurisprudenz und das Kirchenrecht sowie die Medizin, die sich im Unterschied zur Heilpraxis als eine theoretische Disziplin etabliert. Im Zusammenhang mit diesem Vorgang gewinnt die Philosophie eine zunehmende Eigenständigkeit. - Institutionengeschichtlich hängt mit dem Verwissenschaftlichungsprozeß die Verselbständigung des Lehrens und Lernens zusammen. Die Schule gewinnt eine immer größere Bedeutung, und es bilden sich die Universitäten als Körperschaften, in denen Magister und Scholaren - unabhängig von unmittelbar praktischen Bedürfnissen - frei sind für die theoretische Beschäftigung mit Fragen, die Gott, Welt und Mensch betreffen. Man kann diesen Begriff von Scholastik dann natürlich auch auf die Resultate anwenden, die sich aus dem angedeuteten Vorgang ergeben haben. Während nun Jurisprudenz und Medizin im Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung ihre Erscheinungsform derart grundlegend geändert haben, daß eine Kontinuität mit ihren mittelalterlichen Vorläufern kaum noch erkennbar ist, kann man jene Gestalten von Theologie und Philosophie, die bewußt an mittelalterliche Vorbilder anknüpfen und dies im Sinne einer gewissen normativen Vorgabe tun, durchaus scholastisch nennen.

Historischer Begriff der Scholastik

Neuscholastik

Der hier vorgelegte Begriff von Scholastik ist sicher nicht zureichend, um das historische Phänomen in seiner Fülle zu erfassen. Er trifft aber doch ein wesentliches Moment an dem genannten Vorgang. Es kommt nun im folgenden darauf an, diesen Vorgang genau zu erfassen und ihn in seinen Konsequenzen zu verstehen. Dabei steht natürlich die Philosophie im Mittelpunkt des Interesses, und dies um so eher, als an ihr (und an der Theologie) das Maß der angedeuteten Veränderung besonders deutlich ablesbar ist.

3.2 Symbolismus als Form der Weltorientierung

Um eine Veränderung angemessen zu verstehen, gilt es, ihre Ausgangslage einigermaßen zuverlässig zu bestimmen. Die Neuartigkeit der Scholastik in dem angedeuteten Sinne wird also erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Form der Weltorientierung ihr vorausgeht. Ich möchte diese Form Symbolismus nennen und verstehe darunter - zunächst in historischer Abstraktion - ein Wirklichkeitsverständnis, für welches die beiden folgenden Merkmale wesentlich sind:

1. Symbolismus ist ein Wirklichkeitsverständnis mit *umfassendem* Anspruch; es gibt keine Ereignisse und Gestalten, keine Erscheinungen und Strukturen, die nicht von einer zentralen Perspektive her ihren Ort und ihre Deutung fänden. Für eine solch umfassende und einheitliche Weltdeutung gibt es der Sache nach keine Konkurrenz, nichts Anderes, von dem aus die

Der umfassende Anspruch des Symbolismus

eigene Welt und Wirklichkeit begrenzt und relativiert werden könnte. Folglich werden der universale Deutungsanspruch und die historische Gestalt, die dieser Anspruch nun einmal hat, als identisch erfahren.

2. Der Sache nach bleibt auch ein solches Wirklichkeitsverständnis notwendig *partikulär*, weil nicht nur immer wieder andere Weisen der Weltdeutung denkbar sind, sondern weil es andere Weltdeutungen wirklich gibt.

Symbolismus ist demnach ein Wirklichkeitsverständnis mit universalem Anspruch und partikulärer Gestalt. Diese Kennzeichnung rechtfertigt noch nicht den Namen; bislang haben wir nur Merkmale genannt, die im Grunde für alle naiven Gesellschaften kennzeichnend sind, die ihr eigenes Selbst- und Wirklichkeitsverständnis für das einzig sinnvolle, vernünftige und natürliche halten. Symbolisch wird eine solche Haltung erst dann, wenn die vor Augen liegenden Erscheinungen und Ereignisse, wenn also Natur und Geschichte als Bild und Gleichnis einer höheren, nämlich der göttlichen Wirklichkeit gedeutet werden. Zum Symbolismus gehört also die für im Grunde jede Religion kennzeichnende Unterscheidung einer höheren und einer niederen Weise der Wirklichkeit, wobei die welthaften Bestände die "Spiegelung" der höheren Wirklichkeit darstellen: *omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum* (die ganze Schöpfung der Welt ist für uns wie ein Buch, ein Bild und ein Spiegel - nämlich der höheren Wirklichkeit Gottes), schreibt *Alanus von Lille* (ca. 1120 - 1202) ganz im Sinne des symbolischen Wirklichkeitsverständnisses seiner Zeit.²

Höhere und niedere
Wirklichkeit

Für den lateinischen Westen des 11. und 12. Jahrhunderts bildet die christliche Weltdeutung die zentrale Perspektive; sie wird als die einzig sinnvolle und vernünftige Weise des Wirklichkeitsverständnisses begriffen. Alle Fragen erhalten von dort ihre Antwort, alle Geschehnisse und Vorgänge erfahren von dort ihre Deutung. Über den Sinn natürlicher Erscheinungen und geschichtlicher Ereignisse kann es grundsätzliche Zweifel nicht geben, weil er durch die biblische Offenbarung im ganzen erschlossen ist. Deutungsschwierigkeiten bleiben zwar; aber die Dunkelheiten in Natur und Geschichte oder auch in der Hl. Schrift sind nicht prinzipieller Art und lassen sich durch Rückgriff auf bewährte Symbol- und Auslegungsbestände doch beheben.

3.2.1 Die sieben freien Künste und die Vorherrschaft der Grammatik

Unter einer solchen Voraussetzung bleibt Wissensvermittlung, bleiben Lehren und Lernen im wesentlichen ein Prozeß der Einübung in die eigene Tradition. Was dies konkret bedeutet, läßt sich an der Organisation des Wissens im frühen Mittelalter deutlich zeigen. - E.R. Curtius hat die sieben freien Künste (*septem*

Grammatik als Ein-
übung in die eigene
Tradition

² Anticlaudianus (Patrologia Latina 210, 579).

artes liberales) eine "Fundamentalordnung des Geistes" genannt.³ Das trifft bis zum 12. Jahrhundert sicher zu; allerdings mit einigen Einschränkungen. Denn nicht alle dieser Künste haben für die Wissensvermittlung unter den Bedingungen des Symbolismus die gleiche Bedeutung. So spielen die vier letzten dieser Künste, also Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie - sie tragen seit Boethius (ca. 480 - 524) den Namen *Quadrivium* - keine allzu große Rolle. Man studiert etwa Astronomie, um aus praktischen Gründen den Stand der Sterne zu bestimmen oder um den Termin des Osterfestes festlegen zu können; Arithmetik hat eine gewisse ökonomische Bedeutung. Aber die umfassende und eigentliche Wirklichkeitserfahrung gewinnt man in der frühmittelalterlichen Welt nicht über die quadrivialen Künste. Das ist deshalb einleuchtend, weil die Wirklichkeit im ganzen religiös ausgelegt ist und diese Auslegung in zentralen Texten auch vorliegt. Von daher nimmt es nicht wunder, daß die drei ersten Künste, nämlich Grammatik, Rhetorik und Dialektik (= Logik), die seit dem 9. Jahrhundert *Trivium* heißen, eine entscheidende Bedeutung gewinnen. Denn sie befassen sich - in unterschiedlicher Hinsicht - mit Sprache, also auch mit Texten. Für eine Welt mit einem ungetrübten Kontinuitätsbewußtsein, deren Verhältnis zu ihrer eigenen Tradition ungebrochen und selbstverständlich ist, muß die Grammatik zur grundlegenden unter den Künsten des Triviums werden. Denn sie führt in die Sprache und ihre Regeln ein und befaßt sich mit den Texten und ihrer Erklärung. Und darauf kommt es für eine traditionsgeleitete Gesellschaft vor allem an: durch meditative Aneignung der die eigene Identität verbürgenden Texte das Einverständnis mit der Tradition zu pflegen und zu wahren. - Das typische Produkt derartiger Aneignungsvorgänge sind die Florilegien. Es handelt sich dabei um Sammlungen von Lesefrüchten aus den maßgeblichen Texten. Hier findet sich der Ertrag jahrelanger Lektüre, durch welche die Tradition angeeignet und vergegenwärtigt wird. Dieser Aneignungsvorgang lebt von einer ungebrochenen Gültigkeit der eigenen Tradition.

Florilegien

3.2.2 Traditionelles Selbstverständnis und die Beurteilung des Fremden. Die Idee der "wahren Philosophie".

Man muß sich vergegenwärtigen, was ein solch ungebrochenes Selbstverständnis für das Verhältnis nach innen und nach außen bedeutet. Nach innen bedeutet es die Überzeugung von der einzigartigen Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit der eigenen Welt, die zugleich als natürlich und vernünftig begriffen wird. Dies bliebe folgenlos, gäbe es nur diese eine Welt mit ihrem universalen Selbstverständnis. - Nun lebt aber jede Kultur, auch solche mit einem universalen Anspruch, immer in Bezug auf andere, fremde Kulturen und Welten, und dies um so mehr, je größer die Einsicht in die Abhängigkeit von dem Fremden und Anderen und in dessen Bedeutsamkeit ist.

Die Natürlichkeit und Vernünftigkeit der eigenen Welt

³ Europäische Kultur und lateinisches Mittelalter, Bern ¹⁰1984, 50

Nun kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß auch das 11. und 12. Jahrhundert die Bedeutsamkeit und das Gewicht der nichtchristlichen Kultur kennen. Wird dadurch nicht der eigene universale Anspruch relativiert? Wie hat man sich zu dem Anderen und Fremden zu verhalten, das nicht zur eigenen Kultur gehört? Augustin liefert das für das Mittelalter maßgebliche Muster dafür, wie fremde Bestände auf die christliche Identität zu beziehen sind. Maßstab aller Wahrheit ist natürlich die Hl. Schrift, ist Jesus Christus, die Wahrheit schlechthin. Die bei den anderen, den Heiden, anzutreffenden Wahrheiten sind, sofern es sich wirklich um Wahrheiten handelt, keineswegs zu leugnen; sie haben aber ihren eigentlichen Ort im christlichen Zusammenhang, so daß die fremde Wahrheit in Wirklichkeit die eigene ist. Es gibt also im Grunde nur eine wahre Kultur und Identität, nämlich die christliche. Auf diese Weise wird der Anspruch des Anderen relativiert, der eigene bleibt absolut.

Nach dem gleichen Muster konzipiert die christliche Antike den Begriff der "wahren Philosophie". Das Problem, das unter diesem Stichwort verhandelt wird, liegt auf der Hand. Wenn mit der Offenbarung durch Jesus Christus die Wahrheit endgültig und ein für allemal auf die Welt gekommen ist, verlieren konkurrierende Wahrheitsansprüche ihre Bedeutung; sie werden entweder zu bloßen Torheiten oder bewahren bestenfalls einen gewissen Rang als Vorläufer des Endgültigen oder als Bruchstücke des Ganzen. Entscheidend bleibt, daß es eine andere Wahrheit neben der eigentlichen nicht gibt. Philosophie in ihrem ursprünglichen Sinne, nämlich als Deutung der Welt im ganzen allein durch die menschliche Vernunft, vollendet sich erst in jener Deutung, die uns Gott geoffenbart hat. Es gibt also keine Spannung zwischen zwei oder gar mehreren konkurrierenden Deutungen. Die Idee der wahren Philosophie impliziert einen universalen und unitären Anspruch. - Es ist dieses Muster, das auch für das kulturelle Selbstverständnis des beginnenden 12. Jahrhunderts noch maßgeblich bleibt.

Christentum als wahre
Philosophie

Übungsaufgabe 1:

Reflektieren Sie den Begriff der "wahren Philosophie"!

3.3 Die Dialektik und das neue Verhältnis zur Tradition

Der Hintergrund jenes Vorgangs, den es nun näher zu betrachten gilt, ist also gekennzeichnet durch ein symbolisches Weltverständnis, durch eine an der Grammatik orientierte Form der Wissensvermittlung, die der Sache nach vor allem Einübung in das traditionelle Selbstverständnis der eigenen Kultur ist, und durch das Bewußtsein kultureller Einzigartigkeit. Fragt man nun nach den Grün-

den und Ursachen dafür, weshalb im Verlauf des 12. Jahrhunderts das symbolische Weltverständnis durch die Entdeckung der Natur, die Grammatik durch die Dialektik oder Logik und das Bewußtsein kultureller Singularität durch die Einsicht in die Bedeutsamkeit anderer Kulturen abgelöst wird, so lassen sich keine eindeutigen Aussagen machen. Sicher ist jedenfalls, daß dieser Veränderungsprozeß, der natürlich nur von einer Elite getragen wird und sich keineswegs auf breiter Front durchsetzt, wenngleich er den Gang des Denkens wirksam bestimmt, daß also dieser Prozeß nicht von außen in Gang gesetzt wird. Um es kurz zu sagen: die islamische Welt mit ihrem kulturellen Gewicht ist nicht Ursache für die Veränderung des Westens, sondern die interne Veränderung des Westens ist Grund für die Entdeckung der islamischen Welt. Damit bleibt die Frage nach den Ursachen dieser internen Veränderung bestehen.

Rationalisierung als endogener Prozeß

3.3.1 Historische Konstellationen

Damit Kulturen einander wirklich begegnen können und sich nicht einfach ignorieren oder aber danach trachten, einander zu unterwerfen, müssen sie über ein Mindestmaß an Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen verfügen. Dies ist jedenfalls eine notwendige, wenn auch noch keine hinreichende Bedingung für die Begegnungen von Kulturen.

Der lateinische Westen beginnt sich nach dem Zerfall des Karolingerreiches, nach den zerstörerischen Einfällen der Normannen, Wikinger und Ungarn politisch und ökonomisch wieder zu erholen. Im Verlaufe des 11. Jahrhunderts setzt eine Bevölkerungsexplosion ein, die bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert anhält. Die Siedlungen vermehren sich und dehnen sich aus. Es bilden sich neue urbane Zentren. Die Stadt wird zunehmend zum Träger der Kultur; die Schulen verlagern sich von der Einsamkeit der Klöster in die Geschäftigkeit und Lebhaftigkeit der Städte. Gleichzeitig wächst der landwirtschaftliche Ertrag durch die Einführung der Dreifelderwirtschaft. Weitere technische Verbesserungen treten hinzu: das Kummet, das Hufeisen, der schwere Pflug. Kraft- und arbeitssparende Maschinen wie Wasser- und Windmühlen werden - wenn auch nicht als solche erfunden - so doch in einem für alle anderen Kulturen unbekanntem Ausmaße eingesetzt.⁴

...
Die Bedeutung der Stadt

Diese technischen, ökonomischen und zivilisatorischen Prozesse stehen in enger Verbindung mit Mentalitätsänderungen. So lassen sich in dieser Zeit die ersten religiösen Massenbewegungen beobachten, die man als Indiz dafür nehmen kann, daß sich "breite Schichten des Volkes für den Zustand des Daseins, in dem die Menschen mit - oder gegeneinander leb(t)en, intensiv verantwortlich fühl(t)en, ... etwas Neues gegenüber den Zeiten des karolingischen Königtums."⁵ Dies ist eine

Religiöse Massenbewegungen

⁴ Vgl. G. Wieland, Zwischen Naturnachahmung und Kreativität. Zum mittelalterlichen Verständnis der Technik, in: Philos. Jahrbuch 90 (1983) 258-276

⁵ H. Liebeschütz, Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter, Heidelberg 1983, 103

der Bedingungen dafür, daß sich die geistliche Gewalt, also die Kirche, zunehmend von der weltlichen löst und ihre Selbständigkeit und später ihren Führungsanspruch behauptet. Die Idee des Kreuzzugs wird erst durch die religiösen Massenbewegungen und durch die wachsende Selbständigkeit der Kirche zu einer historischen Möglichkeit. Am Beispiel der Kreuzzüge zeigt sich, daß der Westen in Bezug auf die ihn begrenzende nicht-lateinische Welt und nicht-christliche Welt die Initiative zu übernehmen beginnt.

3.3.2 Die Rolle der Dialektik

Man kann die Kreuzzüge vermutlich nicht als ein Beispiel für eine gelungene Begegnung von Kulturen behaupten. Denn eine solche Begegnung setzt die Anerkennung der jeweils anderen Kultur, sei es im ganzen oder doch in wichtigen Teilen, voraus. Es genügt daher also nicht, auf das wachsende Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen der westlichen Welt zu verweisen, wenn man die neue Entwicklung im 12. Jahrhundert begreifen will. Es tritt etwas anderes hinzu, nämlich die neue Bedeutung, die die menschliche Vernunft gewinnt.

Wenn man von der Bedeutung und Rolle der Vernunft in einer bestimmten Zeit spricht, muß man die geschichtlichen Möglichkeiten ihrer Realisierung mit nennen, um die spezifische Stoßkraft der Vernunft deutlich zu machen. Hinter dieser Auffassung steckt der Gedanke, daß nicht ein einziger Vernunftbegriff - etwa der neuzeitliche in seiner technisch-wissenschaftlichen Erscheinungsform - für alle Epochen gültig ist. Für das 11. und 12. Jahrhundert steht in der dritten Kunst des Triviums, der Dialektik, ein Potential von Rationalität bereit, das zum Bildungsgut der lateinischen Welt gehört und unter günstigen Bedingungen seine Wirksamkeit entfalten kann.

Dialektik und menschliche Vernunft

Dialektik ist der mittelalterliche Name für Logik. Aber zu Beginn ihrer kontinuierlichen Entwicklung, der im 11. Jahrhundert liegt, ist damit mehr gemeint als nur das kunstgerechte Verfahren des Argumentierens, Dialektik meint Denken und Erkennen überhaupt, sofern diese ausschließlich der Vernunft zu verdanken sind. Berengar von Tours, der bedeutendste Dialektiker des 11. Jahrhunderts (†1088), formuliert den Satz: "Bei der Dialektik seine Zuflucht nehmen heißt, seine Zuflucht bei der Vernunft nehmen."⁶ Er meint damit die menschliche Vernunft, die gegenüber der christlich geprägten Tradition und dem Selbstverständnis der jeweiligen Gegenwart ihre eigene Selbständigkeit und Bedeutung behauptet.⁷

Berengar von Tours

⁶ De sacra coena adversus Lanfrancum, XXIII, ed. W.H. Beekenkamp, Den Haag 1941, 47

⁷ Siehe hierzu im Anhang Text I

Die Dialektik im Sinne einer Selbstbehauptung der menschlichen Vernunft, realisiert allerdings in der technischen Erscheinungsform der aristotelischen Logik, setzt sich in den Schulen weitgehend durch und beginnt auch Jurisprudenz und Medizin deutlich zu prägen. Diese alten, nicht im Mittelalter geschaffenen Disziplinen beginnen eine neue, eine akademische Gestalt anzunehmen.

Was dies bedeutet, läßt sich am Beispiel der Rechtswissenschaften illustrieren. In Bologna, der mittelalterlichen Hochburg der Jurisprudenz, die bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als Universität organisiert ist, studiert man das römische Recht nicht mit dem Ziel, die Digesten, also das römische Juristenrecht, vollständig kennenzulernen. Das Ziel des Studiums geht vielmehr dahin, im Grunde genommen beliebige Stellen des behandelten Textes "argumentativ verwertbar zu machen".⁷ Dadurch wird der Student in die Lage versetzt, an prinzipiell jedem Ort und im Kontext unterschiedlicher Rechtstraditionen Rechtsprobleme mit Argumenten zur Entscheidung zu bringen. Darin liegt eine ganz bedeutsame Konsequenz: die Texte verlieren ihren Charakter als Träger der Tradition und werden zu Medien einer prinzipiell universalen Vernunft.

Das Beispiel der Jurisprudenz

3.3.3 Dialektik und Tradition

Der Siegeszug der Dialektik hat also Folgen für die Geltung der Tradition und damit für das Selbstverständnis einer Kultur. Dies zeigt sich bereits bei dem soeben erwähnten Berengar von Tours. Er wendet die Vernunft auf ein Stück der eigenen Tradition an, auf die Lehre von der Eucharistie. Beim Abendmahl wird das Brot in den Leib Christi verwandelt. Da bei diesem Wandlungsvorgang die Eigenschaften des Brotes offenkundig erhalten bleiben, nimmt man an, daß sich nur die Substanz des Brotes ändere. Gegen diese Annahme macht Berengar die aristotelische Kategorienlehre geltend. Danach sind Eigenschaften dadurch definiert, daß sie einer Substanz zukommen. Eigenschaften ohne Substanz anzunehmen heißt, gegen Grundauffassungen der aristotelischen Kategorienlehre und damit gegen die Vernunft überhaupt zu verstoßen. Berengars Position wird verurteilt, aber es deutet nichts darauf hin, daß er seine Anschauung aufgegeben hätte. - Wie es sich damit auch verhalten mag, an diesem Beispiel wird deutlich, welche Sprengkraft in der Selbstbehauptung der menschlichen Vernunft liegt.

Streit um die Deutung der Eucharistie

Dies ist den Zeitgenossen, die für derartige Fragen aufgeschlossen sind, anscheinend vollkommen klar, denn anders läßt sich nicht verstehen, mit welcher Radikalität die antidialektische Gegenposition behauptet wird. Wenn der Siegeszug der Dialektik die Freisetzung der menschlichen Vernunft bedeutet mit der Konsequenz, daß die christlichen Traditionsbestände in ihrer Selbstverständlichkeit aufgelöst werden, dann muß alles darauf ankommen, den Kern dieser Bestände, die göttliche Allmacht und Souveränität, zu bewahren. Petrus Damiani (1007-

⁷ G. Otte, Die Rechtswissenschaft, in: P. Weimar (Hg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, Zürich 1981, 136

1072) betont die göttliche Omnipotenz derart, daß er ihr sogar die Gültigkeit des Widerspruchssatzes opfert. Dieser gilt nur für die Logik, aber nicht für die göttliche Majestät. Mit dieser Entmachtung der Vernunft trifft Damiani jedoch nicht nur die Dialektik, sondern auch die Tradition selbst. Denn wenn das Widerspruchsprinzip für Gott nicht gilt, verliert die sich auf ihn beziehende Tradition genau das, was die Antidialektiker retten wollen: die Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit ihrer Geltung.

Petrus Damiani und die göttliche Allmacht

Während die Dialektik, so wie Berengar sie versteht und anwendet, in letzter Konsequenz die Identität seiner Kultur universalistisch auflöst, verfestigt Damiani den christlichen Traditionsbestand zu einer Größe, auf die man sich nur noch dezisionistisch beziehen kann. Beide Lösungen sind - bezogen auf die Möglichkeiten der Zeit - nicht zukunftsfähig. Das in die Zukunft weisende Muster für den Umgang mit der eigenen Tradition liefert Petrus Abaelard (1079-1142). Er ist der bedeutendste Denker des 12. Jahrhunderts, bei dem sich die Motive und Bewegungen der Zeit exemplarisch bündeln.

Petrus Abaelard

In seiner Schrift "Sic et non" legt er ein Dokument vor, das der Bedeutung der Tradition unter den Bedingungen der Dialektik Rechnung zu tragen sucht. Es handelt sich um ein Werk mit 158 Kapiteln. Jedes ist mit einer These und deren Gegenthese überschrieben; zum Beispiel: "Gott kann alles - er kann nicht alles" (quod omnia possit Deus - et non) oder "Die Ehe ist etwas Gutes - und Gegenargumente" (quod nuptiae bonae sint - et contra).⁸ Inhaltlich geht es um Fragen theologischer Bedeutsamkeit. Abaelard gibt aber - und das ist höchst bemerkenswert - keine Antworten auf diese Fragen. Statt dessen sammelt er Stellen aus der Tradition, um mit ihrer Hilfe die jeweilige These beziehungsweise deren Gegenthese zu belegen. Damit wird etwas sichtbar, was für ein symbolisches Weltverständnis gar nicht in den Blick treten kann: die Tradition erscheint nicht mehr als eine einheitliche Größe mit selbstverständlicher Geltung, sondern hat - wenigstens in manchen Bereichen - eine widersprüchliche Gestalt, die Aussagen der Autoritäten "scheinen nicht nur voneinander verschieden zu sein, sondern sich sogar einander zu widersprechen" (non solum ab invicem diversa, sed etiam invicem adversa videantur).⁹ Es kann nicht Aufgabe der Vernunft sein, diese Widersprüche - gewissermaßen unmittelbar zur Tradition - richterlich zu entscheiden. Dies hat Berengar versucht, daran ist er gescheitert, weil er der Vernunft der Tradition nicht genügend Rechnung getragen hat.¹¹

Widersprüchliche Gestalt der Tradition

⁸ Sic et non, ed. B. B. Boyer und R. McKeon, Chicago-London 1976/77, cap. 32 und cap. 135

⁹ a.a.O., Prologus, 89

¹¹ Siehe hierzu im Anhang Text II

Übungsaufgabe 2:*Was bedeutet es, wenn eine Tradition sich als widersprüchlich erweist?*

Für Abaelard hingegen liegt in der Tradition eine sachliche Frage beschlossen, die ihrerseits zur Suche nach der Wahrheit treibt. In dieser sachlichen Konstellation liegt der Ursprung der scholastischen Frage (quaestio). Was diese ihrem Anspruch nach bedeutet, mag durch einen Gedanken des Gilbert von Poitiers (ca. 1080-1154), einer der scharfsinnigsten Dialektiker und Theologen seiner Zeit, verdeutlicht werden: nicht aus jedem beliebigen Widerspruch geht eine Frage hervor; eine wirkliche Frage entsteht erst dort, wo beide Seiten Argumente für ihre Wahrheit zu haben scheinen. - Abaelard läßt sich also von der Tradition und ihrer sachlichen Bedeutsamkeit ansprechen, versucht dabei aber zugleich, die historische Gestalt, in der die Sache erscheint, zu vergleichgültigen.

Die scholastische Frage

3.3.4 Dialektik und Grammatik

Schon das Beispiel der Rechtswissenschaften hatte gezeigt, daß es den durch die Dialektik geprägten Magistri nicht auf den Text in seinem historischen Bestand und seiner sprachlichen Gestalt ankommt, sondern auf die durch den Text sichtbar werdende Frage, derer sich die Vernunft anzunehmen hat. Dies bedeutet natürlich auch eine Veränderung der Wissensorganisation. Eine Wissensvermittlung, die von der selbstverständlichen Geltung der zu vermittelnden Bestände ausgeht, wird naturgemäß an der littera, also an der sprachlichen Gestalt, in der diese Bestände vorliegen, ihr Interesse nehmen. Unter den Bedingungen der sieben freien Künste ist dann die Grammatik die angemessene Form der Vermittlung. Man bewegt sich so innerhalb der von den Autoritäten gesetzten Grenzen, die man nicht glaubt überschreiten zu können. Grammatik ist die Form eines traditionsgeleiteten, auf die Sprache bezogenen und von der selbstverständlichen Geltung der eigenen Welt ausgehenden Unterrichts.

Interesse an der sprachlichen Gestalt der Tradition

Im Verlauf des 12. Jahrhunderts können wir nun beobachten, wie die Dialektik (= Logik) die Grammatik zunehmend verdrängt. Johannes von Salisbury (ca. 1115-1180), der beste Beobachter dieser Veränderung, gibt dazu die Formel: "Der Buchstabe wird wertlos, allein die Logik genießt Ansehen" (littera sordescit, logica sola placet).¹⁰ Das meint: die historisch überlieferte Sprachgestalt der Tradition verliert ihre maßgebliche Bedeutung. Das kann unter mittelalterlichen Bedingungen natürlich nicht heißen, daß die Texte aus dem Unterricht verschwinden. Wohl aber bedeutet es, daß das Interesse für Fragen des Stils und der sprachlichen Eleganz verlorengeht. Die Humanisten am Ende des Mittelalters,

Johannes von Salisbury

¹⁰ Entheticus sive de dogmate philosophorum (Patrologia Latina 199, 967).

die die Bedeutung der Sprache neu entdecken, werfen den Scholastikern Barbarei vor. Dieses Urteil wirkt immer noch nach. Man sollte darüber aber nicht das leitende Motiv der Dialektiker vergessen. Sie setzen auf eine Vernunft, die im Durchgang durch die Aussagen der Texte die in ihnen angelegten Sachfragen erfassen und durch ihre argumentative Kraft zur Wahrheit der Sache selbst vorstoßen kann.

Man muß sich vergegenwärtigen, was die dialektische Art der Textbehandlung für die eigene Kultur und für den Umgang mit anderen Kulturen bedeutet. Die Texte verlieren dadurch ihren begrenzten Charakter. Um es in einem Bild zu sagen, das im 12. Jahrhundert aufkommt: die Magistri, die sich vernünftig mit den Texten befassen, können zwar nicht in Anspruch nehmen, größer zu sein als die Autoren dieser Texte, die die erprobte und bewährte Weisheit der Tradition formuliert haben, sie sind also nur Zwerge im Vergleich mit den Alten, aber sie stehen auf den Schultern von Riesen und können deshalb mehr und weiter sehen als diese. Das bedeutet: die Magistri der neuen Zeit sind nicht mehr auf dem Horizont der eigenen Tradition beschränkt. Das bedeutet zugleich, daß sie sich auch gegenüber den Horizonten anderer Traditionen öffnen können. Das die Gemeinsamkeit stiftende Moment ist dabei die universale Vernunft.

Zwerge auf den Schultern von Riesen

3.4 Entdeckung der Natur und Verwissenschaftlichung

Das Medium, durch welches die Vernunft sich im 12. Jahrhundert realisiert, ist die Dialektik, also die Logik in der von Aristoteles geprägten Form. Es liegt nun auf der Hand, daß die Logik allein keine Weltorientierung zu bieten vermag. Denn die logische Operation als solche bleibt leer, wenn sie nicht Anwendung findet auf Feldern eigener Bedeutsamkeit, mag es sich dabei um das menschliche Handeln, um die Natur oder die Wirklichkeit im ganzen handeln.

3.4.1 Natur und universale Vernunft

Unter den Bedingungen einer symbolischen Weltauslegung steht die Geschichte, steht aber auch die Natur für eine von ihnen verschiedene Wahrheit, die ihnen allererst Sinn und Bedeutsamkeit verleiht. Die Natur ist Spiegel und Gleichnis der größeren Wirklichkeit Gottes. Alle natürlichen Ereignisse werden aufgefaßt als Ausdruck des göttlichen Willens und Wollens. Unter diesen Voraussetzungen bedarf es keiner eigenen Erforschung der Natur, weil ja alle Fragen durch die maßgeblichen Texte der Tradition wenigstens prinzipiell schon beantwortet sind. Das eigentliche Interesse richtet sich auf das, was die Tradition gesagt und gemeint hat. Die Vernunft hat eine meditative, also die großen Aussagen der Alten wieder und wieder bedenkende Gestalt, die ihr schulmäßiges Medium in der Grammatik findet. Wir haben das gesehen.

Natur als Spiegel und Gleichnis Gottes

Dort nun, wo die dialektisch geprägte Vernunft sich mit ihrem Anspruch durchzusetzen beginnt, wo also nur das gilt, was sich vor der Vernunft selbst rechtfertigen läßt, können Natur und Wirklichkeit nicht mehr oder wenigstens nicht mehr ausschließlich im Lichte einer traditionellen und damit partikulären Weltauslegung erfaßt werden. Der universalen Vernunft muß eine Wirklichkeit entsprechen, welche die Vernunft ohne Rückgriff auf traditionelle Deutungsmuster als in sich sinnvolle Größe erfassen kann. Hier kehrt also ein Modell wieder, das wir aus der griechischen Philosophie kennen. In dem Maße, in dem traditionelle Weltdeutungen fraglich werden, verlieren sie ihren universalen Anspruch und werden als menschliche Satzungen erkannt. Die Antwort der griechischen Philosophie auf den Traditionsverfall sind die Entdeckung der universalen Vernunft durch Sokrates und Plato und der Hinweis auf die Natur als einer gegenüber menschlicher Satzung universalen Größe. Denn was von Natur ist, ist an Raum und Zeit nicht gebunden.

Das Modell der griechischen Philosophie

Das gleiche Muster wiederholt sich im 12. Jahrhundert. In dem Maße, in dem die Tradition als widersprüchliche Größe entdeckt wird, beginnt man auch die Natur zu entdecken. Damit ist unter mittelalterlichen Bedingungen zunächst ein Bereich heilsindifferenten, also religiös und theologisch nicht einschlägiger Zusammenhänge gemeint. Das Bewußtsein für diesen Vorgang, den man zu Recht "Entdeckung der Natur" genannt hat¹¹, läßt sich vielfach dokumentieren. Als ein Beispiel für viele sei eine Aussage des Wilhelm von Conches (1080-1145) angeführt: "Die Autoren der Wahrheit - [damit meint Wilhelm die Autoritäten der Tradition] - haben über die Philosophie der Dinge geschwiegen. Dies nicht deshalb, weil sie (die Philosophie der Dinge) gegen den Glauben wäre, sondern weil sie sich nur wenig auf die Erbauung des Glaubens bezog, um die jene (die Autoren der Wahrheit) sich bemühen."¹²

Wilhelm von Conches

Es lohnt sich, diese Aussage des Wilhelm von Conches genauer zu bedenken, weil sie auf den Kern der hier verhandelten Sache zielt. Es gibt demnach einen Bereich von Wirklichkeit, den die Tradition gar nicht behandelt und ausgelegt hat, so daß er auch außerhalb der traditionellen Deutungskompetenz liegt. Den "Autoren der Wahrheit" liegt an der "Erbauung des Glaubens", während das Feld der Natur der "Philosophie der Dinge" offensteht. "Philosophie der Dinge" meint eine von traditionellen Deutungsmustern freie, ganz auf die Vernunft gegründete Auslegung der Wirklichkeit und Natur. Es ist klar, daß hier der ursprüngliche Philosophiebegriff wieder erscheint und nicht die Idee der "wahren Philosophie" im Sinne des Wahrheitsmonopols behauptet wird. Wenn aber die Philosophie in ihrer ursprünglichen Bedeutung wieder Anerkennung findet als eine eigene Weise des Zugangs zur Wahrheit, dann kann es nicht ausbleiben, daß die Philosophie in ihrem eigenen Bereich Positionen vertreten wird, die mit Aussagen der

¹¹ M.-D. Chenu, *La découverte de la nature*, in: ders., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 21-30

¹² In Boethium, ed. P. Courcelle (ed.), in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 12 (1939) 85

Tradition nicht übereinstimmen müssen. Wilhelm von Conches jedenfalls beansprucht dieses Recht, räumt allerdings den Alten Kompetenz in Sachen des christlichen Glaubens und der Lebensführung ein.

3.4.2 Natur und Wissenschaft

Die traditionellen Voraussetzungen der Naturdeutung verlieren zunehmend ihre Verbindlichkeit. Man stützt sich nicht mehr einfach und unbesehen auf die Aussagen der Hl. Schrift und deren traditionelle Ausdeutung. Welche Annahmen sind aber an die Stelle der alten zu setzen, um die Natur - losgelöst von ihrer symbolischen Bedeutung - angemessen zu verstehen? Es müssen jedenfalls solche sein, die dem Anspruch der universalen Vernunft gerecht werden. Und so nimmt es nicht wunder, wenn wir sehen, daß die Autoren des 12. Jahrhunderts, die diesen Anspruch anerkennen, von einer durchgehenden Rationalität und Erkennbarkeit der Natur ausgehen. Das hat nichts zu tun mit dem Gedanken der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die ja gerade nicht von einer an sich einsichtigen und erkennbaren Natur ausgeht, sondern von einer solchen, der der Mensch durch aufwendige Bemühungen die Antworten auf jene Fragen entlockt, die er an sie stellt.

Die Rationalität und Erkennbarkeit der Natur

Das Naturverständnis des 12. Jahrhunderts ist nicht technisch im neuzeitlichen, sondern rational im platonischen Sinne. Was das heißt, zeigt sich im *Timaeus*, einer der wenigen Schriften Platons, die wenigstens zu einem bedeutenden Teil in lateinischer Übersetzung vorliegt. Dort findet sich die Formel, die das Naturverständnis der Zeit leitet: für alles, was entsteht, muß es - so steht es in der lateinischen Version - "eine rechtmäßige Ursache und Begründung" (*legitima causa et ratio*) geben.¹³ In diesem Gedanken liegt ein Anspruch, der die Natur nicht einfach nach dem Vorbild der Sinneswahrnehmung zu beschreiben erlaubt, sondern die Erscheinungen auf Ursachen zurückzuführen verpflichtet. Kurz: die Naturerkenntnis nimmt die Form der Wissenschaft an, wenn man darunter in einem allgemeinen Sinne Erkenntnis aus Ursachen versteht.

Der Anspruch der platonischen Formel wird in Kosmologien realisiert, die Gottes Schöpfungstätigkeit auf das Hervorbringen der vier Elemente und der menschlichen Seelen beschränken. Thierry von Chartres (+1151) etwa deutet den ersten Satz der Hl. Schrift: "Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" genau in diesem Sinne und erklärt dann die Gestaltung der Welt aus den Eigenschaften und Mischungen der Elemente. Er begreift also die gesamte Natur nach einem einheitlichen Konzept. Dabei setzt er sein Verfahren, das er "*secundum physicam*" (nach der Weise der Naturphilosophie) nennt¹⁴, deutlich gegen die allegorische und moralische Auslegung der Hl. Schrift ab. Auch in dieser Reflexion auf das

¹³ *Timaeus* 28a; *Timaeus a Calcidio translatus*, ed. H. Waszink, London-Leiden 1962, 20

¹⁴ *De sex dierum operibus*, ed. N. Häring, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, in: *Archiv d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 30 (1955) 184

Verfahren wird deutlich, was im 12. Jahrhundert geschieht. Während die allegorische Deutung das Gegebene auf seinen höheren geistigen Sinn hin zu durchschauen sucht, also dem symbolischen Weltverständnis zuzuordnen ist, und die moralische Deutung auf die entsprechende Nutzenanwendung für das menschliche Handeln abzielt, kommt es der naturphilosophischen Betrachtung weder auf praktische Verwendbarkeit ihres Wissens noch auf die gleichnishafte Gestalt der Natur an, sondern einzig darauf, sie in sich zu begreifen. Ein solches Verfahren setzt dann wiederum Natur als eine "weltanschaulich" neutrale Größe voraus, auf die man sich also unabhängig von unterschiedlichen Traditionen als auf ein Gemeinsames beziehen kann.

Kritik an allegorischer und moralischer Deutung der Natur

Übungsaufgabe 3:

Inwieweit ist Text III ein Beispiel für ein Verständnis von Natur, das nicht genuin jüdisch-christlich ist ?

Dies führt - in diesem Zusammenhang - zu einem letzten Gedanken. Wer ein Verfahren "secundum physicam" empfiehlt, muß auch deutlich machen, wie ein solches Verfahren auszusehen hat. Es entsteht also, da die christliche Tradition selbst über keine entsprechenden Verfahren verfügt, ein wachsendes Bedürfnis nach einsichtigen und nachvollziehbaren Erklärungsmodellen. Die im Strome der eigenen Tradition mitgeführten Elemente stoischer oder platonischer Herkunft - hierher gehört auch der Timaeus mit seiner Kosmologie - genügen den rationalen Ansprüchen bald nicht mehr. Jedenfalls läßt sich die zunehmende Attraktivität jener Zentren, in denen neue Methoden und Inhalte des Wissens angeboten werden - vor allem Toledo und Süditalien -, am besten erklären mit der Einsicht in das eigene Defizit an überzeugenden Mustern der Naturdeutung. Es sind die universale Vernunft und die Idee einer heilsindifferenten Natur, die das Bedürfnis nach philosophischer Weltorientierung hervorrufen und die den lateinischen Westen in die Lage versetzen, sich die arabische Wissenschaft und die aristotelische Philosophie zueigen zu machen.

Die Suche nach neuen Wissenschaften

3.4.3 Wissenschaft und Theologie

Der bisher geschilderte Vorgang - das muß man sich immer wieder vor Augen halten - vollzieht sich im lateinischen Westen, also in einer vom Christentum geprägten Welt. Es steht daher zu erwarten, daß die Repräsentanten und Eliten des christlichen Lebens von diesem Prozeß ebenfalls berührt werden. Wie stellen sie sich der neuen Entwicklung? Die Antwort kann nicht eindeutig ausfallen, weil es mindestens zwei Formen der Reaktion gibt. Da sind einmal die Vertreter der

Tradition. Als ihr wichtigster Repräsentant im 12. Jahrhundert kann *Bernhard von Clairvaux* (1091-1153) gelten. Er kennzeichnet - und dies scheint mir bereits gegen die Vertreter einer weltlichen Philosophie gerichtet zu sein - seine eigene Haltung als die "einfachere und tiefergehende Philosophie", die darin besteht, "Jesus, und zwar den Gekreuzigten, zu kennen" (*haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum et hunc crucifixum*). Die profane Wissenschaft erklärt er als "eitle Geschwätzigkeit von Philosophen" (*ventosa loquacitas philosophorum*).¹⁵ Angesichts wachsender Anerkennung von Wissenschaft wird diese Position notwendigerweise zu einer partikulären Größe. Sie gehört gleichwohl in das 12. Jahrhundert und bildet so etwas wie die Kehrseite des durch die Verwissenschaftlichung bestimmten Prozesses. Denn sie hält der christlichen Welt die für ihre Identität unverzichtbaren Grundsätze in Erinnerung, ja sie trägt zur vertiefenden Einsicht in diese Grundsätze Entscheidendes bei.

Bernhard von Clairvaux

Dennoch ist nicht dies der Weg, der weiterführt. Die Aufgabe, vor der die christliche Elite des 12. Jahrhunderts steht, ist differenzierter als es bei Bernhard von Clairvaux erscheint. Dieser beschränkt sich darauf, die universalistisch nicht auflösbaren Grundelemente der christlichen Tradition zu behaupten, trägt aber den berechtigten Ansprüchen der universalen Vernunft nicht Rechnung. Dadurch läuft das Christentum Gefahr, kulturell in eine Ghettosituation zu geraten, wie man das im 19. und 20. Jahrhundert vor allem an der katholischen Kirche beobachten kann. Wer dieser Gefahr steuern will, muß sich ein Instrumentarium schaffen, das in der Lage ist - wie Schelling einmal sagt - "die Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren" zu leisten.¹⁸ Dazu ist die symbolisch orientierte christliche Lehre der Tradition nicht in der Lage, weil sie keinen angemessenen Begriff von Natur und Vernunft entwickelt. Erst dort, wo die christliche Lehre beides in sich aufnimmt, gewinnt sie jene neue Gestalt, die in die Zukunft weist: sie wird zur Theologie in unserem heutigen Sinne, die - wenigstens ihrer hohen Absicht nach - den Versuch unternimmt, die universalen Ansprüche der Vernunft, also das spekulative Moment, mit den Grundsätzen der Tradition, also mit dem historischen Moment des Christentums, zu vermitteln. Es ist dieser Weg, der weiterführt, weiterführt zu den Entwürfen der Hochscholastik, die mit den Namen *Thomas von Aquin*, *Johannes Duns Scotus* oder *Wilhelm von Ockham* verbunden sind.

Grenzen des Traditionalismus

Die neue Theologie

Auf die Frage, wie sich die christlichen Eliten der neuen Entwicklung stellen, muß man also mindestens eine doppelte Antwort geben. Neben den Vertretern der Tradition, die die für die christliche Identität unverzichtbaren Grundsätze gewissermaßen unvermittelt zur universalen Vernunft festhalten, gibt es andere, die die Aufgabe der Theologie darin sehen, intellektuelle Rechenschaft über die "vornehmsten Lehren" des Christentums abzulegen. Dies ist nur möglich, wenn sich

¹⁵ *Sermones super Cantica canticorum* 43,4 und 58,7 (*Sancti Bernardi Opera* II, rec. J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Rom 1958, 43 und 131).

¹⁸ *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802); in: E. Anrich (Hg.), *Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, Darmstadt 1956, 80

die Theologie dabei der der allgemeinen Vernunft zugänglichen Mittel und Wege, also der Philosophie als "Magd der Theologie" (*ancilla theologiae*) bedient. Man kann darin eine Entwürdigung der Philosophie sehen, da sie niemandem zu dienen hat, sondern in sich selbst ihr Genügen findet. Diese Überlegung mag hier auf sich beruhen. Sie ist jedenfalls ungeschichtlich, weil sie nicht in Rechnung stellt, daß die neue Blüte der Philosophie im 12. Jahrhundert und in der Folgezeit sich gerade ihrer Fähigkeit zur Dienstleistung für die Theologie verdankt. Diese wird erst durch die Philosophie zur Wissenschaft und damit auch in die Lage versetzt, zu einer Disziplin der neu entstehenden Universitäten zu werden.

Philosophie als Magd
der Theologie

Die der allgemeinen Vernunft zugänglichen rationalen Mittel und Wege liegen im 12. Jahrhundert in der Dialektik. Die Theologie, sofern sie sich dem intellektuellen Rechtfertigungsanspruch öffnet und damit scholastisch wird, muß also zunächst dialektisch werden. Man darf dies jedoch nicht im ursprünglich platonischen oder im hegelschen Sinne verstehen. Zwar bleibt auch im Mittelalter Ausgang des dialektischen Prozesses die Frage, darin liegt die Verwandtschaft mit dem platonischen Ursprung; aber als Ziel der mittelalterlichen Dialektik gilt die Aufhebung des in der Frage angelegten Zweifels in die Eindeutigkeit. Diese gibt es allein im Aussagesatz oder Urteil, dem Ort von Wahrheit und Falschheit, während die anderen Arten der Rede "den Dichtern zu überlassen sind" (*poetis relinquendae sunt*).¹⁹ Hier wird deutlich, wie sehr die scholastische Theologie (und Philosophie) sich von der literarisch geprägten Tradition der symbolischen Weltansicht absetzt. Es kommt nicht darauf an, wie etwas gesagt wird, sondern welche Gründe man für seine Rede geltend machen kann.

Die methodische Auszeichnung des Aussagesatzes bedeutet also einen "Eingriff in die Sprachgestalt der überkommenen Theologie"²⁰ und enthält zugleich die Möglichkeit, theologische Aussagen in Beweiszusammenhänge einzuordnen. Theologie wird damit - wie schon angedeutet - Wissenschaft und gewinnt so die Chance, sich argumentativ und institutionell mit anderen wissenschaftlichen Weisen des Weltverhaltens zu verbinden. Doch man darf die Folgen dieses Vorgangs nicht außer Acht lassen. Denn in dem Maße, in dem sich der aristotelische Wissenschaftsbegriff als Maßstab durchsetzt, tritt auch jene Spannung offen zutage, die in der theologischen Verknüpfung von spekulativen und historischen Momenten angelegt ist. Wer mit Aristoteles "die Forderung nach Allgemeinheit des Gegenstandes einer Wissenschaft"²¹ anerkennt und damit zugleich akzeptiert, daß es von vergänglichen und damit auch geschichtlichen Sachverhalten eine wissenschaftliche Erkenntnis im strikten Sinne nicht geben kann, der steht als Theologe mit wissenschaftlichem Anspruch vor der Frage, wie denn die singulären Ereignisse in der Geschichte der Hl. Schrift theologisch zu behandeln sind.

Konsequenzen der
Verwissenschaftlichung
von Theologie

¹⁹ Petrus Abaelardus, *Dialectica*, tr. 2, 1 (ed. L. M. de Rijk, Assen 1970, 152).

²⁰ L. Hödl, *Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts*, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Montréal-Paris 1969, 139, n. 10

²¹ U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974, 136

Hier liegt eine der großen Schwierigkeiten der scholastischen Theologie, ein Problem, das durch die Dienstleistung der Philosophie für die Theologie erzeugt wird und bei der symbolisch geprägten Theologie gar nicht auftreten kann.

3.4.4 Widerstände gegen die Verwissenschaftlichung der Theologie

Die Öffnung der Theologie für die Philosophie oder - was dasselbe ist - die Verwissenschaftlichung der Theologie löst natürlich Widerspruch aus. Man kann drei Gesichtspunkte unterscheiden, unter denen die Kritik erscheint:

1. Man darf "das Wesen des Glaubens nicht menschlichem Vernünfteln" überlassen²², heißt der Vorwurf *Bernhards von Clairvaux*. Schließlich beruht der Glaube auf einer höheren, nicht menschlicher Leistung zu verdankenden Einsicht. Hier tritt das Motiv zutage, das in allen Religionen, die eine gewisse Reflexionskultur entwickelt haben, eine große Rolle spielt: die Unvereinbarkeit von religiösem Glauben und menschlicher Vernunft. In einem gewissen sachlichen Zusammenhang mit diesem Einwand steht die Kritik an der Öffentlichkeit der neuen Theologie. Gott und der Glaube an ihn - so die Kritik - gehören nicht in die profane Öffentlichkeit der Schule, sondern in den geheiligten Raum. Und folglich ist die Theologie mit den anderen Wissenschaften weder institutionell noch argumentativ auf eine Stufe zu stellen. Glaube gegen Vernunft

2. In dem Bemühen der neuen Theologie, ihre Inhalte argumentativ zu erschließen, liegt - wie in aller Wissenschaft - ein Zug zur Objektivität bei gleichzeitiger Distanzierung von frommen Bedürfnissen und Erwartungen. Die Kritik betont demgegenüber die enge Verbindung von religiöser Lebenswelt, innerer Erfahrung und Meditation, ein Zusammenhang, aus dem das Wissen um Gott und die göttlichen Dinge eigentlich lebt. Bei *Rupert von Deutz* (ca. 1075-1129/30) etwa findet sich das klare Bewußtsein von dem Vorrang, ja von der im Grunde einzig sinnvollen Gestalt eines erfahrungsgesättigten und lebensweltlich erschlossenen Wissens von Gott: "Dieses Wissen stammt nicht aus einem äußeren und gleichsam fremden Dokument, es stammt vielmehr aus der inneren und persönlichen Erfahrung. Mögen jene, die sich auf ihre Wissenschaft etwas einbilden, ruhig ihr Wissen - oder was sie dafür halten - vermehren, soviel sie wollen und können, sie werden doch niemals jene Wissenschaft erlangen."²³ Kurz: die mit der Philosophie verbundene Theologie ist im Grunde ein fruchtloses und bloß abstraktes Wissen, das mit dem eigentlichen Wissen von Gott nichts zu tun hat. Erfahrung gegen Objektivität

²² Epistolae 189, 4 (Sancti Bernardi Opera VII, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Rom 1977, 14).

²³ In Apocalypsin 2,2 (Patrologia Latina 169, 881).

3. In deutlichem Zusammenhang mit der objektivierenden Tendenz der neuen Theologie stehen die Phänomene des Lehrstreits und des theologischen Irrtums, von nun an aus der Geschichte der Theologie nicht mehr wegzudenken. Denn mit der Öffnung zur Philosophie übernimmt die Theologie auch alle einschlägigen Schwierigkeiten: unterschiedliche methodische Ansätze, die zu unterschiedlichen Theologien führen; Argumentations- und Anwendungsprobleme. Was sich aus der Perspektive der Philosophie als Zeichen lebendiger Diskussion und ernsthafter Mühe um die Wahrheit darstellt, erscheint in den Augen der traditionsorientierten Kritiker als unverantwortlicher Streit, dem sie Eintracht und Friedfertigkeit als die erstrebenswerten Weisen des Umgangs mit dem Göttlichen gegenüberstellen. Mag dieser Kritik auch ein kräftiger Schuß an Illusion beigemischt sein, so ist daran doch soviel richtig, daß eine symbolische Auslegung der verbindlichen Texte, die sich um die Genauigkeit des Arguments nicht zu kümmern braucht, größere Chancen hat, den dogmatischen Frieden zu bewahren als die dialektisch und philosophisch geprägte Theologie, in der sich Lehrunterschiede nicht einfach allegorisch verdecken lassen.²⁴

Einheit gegen Zersplitterung

Trotz der massiven Kritik gewinnt die scholastische Theologie zunehmend an Boden. Dies ist philosophisch deshalb von größter Bedeutung, weil es sich hier um eine Theologie handelt, die ihrer ganzen Struktur nach auf Philosophie angewiesen ist. Man kann deshalb mit gutem Grund sagen, daß die Entwicklung der Philosophie vom 12. bis zum 14. Jahrhundert vor allem eine Sache der Theologie ist. Die größten Philosophen der Epoche wie *Petrus Abaelard*, *Albertus Magnus*, *Thomas von Aquin*, *Johannes Duns Scotus*, *Wilhelm von Ockham* oder *Nikolaus von Kues* sind - auch wenn sie manches andere darüber hinaus sein mögen - zunächst und vor allem Theologen, Theologen allerdings, die die Verwiesenheit der Theologie auf eine selbständige Philosophie anerkennen und in ihrer akademischen und literarischen Praxis auch realisieren.

Philosophie als Sache der Theologie

3.5 Die Entdeckung der Innerlichkeit

Es wurde schon darauf verwiesen, daß die geistige Entwicklung des 12. Jahrhunderts eine strukturelle Ähnlichkeit mit den Veränderungen im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. aufweist: die Vernunft, die nicht mehr primär durch die Tradition, sondern zunehmend durch ihre eigene Gesetzmäßigkeit, also durch die des Logos bestimmt wird, gewinnt so die ihr eigene Form der Universalität; parallel dazu wird die Natur zu einem Bereich, auf den man sich argumentativ beziehen kann, sie verliert also ihre sakrale bzw. symbolische Bedeutung. Zu diesen beiden miteinander in engem Zusammenhang stehenden Prozessen tritt ein drittes Moment, nämlich dasjenige der Innerlichkeit. In dem Maße, in dem der Gang der Vernunft und die Betrachtung der Natur rationalisiert werden, wächst auch das Bewußtsein für die Bedeutung des menschlichen Innenlebens. Was in

²⁴ Siehe hierzu im Anhang Text III

Antike und Mittelalter nur in begrenztem Umfang in Erscheinung tritt, wird für die Neuzeit und vor allem für die Moderne zur eigentlichen Signatur: die Rationalisierung des gesamten Lebensbereichs führt zu einer ungeahnten Steigerung der Bedeutsamkeit der Subjektivität.

3.5.1 Phänomene der Innerlichkeit

Was in der Antike aufs Ganze gesehen doch nur vereinzelt begegnet, verbreitet sich nach dem Tode des *Anselm von Canterbury* († 1109) "mit Windeseile durch ganz Europa", nämlich ein "Streben nach mehr Einsamkeit, mehr Selbstprüfung und mehr Selbsterkenntnis."²⁵ Überall stoßen wir auf Momente individueller Bewegtheit und Bewußtheit.

Am Beispiel der Beichte wird deutlich, daß es sich hier nicht um eine auf privilegierte Schichten beschränkte Bewegung handelt. Zwar ist die Wahrscheinlichkeit individuellen Identitätsbewußtseins bei Mönchen, die die Einsamkeit kennen und in Gebet und Meditation eingeübt sind, größer als bei Menschen außerhalb des Klosters, und bei Angehörigen jenes Standes, der die meisten Rechtsvorschriften und Regeln der Etikette zu beobachten hat - und das ist nicht nur im Mittelalter der höchste Stand - größer als bei Angehörigen geringer privilegierter Gruppen; denn Subjektivität ist historisch betrachtet die "Folge sozialer Kontrollprozesse."²⁶ Dennoch zeigt der 21. Canon des IV. Laterankonzils (1215) mit hinreichender Deutlichkeit, daß die regelmäßige individuelle Beichte - und das schließt ein Minimum an Selbstbeobachtung und Innerlichkeit ein - allen erwachsenen Christen institutionell zugemutet wird. Parallel dazu gibt es eine Fülle von Literatur, die auf die Bildung des Gewissens zielt oder den Beichtvätern Anregungen gibt, angemessen auf die unterschiedliche Lage der Beichtenden einzugehen.

Das Beispiel der
Beichte

Die wachsende Verinnerlichung und die damit einhergehende Individualisierung zeigen sich auch in anderen Zusammenhängen. Sobald das Ich als bedeutsame Größe erfahren wird, gewinnt die Frage nach seiner Konstanz und Dauer eine eigene Dringlichkeit. Vor allem der Tod als individuelles Geschick wird dann zum Problem. Philippe Ariès hat gezeigt²⁷, daß der Gedanke an den eigenen Tod in dieser Zeit eine wachsende Bedeutung gewinnt, während die Einstellung zum Tod in der antiken und frühmittelalterlichen Welt kollektiv verarbeitet wurde. Man kann den sich im Laufe des 12. Jahrhunderts allgemein durchsetzenden Glauben

Tod als individuelles
Geschick

²⁵ R. W. Southern, *Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1960, 202f.

²⁶ A. Hahn, *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982) 409

²⁷ *L'homme devant la mort*, Paris 1977

an ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tode und an das Fegefeuer als Antworten auf diese Schwierigkeiten begreifen, die ihrerseits einer wachsenden Individualisierung entspringen.

Auch das Verhältnis der Menschen dieser Zeit zu Gott verändert sich, es wird individueller, unmittelbarer, persönlicher. Dies setzt allerdings eine Vorstellung von Gott voraus, die den Gedanken der Personalität ausdrücklich enthält. Die Steigerung der göttlichen Omnipotenz bei Petrus Damiani und anderen Anti-Dialektikern scheint eine der Voraussetzungen dafür zu sein, daß Gott selbst Charaktere der Individualität und Subjektivität in wachsendem Maße zugesprochen werden. Wenn *Aelred von Rievaulx* (+1167) Gott geradezu als Freundschaft begreifen kann: *Deus est amicitia*²⁸, dann drückt er damit eine Stimmung aus, die jenseits der Möglichkeiten des frühen Mittelalters liegt. - Im 12. Jahrhundert beginnt sich auch die Auffassung von Christus als Freund eines jeden Menschen umfassender durchzusetzen.

Personalisierung Gottes

Die Beispiele für den Vorgang der Verinnerlichung ließen sich mühelos vermehren. Man bräuchte nur auf die Mystik des 12. Jahrhunderts zu verweisen. Es mögen hier einige Namen genügen: außer den schon erwähnten *Rupert von Deutz* und *Bernhard von Clairvaux* noch *Elisabeth von Schönau* (+1165), *Hildegard von Bingen* (+1179), *Peter von Blois* (+1204) sowie *Hugo* (+1141) und *Richard von St. Viktor* (+1173). Man könnte ferner das Phänomen der höfischen Liebe mit den entsprechenden literarischen Zeugnissen sowie Beispiele aus der bildenden Kunst heranziehen. Doch das würde die Zielsetzung sprengen. Wichtig ist jedenfalls die Einsicht, daß Enttraditionalisierung der Vernunft, Entdeckung der Natur und Verinnerlichung Momente eines umfassenden Vorgangs sind, zu dem natürlich auch soziale und politische Veränderungen gehören: das Aufblühen der Städte, die Bildung bürgerlicher Mentalitäten, die wachsende Mobilität und stärkere berufliche Differenzierung tragen ihrerseits sicher zur Individualisierung und Verinnerlichung bei.

Mystik im 12. Jahrhundert

3.5.2 Abaelard oder die philosophische Reflexion der Innerlichkeit

Das Bewußtsein für die veränderte Lage liegt natürlich nicht überall handgreiflich zutage. Dennoch findet das Moment der Innerlichkeit einen hinreichend deutlichen Niederschlag in der Reflexion nicht nur auf das menschliche Handeln, wo dieses Moment sachlich zuerst anzutreffen ist - Gewissen und Intentionalität sind die wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Gesichtspunkte, die das 12. Jahrhundert in diesem Zusammenhang geltend macht -, sondern auch auf das menschliche Erkennen. Vor allem bei *Petrus Abaelard* (1079-1142) bündeln sich die geistigen Tendenzen des Jahrhunderts wie in einem Brennpunkt. Nicht nur in seinem Den-

²⁸ De spirituali amicitia I 69 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 1, 301).

ken, sondern auch in seinem Leben kommt die Bedeutsamkeit des subjektiven Moments deutlich zum Vorschein. Zwei Hinweise - einer auf das Erkennen und der andere auf das Handeln - mögen hier genügen.

1. Abaelard kritisiert seinen Lehrer *Roscelin* (ca. 1050-1123/25) in der Universalienfrage. Es geht bei dieser Frage um das Problem, ob die Allgemeinbegriffe (Universalien) bloße Wörter bzw. Namen sind, oder ob diesen Begriffen etwas in der Wirklichkeit entspricht, wodurch die Individuen einer Art eine reale Einheit bilden. Doch nicht diese Schwierigkeit ist der eigentlich entscheidende Punkt. Denn weder Abaelard noch Roscelin sind - logisch betrachtet - Realisten, die eine eigene Wirklichkeit annehmen, welche allen Individuen einer Art ihre Einheit gibt. Wenn es aber eine solche ontologische Größe nicht gibt, dann wird die Frage um so dringender, woher den Namen ihre Eignung zukommt, von mehreren Individuen ausgesagt zu werden. In diesem Zusammenhang wirft Abaelard seinem Lehrer vor, beim Allgemeinbegriff nicht hinreichend zwischen dem physischen Laut, der *vox*, und der ihm vom Menschen gegebenen Bedeutung, dem *sermo*, unterschieden zu haben. Es gibt natürlich eine materielle Identität von *vox* und *sermo*: der physische Laut "Mensch" etwa, den ich ausspreche, ist nicht verschieden von seiner Bedeutung, die darin besteht, daß er von allen Menschen ausgesagt werden kann. Dennoch gibt es eine formale Differenz zwischen dem naturhaften Laut und seiner universalen Bedeutung. Dabei müßte eigentlich klar sein - und das hat Roscelin nicht begriffen -, daß die Eignung eines Wortes, von mehreren Dingen ausgesagt zu werden, nicht in seiner physischen Lautgestalt liegt; als solche ist es selbst ein singuläres Ding, das nicht prädiert werden kann. Für Abaelard ist der der *vox* eignende Bedeutungswert, durch welchen sie zu einem *sermo* wird, Resultat menschlicher Leistung. Und das ist der Punkt, auf den es hier ankommt. Denn dadurch wird sichtbar, wie sehr Abaelard sich des Setzungscharakters unserer geistigen Aktivitäten bewußt ist: Denken, Erkennen und Sprechen lassen sich nicht als natürliche Vorgänge begreifen, die an uns mit uns geschehen, sondern erweisen sich als bewußt gesetzte Vorgänge menschlicher Selbst- und Weltgestaltung.

2. Wie sehr Abaelard dem subjektiven Moment menschlicher Vollzüge auf dem Felde des Handelns Rechnung trägt, zeigt seine Ethik. Diese trägt den bezeichnenden Titel: "Erkenne dich selbst" (*Scito te ipsum*). Die drei maßgeblichen Grundbegriffe der Abaelardschen Ethik sind "Zustimmung", "Absicht" und "Gewissen" (*consensus*, *intentio*, *conscientia*), also drei für das Moment der Innerlichkeit zentrale Kategorien. - Die Zustimmung (*consensus*) spielt eine wichtige Rolle bei der Unterscheidung von "Mangelhaftigkeit" (*vitium*) - damit meint Abaelard im Unterschied zum zeitgenössischen Sprachgebrauch nicht eine schuldhaft herbeigeführte sittliche Beeinträchtigung, sondern eine in der natürlichen Beschaffenheit von Körper oder Geist liegende Neigung zum Bösen - und "Sünde" (*peccatum*), dem sittlich Bösen selbst, das allein durch die Zustimmung zu dieser Neigung zustande-

Zum Universalienproblem

vox und *sermo*

Subjektive Momente des Handelns

kommt. Damit löst Abaelard den Bereich des Sittlichen von seinen natürlichen Vorgaben und begreift ihn ausschließlich von der Subjektivität her. - Die gleiche Zielrichtung verfolgt er mit dem Begriff der Absicht (intentio). Eine Handlung gewinnt seiner Meinung nach ihre sittliche Qualität nicht dadurch, "daß sie etwas Gutes in sich aufnimmt".²⁹ Damit weist Abaelard jede Form eines moralischen Objektivismus zurück, wie er in seiner Zeit noch weit verbreitet ist; die sittliche Qualität einer Handlung bemißt sich nicht nach den äußeren Daten: Almosengeben oder Krankenbesuch gewinnen ihre moralische Dignität allein aus der subjektiven Absicht, die diese Aktivitäten tragen. - Ähnlich steht es mit dem Gewissen (conscientia). Abaelard begreift es als das sittliche Bewußtsein des handelnden Subjekts und sieht darin den eigentlichen Maßstab für Gut und Böse in sittlicher Hinsicht. Sündhaft und damit böse sind Handlungen, Entschlüsse und Absichten nur dann, wenn sie gegen das Gewissen verstoßen. Die Mörder Jesu haben also nicht gesündigt, wenn sie glaubten, von ihrem Gewissen zu ihrer Tat verpflichtet zu sein.³⁰

Gewissen

3.6 Folgelasten der Rationalisierung und Verinnerlichung

Fragt man nach der Bedeutung der hier vorgestellten Veränderungen, so muß man zwischen den mittel- und den langfristigen Folgen unterscheiden, wobei das Gewicht der mittelfristigen Folgen sich wiederum daran bemißt, wie man die langfristigen Folge beurteilt. Betrachtet man die Vorgänge z. B. nur aus der räumlichen Perspektive des lateinischen Westens und nur aus der historischen Sicht des Mittelalters, dann tritt zwar jenes Neue hervor, das man mit dem historischen Begriff der Scholastik belegen kann. Damit sind positive wie negative Erscheinungsformen des geistigen Lebens gemeint. Auf die positive Seite kann man den Prozeß der Verwissenschaftlichung buchen, der die Bereiche der Jurisprudenz, der Medizin und der Theologie umfaßt und gerade für das religiöse Leben zu hilfreichen Differenzierungen führt. So bringt die Verwissenschaftlichung klarer als je zum Bewußtsein, daß es zwischen traditions- und gesellschaftsbezogener Orientierung in Glaubens- und Lebensfragen sowie den eigentlichen Grundlagen des Glaubens deutlich zu unterscheiden gilt. Für die Geschichte der Philosophie ist dieser Vorgang insofern von nicht zu unterschätzender Bedeutung, als er im Medium des logisch geklärten oder zu klärenden Begriffs vor sich geht. Dadurch gewinnt die Philosophie eine wachsende Bedeutung, die sich in zunehmender Selbständigkeit der philosophischen Bemühungen niederschlägt.

Die Perspektive des lateinischen Mittelalters

Verbunden mit diesem geistigen Vorgang sind institutionelle und soziale Veränderungen. Das Studium wird zu einer eigenen Größe neben den im Mittelalter maßgeblichen des sacerdotium und des imperium: die Reflexionskultur erhält einen eigenen Stellenwert neben geistlicher und weltlicher Macht. Die Universität

Institutionelle und soziale Veränderungen

²⁹ Peter Abelard's Ethics, ed. D. E. Luscombe, Oxford 1971, 52

³⁰ Siehe hierzu im Anhang Text IV

als selbständige Körperschaft wird zum eigentlichen Ort dieser Kultur. Damit rückt auch der Lehrer oder Magister in eine eigene Würde und Verantwortung auf, die man als Resultat eines Professionalisierungsvorgangs fassen muß. In diesem Zusammenhang entwickeln sich eigene Formen und Methoden des Lehrens und Lernens. Es entstehen neue literarische Formen, die aus dem akademischen Unterricht erwachsen sind.

Die Kritik des Humanismus und der Aufklärung hat die Schattenseiten der Scholastik tief in das europäische Bewußtsein eingeschrieben. Scholastische Philosophie und Theologie: das bedeutet sterile Spitzfindigkeit, die nichts mit dem Leben und den wirklichen Bedürfnissen der Zeit zu tun hat; das bedeutet Hochschätzung der Theorie, die der Praxis voller Verachtung gegenübersteht; das bedeutet sprachliche Barbarei, die die der Literatur eigene Wahrheit und Luzidität ganz außer sich hat. Auch wenn man diese und andere Punkte der Kritik auf das Konto der Endphase einer Entwicklung schreibt, die sich anfangs aus jugendlicher Kraft und Lebendigkeit speist, so ist die Distanz von Lebenswelt und Erfahrung doch der Preis, den die Scholastik von Anfang an zu zahlen hat. Man muß sich allerdings vor Augen halten, daß gewissermaßen auf dem Rücken der Scholastik auch ein Prozeß wachsender Verinnerlichung stattfindet und daß erst der Zusammenhang beider Vorgänge das Ganze der geistigen Bewegung bezeichnet.

Während die räumliche und historische Innensicht die Bedeutung der hier vorgestellten Veränderungen - vor allem unter dem Maßstab der neuzeitlichen Vernunft - relativiert und zu einem rein mittelalterlichen Vorgang macht, stellt sich das Ganze aus interzivilisatorischer Perspektive durchaus anders dar. Nicht zu Unrecht kann man dann nämlich zu der Überzeugung gelangen, daß diese Veränderungen "den Mutterboden für die institutionellen und kulturellen Entwicklungen der westlichen Welt bilden" und daß diese Zeit "sich als Wasserscheide in der internationalen Weltgeschichte" erweist.³¹ Hier werden die Weichen gestellt für die Entfaltung des europäischen Geistes, der sich seitdem - im Guten wie im Bösen - so erfolgreich behauptet hat. Einen negativen Beleg für diese These bietet die Entwicklung der islamischen Welt. Sie ist im 12. Jahrhundert dem lateinischen Europa kulturell und politisch weit überlegen. Sie begibt sich dieser Überlegenheit, indem sie den innerislamischen Rationalisierungsvorgang unter Rückgriff auf religiöse Machtmittel abbricht; m. a. W. die Philosophie als traditionsfreie Relativierungsinstanz religiöser Selbstverständlichkeiten wird aus der Welt des Islam verbannt mit der bekannten Folge, daß diese Welt die intellektuelle Bewältigung von Neuzeit und Moderne noch vor sich hat. Es ist eine andere Frage, ob man Neuzeit und Moderne will. Wer sie jedoch verstehen möchte, kann das Mittelalter, kann vor allem das 12. Jahrhundert nicht aus seinen Bemühungen ausschalten.

Kritik des Humanismus
und der Aufklärung

Interzivilisatorischer
Vergleich: das 12. Jahr-
hundert als Wasser-
scheide der Weltge-
schichte

³¹ B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt 1977, 141

ANHANG

Textauszüge

und

Hinweise zu den Übungsaufgaben

Textauszüge

Text 1: Berengarii Turonensis. De sacra coena adversus Lanfrancum ed. W. H. Beekenkamp, Den Hague 1941. p. 47

Quod relinquere me, inquit ego, sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet diuinitate propicia illud de calumpnia scribere te, non de ueritate, ubi deducendi sacras auctoritates in medium necessitate inde agendi locus occurrerit, quamquam ratione agere in perceptione ueritatis incomparabiliter superius esse, quia in euidenti res est, sine uecordiae cecitate nullus negauerit.(...)

Vnde ipse dominus: "adhuc modicum", inquit, "in uobis lumen est, ambulate", et apostolus: "non potui", inquit, "loqui uobis quasi spiritualibus", et beatus Augustinus in libro de zera religione: "rationi purgatoris animae quae ad perspicuam ueritatem peruenit auctoritas nullo modo humana praeponitur", et alibi: "pudet", inquit, "inbecillitatis humane, cum rationi roborandas auctoritas quaeritur, cum auctoritate ueritatis quae omni homine est melior nichil possit esse praestantius.

Verbis dialecticis ad manifestationem ueritatis agere non erat ad dialecticam confugium facere, quamquam sie confugium illud accipitur, non me peniteat ad dialecticam confugisse a qua ipsam dei sapientiam et dei uirtutem uideo minime abhorrere, sed suos inimicos arte reuincere. Ait enim: "si ego in Beelzebub principe demoniorum eicio, demonia filii uestri in quo eiciunt?" Et alibi "si Daud in spiritu uocat eum dominum, quomodo filius eius est?" Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit, nec potest renouari de die in diem ad imaginem dei. Dialecticam beatus Augustinus tanta diffinitione dignatur, ut dicat: dialectica ars est artrium, disciplina disciplinarum, nouit discere, nouit docere, scientes facere non solum uult, sed etiam facit.

Textauszüge

Text 1: Berengar von Tours, *De sacra coena ad Lanfrancum*.
(dt. Übers. von G. Wieland)

Daß du nicht zögerst zu behaupten, ich würde die heiligen Autoritäten preisgeben, das, sage ich, wird durch göttlichen Beistand offensichtlich werden, daß du es aus Verleumdung und nicht aus Wahrheit schreibst, wo es doch wohl angebracht gewesen wäre, die heiligen Autoritäten mit der gebotenen Notwendigkeit als Zeugen anzuführen; obgleich niemand bei klarem Verstand abgestritten hat, daß es unvergleichlich besser ist, bei der Betrachtung der Wahrheit mit Vernunft vorzugehen; denn auf Einsicht beruht ja die Sache.

Mit Streitworten die Wahrheit offenbar machen bedeutete nicht, bei der Dialektik Zuflucht suchen; obgleich - faßt man das als Zuflucht auf - es mich nicht reut, mich der Dialektik zugewandt zu haben. Mit ihr sehe ich selbst die Weisheit Gottes und die Macht Gottes am wenigsten in Widerspruch stehen, sondern ihre Feinde durch Kunst widerlegen. Es heißt nämlich: "Und wenn ich die Dämonen durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben dann eure Anhänger sie aus?" Und andernorts: "Wenn David ihn 'Herr' nennt, wie kann er dann Davids Sohn sein?" Es ist geradezu Zeichen eines Großen Herzens, bei allen Dingen auf die Dialektik zurückzugreifen; denn bei ihr seine Zuflucht nehmen heißt, bei der Vernunft seine Zuflucht nehmen. Wer aber nicht dort seine Zuflucht sucht, obwohl er doch gemäß der Vernunft als Ebenbild Gottes geschaffen ist, der gibt seine Würde preis, und er vermag nicht, sich von Tag zu Tag zum Ebenbild Gottes zu erneuern. Der heilige Augustinus würdigt dann auch die Dialektik mit einer Bestimmung von so ausgezeichnete Art, daß er sagt: Die Dialektik ist die Kunst der Künste, die Wissenschaft der Wissenschaften; sie weiß zu lernen, sie weiß zu lehren, sie will nicht nur Wissende hervorbringen, sondern sie tut es auch.

Text 2: Peter Abailard, *Sic et Non. A Critical Edition*, hg. v. Blanche B. Boyer and Richard McKeon. The University of Chicago Press, Chicago and London 1976/77

Quid itaque mirum si a sanctis quoque oatribus nonnulla ex opinione magis quam ex veritate nonnunquam prolata sint aut etiam scripta? diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diversa dicuntur, quid ad praecepti coartationem, quid ad indulgentiae remissionem vel ad perfectionis exhortationem intendatur, ut secundum intensionum diversitatem adversitatis quaeramus remedium. ... Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus.

His omnibus praedictis modis solvere controversias in scriptis sanctorum diligens lector attentabit. Quod so forte adeo manifesta sit controversia ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et maioris confirmationis potissimum retinenda.

...

Quod si forte sanctis etiam ipsis, ut diximus, accidere Deus permittat, in his quidem quae nullum fidei detrimentum habent, nec id etiam illis infructuose accidit quibus omnia cooperantur in bonum. Hoc et ipsi ecclesiastici doctores diligenter attendentes et nonnulla in suis operibus corrigenda esse credentes, posteris suis emendandi vel non sequendi licentiam concesserunt, sie qua illis retractare et corrigere non licuit.

...

His autem praelibatis placet, ut instituimus, diversa sactorum patrum dicta colligere, quae nostrae occurrerint memoriae aliquam ex dissonantia quam habere videntur quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. Haec quippe prima sappientiae clavis definitur assidua scilecet seu frequens interrogatio. ... Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus.

Text 2: Peter Abailard, Sic et Non. A Critical Edition, hg. v. Blanche B. Boyer and Richard McKeon. The University of Chicago Press, Chicago and London 1976/77

(dt. Übers. v. G. Wieland)

Nimmt es daher wunder, wenn auch die heiligen Väter das eine oder andere zuweilen eher nach bloßer Meinung als nach der Wahrheit vorgetragen oder gar geschrieben haben? Wenn über dasselbe Verschiedenes gesagt wird, so gilt es auch mit Sorgfalt zu prüfen, ob etwa die strenge Verpflichtung einer Vorschrift oder die Gewährung von Nachsicht oder die Ermutigung zur Vollkommenheit gemeint ist, um dann ganz entsprechend den verschiedenen Absichten ein geeignetes Heilmittel wider die Gegensätzlichkeit zu suchen. ... Meistens läßt sich jedoch eine auflösung der Widersprüche leicht finden, wenn wir darlegen können, daß die verschiedenen Autoren dieselben Wörter in verschiedener Bedeutung verwendet haben.

Der aufmerksame Leser wird also darauf bedacht sein, die Widersprüche in den Schriften der Heiligen auf all die vorher behandelten Weisen aufzulösen. Wenn nun aber - was vorkommen mag - der Widerspruch so offenkundig ist, daß er sich überhaupt nicht mit Vernunft auflösen läßt, dann muß man die Autoritäten miteinander vergleichen und sich vor allem an diejenige halten, die stärker als andere bezeugt und mehr als andere bestätigt ist.

...

Wenn mit Gottes Erlaubnis dies sogar, wie wir gesagt haben, Heiligen widerfährt, also solchen Menschen, deren Glauben ganz ungeschmälert ist, dann widerfährt ihnen, denen alles zum Guten gereicht, auch dies nicht gänzlich nutzlos. Darauf haben auch die kirchlichen Lehrer ihre Aufmerksamkeit gerichtet und eben geglaubt, daß manches in ihren Werken verbessert werden müsse; deshalb haben sie den Späteren gestattet, sie zu bessern oder ihnen nicht zu folgen, wenn sie selbst zur Revision oder Korrektur nicht in der Lage waren.

...

Nach diesen Vorbemerkungen ist es jetzt meine Absicht, so wie ich sie mir vorgenommen habe, die verschiedenen Aussagen der heiligen Väter zu sammeln, die - nach meiner Erinnerung - auf Grund der Unstimmigkeit, die sie zu haben scheinen, Fragen aufwerfen, welche junge Leser zu größtem Eifer antreiben und durch deren Untersuchung zu höherem Scharfsinn führen. Dennständiges und häufiges Fragen gilt ja mit Recht als der erste Schlüssel zur Weisheit. ... Durch Zweifel kommen wir zum Suchen, im Suchen ergreifen wir die Wahrheit.

Text 3: Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus, ed. N. Häring, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 30 (1955) 184f.

De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus, imprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca praemittam. Postea vero ad sensum litterae historiam exponendum veniam, ut et allegoricam et moralem lectionem, quas sancti expositores aperte executi sunt, ex toto praetermittam.

Intentio igitur Moysi in hoc opere fuit ostendere rerum creationes et hominum generationem factam esse ab uno solo Deo, cui soli cultus et reverentia debetur. Utilitas vero hujus libri est cognitio Dei ex facturis suis, cui soli cultus religionis exhibendus est.

...

In principio creavit Deus caelum et terram, etc. Causas ex quibus habeat mundus existere et temporum ordinem, in quibus idem mundus conditus et ornatus est, rationabiliter ostendit. Prius igitur de causis, deinde de ordine temporum dicamus.

...

In principio igitur creavit Deus caelum et terram, i.e. materiam in primo momento temporum creavit. Caelo vero creato, quia summae levitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit: idcirco ab ipso primo momento suae creationis coepit circulariter converti ita ipsa prima conversio integre perfecta esset in spatio, quod "*prima dies*" appellatum est. In ipsa vero prima conversione caeli superius elementum, i.e. ignis illuminavit, superiora inferioris elementi, i.e. aëris. Nam haec natura est caelestis ignis, ut sua conversione illuminent aëra; mediante vero aëre calefaciat aquea atque terrena. Duae etenim ut ajunt philosophi, sunt virtutes ignis; altera splendor, altera vero calor. Splendorem in aëre naturaliter ignis efficit. Calorem vero in aqueis atque terrenis exercet. Nam calor virtus est ignis, divisiva solidorum. Si vero calor in aëre sentitur, hoc contingit ex eo quod est ipse aër ex inferioribus elementis spissatus.

Text 3: Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus, ed. N. Häring, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 30 (1955) 184f.

(dt. Übers. v. G. Wieland)

Ich werde den ersten Teil der Genesis über die sieben Tage und die Unterscheidungen der sechs Werke gemäß der Naturlehre und nach den Buchstaben des Textes auslegen und zunächst etwas über die Absicht des Autors und den Nutzen des Buches vorausschicken. Dann aber werde ich zur Auslegung nach dem historischen Sinn des Textes kommen und dabei die allegorische und moralische Form der Auslegung, welche die heiligen Erklärer bekanntlich angewendet haben, ganz übergehen.

Die Absicht des Moses in diesem Werk ist es also gewesen zu zeigen, daß einzig Gott allein die Dinge geschaffen und die Menschen gezeugt hat, Gott, dem allein Ehre und Anbetung gebührt. Der Nutzen aber dieses Buches liegt in der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken; ihm allein ist die Ehre der Religion zu erweisen.

...

"Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" usw.. Er zeigt auf einsichtige Weise die Ursachen, aus denen die Welt ihren Bestand hat, und die Ordnung der Zeiten, in denen eben diese Welt begründet und mit denen sie ausgestattet ist. Zunächst will ich also über die Ursachen, dann über die Ordnung der Zeiten sprechen.

...

"Im Anfang (also) schuf Gott Himmel und Erde", d.h. er schuf im ersten Augenblick der Zeiten die Materie. Nachdem aber der Himmel erschaffen war, konnte er sich nicht von Ort zu Ort voran bewegen, weil er von höchster Leichtigkeit ist und deshalb nicht fest zu stehen vermag und weil er alles umfaßt; deshalb begann er vom ersten Augenblick seiner Erschaffung an, sich im Kreise zu bewegen, und zwar so, daß die erste Umdrehung in einem Zeitraum vollständig abgeschlossen war, der "der erste Tag" heißt.

In dieser ersten Umdrehung des Himmels nun erleuchtete das obere Element, nämlich das Feuer, die oberen Teile des unteren Elements, nämlich die Luft. Denn es gehört zur Natur des himmlischen Feuers, daß es durch seine Umdrehung die Luft erleuchtet und vermittels der Luft das erwärmt, was aus Wasser und aus Erde besteht. Das Feuer hat nämlich, wie die Philosophen sagen zwei Kräfte: die eine Kraft ist der Lichtglanz, die andere aber die Wärme. Den Lichtglanz ruft das Feuer in der Luft auf natürliche Weise hervor. Die Wärme aber bewirkt es in dem, was aus Wasser und aus Erde besteht. Denn Wärme ist eine Kraft des Feuers, die sich auf feste Körper verteilt. Wenn man demgegenüber Wärme in der Luft spürt, so kommt das daher, daß die Luft mit unteren Elementen durchsetzt ist.

In prima igitur die creavit Deus materiam et lucem, i.e. illuminationem ex superioris elementi, i.e. ignis, prima conversione in ipso aëre innatam. Et hoc fuit opus quod in prima die factum est.

Am ersten Tag also schuf Gott die Materie und das Licht, d.h. die Erleuchtung, die auf Grund der ersten Umdrehung des obereren Elements, nämlich des Feuers, in der Luft selbst erzeugt worden ist. - Und dies war das Werk, das am ersten Tag geschaffen wurde.

Text 4:

Karl Langosch, Hymnen und Vagantenlieder.
Lateinische Lyrik des Mittelalters mit deutschen Versen.
Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1954

....

Sed pre cunctis hanc divine
Fons illustrat discipline,
Fons preclarus atque iugis,
Fons doctrine non de nugis,
Non de falsis argumentis.
Sed de Christi sacramentis.
Non hic artes Marciani
Neque partes Priciani,
Non hic vana poetarum,
Sed archana prophetarum,
Non leguntur hic poete,
Sed Johannes et prophete;
Non est scola vanitatis,
Sed doctrina veritatis;
Ibi nomen non Socratis.
Sed eterne trinitatis;
Non hic Plato vel Thimeus,
Hic auditur unus deus;
Nichil est hic nisi sanctum.
Sed in scolis disputantum
Sunt discordes et diversi,
Aberrantes et dispersi:
Quod hic negat, ille dicit;
Hic est victus, ille vicit,
Doctor totum contradicit.

Nos concordēs super idem
Confitemur unam fidem,
Unum deum et baptisma.
Non hic error neque scisma,
Sed pax omnis et consensus,
Hinc ad deum est ascensus.
Ergo iure nostra scola
Singularis est et sola.

....

Text 4:

Karl Langosch, Hymnen und Vagantenlieder.
Lateinische Lyrik des Mittelalters mit deutschen Versen.
Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1954

....

Alles ziert es nicht so sehr
Wie der Quell der Gotteslehr,
Quell, der hell und ewig fließt,
Dem nicht Tand, doch Lehr entfließt,
Keine falschen Argumente,
Sondern Christi Sakramente.
Nicht die Weisheit des Marcian,
Nicht Grammatik des Priscian
Schätzt man hier, nicht die Poeten,
Doch die Tiefe der Propheten,
Nicht liest hier man die Poeten,
Doch Johannes und Propheten;
Nicht gibts eitles Wissen dort,
Sondern nur der Wahrheit Wort.
Sokrates wird nicht genannt,
Doch ist Trinität bekannt.
Von dem einen Gott man spricht,
Von Timäus, Plato nicht.
Herrscht das Heilge auch allein,
Stellt sich doch die Zwietracht ein
In den Schulen und der Streit,
Irrtum und Uneinigkeit;
Der siegt, der besiegt erscheint,
Der Professor anders meint.

Doch wir lassen uns nicht rauben
Eintracht über einen Glauben,
Einen Herrn und eine Tauf:
Dadurch gehts zu Gott hinauf,
Hier gibts Frieden, doch nicht Irren,
Eintracht, doch nicht Schisma-Wirren.
So steht unser Schul allein,
dürfte einzigartig sein.

....

Text 5: Peter Abelard's Ethics. Hrsg. v. D. E. Luscombe, Oxford 1971

Quod intentione bona sit opus bonum

Bonam quippe intentionem, hoc est, rectam in se dicimus, operationem uero non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat. Vnde et ab eodem homine cum in diuersis temporibus idem fiat, pro diuersitate tamen intentionis eius operatio modo bona modo mala dicitur, et ita circa bonum et malum uariari uidetur, sicut haec propositio 'Socrates sedet' uel eius intellectus circa uerum et falsum uariatur, modo Socrate sedente modo stante. Quam quidem permutationem uarietatis circa uerum et falsum ita in his contingere Aristoteles dicit, non quod ipsa quae circa uerum uel falsum mutantur aliquid suscipiant sui mutatione, sed quod res subiecta, id est, Socrates in seipso moueatur, de sessione scilicet ad stationem, uel e conuerso.

Text 5: Peter Abelard's Ethics. Hrsg. v. D. E. Luscombe, Oxford 1971

Ein Werk ist allein durch die gute Absicht gut

(dt. Übers. v. G. Wieland)

Wir sagen tatsächlich, daß eine Absicht gut, das heißt in sich richtig ist, während eine Handlung nicht dadurch gut heißt, daß sie etwas Gutes in sich aufnimmt, sondern das sie aus einer guten Absicht hervorgeht, Wenn deshalb auch derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten dasselbe tut, so nennt man seine Handlung entsprechend der verschiedenen Absichten bald gut, bald böse. Und sie scheint ebenso zwischen gut und böse zu schwanken, wie der Satz "Sokrates sitzt" bzw. dessen Bedeutung zwischen wahr und falsch schwankt, je nachdem ob Sokrates sitzt oder steht. Diese schwankende Veränderung zwischen wahr und falsch beruht nach Aristoteles nicht etwa darauf, daß dasjenige, was zwischen wahr und falsch schwankt (also der Satz), etwas von der Veränderung selbst in sich aufnähme, sondern daß die zugrundeliegende Sache, das heißt Sokrates, sich selbst bewegt, nämlich vom Sitzen zum Stehen und umgekehrt.

Bearbeitungshinweise zu den Übungsaufgaben

Zu Übungsaufgabe 1:

Sie sollten zunächst einige Überlegungen darauf verwenden, was Philosophie heißt und welchen Anspruch sie erhebt: z. B. daß sie sich von keinen unaufgeklärten Vorgaben leiten läßt, also ganz Sache der Vernunft ist; daß sie faktisch immer in der Mehrzahl auftritt, wodurch sich ihre Ansprüche relativieren. - In einem nächsten Schritt käme es darauf an, sich deutlich zu machen, was im Begriff der wahren Philosophie enthalten ist: z. B. daß nicht der Mensch sich zur endgültigen Wahrheit verholfen hat, sondern daß diese von Gott gegeben ist; daß wahre Philosophie universal und endgültig ist. - Dann wäre es wichtig, sich die Konsequenzen eines solchen Begriffs für das Selbstverständnis einer Kultur zu vergegenwärtigen. - Schließlich sollten Sie auch bedenken, welches Überforderungspotential im Begriff der wahren Philosophie steht: Wie kann die von Gott gegebene Wahrheit vom Menschen erfaßt und festgehalten werden? Sinn dieser Aufgabe sollte es sein, sich darüber klar zu werden, daß ein solcher Begriff einerseits Ansporn zur Reflexion ist, andererseits Elemente zu seiner Auflösung in sich birgt.

Zu Übungsaufgabe 2:

In einem ersten Schritt empfiehlt es sich, die kulturelle Leistung von Traditionen zu bedenken: sie bedeuten Selbstverständlichkeiten und Fraglosigkeiten, die die Identität einer Kultur verbürgen. Denken Sie dabei auch an Fraglosigkeiten in Ihrem eigenen Lebensbereich. - Fragen Sie sich sodann, wodurch solche Selbstverständlichkeiten ihre Fraglosigkeit verlieren (z. B. Möglichkeit einer Sicht von außen; Verlust von Glaubwürdigkeit - warum?). - Gehen Sie dann der Frage nach, wie Abaelard (Text II) die Widersprüchlichkeit seiner Tradition behandelt. Es gilt dabei vor allem, sich zwei Probleme gegenwärtig zu halten: (a) Was bedeutet es angesichts von offenkundigen und hermeneutisch nicht auflösbaren Widersprüchen, sich auf die am besten bezeugte Autorität zu stützen? (Fragen der Erkenntnis einer solchen Bezeugung, der Einigung darauf usw.) (b) Mit welchen Konsequenzen ist zu rechnen, wenn traditionelle Selbstverständlichkeiten in Zweifel gezogen werden, ohne daß Autoritäten zu Rate gezogen werden können?

Zu Übungsaufgabe 3:

Lesen Sie den Text sorgfältig durch und prüfen Sie dann zunächst die Absicht des Autors. Bedenken Sie in einem nächsten Schritt, welche Bedeutung der Autor der biblischen Vorgabe einräumt und welchen Einfluß diese auf die Darstellung des ersten Schöpfungstages hat. Prüfen Sie deshalb, ob das hier zugrundegelegte Verständnis von Natur an die biblische Vorgabe gebunden ist oder sich - wenigstens prinzipiell - davon lösen läßt. Es empfiehlt sich in diesem Zusammenhang, dem

Verfahren des Autors besondere Aufmerksamkeit zu widmen. - Halten Sie sich bei dieser Aufgabe im ganzen die Frage vor Augen, ob der Text wirklich geeignet ist, als ein Beispiel für ein "weltanschaulich" neutrales Verständnis von Natur zu dienen.

INHALTSVERZEICHNIS ZUR KURSEINHEIT 3, TEIL II		Seite
Bibliographische Hinweise		47
Vorstellung des Autors		49
Der Höhepunkt der Philosophie des Mittelalters in der Hochscholastik		
von L. Honnefelder		
4.	Der philosophische Höhepunkt des Mittelalters in der Hochscholastik: Das Beispiel Metaphysik	50
4.1	Die Herausforderung: Die Aristoteles-Rezeption im Rahmen der neuen Universität	50
4.2	Der Ausgangspunkt: Das Verständnis der Metaphysik bei Aristoteles	53
4.3	Die Gegenfolie: Das theologische Verständnis von Metaphysik	59
4.4	Thomas von Aquin: Metaphysik als Onto-(theo-)logie	63
4.5	Johannes Duns Scotus: Metaphysik als Ontologie in Form einer Transzendentalwissenschaft	72
4.6	Wilhelm von Ockham: Metaphysik als universale formale Semantik	85
4.7	Schlußüberlegungen: Die Frage nach der Vielheit und Verschiedenheit der Metaphysik	92
Kommentare zu den Übungsaufgaben		94

Bibliographische Hinweise

- L. Honnefelder, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert. In: Jan P. Beckmann u.a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hamburg 1987, 165-186
- A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Leiden/Köln 1965.
- L. Oeing-Hanhoff u.a., Artikel 'Metaphysik I-III'. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5, 1186-1212.
- W. Kluxen, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien. In: J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Göttingen 1972, 177-220
- K. Rahner, Geist in Welt. München ²1957.
- L. Honnefelder, Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster 1979.
- L. Honnefelder, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce). Hamburg 1989.
- R. Imbach (Hg.), Wilhelm von Ockham. Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft. Stuttgart (Reclam) 1984.
- H. Borak, Metaphysischer Aufbau des Seinsbegriffs bei Duns Scotus. In: Wissenschaft und Weisheit 28 (1965) 39-54.
- E. Gilson, Being and some philosophers. Toronto ²1952.
- L. Honnefelder, Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus. In: Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Rom 1972, 661-671.
- L. Honnefelder, Duns Scotus: Der Schritt der Philosophie zur scientia transcendens. In: W. Kluxen (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. Freiburg/München 1975, 229-244.
- L. Honnefelder, Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce. Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium. In: Regnum hominis et regnum Dei. Rom 1978, 325-332.
- F. Inciarte, Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles. Freiburg/München 1970.
- W. Kluxen, Kommentar zu: Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das Erste Prinzip. Darmstadt 1974.

- L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin.* Münster 1953.
- A. B. Wolter, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus.* St. Bonaventura, N.Y. 1946.
- J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas,* Washington 1984.
- N. Bathen, *Thomistische Ontologie und Sprachanalyse,* Freiburg 1988.
- R. Teuwsen, *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas,* Freiburg 1988.
- L. Honnefelder, *Transzendent oder transcendental? Über die Möglichkeit von Metaphysik.* In: *Philos. Jahrbuch* 92 (1985) 273-290.
- Ders., *Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Ontologie und in der universalen formalen Semantik der Gegenwart. Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie.* In: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams.* München 1989.