

Die Pariser Verurteilung von 1277

Kontext und Bedeutung des Konflikts
um den radikalen Aristotelismus

Diplomarbeit

zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie
an der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften
der Universität Wien

Eingereicht von

Peter Grabher

Wien, September 2005

Inhalt

Dank.....	3
Einleitung.....	4
1. Der historische Rahmen: Islamisch-christliche Interaktion und sozio-ökonomischer Wandel.....	9
a. Imperiale Konkurrenz: Arabische Expansion und karolingische Reichsbildung.....	9
b. Die Kreuzzüge: Christliches Rittertum und militantes Christentum.....	10
c. Die „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts: Ökonomischer, technologischer und mentaler Wandel	12
2. <i>Due contrarie veritates</i>: Glaube und Wissen im Christentum	15
a. <i>Perdam sapientiam sapientium</i> : Glaube und heidnische Weisheit im frühen Christentum.....	15
b. Rationalisierungskerne: Von der spätantiken Bibelexegese zu Anselms Wissenschaft vom Glauben.....	18
c. Ein exemplarischer Disput: Pierre Abaelard vs. Bernhard von Clairvaux.....	22
3. Der „neue“ Aristoteles: Das Wiederauftauchen der antiken Wissenschaft.....	24
a. Der „alte“ Aristoteles: Macht, Medium und Tradierung der Philosophie	24
b. Migration des Wissens: Alexandria, Byzanz, Edessa, Bagdad (529-1055).....	27
c. Politik der Übersetzung: Toledo, Palermo, Oxford, Paris (1055-1277).....	30
4. Philosophie im Islam und im Judentum	34
a. Die Philosophie des Islam: Zwischen <i>kalam</i> und <i>falsafah</i>	34
b. Die Philosophen im Islam: Von Al-Kindi zu Ibn Rushd	36
c. Die Philosophie im Judentum: Jüdischer <i>kalam</i> , Mose ben Maimon und der jüdische Averroismus	41
5. Universität, Stadt und Macht im 12. und 13. Jahrhundert.....	50
a. <i>Universitas magistrorum et scholarum</i> : Die Universität Paris und ihre <i>artes</i> -Fakultät	50
b. Die Universität in der Stadt: Kämpfe ums Studium und die städtische Populärkultur.....	55
c. Pastoralmacht und Wahrheitsproduktion: Die ideologische Funktion der Universität.....	63

6. Der Konflikt um die Philosophie an der Universität Paris	73
a. Aristoteles-Rezeption und -Verbote an der <i>artes</i> -Fakultät.....	73
c. Zwei Proponenten des radikalen Aristotelismus: Siger von Brabant und Boethius von Dacien	78
c. Bischof Tempiers Verurteilung vom 7. März 1277	81
7. Die 219 Thesen des Pariser Syllabus	83
a. <i>Deus et prima causa</i> : Der widerspruchsfreie Gott.....	83
b. <i>Mundus eternus</i> : Die Ewigkeit der Welt gegen den Schöpfungsmythos.....	84
c. <i>Principia in celestibus</i> : Physik, Kosmologie und astrologischer Determinismus	85
d. <i>Intellectus et anima</i> : Die Einzigkeit des Intellekts und die Natürlichkeit der Seele	86
e. <i>Contra fidem</i> : Diesseits von Glaube und Offenbarung	87
f. <i>Felicitas in ista vita</i> : Vom Leben und Sterben des Menschen	88
g. <i>Delectationes intellectuales</i> : Die ausgezeichnete Lebensform der Philosophie	90
h. <i>De geomantia</i> : Verbotene Bücher über Zauberei	91
i. <i>De amore</i> : Ein verbotenes Handbuch der höfischen Liebe	92
8. Vom Buch zu den Büchern. Zur Bedeutung der Verurteilung von 1277.....	96
a. Subjekt, Adressat und Wirkungsgeschichte der Verurteilung.....	96
b. Der sprach-, wissens- und mediengeschichtliche Kontext der Verurteilung.....	98
c. Der Pariser Syllabus als Dokument der Transformation	101
Schluss: Denken der Immanenz im Mittelalter.....	104
Anhang	108
I. Zeittafel	108
II. Karten, Diagramme und Stadtpläne.....	111
III. Kleiner thematischer Index der 219 verurteilten Thesen	115
IV. Handschriften und Editionen der Verurteilung von 1277	116
V. Faksimile der Handschrift Klosterneuburg, Stiftsbibl. 813, ff. 115r-119v.....	117
VI. Abbildungsverzeichnis	126
VII. Literaturverzeichnis	127
VIII. Lebenslauf	135

Dank

Nachdem ich mein Studium zwischendurch beinahe aufgegeben hatte, ist es für mich ein kleines Wunder, dass diese Diplomarbeit nun vorliegt. Ich möchte gerne den Menschen danken, die direkt oder indirekt mitgeholfen haben.

Zunächst danke ich meinem Betreuer Franz Martin Wimmer, Professor am Institut für Philosophie, für seine inhaltliche und organisatorische Unterstützung, seine Geduld und seinen Optimismus in Bezug auf die Fertigstellung dieser Arbeit. Dann danke ich meiner Zweitbetreuerin Meta Niederkorn, Professorin am Institut für Geschichte, für ihre Ermutigung diese Arbeit zu schreiben. Ihr Seminar zum Thema *Bildung und Wissen im Mittelalter* war der Auslöser für ein *revival* meines Interesses für mittelalterliche Themen, welches während des Studiums weitgehend von politischen, zeitgeschichtlichen, gegenwartsphilosophischen und filmwissenschaftlichen Schwerpunkten verdrängt worden war. In meiner Schulzeit war Ecos *Der Name der Rose* erschienen, und ich hatte Referate über *Die Katharer* und *Wilhelm von Ockham* gehalten. Diese Diplomarbeit kehrt zur damaligen Faszination zurück und aktualisiert sie unter veränderten Bedingungen. So kann ich die Distanz, aber auch die Kontinuität ermessen, die diesen langen Zeitraum ausmacht. Ich möchte nicht versäumen, drei Lehrern zu danken, deren Unterricht mich damals nachhaltig angeregt hat: Werner Bundschuh, Ekke Muther und Walter Rigger.

Nicht danken möchte ich der schwarz-blauen Bundesregierung, die sich durch die Einführung von Studiengebühren vom Konzept der offenen Universität verabschiedet hat. Allerdings danken möchte ich der Studienbeihilfebehörde für die Gewährung eines vom Europäischen Sozialfonds und der Republik Österreich finanzierten Studienabschlussstipendiums (SAS), dessen Fristsetzung nicht unwesentlich zum Abschluss beigetragen hat.

Günther Moser danke ich für souveränen EDV-Support, Bruni und Richard Fuchs für großzügige Hilfestellung im familiären Alltag. Ljubomir und Marjan Bratić danke ich für die nette Gastfreundschaft in Kostanjica (Serbien-Montenegro), genauso wie Caroline Lensing-Hebben und Patrick Watkins in Paris. Für Hinweise auf Literatur danke ich Stephan Gregory und Hakan Gürses, für freundliche Betreuung Heinz Ristory von der Stiftsbibliothek Klosterneuburg. Ulli Fuchs, Rio Mäuerle, Harald Birnbaumer und Thomas Tode haben die Arbeit in verschiedenen Phasen gelesen, wichtige Hinweise gegeben und kritische Anmerkungen gemacht. Gesprächen mit Tom Waibel verdankt die Arbeit vielfältige Anregung.

Ich danke schließlich meinen Eltern, Brigitte und Josef Grabher, für ihre Unterstützung und Geduld. Es freut mich, dass ich endlich abschließen kann, womit zu beginnen sie mir großzügig die Möglichkeit gegeben haben.

Dass ich in der glücklichen Lage war, diese Arbeit schreiben zu können, verdanke ich vor allem Ulli Fuchs und unserer Tochter Rosa, die mich in den letzten Jahren ermutigt und unterstützt haben. Merci!

Anmerkung:

In dieser Online-Version meiner Diplomarbeit sind einige inhaltliche und sprachliche Fehler korrigiert. Der Autor freut sich über Hinweise, Fragen und Kritik per E-Mail an:

p@kinoki.at

Peter Grabher, Mai 2006

Einleitung

„Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“
Aristoteles, *Metaphysik* (4. Jh. v. Chr.)

Am **7. März 1277** veröffentlichte der Pariser Bischof Étienne Tempier ein Dekret, welches bei Strafe der Exkommunikation die Benutzung bestimmter Texte und die Lehre von 219 Thesen untersagte. Die Maßnahme richtete sich vor allem gegen die *artes*-Fakultät, wo die Rezeption der Werke des Aristoteles seit Jahren aus dem Ruder gelaufen war. Außerdem waren dort jetzt ungeheuerliche Meinungen laut geworden, wie etwa, dass man höchstens zum Schein beichten solle (Artikel 179, Flasch: 231)¹, dass die Reden der Theologen in Fabeln begründet seien (Artikel 152, Flasch: 217) und dass es Glückseligkeit nur in diesem Leben gebe, nicht in einem anderen (Artikel 176, Flasch: 230). Magister der *artes*-Fakultät behaupteten in ihrer Lehre die Selbstständigkeit der Philosophie und verkündeten, deren Ausübung stelle die höchste Lebensform dar (Artikel 40, Flasch: 137). Im Herzen der christlichen gelehrten Welt, an der Universität von Paris, standen sich im 13. Jahrhundert zwei konträre Beschreibungen der Welt gegenüber: die der augustinisch-monastisch geprägten Theologie und die einer aristotelisch-averroistischen Philosophie. *Due contrarie veritates* – zwei konträre Wahrheiten, gar eine doppelte Wahrheit von Glauben und Wissen – konnte es jedoch nicht geben. Der Bischof Étienne Tempier hatte keine Wahl, er musste einschreiten.

Die Verurteilung von 1277 war nur die detaillierteste und folgenreichste Verurteilung in einer Reihe von ähnlichen Dekreten. Seit 1210 die Pariser Synode das Studium der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles untersagt hatte, waren immer wieder Verbote ausgesprochen worden, um die Rezeption der heidnischen Schriften zu kontrollieren, mit der sich die Magister und Studenten der Pariser Universität befassten. Die Lektüre dieser Texte, die ab dem Ende des 11. Jahrhunderts über die Vermittlung islamischer und jüdischer Gelehrter wieder nach Europa gelangt waren, riss viele zu Schlussfolgerungen hin, die nicht mit der Lehre der heiligen Kirche vereinbar waren. Die **Liste der 1277 verbotenen Thesen** stellt aus heutiger Sicht eine heterogene Mischung aus spitzfindig, archaisch und modern anmutenden Lehrsätzen dar. Um einen ersten Eindruck davon zu vermitteln, was da alles nicht mehr gesagt werden durfte, seien hier einige Thesen angeführt. Ein großer Teil der Artikel bezog sich auf aristotelische Konzepte, welche mit römisch-katholischen kollidierten, etwa der Schöpfung oder der individuellen Unsterblichkeit der Seele wie in folgenden Artikeln:

„Nichts ist ewig in bezug auf sein Ende, was nicht auch in bezug auf seinen Ursprung ewig wäre.“
(Artikel 4, Flasch: 101)

„Der Intellekt ist der Zahl nach einer für alle. Denn wenn er auch getrennt werden könnte von diesem Einzelkörper, so doch nicht von jedem Körper.“ (Artikel 32, Flasch: 128)

„Entstünde die Welt als ganze, setzte dies ein Vakuum voraus. Denn mit Notwendigkeit geht ein Ort dem an einem Ort Erzeugten voraus. Dann hätte es vor Entstehung der Welt einen Ort gegeben, ohne daß etwas an diesem Ort gewesen wäre. Diese wäre ein Vakuum gewesen.“ (Artikel 201, Flasch: 247)

Zahlreiche verurteilte Thesen haben nur mittelbar mit aristotelischem Schrifttum zu tun. Manchmal ist der Hintergrund schwer bestimmbar:

„Wenn alle Himmelskörper an derselben Stelle stehen, was nach 36000 Jahren geschieht, treten die selben Wirkungen ein, die jetzt bestehen.“ (Artikel 6, Flasch: 103)

„Das natürliche Gesetz verbietet es ebenso, Tiere zu töten, wie Menschen, wenn auch nicht mit gleicher Strenge.“ (Artikel 20, Flasch: 116)

„Wer arm ist an äußeren Gütern, kann nicht moralisch gut handeln.“ (Artikel 170, Flasch: 227)

¹ Ich zitiere nach Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris. Mainz: Dieterich 1989. In weiterer Folge zitiert als Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?*

Und dann enthält die Liste des Bischofs eine ganze Reihe von Artikeln, in welchen römisch-katholische Glaubensinhalte unmissverständlich verworfen werden. Viel von der umstrittenen Berühmtheit des Dokumentes von 1277 rührt von solchen Thesen, die die ideologischen Grenzen des „christlichen Mittelalters“ überschreiten:

„Um den Glauben braucht man sich nicht zu kümmern, wenn etwas als ketzerisch bezeichnet wird, weil es gegen den Glauben verstößt.“ (Artikel 16, Flasch: 112)

„Die vom Körper getrennte Seele erleidet auf keinerlei Weise etwas vom Feuer.“ (Artikel 19, Flasch: 115)

„Der Mensch darf sich nicht mit der Autorität zufriedengeben, um in irgendeiner Frage zur Gewissheit zu kommen.“ (Artikel 150, Flasch: 215)

Es ist wichtig festzuhalten, dass Bischof Tempier nicht ausschließlich einen „radikalen Aristotelismus“ bzw. „Averroismus“ verurteilte, obwohl Arbeiten über 1277 oft diesen Eindruck erwecken, sondern darüber hinaus eine Reihe von eher astrologisch-magischen, anti-kirchlichen, sexuell-libertären und epikuräischen Thesen, sowie eine Anzahl von nicht-philosophischen Texten, die in der einleitenden *Epistola* des Bischofs genannt werden².

Die **wissenschaftliche Beschäftigung mit der Verurteilung von 1277** und den Entwicklungen an der Pariser *artes*-Fakultät hat gerade in den letzten zwei Jahrzehnten einen regelrechten Boom erlebt. Nachdem diese Episode seit dem 19. Jahrhundert nur punktuell oder am Rande thematisiert wurde³, ist sie heute ein Lieblingsgegenstand der philosophiehistorischen Mediävistik. Den Beginn der modernen Diskussion um den Status der Philosophie an der Universität von Paris im 13. Jahrhundert markierte **Ernest Renans** Streitschrift von 1852 über *Averroès et l'Avèrroïsme*, in der er Siger von Brabant, einen der Magister, die die Verurteilung höchstwahrscheinlich treffen sollte, gegen die „dominikanische Propaganda“ verteidigte und als Protagonisten anti-kirchlicher Aufklärung beschrieb⁴. Wie vorher bereits im islamischen, so hätte auch im christlichen Bereich der Aristotelismus des maurischen Philosophen Ibn Rushd, latinisiert Averroes, seine anti-religiöse Sprengkraft entfaltet. Renans parteiliche Interpretation der Ereignisse, die auch die Konstruktion einer mächtigen averroistischen Tradition bis ins 16. Jahrhundert beinhaltete, ist in der Folge immer wieder kritisiert und teilweise auf philologischem Weg widerlegt worden⁵. Aber Renan hat durch seine Charakterisierung der *artes*-Magister als Averroisten eine Diskussion angezettelt, die bis heute andauert⁶. Denn Renan stellte die – übrigens zuerst von ihren Gegnern wie Thomas so genannten – „Averroisten“ in eine Fortschrittslinie, die über den Renaissance-Averroismus in die bürgerliche Aufklärung mündete. Abgesehen von der Frage, ob die Charakterisierung als Averroisten im Einzelnen nicht mehr von der Eigenart der philosophischen Positionen der Pariser Magister verdeckt als erklärt, ist es diese antagonistische Zuordnung in Begriffen der späteren Aufklärung und die affirmative Bezugnahme auf den „Radikalismus“ der verurteilten Thesen, die bis heute die Meinung der WissenschaftlerInnen teilt. Obwohl Ende des 19. Jahrhunderts die Edition der Akten der Pariser Universität durch Henri Denifle und Emile Chatelain das Dokument der gelehrten Öffentlichkeit zugänglich gemacht hatte⁷, scheint die Diskussion um das Dokument und seinen historischen Kontext und seine philosophische Bedeutung über Jahrzehnte in den Hintergrund getreten zu sein. Die Philosophie des Mittelalters war seit der Aufklärung und seit Hegel insgesamt gering geschätzt und der Deutungshoheit von kirchennahen Historikern überlassen worden.

² Kapitel 6 dieser Arbeit bietet eine Darstellung der 1277 verbotenen Inhalte.

³ Hegel etwa spielt kurz auf die Verurteilung an und zitiert in einer Anmerkung aus der Präambel der Verurteilung: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, 64f.

⁴ Renan, Ernest: *Averroès et l'Avèrroïsme* (1852). Préface d'Alain de Libera. Paris: 1997. Leider ist dieser Text nie ins Deutsche übersetzt worden.

⁵ Vgl. etwa Kristeller: Paduanischer Averroismus und Alexandrismus im Licht neuerer Studien, in: Kristeller: *Humanismus und Renaissance II*, 125ff.

⁶ Zur Averroes-Rezeption Renans vgl. Zanner: Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Ruschd, 119-124.

⁷ Denifle, Henri / Chatelain, Emile (Hg.): *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 1, 543-558.

Nur einzelne engagierte Interpretationen der hochmittelalterlichen Scholastik ragen heraus, wie Ernst Blochs kurzer Essay über *Avicenna und die Aristotelische Linke* von 1952⁸. Den Beginn der **aktuellen Auseinandersetzung mit der Verurteilung von 1277** markiert eine Studie Roland Hissettes aus dem Jahr 1977, in welcher er – genau siebenhundert Jahre später – erstmals versuchte, für alle 219 verurteilten Artikel präzise den inhaltlichen Kontext zu rekonstruieren⁹. Inzwischen sind zahlreiche Texte aus dem 13. Jahrhundert kritisch ediert worden, und anhand einer umfangreichen Sekundärliteratur kann man sich heute ein relativ genaues Bild vom institutionellen und sozialen Funktionieren der Pariser Universität machen. Mit der gedruckten und digitalen Edition des *Aristoteles Latinus*¹⁰, dem Corpus der mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Schriften, steht seit einigen Jahren auch eine wichtige philologische Grundlage zur Erforschung des lateinischen Aristotelismus zur Verfügung. Auch die Herausgabe der Gesamtwerte von beteiligten Personen wie Albertus Magnus, Heinrich von Ghent und Aegidius Romanus ist voran geschritten. Die wissenschaftliche Literatur zur islamisch-jüdisch-christlichen Interaktion, zur Geschichte der Universitäten, zu den Wissenskulturen des Mittelalters und zum lateinischen Aristotelismus hat seit dem Mittelalter-Boom in den 80er Jahren ein beträchtliches Ausmaß angenommen. Außerdem sind für die Einschätzung von 1277 eine Menge von klassischen Studien relevant, die sich zentral oder am Rande mit den intellektuellen Konflikten des 12. und 13. Jahrhunderts beschäftigen, Arbeiten von Max Weber, Georges Duby, Jacques Le Goff, Heinrich Fichtenau, Paul O. Kristeller, Jacob Taubes oder Umberto Eco. Erst in jüngster Zeit ist der Text der Verurteilung von David Piché auf der Basis eines Vergleichs aller überlieferten Handschriften kritisch ediert und neu ins Französische übersetzt worden¹¹.

Die vorliegende Arbeit kann keinesfalls den Anspruch erheben, den ganzen Reichtum dieser Literatur abzubilden. Sie verdankt jedenfalls viel den philosophiehistorischen Arbeiten Kurt Flaschs, welcher den Text der Verurteilung erstmals ins Deutsche übersetzte. Flasch hat für den deutschsprachigen Raum Pionierarbeit geleistet und viele Themen der mittelalterlichen Philosophie der Hegemonie der katholischen Kirchengeschichtler entrissen. 1989 veröffentlichte er seine Übersetzung der 219 Thesen des Bischof Tempier unter dem Titel *„Aufklärung im Mittelalter?“*¹² und stellte diese Edition somit ins Zeichen einer Diskussion, in der es nicht nur um einen philosophiegeschichtlichen Kriminalfall, sondern letztlich um die Redefinition der Topoi „Mittelalter“ und „Aufklärung“ geht. Diesen Punkt verfehlt unserer Meinung nach auch die in Bezug auf 1277 immer wieder von Historikern eingenommene Haltung eines **philologischen Relativismus**, welcher etwa in Zweifel zieht, ob die verurteilten Thesen überhaupt so jemals geäußert wurden. Aber selbstverständlich ist Emery Kent und Andreas Speer bezüglich der Quellsituation zuzustimmen:

*„Interpretations of the Condemnation of 1277 and its consequences depend largely upon the textual record that supports them. That record continues to accumulate; even today huge stretches of textual record pertinent to our topic only exist in manuscript, many have not been critically edited. Therefore, one may expect continuous revisions in the interpretation of the meaning of 1277 as new texts come to light (...).“*¹³

Das Forschungsthema „1277“ ist seit Jahren in Bewegung. Obwohl die **vorliegende Arbeit** natürlich von Ergebnissen der neueren Forschung profitiert, konzentriert sie sich weniger auf die

⁸ Bloch: *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Frankfurt a. M.: 1963.

⁹ Hissette: *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-Paris: 1977. Auch diese Studie ist nie auf Deutsch erschienen.

¹⁰ Hg. v. Centre *Aristoteles Latinus* an der Katholischen Universität Leuven, s. <http://www.hiw.kuleuven.ac.be/dwmc/al/index.htm>

¹¹ Piché, David: *La Condamnation Parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire; avec la collaboration de Claude Lafleur. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

¹² Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris. Mainz: Dieterich 1989. In weiterer Folge zitiert als Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?*

¹³ Kent, Emery jr. / Speer, Andreas: *After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations*. In: Aertsen, Jan A. u. a. (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277*, 18.

Abbildung der sehr spezialisierten aktuellen Diskussion¹⁴ um die faktische Rekonstruktion der Verurteilung. Vielmehr soll hier der sozial- und „geistes“geschichtliche Kontext beschrieben werden, in welchem die Pariser Verurteilung als ein signifikantes Ereignis auftrat und dessen Kenntnis die aktuelle Forschung vielfach einfach voraussetzt. Dazu wird weit ausgeholt und sowohl der Bereich der Mediävistik, als auch der Bereich der Philosophiegeschichte interdisziplinär überschritten. Die Arbeit will die sozial-ökonomischen, geopolitischen, medien-, wissens-, sprach- und institutionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Konflikts um den Aristotelismus an der Pariser Universität in Erinnerung rufen. Sie bemüht sich mehr, einen „weitwinkeligen“ Überblick über die Ereignisse und ihre historischen Wurzeln zu geben, als auf der Basis der neuesten Spezialliteratur eine „mikroskopische“ Nahaufnahme der Verurteilung zu machen. Sie erlaubt sich deshalb Abschweifungen und Exkurse, referiert allgemein Bekanntes genauso wie entlegene Details. Sie versucht, die Universität als einen Ort der Ideologieproduktion in einem komplexen Konfliktfeld zu verorten. Obwohl die gegenständlichen Diskussionen sich in einer höchst exklusiven Teilöffentlichkeit abspielten, wurde deren Dynamik, die in der Verurteilung von 1277 sichtbar wird, auch vom Außen der Universität gespeist, welches in sie eindrang: Städtische und bäuerliche Kämpfe gegen feudale und klerikale Willkür und die vulgäre, freigeistige oder mystische Rede von außer-universitären Subjekten. Das Murmeln, Gelächter und Geschrei einer neuen Welt hinterließen Spuren in der Aristoteles-Interpretation der Pariser Magister.

Das **erste Kapitel** will die historische Konstellation skizzieren, in welcher ab dem 11. Jahrhundert der Islam in Konkurrenz zum Christentum trat. Diese in weiten Zügen gewalttätige Begegnung initiierte aber auch eine intellektuelle Dynamik, wie es sie in Europa seit Jahrhunderten nicht mehr gegeben hatte. Die Herausforderung durch die zivilisatorisch überlegene Kultur der Muslime wurde nicht nur durch den organisierten Wahnsinn der Kreuzzüge, sondern auch durch die institutionelle Integration des neu auftauchenden Wissens beantwortet. Das Zusammenwirken der demographisch-wirtschaftlichen Revolution des 12. Jahrhunderts mit den Innovationen aus dem islamischen Bereich brachte die alte Ordnung in Bewegung und produzierte auf allen Ebenen neue Lebenserfahrungen, die nach einer neuen Sprache suchten.

Das **zweite Kapitel** will in sehr groben Zügen die Geschichte des konfliktreichen Verhältnisses von Glauben und Wissen im Christentum in Erinnerung rufen. Dieses Verhältnis war im spätantiken und frühmittelalterlichen Christentum durch die Spannung von der auf Paulus zurückgehenden Verwerfung des menschlichen Wissens auf der einen Seite und durch bestimmte Rationalitätsanforderungen aus der historischen und politischen Realität andererseits geprägt. Bestimmte „Rationalitätskerne“ entfalteten im Rahmen der „rechnerischen Mentalität des 13. Jahrhunderts“¹⁵ ihre Wirksamkeit, genauso wie sich ausgehend von Anselm von Canterbury das Projekt einer „rationalen Theologie“ entwickelte. Das Kapitel endet mit einer Skizze des symptomatischen Streits zwischen Pierre Abaelard und Bernhard von Clairvaux, welcher in vielen Zügen die Konfliktlinien der gegenständlichen Diskussionen an der Pariser Universität vorzeichnete.

Im **dritten Kapitel** werden die wichtigsten Momente des Wiederauftauchens der antiken Texte, vor allem der aristotelischen, rekapituliert. Ausgehend von einer mediengeschichtlichen Verortung des „Philosophen“ in der hellenistischen Politik der Verschriftlichung und der Bibliothek, werden die materiellen Stationen der Tradierung und Übertragung seiner Schriften aufgezählt: Athen, Konstantinopel, Alexandria, Edessa, Bagdad, Toledo, Palermo, Paris. In den meisten dieser Milieus produzierte die Aristoteles-Rezeption Konflikte, welche dem Pariser Eklat strukturverwandt waren. Deutlich wird die Fragilität der Überlieferung und ihre Bindung an materielle Voraussetzungen: „Migration des Wissens“ fand immer wieder statt im Rahmen einer „Politik der Übersetzung“.

Das **vierte Kapitel** beschreibt die materiellen Voraussetzungen und die Grundzüge der Aristoteles-Rezeption durch Intellektuelle im jüdischen und islamischen Bereich, sowie deren Einfluss auf die an sie anschließende Rezeption im lateinischen Bereich. Die Diskussion im Islam

¹⁴ Vgl. Dazu Kent, Emery jr. / Speer, Andreas: After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations. In: Aertsen, Jan A. u. a. (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277, 4f.

¹⁵ Murray, Alexander: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter, in: Flasch/Jeck: Das Licht der Vernunft, 170.

artikulierte sich in einem Spektrum von rationalistischen bis zu anti-philosophischen Positionen. Ibn Sina und Ibn Rushd griffen durch ihre innovative Aristoteles-Kommentierung direkt in die lateinische Geistesgeschichte ein. Im jüdischen Denken wiederholte sich der Konflikt zwischen anti-philosophischer Orthodoxie und einem Denken, das die Philosophie als Grundlage akzeptierte, wie etwa bei Mose ben Maimon, dem vielleicht wichtigsten Rationalisten des Mittelalters.

Im **fünften Kapitel** soll von verschiedenen Seiten die Institution der Universität charakterisiert werden. Ende des 12. Jahrhunderts entstand sie auf der Basis städtischer Schulen als korporativer Zusammenschluss von Magistern und Studenten. Die soziale Zusammensetzung ihrer Träger, ihre administrativen und inhaltlichen Grundelemente, sowie die Eigenart der *artes*-Fakultät werden beschrieben. Die Universität war ein Ort des Wissens, aber auch ein Ort der Ausschlüsse: der Frauen, der Häretiker, der Heiden. Sie war durch die Spannung von Neugier und Verbot gekennzeichnet. Hier wurde der „neue“ Aristoteles gelesen, aber auch die Verbrennung des Talmud wortreich argumentiert. Zuletzt soll die Universität in der Stadt situiert werden, der Metropole Paris, Kerngebiet der französischen Monarchie, wo 160.000 Menschen ihr Erdenleben fristeten.

Das **sechste Kapitel** rekapituliert, ausgehend von einer kurzen Typologie der neuen Figur des Intellektuellen, den konfliktreichen Fortgang des Aristoteles- und Averroes-Studiums an der Pariser *artes*-Fakultät. Ein einschneidendes Datum war der 19. März 1255: Die vorher verbotenen Texte des Aristoteles wurden nun zur Pflichtlektüre erklärt. Von nun ab entwickelte sich die von der kirchlichen Doktrin unabhängige Aneignung der heidnischen Philosophie. Bevor der Eklat nicht mehr zu verhindern war, mühten sich Magister wie Albert und Thomas um eine harmonisierende Lösung. Mit der Verurteilung von 1270 war der Bruch vollzogen. Die beteiligten Akteure und Fraktionen, ihre Motivationen und Reaktionen werden dargestellt. Das Kapitel beinhaltet kurze Porträts Sigers von Brabant und Boethius' von Dacien, beide zwei vermutliche Hauptadressaten der Verurteilungen der 70er Jahre. Es endet mit der Darstellung der Konstellation, die 1277 zur erneuten Verurteilung des dissidenten Aristotelismus führte.

Das **siebte Kapitel** widmet sich der inhaltlichen Darstellung der Verurteilung vom 7. März 1277. Aus rein heuristischen Gründen werden die Thesen sieben Themenbereichen zugeordnet: erste Ursache vs. christlicher Gottesbegriff, Ewigkeit der Welt vs. Schöpfung der Welt, aristotelische Physik und astrologischer Determinismus, Einzigkeit des Intellekts vs. individuell unsterbliche Seele, Kritik der Sakramente und der christlichen Glaubenspraxis, irdische Glückseligkeit vs. Fegefeuer, Lob der Philosophie. Neben der Charakterisierung der verurteilten Inhalte wird auch auf die Hintergründe der Verurteilung von *De amore* des Andreas Capellanus sowie der geomantischen Literatur eingegangen: Auf den Feldern der Magie und der Liebe florierten populäre und elitäre Gegenkonzepte, deren Einfluss auf die Universität auszuschalten war. Von dieser Konstellation her wird die Position der (v. a. weiblichen) Mystik am Beispiel der Marguerite Porete beschworen, deren Autonomieerklärung – wie die der Philosophen – eine ultimative Grenze für die christliche Universität bedeutete.

Im **letzten Kapitel** wird versucht, auf die Frage einzugehen, wer tatsächlich äußerndes Subjekt der verurteilten Thesen war, wer Adressat und wer Publikum der Verurteilung war. Nach der Schilderung der unmittelbaren Folgen der Verurteilung wird die Migration des Aristotelismus nach Italien dargestellt, wo er bei dem ehemaligen Pariser Rektor Marsilius von Padua seine politische Sprengkraft entfaltete, die in Paris noch kaum zur Geltung gekommen war. Hier wird eine Gesamtschätzung der Verurteilung im Kontext eines langwierigen herrschaftstechnologischen Überganges „vom Buch zu den Büchern“ versucht und die Frage gestellt, inwiefern im 13. Jahrhundert von einem „Denken der Immanenz“ zu sprechen ist, wovon „1277“ ein Beleg sein könnte. Von hier aus rückt die Perspektive des revolutionären Projekts einer „Aufhebung der Religion“ (Karl Marx) bzw. dessen Wiederaufnahme im philosophischen Projekt einer „De-konstruktion des Christentums“ (Jean-Luc Nancy) in den Blick.

Im **Anhang** schließlich findet sich neben diversen Nachweisen, Karten und einer Zeittafel auch ein kleiner thematischer Index der 219 verurteilten Thesen, sowie die faksimilierte Wiedergabe einer hier erstmals publizierten Handschrift der Verurteilung, welche sich im Besitz der Stiftsbibliothek Klosterneuburg befindet.

1. Der historische Rahmen: Islamisch-christliche Interaktion und sozio-ökonomischer Wandel

„Karls Kaisertum ist das Endergebnis des durch den Islam hervorgerufenen Zusammenbruchs des europäischen Gleichgewichts. (...) Es ist also im strengsten Wortsinne richtig, daß ohne Mohammeds Erscheinen Karl der Große undenkbar ist.“
Henri Pirenne, *Mahomet und Karl der Große* (1963)

a. Imperiale Konkurrenz: Arabische Expansion und karolingische Reichsbildung

Die Wiederentdeckung der heidnischen Philosophie im Westen geschah keineswegs im luftleeren Raum, sie war ein Resultat der konfliktreichen Begegnung mit dem muslimischen Anderen. Im Verlauf der raschen **Expansion des Islam** war aus dem römischen Mittelmeer ein arabisches Gewässer geworden. 711 waren die Araber in Spanien gelandet und während die Ankunft der Muslime die bis dahin vollkommen entrechteten spanischen Juden aufatmen ließ¹⁶, provozierte diese die christlichen Feudalherren Europas nachhaltig.

Im frühmittelalterlichen Weltsystem kommunizierten die imperialen Herrschaftsstrategien: Die islamische Präsenz trieb die **karolingische Reichsbildung** an. Denn die Verteidigung nach Außen erforderte die Durchsetzung territorialer Kontrolle nach Innen. Dies sollte im ganzen karolingischen Reich neben gewaltförmigen auch durch ideologische Strategien erreicht werden. In dieser Situation stützte sich die weltliche Herrschaft auf die christliche Religion, welche in den Klöstern des Westreichs das Bildungsmonopol inne hatte und nach dem Zusammenbruch des römischen Imperiums die einzige verbleibende Kraft war, die über intakte organisatorische Strukturen und ideologische Macht verfügte. In einem Brief an den 795 neu eingesetzten Papst Leo III. rief Karl der Große den politischen Sinn dieses „*Vertrag(es) heiliger Vaterschaft*“ in Erinnerung:

„Unsere Sache ist es, gemäß dem Beistand der göttlichen Güte, von allen Seiten die heilige Kirche Christi gegen den Einbruch der Heiden und die Verheerung der Ungläubigen draußen mit Waffen zu verteidigen und drinnen durch Anerkennung des katholischen Glaubens zu festigen. Eure Sache, heiligster Vater, ist es mit zu Gott erhobenen Händen gleich Mose uns im Kampf zu unterstützen¹⁷, auf daß durch Eure Fürbitte unter Führung und Leitung Gottes das christliche Volk über die Feinde Seines heiligen Namens überall den Sieg gewinne und der Name unseres Herrn Jesus Christus in der ganzen Welt verherrlicht werde.“¹⁸

Karls Verpflichtung „*drinnen*“ die heilige Kirche „*durch Anerkennung des katholischen Glaubens zu festigen*“, inkludierte auch gewaltsame Maßnahmen, die das „*christliche Volk*“ allererst herstellen sollten, wo es noch nicht existierte. Bereits 785 hieß es in den *Maßregeln zur Unterdrückung des Heidentums unter den Sachsen*:

„Wer hinfort im Volk der Sachsen ungetauft sich verstecken will und zur Taufe zu kommen unterläßt und Heide bleiben will, der soll des Todes sterben. (...)
Ebenso bestimmen wir nach Gottes Gebot, dass alle den Zehnten ihres Vermögens und ihrer Arbeit den Kirchen und Priestern geben (...).
Wir befahlen, die heidnischen Priester und Losdeuter den Kirchen und Geistlichen auszuliefern.“¹⁹

¹⁶ Die jüdische Bevölkerung des Westgotenreiches hatte relativ unbehelligt gelebt, bis der arianische König Rekkared 587 zum katholischen Glauben übergetreten war. Auf einem Nationalkonzil wurden dann sogleich Raub und Zwangstaufe von Kindern aus Mischehen gebilligt. Auch Isidor von Sevilla (gest. 633) hieß diese antijüdische Gesetzgebung gut.

¹⁷ Vgl. 2 Mos 17, 8ff.

¹⁸ Zitiert nach Schuster: Quellenbuch zur Kirchengeschichte, Bd. I/II, 59.

¹⁹ Zitiert nach Schuster, 55.

In den Texten des ersten sächsischen Theologen Gottschalk (um 850) scheint die Erinnerung an die **Schrecken der Christianisierung** im ängstlichen Bekenntnis zur Heiligen Schrift aufbewahrt:

„So hast Du auch dem Teufel und seinen Engeln und allen verworfenen Menschen dauernde Pein mit Fug vorherbestimmt (...). Dies alles glaube und bekenne ich, wie Du es mir umsonst geschenkt hast. Und da ich es von Dir und Deinen Büchern gesagt finde (nämlich in den durch die Arbeit Deiner Diener, vielmehr durch Deine Gnade wahrhaftig verfassten Büchern), so wage ich nicht, einer so klaren Wahrheit zu widersprechen (...); und wen immer ich als gegensätzlich lehrend erkenne, den fliehe ich wie die Pest.“²⁰

Nach römisch-imperialem und arabisch-islamischem Vorbild wurden nun Vereinheitlichungen implementiert, welche die Sprache und die Ordnung des Wissens betrafen. Das weltliche Reich stützte sich fortan auf die *authoritas* eines heiligen Buches, der Bibel, welche nun analog zum Koran als imperialer Text funktionierte – quasi als *Source Code*²¹ eines christlichen Gottesstaates. Karl sorgte dafür, dass jeder Bischofssitz und jedes Kloster im Reich den gesamten geprüften Bibeltext erhielt. Mit der lateinischen Sprache und der karolingischen Minuskel wurden tragfähige **symbolische Normen** etabliert. Die Definition von Mindeststandards der Klerikerausbildung und die Vereinheitlichung des Messritus waren weitere Maßnahmen in diesem Kontext. Aus England, neben Byzanz die einzige Region, in der kein so radikaler Bruch stattgefunden hatte, wurden Intellektuelle wie Alkuin „importiert“. Die berühmte Hofschule Karls des Großen war seit Cassiodorus der erste Versuch, das zeitgenössische Wissen in einer Institution zu erfassen und zu bearbeiten. Pirenne zufolge ist diese karolingische Reform als unmittelbare Reaktion auf die islamische Herausforderung zu sehen.

b. Die Kreuzzüge: Christliches Rittertum und militantes Christentum

Die Geschichte der christlich-islamischen Beziehungen ist eine komplexe Geschichte des interkulturellen Transfers, der ambivalenten Faszination und der unbarmherzigen kriegerischen Auseinandersetzung. Nach dem Schisma von 1054 diente der Kampf gegen den gemeinsamen Feind im Osten auch dazu, die regionale Spaltung in west- und oströmische Kirche, sowie die machtpolitische Spaltung von weltlicher und geistlicher Ordnung zu konterkarieren. Heilige Kriege gegen Ketzer und Muslime prägten das 12. und 13. Jahrhundert. Es ist wichtig, die enorme Gewalttätigkeit der Epoche in Erinnerung zu behalten, vor deren Hintergrund sich die wissenschaftlichen Debatten in Paris zu entwickeln begannen: **Kreuzzüge, Sklavenhandel**²², **Inquisition, Misogynie, Ketzer- und Judenverfolgungen** waren Symptome einer Welt, die auf das kulturell Andere auch mit systematischer Gewalt reagierte.

Auch die interessierte Haltung eines Petrus Venerabilis (1092/94-1156), der als Abt von Cluny den Koran übersetzen ließ, war vom Gedanken der christlichen Überlegenheit angeleitet. Robert von Kettons Paraphrase des Korans war in der Folge bestimmend für die mittelalterliche Meinung über das heilige Buch der Muslime. Petrus' Ausführungen über seine Motive sind erhellend für die gesamte intellektuelle Situation:

„Ob man der mohammedanischen Irrlehre den schändlichen Namen der Häresie oder den ehrlosen Namen des Heidentums gibt, man muß etwas gegen sie unternehmen, das heißt schreiben. Doch die Lateiner und vor allem die Modernen kennen seit dem Untergang der antiken Kultur – wie die Juden sagen, die einst die sprachgewandten Apostel bewunderten – keine andere Sprache mehr als die ihrer Heimat. Deshalb konnten sie weder die Ungeheuerlichkeit dieser Irrlehre erkennen noch ihr den Weg versperren. (...) Es hat

²⁰ Zitiert nach Schuster, 56.

²¹ Unter dem Quelltext oder Programmcode - englisch *Source Code* - versteht man in der Informatik den für Menschen lesbaren in einer Programmiersprache geschriebenen Text eines Computerprogrammes.

²² Im 13. Jahrhundert wurden etwa in Marseille sarazenische SklavInnen verkauft. Vgl. zwei Rechnungen über die Sklavin Aissa aus dem Jahr 1248, Internet: <http://www.fordham.edu/halsall/source/1248serfs5.html>. Thomas von Aquin lehnte die Sklaverei (*servitus*) nicht ab, sondern führte sie in seiner *Summa theologiae* auf die Erbsünde zurück.

mich empört, daß die Lateiner die Ursache eines solchen Verderbens verkannt haben und daß ihre Unwissenheit ihnen die Fähigkeit zum Widerstand genommen hat; denn niemand entgegnete, niemand wußte etwas. Ich habe also Spezialisten des Arabischen aufgesucht, der Sprache durch die dieses tödliche Gift mehr als die Hälfte des Erdkreises verseuchen konnte. Ich habe sie mit Gebeten und Geld überzeugt, die Geschichte und die Lehre jenes Unglücklichen und sein Koran genanntes Gesetz vom Arabischen ins Lateinische zu übertragen.²³“

Als er Bernhard von Clairvaux einlud, die Übersetzung zu studieren, antwortete dieser nicht einmal²⁴. Die andere Kultur faszinierte und störte gleichermaßen. Sie erschien als ultimative Bedrohung und fungierte trotzdem *ex negativo* als Konstituens der eigenen Identität. Die Konfrontation mit der arabischen Kultur nährte bohrende Fragen. Kurt Flasch brachte die Irritationen, die von der Existenz dieses Anderen ausgingen, auf den Punkt:

„Konnte man sich mit Menschen einlassen, die allesamt für die Hölle bestimmt waren? Aber waren sie wirklich alle zur Hölle verdammt, sie, die eine so hohe Kultur und ein so wirksames Wissen besaßen?“²⁵“

Christliches Rittertum und militantes Christentum, verkörpert durch Bernhard von Clairvaux oder Jakob von Vitry, verbanden sich in den Kreuzzügen zum Kampf um Jerusalem, das imaginäre Zentrum eines sowohl irdischen wie himmlischen Reichs. In einem berühmten Brief schilderte 1216 der Kreuzzugsprediger und Bischof von Akkon, **Jakob von Vitry** (1160/70-1240), ein Abenteuer während seiner Rückreise ebendorthin. Die Erzählung enthält symbolhaft seine gesamte Weltsicht und illustriert die Funktion von Bildung und von Büchern in diesem Kontext:

„Als ich in die Lombardei kam, geschah es, dass der Teufel meine Waffen in einen schnellen, reißenden und schrecklich tiefen Fluss warf; ich spreche von meinen Büchern, mit denen ich ihn bekämpfen wollte, und allen anderen Dingen, die mir nötig waren. Der Fluss war wegen der Schneeschmelze übermäßig angeschwollen und hatte Brücken und Felsen weggerissen. Eine meiner Truhen, die voller Bücher war, wurde auf den Wassern des Flusses fortgetragen; eine andere, in der sich ein Finger der Mutter Marie von Oignies befand, wurde von meinem Maultier über Wasser gehalten und davor bewahrt, völlig durchnässt zu werden. Da, als es nur eine unter tausend Möglichkeiten gab, davonzukommen, gelangte mein Maultier mit der Truhe unversehrt ans Ufer. Die andere Truhe, von Bäumen festgehalten, ist später durch ein Wunder wiedergefunden worden; und was noch wunderbarer ist, obgleich meine Bücher ein wenig gelitten haben, kann man trotzdem noch alles lesen.“²⁶“

Die Chronik des Johann Elemosina berichtet von einem anderen Typ christlicher Militanz, die sich nicht hinter Büchern versteckte: Giovanni Bernardone alias **Franziskus von Assisi** (1181/82-1226) warf 1219 bei der Belagerung des ägyptischen Damiette sein Leben in die Waagschale und durchquerte die feindlichen Linien, um den Sultan von Ägypten zum wahren Glauben zu bekehren.

„Als der selige Franz predigte, erbot er sich, mit einem sarazenischen Priester ins Feuer zu gehen und ihm so vollständig zu beweisen, daß das Gebot Christi das wahre sei. Aber der Sultan sagte: ‚Bruder, ich glaube nicht, daß irgendein sarazenischer Priester gewillt ist, für seinen Glauben ins Feuer zu gehen.‘“

Die franziskanische Verrücktheit machte Eindruck auf den Sultan:

„Er ließ ihn mit aller Achtung und in völliger Sicherheit zum Lager der Unrigen zurückführen, weil er fürchtete, daß einige aus seinem Heer, durch die Wirksamkeit der Rede bekehrt, in das Heer der Christen überliefen.“²⁷“

²³ Zitiert nach Libera: Denken im Mittelalter, 90.

²⁴ Fidora/Niederberger: Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert.

²⁵ Flasch: Boccaccios Ringparabel. In: Flasch/Jeck: Das Licht der Vernunft, 124.

²⁶ Zitiert nach Pernoud: Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten, 273.

²⁷ Pernoud: Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten, 280.

Der franziskanische „Gottesbeweis“ überführte die kriegerische Konfrontation in ein Wahrheitsspiel unter Einsatz des Lebens. Genauso war die rationale Theologie aus der religiösen Konkurrenz um das Seelenheil der Menschen entstanden. Obwohl der berühmte Kreuzzugs-Kardinal Pelagius und Franz von Assisi sich in ihren Mitteln unterschieden, waren sie sich doch über das Ziel einig: die Unterwerfung des Islam. Erst wenige Jahrzehnte vor der Pariser Verurteilung kam das katastrophale Projekt der Kreuzzüge zum Erliegen. Als sich dreißig Jahre nach Franz von Assisi **Ludwig IX. „der Heilige“** wieder vor dem ägyptischen Damiette befand, hatten seine Worte an die, die das Kreuz aufgenommen hatten, bereits einen „nostalgischen“ Klang. Die Symbiose von weltlicher und geistlicher Macht, die Ludwig beschwor, war bereits in Auflösung begriffen:

„Ich bin nur ein Mensch, dessen Leben enden wird wie das der anderen Menschen, wenn es Gott gefällt. Alles geschieht zu unserem Besten, was auch immer uns begegnen mag. Wenn wir besiegt werden, sind wir Märtyrer; wenn wir siegen, wird der Ruhm Gottes dadurch erhöht und auch der Frankreichs und der der Christenheit selber.“²⁸

Aus kirchlicher Sicht war die Universität ein scharfes ideologisches Werkzeug. Lehre und Disput waren eine Fortsetzung des Kreuzzugs mit anderen Mitteln. Die politische Bedeutung der Debatten an der Universität von Paris lag darin, dass die Magister der *artes*-Fakultät die Trennung von irdischem und himmlischem Reich auf begrifflicher Ebene in aller Konsequenz vorantrieben. Wer spielt das gelehrte Wahrheitsspiel besser, die arabisierenden Magister oder die kreuzzüglerischen Mönchstheologen?

c. Die „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts: Ökonomischer, technologischer und mentaler Wandel

Die Vorgeschichte des Eklats von 1277 begann im engeren Sinn mit der **„Renaissance des 12. Jahrhunderts“** (Charles H. Haskins). Alle Elemente einer Renaissance²⁹ – Wiederbelebung antiker Bildung, Entwicklung von Wissenschaft, sowie Ausbildung von autonomer Subjektivität und Individualität – lassen sich hier bereits nachweisen und legen eine Sicht der Geschichte nahe, die eher von einem Kontinuum als von abrupten Brüchen ausgeht. Viele Entwicklungen, die im 13. Jahrhundert voll zum Ausdruck kamen, begannen im 12. Jahrhundert: Der Aufstieg der Städte, eine allgemeine Beruhigung der Verhältnisse, zunehmende Mobilität, Vereinheitlichung, Spezialisierung, Zentralisierung und Verrechtlichung³⁰, Produktivitäts- und Bevölkerungswachstum, Intensivierung von Handel und Geldwirtschaft, die durch Währungsvereinheitlichungen angeregt wurden. Alle diese Faktoren gingen mit einer enormen demographischen Dynamik einher: Zwischen 1000 und 1250 war die Bevölkerung Europas von 42 Millionen auf 69 Millionen Menschen angewachsen³¹.

Der Wandel veränderte auch die gesellschaftliche Rolle von Wissen und Bildung. Langsam bildeten sich aus neuen Realitäten neue Öffentlichkeiten und neue Begriffe. Soziale Veränderungen und neue Erfahrungen produzierten im Rahmen einer **Sozialgeschichte der Vernunft** neue Rationalitätsformen. Die gegenständlichen Ereignisse an der Pariser Universität waren lediglich ein spektakuläres Kapitel in dieser Geschichte. Praktische Impulse in Bezug auf die Vernunft sprangen von den Gebildeten in die Sphären Ungebildeter zurück und umgekehrt. Eine List der Vernunft äußerte sich in allen Lebensbereichen, die Rationalisierung kam auch von unten, von den Bauern und Handwerkern. In den Klöstern, die zwar in den philosophischen

²⁸ Bericht des Johann von Joinville, zitiert nach: Pernoud: Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten, 295.

²⁹ Zum Folgenden vgl. Fidora/Niederberger: Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert.

³⁰ Ausgehend von Bologna und auf der Basis des *Decretum* von Gratian begann eine Neubelebung des römischen Rechts, die in andere Bereiche stark ausstrahlte.

³¹ Le Goff: Das Hochmittelalter, 17.

Auseinandersetzungen konservative Positionen einnahmen, begegneten sich andererseits agrarische Technologie und Wissenschaft. Der Dom- und Kathedralenbau erforderte solide statische und geometrische Kenntnisse. Diesen Entwicklungen entsprach es, dass das Schachspiel hoch im Kurs stand, während das Würfelspiel in Verruf kam. Alexander Murray zufolge mündeten alle diese sozialen Entwicklungen in die „**rechnerische Mentalität des 13. Jahrhunderts**“.

Im Rahmen der islamisch-christlichen Interaktion kam es zu einem enormen Wissens- und Technologietransfer: Bedeutende astronomische, mathematische und medizinische Kenntnisse sickerten im Zuge der arabischen Expansion nach Mitteleuropa ein. Texte arabischer Naturwissenschaftler wie Al-Kindis *De aspectibus* und Al-Hazens³² *Perspectiva* fanden jetzt weite Verbreitung. Besonders die arabischen **Ziffern** spielten im Zusammenhang mit effizienteren Berechnungsmethoden eine große Rolle im Aufschwung des städtischen Handels ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Araber waren hier Vermittler für kulturelle und technologische Innovationen, die aus dem „fernen“ Osten, aus Indien und China stammten. Zuerst wurden die Ziffern „Zahlen der Inder“ genannt, weil diese erstmals im 7. Jahrhundert in Nordwestindien aufgetaucht waren³³. Die Araber verbanden die indische Erfindung des dezimalen numerischen Systems mit eigenen Entwicklungen und verbreiteten diese als „arabische Zahlen“. Das Wort



Ziffer kam vom arabischen Wort für Null: *al chifr*, das Unbesetzte. Die Ableitung *chiffre* gab dem Verdacht Ausdruck, es handle sich bei den neuen Zeichen um eine dubiose Geheimschrift. Dennoch dauerte die Verbreitung des Rechnens mit den arabischen Zahlen und der Null lange Zeit, zuerst wurden sie im Florenz des 13. Jahrhunderts verwendet³⁴. Die arabischen Zahlen entsprachen den Bedürfnissen der aufkommenden städtischen Wirtschaft, dem vermehrten Gebrauch von Geld und der wachsenden Bedeutung der buchhalterischen Rechnung. Die Tendenz zur Quantifizierung, das Operieren mit abstrakten Werten und die soziale Mobilität nahmen zu.

Auch der mediale Träger änderte sich: Das ursprünglich aus China kommende **Papier** fand durch die Vermittlung der Araber immer weitere Verbreitung und beförderte die Verbreitung der Schreibkunst über die Klöster hinaus. Bisher waren die Handschriften aus Pergament hergestellt worden, und die Arbeit, die mit der Buchproduktion einherging, war ausgesprochen teuer, ganz zu schweigen davon, dass für jeden Band aus Lamm-Pergament jeweils eine ganze Schafherde verarbeitet wurde³⁵. Bücher aus Pergament kursierten oft nur in ein paar Dutzend Exemplaren in ganz Europa. Zunächst hatte der neue Beschreibstoff noch mit dem Vorurteil zu kämpfen, er sei ein Produkt der Juden und Araber. Auf der Basis von Leinenstoff wurde es im 12. Jahrhundert in Spanien und im 13. Jahrhundert vor allem in Italien hergestellt. Die Tuch- und Wollindustrie wurde hier zur Schlüsselbranche frühkapitalistischer Entwicklung³⁶.

³² Eigentlich Abu Ali al-Hasan ibn Al-Haitham (ca. 950-1040).

³³ Murray: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter. In: Flasch/Jeck, 167.

³⁴ Murray: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter. In: Flasch/Jeck, 166.

³⁵ Frayling: Geheimnisvolle Welt. Eine Reise durch das Mittelalter, 131.

³⁶ Vgl. dazu Piper, Ernst: Der Aufstand der Ciompi [1378]. Über den „Tumult“ der Wollarbeiter im Florenz der Frührenaissance. Berlin: 1978, sowie: Origo, Iris: „Im Namen Gottes und des Geschäfts“ - Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. München: 1985.

Die Epoche brachte auch einen sublimen, kaum merklichen **Wandel in den Kategorien**, den Vorannahmen über Zeit und Raum. Die Verbreitung gleich langer Stunden³⁷ fiel zusammen mit dem Erscheinen der ersten Landkarten, die sich von der theologischen Geographie lösten. Diese Entwicklungen implizierten eine abstrakte Auffassung von Raum und Zeit, die vorher nicht existierte. Jacques Le Goff zeigte, dass die Vorstellung vom Fegefeuer als einem lokalisierbaren Ort im 12. Jahrhundert Festigkeit gewann.

„Die Kartographie der Welt, die bis zu jener Epoche nicht mehr als eine Art topographischer Ideogramme wiedergab, versuchte sich in realistischen topographischen Darstellungen.“³⁸

Hier tat sich jedoch ein Widerspruch auf: Das Fegefeuer konnte kein Ort sein, da dafür auf der Erde kein Platz war. Im Syllabus des Bischof Tempier würden sich ebenfalls Thesen finden, welche im selben Geist Antinomien in der Konzeption des Fegefeuers kritisierten³⁹. Kurt Flasch fasste den Zusammenhang der ökonomischen, sozialen, rechtlichen und mentalen Veränderungen mit dem intellektuellen Boom zusammen:

„Das 12. Jahrhundert brachte mit seinem aufkommenden Städtewesen, mit fortschreitender Rationalisierung der Landwirtschaft, der Güter- und Staatsverwaltung, mit der Zunahme des Geldwesens und der Schriftlichkeit, mit seinen neuen Konzepten von Recht und Eigentum, von Krieg und Frieden so etwas wie eine aufklärerische Tendenz. (...) Diese ökonomische, gesellschaftliche, politische, rechtliche und intellektuelle Entwicklung des christlichen Westens des 12. Jahrhunderts machte den Einstrom griechisch-arabischer Textmassen seit etwa 1200 überhaupt erst möglich. Die sog. Aristotelesrezeption entsprach also einem Bedürfnis und war vorbereitet durch die Eigenentwicklung des Westens.“⁴⁰

Während die theokratische Welt des christlichen Westens von gewalttätigen Spaltungen durchzogen war, sorgte eine parallele Entwicklung dafür, dass sich unmerklich – zunächst auf der materiellen Ebene des Alltags und der Produktion – eine neue Welt herausbildete, die sich in neuen Begriffen artikulieren wollte. Genau deshalb fielen die aristotelischen Werke auf fruchtbaren Boden. Aristoteles und seine arabischen Kommentatoren konnten einen alternativen Bezugsrahmen bereit stellen, der eher geeignet war, den neuen Welterfahrungen Ausdruck zu geben. Es ist aufregend, Aristoteles wieder im Original zu lesen und zu versuchen, die spektakuläre Attraktion nachzuempfinden, die seine Texte in dieser Situation ausübten. Die Kirche reagierte allerdings mit Verboten und Integrationsversuchen auf die regelrechte Explosion weltlicher Wissenschaft. Die Geringschätzung der menschlichen Kapazität zu wissen, war seit seinen antiken Anfängen eine konstitutive Grundhaltung des christlichen Glaubens gewesen.

³⁷ Die mechanische Uhr machte alle Stunden gleich lang. Richard von Wallingford, Abt von St. Alban, investierte große Summen in den Bau eines funktionierenden Himmelsmodells, eines „Analogrechners“, d. h. einer mechanischen Uhr, die er schließlich 1327 fertig stellte. Wissenschaft wurde hier direkt in mechanisches Handwerk umgesetzt. Die Uhr hat nicht überdauert, aber Wallingfords Aufzeichnungen sind erhalten. Vgl. Murray: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter. In: Flasch/Jeck, 166.

³⁸ Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, 279.

³⁹ Vgl. Kap. 7f. Dante schließlich entwarf in seiner *Divina Comedia* eine paradoxe Geografie von Himmel und Hölle, die diesen Widersprüchen der Welterfahrung entsprach. Galileo Galilei unternahm als junger Wissenschaftler in seiner *Vermessung der Hölle Dantes* (1587) noch einen Ausflug in die phantastische Wissenschaft von der Topografie des Infernos. Vgl. Galileo Galilei: *Sidereus Nuncius*. Frankfurt a. Main: 1965, 229-248.

⁴⁰ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 23f.

2. *Due contrarie veritates*: Glaube und Wissen im Christentum

„Eine der sonderbarsten Anwendungen, die der Mensch von der Vernunft gemacht hat, ist wohl die es für ein Meisterstück zu halten sie nicht zu gebrauchen, und so mit Flügeln gebohren sie abzuschneiden und so von dem ersten dem besten Kirchthurm sich herabzulassen.“
Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismenbücher* (1796)

a. *Perdam sapientiam sapientium*: Glaube und heidnische Weisheit im frühen Christentum

Eine Geschichte des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen innerhalb des Christentums muss damit beginnen, die Paulinische Verachtung der philosophischen Weisheit in Erinnerung zu rufen. In den Paulus-Briefen finden sich mehrere polemische Bezugnahmen auf die Philosophie, die das christliche Verhältnis zum menschlichen Wissen nachhaltig prägten. Die für die Geschichte des Christentums enorme Bedeutung dieser Textstellen und die Tatsache, dass Bischof Tempier sich in der Präambel zu seiner Verurteilung auf Paulus berief, rechtfertigt es, sie im Folgenden ausführlich zu zitieren.

Ungefähr 52/54 n. Chr., also zwanzig Jahre nach dem Tod Jesu und Jahrzehnte vor der Abfassung der Evangelien, schrieb **Paulus von Tarsus** (ca. 5 – 64/67 n. Chr.), der dem Nazarener selbst nie begegnet war, an die christliche Gemeinde in Korinth:

„Und ich, liebe Brüder, da ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit, euch zu verkündigen die göttliche Predigt. Denn ich hielt mich nicht dafür, dass ich etwas wüsste unter euch ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten. Und ich war bei euch mit Schwachheit und mit Furcht und mit großem Zittern. Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft, auf dass euer Glaube bestehe nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft.“ (1 Kor 2, 1-5)

Auch eine weitere Stelle aus dem ersten Brief an die Korinther lässt keinen Zweifel über den Status menschlicher Weisheit:

„Niemand betrüge sich selbst! Welcher sich unter euch dünkt, weise zu sein, der werde ein Narr in dieser Welt, daß er möge weise sein. Denn dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott. Denn es steht geschrieben: Die Weisen erhaschet er in ihrer Klugheit. Und abermal: Der Herr weiß der Weisen Gedanken, daß sie eitel sind.“ (1 Kor 3, 18-20)

Menschliche Weisheit – *sapientia* – ist aus Sicht der Glaubenswahrheit eine Narretei – *stultitia*. Grundlegend für die **Erfindung des Christentums** (Hyam Maccoby⁴¹) durch Paulus war eine doppelte Verwerfung: die des jüdischen Gesetzes einerseits und die der heidnischen, also griechischen, Weisheit andererseits⁴². Bereits in 1 Kor 1, 19f. verdichtete sich die antagonistische Positionierung des Paulus im jüdisch-griechischen Umfeld:

„Denn es steht geschrieben⁴³: Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen (perdam sapientiam sapientium), und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen (prudentiam prudentium repro-babo). Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben, sintemal die Juden Zeichen fordern, und die Griechen nach Weisheit fragen. Wir aber predigen den gekreuzigten Christum, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit. Denen aber, die berufen sind,

⁴¹ Vgl. Maccoby, Hyam: *Paul et l'invention du christianisme*. Paris: Lieu Commun, 1987.

⁴² Eine exponierte, pro-paulinische Deutung dieser Erfindung unternahm Alain Badiou in: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. München: sequenzia, 2002.

⁴³ Jes 29, 14. nach Luther.

beide, Juden und Griechen, predigen wir Christum göttliche Kraft und göttliche Weisheit. Denn die göttliche Torheit ist weiser, denn die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, denn die Menschen sind.“

Paulus zitierte Jesajas, um seiner Rede Gewicht zu verleihen. Es ist jedoch wichtig, zu sehen, dass Paulus an der Aussage Jesajas eine geschichtsträchtige Akzentverschiebung vornahm: Im alten Testament hieß es in Bezug auf die Heiden,

„so will ich auch mit diesem Volk wunderlich umgehen, aufs wunderbarlichste und seltsamste, dass die Weisheit seiner Weisen untergehe (peribit enim sapientia a sapientibus eius) und der Verstand seiner Klugen verblendet werde (intellectus prudentium eius abscondetur).“ (Jes 29, 14)

Die Verschiebung von *untergehen* zu *zunichte machen* bzw. von *verblenden/verbergen* zu *verwerfen* war historisch folgenreich. Das Christentum brach damit nicht nur mit den hellenistischen Wissens-traditionen, sondern auch mit dem in der Figur Salomos verkörperten **jüdischen Weisheitsverständnis**⁴⁴. Das Buch der Könige hatte Salomos vielfältige Weltweisheit gepriesen:

„Ja, er war weiser als alle Menschen (...). Und er redete dreitausend Sprüche; und seiner Lieder waren tausendundfünf. Er redete auch von den Bäumen, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Mauer wächst. Auch redete er vom Vieh, von den Vögeln, von den Reptilien und von den Fischen. Und es kamen aus allen Völkern, Salomos Weisheit zu hören, von allen Königen auf Erden, die von seiner Weisheit gehört hatten.“ (1 Kön 4, 31-34)

Das jüdische Verständnis der Weisheit bezog sich positiv auf die irdische Mannigfaltigkeit, das Buch der Sprüche feierte sie als das Medium richtigen Lebens schlechthin:

„Ihr Einfältigen, werdet klug, und ihr Toren, brauchet den Verstand! Höret, denn ich habe Vortreffliches zu sagen, und meine Lippen öffnen sich für das, was gerade ist. Denn mein Gaumen redet Wahrheit, aber meine Lippen verabscheuen loses Geschwätz. (...) Ja, Weisheit ist besser als Perlen, und keine Kleinodien sind ihr zu vergleichen. Ich, die Weisheit, wohne bei dem Scharfsinn und gewinne die Erkenntnis wohldurchdachter Pläne. (...) Durch mich regieren die Herrscher und die Edeln, alle Richter auf Erden. Ich liebe, die mich lieben, und die mich frühe suchen, finden mich.“ (Spr 8, 5-17)

Die **Apostelgeschichte** (Apg 17) erzählt in einer berühmten Episode, die aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch nicht historisch ist, Paulus hätte in Athen „*mitten auf dem Areopag*“, vor „*Philosophen, die sich mit ihm maßen*“ und ihn einen „*Krächzer*“ nannten, eine große Rede gehalten. Der Ausgang der Geschichte ist bezeichnend für das grundlegende Missverhältnis zwischen griechischer und christlicher Position: Als Paulus von der Auferstehung der Toten spricht, brechen die „*epikureischen und stoischen*“ (ebd.) Philosophen in Gelächter aus und gehen⁴⁵. Athen war ein

⁴⁴ Über das Verhältnis der griechischen Philosophie, insbesondere des Aristoteles, zum Judentum ist unseres Wissens wenig bekannt. Clemens von Alexandria referiert in seinen *Stromateis* die Aussage des Peripatetikers Klearchos, „*einen Juden gekannt zu haben, der mit Aristoteles verkehrte.*“ Clemens von Alexandrien, *Teppiche (Stromateis)*, 1. Buch, Kap. XV, 70.

⁴⁵ Der ganze Bericht lautet: „*Während aber Paulus in Athen auf sie wartete, ergrimmte sein Geist in ihm, da er die Stadt so voll Götzenbilder sah. Er hatte nun in der Synagoge Unterredungen mit den Juden und den Gottesfürchtigen, auch täglich auf dem Markte mit denen, welche zugegen waren. Aber etliche der epikureischen und stoischen Philosophen maßen sich mit ihm; und etliche sprachen: Was will doch dieser Krächzer sagen? Andere aber: Er scheint ein Verkündiger fremder Götter zu sein! weil er ihnen das Evangelium von Jesus und der Auferstehung verkündigte. Und sie nahmen ihn und führten ihn auf den Areopag und sprachen: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre sei, die von dir vorgetragen wird? (...). Da stellte sich Paulus mitten auf den Areopag und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe an allem, dass ihr sehr religiöse Leute seid! Denn als ich umherging und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar, an welchem geschrieben stand: ‚Dem unbekanntem Gott‘. Was ihr nun verehret, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch. Der Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln von Händen gemacht; (...) Und er hat aus einem Blut das ganze Menschengeschlecht gemacht, daß es auf dem ganzen Erdboden wohne, und hat im voraus die Zeiten und die Grenzen ihres Wohnens bestimmt, daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie ihn wohl spüren und finden möchten, da er ja nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: ‚Wir sind auch seines Geschlechts.‘ Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung gleich. Nun hat zwar Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen, jetzt aber gebietet er allen Menschen allenthalben, Buße zu tun, weil er einen Tag festgesetzt hat, an welchem er*

missionarischer Fehlschlag, Paulus hat dort keine Gemeinde gegründet. Aber das Christentum würde das spöttische Lachen der Philosophen für lange Zeit unhörbar machen. Für Jahrhunderte blieb der „Garten des Epikur“ verschlossen. Der Skandal an der Pariser Universität des 13. Jahrhunderts bestand darin, dass hier einige Magister wieder die Position der „epikureischen und stoischen“ Philosophen einnahmen.

Die **Rezeption der antiken philosophischen Texte** durch die christlichen Autoren war in den allermeisten Fällen durch ihre devote Haltung gegenüber der Bibel präformiert, die das Modell der Lektüre bildete. Die antiken Texte wurden zitiert, kommentiert, aber nur vereinzelt kritisch analysiert oder zum Anlass eigenen Denkens und innovativer Lektüre. Das Gros der Rezeption nahm die Texte als nicht zu hinterfragende Autorität. Auch an der Pariser Universität war das die dominierende Haltung, die man gegenüber Averroes und Aristoteles einnahm. Das aristotelische Denken wurde in der Regel dogmatisch genommen, als fixiertes Wissen. Und dies ganz entgegen der Intention des „Philosophen“, der seine Aussagen als Zwischenergebnisse in einem generationenübergreifenden gesamtgesellschaftlichen Wissensprozess sah:

„Bei allen Entdeckungen verhält es sich so, dass dasjenige, was von anderen, die schon früher daran gearbeitet haben, übernommen worden ist, in den Händen derer, die es übernommen haben, Schritt für Schritt voranschreitet, wohingegen das, dessen Entdeckung noch in den Anfängen steckt, zu Beginn gewöhnlich nur geringe Fortschritte macht – und dennoch ist es weit nützlicher als der spätere Zuwachs, der von ihm unabhängig ist. Denn ohne Zweifel ist der Anfang, wie man sagt, das wichtigste von allen Dingen. Und eben darum ist er das schwierigste; denn je größer er seinem Vermögen nach ist, desto kleiner ist er dem Umfang nach und desto schwieriger zu erkennen. Aber ist erst einmal der Anfang gemacht, dann ist es relativ leicht etwas hinzuzufügen und den Rest wachsen zu lassen.“⁴⁶

Aristoteles ging davon aus, dass die Natur nicht den Menschen das Streben zu wissen eingegeben haben kann, jedoch gleichzeitig dessen Befriedigung verunmöglicht hätte. Sein Konzept von Wissen war auf eine Weise anti-elitär, kommunitaristisch und historisch gedacht, die die meisten seiner von Devotion und Gehorsam geprägten christlichen Leser konsequent verfehlen würden:

„Die Untersuchung der Wirklichkeit ist in einer Weise schwierig, in einer anderen leicht. Ein Zeichen dafür ist der Umstand, dass niemand in der Lage ist, sie auf eine gänzlich befriedigende Weise zu erreichen, und dass niemand sie völlig verfehlen kann: jeder von uns sagt etwas über die Natur aus, und obwohl wir als Einzelne den Gegenstand wenig, wenn überhaupt vorantreiben, so gelangen wir alle zusammen doch zu Ergebnissen von einer gewissen Größe – und, wie das Sprichwort sagt, wer kann ein Scheunentor verfehlen?“⁴⁷

Die Paulinische Rede von der Verwerfung des Verstandes und der **Zunichtemachung der Weisheit** wirkte als Maxime in der Folge fatal auf das intellektuelle Leben und die Wissensproduktion innerhalb der christianisierten Regionen. Es sollte – abgesehen von vereinzelten Ausnahmen – über tausend Jahre dauern, bis christliche Intellektuelle dieses Verdikt grundsätzlich in Frage stellten. In den beiden Verurteilungsdekreten von 1270 und 1277, die diese Infragestellung bei Strafe der Exkommunikation untersagten, erneuerte Bischof Tempier die Geste des Paulus und zitierte jeweils dessen radikalisierte Version von Jes 29, 14: „*scriptum est*: Perdam sapientiam sapientium.“ (Flasch: 90)

den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat und den er für jedermann dadurch beglaubigte, dass er ihn von den Toten auferweckt hat. Da sie aber von Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, die andern aber sprachen: Wir wollen dich darüber nochmals hören. Und so ging Paulus aus ihrer Mitte hinweg. Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, ein Mitglied des Areopags, und eine Frau namens Damaris und andere mit ihnen.“ (Apg 17, 16-33).

⁴⁶ Sophistische Widerlegungen 34, 183b 18-27, zitiert nach Barnes: Aristoteles, 30.

⁴⁷ Metaphysik II 1, 993a 30-b 5; b 11-19, zitiert nach Barnes: Aristoteles, 30. Diese gemeinschaftliche Sicht des Wissens findet sich bereits bei Heraklit (nach Mansfeld: die Vorsokratiker): Fragm. 3: „*Daher hat man sich dem Allgemeinen anzuschließen* - d. h. dem Gemeinschaftlichen, denn der gemeinschaftliche [Logos] ist allgemein [Sextus Empiricus]; *ungeachtet der Tatsache aber, daß der Logos ein allgemeiner ist, leben die Leute, als ob sie über eine private Einsicht verfügten.*“ Fragm. 33: „*Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein.*“

b. Rationalisierungskerne: Von der spätantiken Bibelexegese zu Anselms Wissenschaft vom Glauben

Obwohl viele der Fäden, die das frühe Mittelalter mit den antiken Diskursen verbinden hätten können, gerissen oder zerrissen worden waren, überdauerten bestimmte intellektuelle Stile und Diskursformen, und beeinflussten die Anfänge der mittelalterlichen Theologie. Aristoteles galt bald als „der Philosoph“ schlechthin, sogar als *praecursor Christi in naturalibus*, als Vorläufer Christi in weltlichen Dingen. Trotzdem waren die Schwierigkeiten mit Aristoteles unübersehbar. Neuplatonische Patristiker wie **Tertullian** (ca. 160-220) und **Hieronymus** (347-419) konnten ihm die Kritik der Ideenlehre genauso wenig verzeihen, wie seine Ethik, der eine Berufung auf göttliche Gebote vollkommen fremd war. Bei Tertullian nahm das gespannte Verhältnis von Glaube und Wissen eine radikale, paradoxe Form an, welche die vorhandenen Unvereinbarkeiten affirmierte: „*Credo quia absurdum.*“ Der bekehrte Platoniker und Leiter der alexandrinischen Katechetenschule **Clemens von Alexandria** (ca. 150 – ca. 215) bemühte sich um die Integration der Philosophie in die christliche Kultur. In der Situation der Verfolgung zeige sich die Überlegenheit des Christentums gegenüber der griechischer Philosophie:

„Und wenn irgendein Herrscher die griechische Philosophie verbietet, so verschwindet sie sofort; unsere Lehre aber wollen gleich von ihrer ersten Verkündigung an zugleich Könige und Tyrannen und die Teilherrscher und Statthalter zusammen mit allen ihren Söldnern und außerdem mit zahllosen Menschen hindern, indem sie uns bekämpfen und, soweit es in ihrer Macht liegt, unsere Lehre auszurotten trachten. Sie aber blüht nur um so mehr; denn sie geht nicht wie eine menschliche Lehre zugrunde und verwelkt nicht wie eine schwache Gabe (denn keine Gabe Gottes ist schwach), sie bleibt vielmehr ungehemmt, obwohl sie, wie ihr gewissagt ist, bis ans Ende verfolgt werden wird.“⁴⁸

Entgegen der Meinung des Clemens sollten die Verfolgungen keineswegs bis ans Ende dauern. Aus der verfolgten würde bald eine verfolgende Kirche werden. In den Jahrhunderten, bevor das Christentum zur Staatsreligion wurde, bot sich das Bild eines wilde Blüten treibenden vielstimmigen Streits um die Deutungshegemonie. Aus dem paulinischen Verdikt war ein intellektueller Habitus entstanden, der sich ausschließlich auf die **Autorität der Heiligen Schrift** stützte. Dass die jedoch unterschiedliche Interpretationen zuließ, speiste die Entstehung der spezifisch christlichen Gelehrsamkeit der Bibelauslegung. Die aus diesen Kämpfen entstandene kirchliche Elite verwaltete und überwachte die korrekte Auslegung des Heiligen Textes, dem Gesetzeskraft zugesprochen wurde. Wie in allen monotheistischen Religionen bedingten sich heiliger Text, Priesterschaft und Dogma wechselseitig. Die Kirchenväter dekretierten, dass alle menschlichen Wissensfelder den Glaubenswahrheiten unterzuordnen seien, und dass die menschliche Neugier – *curiositas* – eitel und verwerflich sei. Der enge Bereich, auf den der Gebrauch des antiken Wissens beschränkt wurde, war der einer exegetischen Hilfswissenschaft zur Auslegung der Heiligen Schrift. Laien mussten diese nicht verstehen, volkssprachliche Übersetzungen des biblischen Textes wurden verfolgt.

Der nordafrikanische Kirchenvater Aurelius **Augustinus** (354-430) behauptete zwar die Gottähnlichkeit der Vernunft, verwies das Wissen jedoch mit seiner Gnadenlehre deutlich in seine Schranken. Auch bei **Cassiodor** (485-580) diente die antike Wissenschaft ausschließlich der korrekten Auslegung der Bibel. Die Pflege der profanen Disziplinen Logik, Mathematik, Astronomie und Musik diente allein der methodischen Disziplinierung, die das Verständnis der offenbarten Wahrheiten befördern sollte. Die Funktion von Wissen wurde vollkommen von der ideologischen Vorrangstellung des heiligen Textes bestimmt, und die Polyvalenz der Schrift wurde durch die dogmatische Norm in Schach gehalten. **Benedikt von Nursia** (ca. 480 – ca. 560) setzte die christliche Skepsis gegenüber dem menschlichen Wissen von der Welt in eine geschichtsmächtige soziale und architektonische Realität um: das Kloster. Gregor der Große berichtete in seiner Lebensbeschreibung Benedikts von dessen eigener unglücklichen Begegnung mit dem Studium der freien Künste:

⁴⁸ *Stromateis*, 6. Buch, Kap. XVIII, 167.

„Aus einem vornehmen Geschlecht der Provinz Nursia stammend, wurde er zum Studium der freien Wissenschaften nach Rom gesandt. Als er aber sah, daß viele während des Studiums auf den abschüssigen Weg von Lastern gerieten, zog er den Fuß, den er schon auf die Schwelle der Welt gesetzt hatte, zurück. Er wollte nicht vom Wissen der Welt kosten, um darnach in eine große Leere zu stürzen. Er hatte also nichts übrig für Studium und Wissen, ließ Haus und Vermögen der Eltern zurück und suchte Mönch zu werden, aus dem Wunsch Gott allein zu gefallen. Er zog sich also zurück, mit Wissen unwissend und aus Weisheit ungebildet.“⁴⁹

Die Welt war nur ein Schauplatz der Verführung – Neugier und Wissen nur kaum verhüllte Gestalten der Sünde. Unter Ausschluss der historischen Umwelt sollte dagegen das Kloster eine paradisiische Realität auf Erden konstituieren, eine streng hierarchische Gemeinschaft von unwissenden „*theodidaktos*“⁵⁰. Das ist das **monastische Ideal**. In der *Regula*, welche jede Regung der Mönche kontrollierte, wurde besonderes Augenmerk darauf gelegt, dass die Klostergemeinschaft ganz von der Außenwelt abschottet bliebe. Wenn doch Mönche in die Welt hinaus mussten, dann hatten sie sich nach ihrer Rückkehr so zu verhalten, wie es das Kapitel 67 der Regel vorschrieb („*De fratribus in viam directis*“):

„Von der Reise zurückgekehrt, werfen sich die Brüder (...) nieder und bitten alle um das Gebet wegen der Fehler, die ihnen vielleicht auf der Reise unterlaufen sind durch Blicke oder durch das Anhören von etwas Bösem oder durch unnütze Reden. Auch nehme sich keiner heraus, einem anderen zu berichten, was er außerhalb des Klosters sah und hörte, weil das großen Schaden anrichtet.“⁵¹

Trotz der methodischen Disziplinierung des Geistes in den Grenzen des monastischen Kanons wurde der Glaube teilweise eigentümlich rationalistisch aufgefasst. Der römische Gelehrte **Boethius** (480-524/5), der seine Ausbildung in Athen und vielleicht auch in Alexandria erhalten hatte, markierte den Beginn dieser Tendenz, indem er im Gegensatz zu Augustin das Gewicht rationaler Argumentationsverfahren verstärkt hatte. Auch sein Projekt, alle aristotelischen Werke ins Lateinische zu übersetzen, ist einzigartig im spätantiken Christentum. Die beiden Werke, deren Übersetzung er tatsächlich fertig stellen konnte – die *Categoriai* (*Categoriae*) und *Peri hermeneias* (*De interpretatione*), wurden zu den im lateinischen Mittelalter meistdiskutierten und bis Ende des 12. Jahrhundert einzig bekannten Texten des Aristoteles. Er übersetzte auch Platon, den er mit Aristoteles vereinbaren wollte. Selbst verfasste er Traktate zur *Einführung in den kategorischen Syllogismus*, *Über den hypothetischen Syllogismus*, *Über den kategorischen Syllogismus*, *Über die Definition*, *Über die Einteilung*, *Über die Unterscheidung*. Boethius, der im Gefängnis seinen für die mittelalterliche Auffassung der Philosophie zentralen Text *Consolatio philosophiae* schrieb, wurde von Theoderich des Hochverrats angeklagt und hingerichtet. Herbert Hunger unterstrich die singuläre historische Stellung Boethius' und seines Übersetzungsprojekts:

„Wie selbstverständlich vergleicht Boethius am Anfang seines Trostes der Philosophie seinen Aufenthalt im Kerker mit seiner kostbaren Bibliothek daheim. Er hat, wohl im Bewusstsein, dass er der einzige und letzte ist, der das könnte, den gewaltigen Plan gefasst, den ganzen Platon und den ganzen Aristoteles ins Lateinische zu übersetzen.“⁵²

Abgesehen von dieser verstreuten, aber wichtigen Rezeption antiker Texte fanden sich im spätantiken und frühmittelalterlichen Christentum auch Elemente, welche den direkten Bezug auf den antiken, v. a. einen **römischen Rationalismus** immer wieder herstellten: die lateinische Sprache, das römische Recht und quantifizierende Techniken, etwa im Bereich der Kalenderberechnung. Bereits in den griechisch verfassten Texten des Neuen Testaments gab es Stellen, welche die christliche Identität durch antijüdische, antigriechische aber auch unverkennbar pro-römische Parteinahme positionierten, eine wichtige Voraussetzung für die letztlich erfolgreiche

⁴⁹ *Dial 2, proem (scienter nescius et sapienter indoctus)*. Zitiert nach Holzherr: Die Benediktsregel, 244.

⁵⁰ Augustinus nannte den hl. Antonius „*theodidaktos*“, gottbelehrt; nach Holzherr: Die Benediktsregel, 244.

⁵¹ Holzherr: Die Benediktsregel, 313f.

⁵² Hunger: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, 367.

Ausbreitung der neuen Lehre im *Imperium Romanum*. Und war nicht auch die universalistische Geste des römischen Bürgers Paulus, die Wahrheit der Lehre Christi gehe alle Menschen an – Juden und Griechen, „*denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott*⁵³“ – vom Geist des römischen Bürgerrechts inspiriert, so paradox das auch klingen mag? Das spätere Bündnis der Kirche mit der sprachlichen und juristischen Latinität war jedenfalls epochemachend.

Im **Gebrauch des Lateinischen**, welches mit dem Ausbau des römischen Reiches zur „Universalsprache“ geworden war, hatte sich seit dem 5. Jahrhundert die Diglossie (die Auseinanderentwicklung) von geschriebenem und gesprochenem Latein soweit verstärkt, dass das Schriftlatein von den SprecherInnen oft nicht einmal mehr passiv beherrscht wurde⁵⁴. Dies war die Grundlage für die das Mittelalter beherrschende sprachpolitische Spannung: die Verwendung des Schriftlateins als eines elitären Geheimcodes einerseits und die Ausdifferenzierung der Volkssprachen aus dem gesprochenen Latein andererseits. Der Gebrauch der lateinischen Sprache brachte aber auch bestimmte interne Konsequenzen mit sich⁵⁵. Umberto Eco zufolge implizierte er die stillschweigende Annahme eines bestimmten kategorialen Musters – die der lateinischen Syntax inhärente Kausal- und Zeitstruktur:

„Alea iacta est. Denn es gibt auch Grenzen in der Zeit. Was geschehen ist kann man nicht ungeschehen machen. (...) Richtung und Ordnung der Zeit, die kosmische Linearitäten sind, werden in der consecutio temporum zu einem System logischer Subordinationen. Das Denken kann die Fakten nur erkennen und einordnen, wenn es zuvor eine Ordnung gefunden hat, die sie verbindet.“

Auch Thomas von Aquin würde dieser Logik folgen und behaupten, selbst Gott könne nicht Geschehenes ungeschehen machen⁵⁶. Eco benannte auch die Grenzen dieser römischen Rationalität:

*„Dieses Rationalismus-Modell beherrscht noch immer die Mathematik, die Logik, die Naturwissenschaften und die Computerprogrammierung. Aber es erschöpft nicht das, was wir als griechisches Erbe bezeichnen.“*⁵⁷

Jenseits des einfachen Gegensatzes von Glauben und Wissen kam es zu einer zunehmenden Rationalisierung der christlichen Kultur. Diese Rationalisierung war vom Geist des römischen Rechts geprägt, welcher alle Lebensbereiche der römischen Welt imprägniert hatte. Eines der verzwicktesten Probleme, welches sich immer wieder nur durch Rückgriff auf die Methoden rationaler Berechnung lösen ließ, die die antiken Wissenschaften bereit stellten, war die Festlegung des **Ostertermins**⁵⁸. 325 hatte das Konzil von Nicäa dessen Vereinheitlichung beschlossen. Das christliche Osterfest sollte sich endgültig vom jüdischen Pessah-Fest trennen und in allen rechtgläubigen Regionen zum selben Zeitpunkt begangen werden. Das Konzil erstellte einen Katalog von terminlichen Bedingungen, aus welchen die Astronomen und Mathematiker für den Bischof von Alexandria das jährlich wechselnde Datum errechnen sollten: Das höchste Fest im christlichen Jahreskreis sollte am ersten Sonntag nach Frühlingsvollmond gefeiert werden. Die schwierige Aufgabe bestand darin, drei unterschiedliche Zeitraster, nämlich das Sonnen- (Frühlingsbeginn), das Mond- (Vollmond) und das Kirchenjahr (erster Sonntag), in der Berechnung miteinander zu verbinden. Detaillierte astronomische Kenntnisse, systematische Naturbeobachtung und strukturierte Datensammlung waren hierzu erforderlich.

⁵³ Röm 2, 11.

⁵⁴ Berschin: Französische Sprachgeschichte, 62/63; Winkelmann: Zur Ablösung des Lateins durch das Französische als Urkundensprache, 5.

⁵⁵ Erst im Rahmen der rationalistischen Tendenz des 12. Jahrhunderts wandten sich Gelehrte unter dem Titel einer *grammatica speculativa* auch der wissenschaftlichen Erforschung und Kodifizierung der Sprache selbst zu.

⁵⁶ Eco: Die Grenzen der Interpretation, 60.

⁵⁷ Eco: Die Grenzen der Interpretation, 60.

⁵⁸ Vgl. dazu: Borst, Arno: *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin: Wagenbach 1990; Website über Chronologie und Kalender von Nikolaus A. Bär: <http://www.nabkal.de/ostern.html>; sowie: Görke, Winfried: *Die Null und der Computer - über historische Wurzeln der Technischen Informatik*. Institut für Rechnerentwurf und Fehlertoleranz, Universität Karlsruhe: 2001, Internet: <http://goethe.ira.uka.de/~goerke/>.

Diese Wissenschaft der Zeitrechnung hieß im Mittelalter **computus** und beschäftigte sich mit der exakten Berechnung des liturgischen Kalenders, letztlich also dem rationalen Verhältnis von Zeit und Zahl. Die alexandrinische Osterrechnung benutzte dazu einen 19-Jahres-Zyklus, der davon ausging, dass 235 Mondmonate 19 Sonnenjahren zu insgesamt 6940 Tagen gleichzusetzen seien. Um 530 erstellte der skythische Mönch Dionysius Exiguus „der Kleinwüchsige“ seine Ostertafeln, die auf den alexandrinischen Rechenregeln beruhten. Diese wurden von Beda Venerabilis (672-735), einem englischen Mönch im Kloster Jarrow, allgemein durchgesetzt, sodass ab Mitte des 8. Jahrhunderts die Forderung des Nicäer Konzils, dass alle Christen Ostern zu gleicher Zeit feiern sollen, als erfüllt gelten konnte. Die Zeit wurde über das Problem der Berechnung des Ostertermins zum Gegenstand einer formalisierten Kalkulation. Man brauchte also keine Antwort auf Augustins Frage, was die Zeit sei, um mit ihr rechnen zu können. Der dynamische Rationalitätskern einer formalen Berechnung blieb allerdings noch Jahrhunderte lang in der statischen Welt des liturgischen Jahreskreises versteckt⁵⁹.

Als mit der karolingischen Bildungs- und Verwaltungsreform auf die islamische Herausforderung geantwortet wurde, wurde vor allem auf jene Strukturen zurück gegriffen, welche die Kirche aus dem römischen Reich übernommen hatte. Während zur selben Zeit im Bagdad des Abbassiden Harun al-Raschid (766-809) christliche, jüdische und islamische Gelehrte sich mit dem Gesamtwerk des Aristoteles auseinandersetzten, begann im Frankenreich die Rezeption der aristotelischen Logik (*logica vetus*) auf der Basis der Übersetzung des Boethius. Die fränkischen Intellektuellen institutionalisierten im Anschluss an Cassiodor das Studium der sieben freien Künste. Die **Septem Artes Liberales** setzten sich aus dem einführenden *Trivium* zusammen, den Disziplinen, in denen die menschliche Rede im Zentrum stand (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und dem *Quadrivium*, den Wissenschaften von der Zahl (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie). Diese Organisation des Studiums blieb für das gesamte Mittelalter grundlegend. Die *Libri Carolini*, ein von einem Gelehrtengremium im Auftrag Karls ausgearbeitetes Studienprogramm, sind eine Art Gründungsdokument der lateinischen Gelehrtensamkeit⁶⁰.

Mit **Johannes Scotus Eriugena** (ca. 820 – ca. 877) tauchte im 9. Jahrhundert erstmals wieder jemand auf, der an gerissene Traditionen anknüpfte, nämlich an den spätantiken Neuplatonismus. Als Lehrer der freien Künste am Hof Karls „des Kahlen“ übersetzte er die Werke Plotins und des Dionysios Areopagita⁶¹ vom Griechischen ins Lateinische und erneuerte damit eine neuplatonische Tradition im westlichen Christentum, die bei Abt Suger von St. Denis eine spektakuläre Interpretation erfahren würde, als er die dionysische Lichttheologie in das Programm einer Architektur übersetzte, welche das göttliche Licht für alle Menschen sichtbar machen sollte: die „gotische“ Kathedrale des 12. und 13. Jahrhunderts. Eriugena spielte jedoch auch eine entscheidende Rolle für die Aufwertung der *Septem Artes Liberales*, welche im Karolingerreich auf das unabdingbar Nötige reduziert waren. Eriugena verstärkte das Eigengewicht der einzelnen Fächer und traf eine folgenschwere Entscheidung, indem er die Logik zur Grundlage der sechs anderen Disziplinen erklärte. Seine *Scientia veritatis* verpflichtete die Wissenschaft (*philosophia*) auf die Einhaltung formal-logischer Regeln. Erstmals setzte er – etwa in einem Gutachten über die Frage der Prädestination und der Willensfreiheit – eine „logische“ Beweisführung gegen den traditionellen Autoritätsbeweis, welcher – Eriugena zufolge – voraussetze, was erst zu beweisen sei. Seine wissenspolitischen Akzentsetzungen waren zukunftsweisend, und es dauerte im übrigen bis ins 15. Jahrhundert, bis christliche Gelehrte wieder derart souverän auf griechische Urtexte zurückgreifen würden. Sein spekulatives Hauptwerk *De divisione Naturae* wurde 1225 von Papst Honorius III. verurteilt.

⁵⁹ Ein weiteres bedeutendes Werk war in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts der *Computus* von Hermann Contractus „dem Lahmen“ von Reichenau (1013-1054). Erst 1800 reduzierte C. F. Gauss die Berechnung des Ostertermins auf einen 2-zeiligen Algorithmus. Jean Baptiste Schwilgué erstellte 1816 das Modell einer Uhr, die zum ersten Mal den Kirchenkomput mechanisierte. Es war in der Lage, alle Zyklen, Epakten, Sonntagsbuchstaben und Ostersonntage für alle Jahre seit der gregorianischen Reform anzugeben; nach Görke: Die Null und der Computer, 20.

⁶⁰ Vgl. dazu Jeck: *Libri Carolini*, in: Flasch: Interpretationen, 32-59.

⁶¹ Zu Dionysios Areopagita vgl. Ball: Byzantinisches Christentum, 65-217.

In **Anselm von Canterbury** (1039-1109) fand die rationale Tendenz in der christlichen Gelehrsamkeit einen radikalen Vertreter. In seinen Werken suchte er für Gottes Wesen und sein Wirken in der Welt und in der Geschichte einen denkbaren Beweisgrund: „*fides quarens intellectum*“ bzw. „*credo, ut intelligam*“ waren die rationalistischen Slogans dieses Projekts. Die Theologie hatte sich vom „*credo, quia absurdum*“ Tertullians verabschiedet. Der Versuch der verwissenschaftlichten Theologie, Gott zu „beweisen“, orientierte sich an den wissenschaftstheoretischen Aussagen des aristotelischen *Organon*. Die Konzeption eines „**Gottesbeweises**“ lehnte sich an das Kapitel *Über die Notwendigkeit eines ersten Bewegenden* der *Metaphysik*⁶² an. Indem er die Theologie an die Dialektik band, eröffnete er den Weg zu dem, was später Scholastik genannt wurde.

Während sich unter Gelehrten die rationale Tendenz festigte, brachte die Ära der Kreuzzüge einen neuen Typus christlicher Frömmigkeit hervor, der stark von irrationalen Momenten geprägt war, sich auf die Symbolik des Kreuzes konzentrierte und immer wieder verfolgerische Züge annahm. Dem entsprach auf politischer Ebene die gregorianische Reform, in welcher die gottesstaatlichen Präentionen des Papsttums unverhüllt zum Ausdruck kamen. Indem sich die Kirche als hierarchischer Machtapparat mit weltlichen Ansprüchen unter Ausschluss der Laien reformierte, war der Boden für das Auftauchen verschiedenster laikaler Bewegungen bereitet. Um 1100 hatte Anselm geschrieben, die Vernunft sei das Wesentliche im Menschen und sie müsse der Richter sein über alles was im Menschen sei⁶³. Einige der vom Pariser Bischof verurteilten Thesen sagten nichts anderes. Die Eigendynamik wissenschaftlich betriebener Theologie, die mit Boethius, Eriugena und Anselm begonnen hatte, sollte direkt in die Ausdifferenzierung von Offenbarungsreligion und Philosophie als zweier inkompatibler Diskurse münden. Im Prolog der Verurteilung sprach Bischof Tempier diese Spaltung von Theologie und Philosophie an, welche die *artes*-Magister, willentlich oder unwillentlich, am radikalsten artikuliert hatten:

„*Sie sagen nämlich, diese Irrlehren seien wahr im Sinne der Philosophie, aber nicht im Sinne des christlichen Glaubens, als gäbe es zwei gegensätzliche Wahrheiten (due contrarie veritates) und als stehe gegen die Wahrheit der Heiligen Schrift die Wahrheit der gottverworfenen Heiden.*“ (Flasch: 93)

Tatsächlich war die Rede von einer doppelten Wahrheit nicht haltbar. Sie hatte rein taktischen Charakter in der andauernden Auseinandersetzung um den Vorrang von Glauben und Wissen.

c. Ein exemplarischer Disput: Pierre Abaelard vs. Bernhard von Clairvaux

Das Aufeinandertreffen der rationalen Tendenzen und der Welt klösterlicher Spiritualität im 12. Jahrhundert verkörperte sich geradezu im Streit von Pierre Abaelard und Bernhard von Clairvaux. In diesen beiden Intellektuellen, einem Gelehrten und einem Heiligen, deren beider Väter Ritter waren, trafen weltlicher und klösterlicher Klerus direkt aufeinander. Die Schulen des Weltklerus an den Kathedralen hatten zunehmend an Qualität und Bedeutung gewonnen, während die Bildung in den inzwischen reichen Klöstern stagnierte. Die Pariser Schulen, aus denen Ende des Jahrhunderts die Universität werden würde, zeichneten sich durch eine große Vielfalt von spezialisierten *Magistri* und wandernden Studenten aus. **Pierre Abaelard** (1079-1142) repräsentierte vollkommen den Typus des selbstbewussten Intellektuellen dieses Milieus. Seit 1114 lehrte er als Magister an der Kathedralschule von Notre Dame vor einem immensen Publikum. Anselms Intention folgend stellte er der Theologie der *doctrina christiana*, die sich auf die grammatische Auslegung der verschiedenen Stufen des Schriftsinns beschränkte, eine „dialektisch“, also logisch fundierte, wissenschaftliche Theologie entgegen, die den Glauben auf Vernunftgründe stützen sollte. Das Problem von zwei inkompatiblen Wahrheiten von Vernunft und Glaube zeichnete sich schon gefährlich ab, als Abaelard anlässlich einer Diskussion des Trinitätsbegriffs notierte:

⁶² *Metaphysik* XII 6.

⁶³ Anselm von Canterbury: *Epistola de incarnatione verbi*; zitiert nach: Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 15.

„Zwar versprechen wir, darüber nicht die Wahrheit zu lehren, welche, wie man übereinkommt, weder wir noch irgendein Sterblicher weiß. Doch ist es erfreulich, wenigstens etwas Wahrscheinliches und der menschlichen Vernunft Affines, aber der Hl. Schrift nicht Konträres vorzubringen.“⁶⁴

Bernhard von Clairvaux (1090-1153) war der Repräsentant des monastischen Klerus, dem das Streben nach Wissen als schändliche Neugier erschien. Dieses könne kein Selbstzweck sein und er kritisierte die Kommerzialisierung der Bildung an den Pariser Schulen, wo viele „[Wissen] suchen, um es zu verkaufen.“⁶⁵ Was die Person Abaelards verkörperte, hat Bernhard vermutlich extrem provoziert. Es lässt sich kaum ein größerer Gegensatz zwischen dem städtischen Theologen und dem ländlichen Mönch denken, dem das irdische Leben ein Exil war und der davon träumte, seinen Tierleib in einem engelhaften Leben im elitären „neuen Jerusalem“⁶⁶ abzustreifen. Bernhard verfolgte diese Vision mit organisatorischem Talent und militärischer Konsequenz. Er denunzierte Abaelard, indem er sich seinerseits zum Advokaten der Vernunft stilisierte:

„Wir haben hier in Francia einen Mann, der vom alten Philosophen zum neuen Theologen geworden ist, der von Jugend an in der Ars dialectica herumspielte und jetzt in den Heiligen Schriften unverständig herumwütet. (...) Und in seinem eitlen Bestreben, von allem vernünftig argumentieren zu wollen, schickt er sich an, gegen jede Vernunft und jeden Glauben, von dem vernünftig zu argumentieren, was über der Vernunft steht. Und was gibt es der Vernunft Entgegengesetzteres, als sich mit Hilfe derselben über sie zu erheben?“⁶⁷

Abaelard hatte in seinem Werk *Sic et non* widersprüchliche Aussagen des christlichen Kanons zusammengestellt und auf diese Weise die konservativen Theologen in Argumentationsnotstand gebracht. Zunächst unterlag Abaelard gegen Bernhards Intriganz: 1121 wurde er nach seiner Verurteilung auf dem Konzil von Soissons dazu gezwungen, seine eigenen Bücher ins Feuer zu werfen. Abaelard hielt aber an seinen Grundintentionen fest. Noch 1141, ein Jahr vor seinem Tod, verfasste er die religionsphilosophische Toleranzschrift *Dialogus inter philosophum* (einem Muslim), *Iudaeum et Christianum*⁶⁸, die in ihrer modernen Konzeption eines interreligiösen Gesprächs einzigartig ist. Abaelard wurde angesichts der permanenten Anfeindungen „unausgesetzt von (...) Seelenängsten gequält“ und erzählte in seiner *Historia calamitatum* 1133 von einer letzten Möglichkeit, die ihm noch übrig bliebe:

„Ja, oftmals – Gott weiß es – sank ich in solche Verzweiflung, dass ich plante, das Gebiet der Christenheit überhaupt zu verlassen und zu den Heiden überzulaufen, um bei den Feinden Christi in Ruhe christlich zu leben, unter welcher Bedingung es auch sei. Ich glaubte, sie würden um so eher geneigt sein, mich bei sich aufzunehmen, je weniger sie wegen der gegen mich erhobenen Anklage in mir einen Christen vermuten durften; vielleicht würden sie deswegen um so eher meinen, sie könnten mich zu ihrer Religion bekehren.“⁶⁹

Erst die durch die weitere Übersetzung heidnischer Texte ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gespeiste intellektuelle Dynamik des 13. Jahrhunderts schloss an Abaelards Intentionen an. Von zentraler Bedeutung war hier die Entdeckung des „neuen Aristoteles“, welcher mit den Arabern wieder in den Westen gelangte und zu einer regelrechten „Arabisierung“ führte – für Alain de Libera das zentrale Ereignis der Epoche:

„Die Ankunft einer aristotelischen Enzyklopädie markiert insofern den Beginn eines neuen Mittelalters, als sich ihr das Auftauchen einer neuen Weisheit verdankt – einer peripatetischen, das heißt griechisch-arabischen –, die die Nachfolge der platonischen Weisheit antritt, die von den Kirchenvätern wider ihren Willen populär gemacht worden war. Die Arabisierung des theologischen Denkens der lateinischen Christen des 13. Jahrhunderts – das ist das wesentliche Phänomen.“⁷⁰

⁶⁴ Zitiert nach: Fidora/Niederberger: Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert, 10.

⁶⁵ Zitiert nach: Fidora/Niederberger: Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert, 12.

⁶⁶ Eine pointierte Darstellung von Bernhards Phantasma bietet Kamper: Aus Steinen Honig gewinnen, 21-25.

⁶⁷ Zitiert nach: Fidora/Niederberger: Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert, 13.

⁶⁸ Abaelard: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Frankfurt a. M.: 1995.

⁶⁹ Abaelard: Der Briefwechsel mit Heloisa, 45.

⁷⁰ Libera: Denken im Mittelalter, 62.

3. Der „neue“ Aristoteles: Das Wiederauftauchen der antiken Wissenschaft

„Erste Feststellung in den Tatsachen der Sprache: Vielzahl der Sprachen, geographische Verschiedenheit. (...) es ist diese Diversität, welche die Völker ihrer Sprache bewußt werden läßt. Vielleicht würden sie anders gar nicht merken, daß sie sprechen.“
Ferdinand de Saussure, Vorlesungsmitschrift (1910)

a. Der „alte“ Aristoteles: Macht, Medium und Tradierung der Philosophie

Wer war Aristoteles? Der Philosoph arbeitete selbst in einem spannungsreichen politischen und medienhistorischen Kontext. Am Rand der großen Zentralreiche war das **miletische Denken** entstanden. Der amerikanische Soziologe Harold Innes⁷¹ benannte die Bedeutung dieses Ereignisses: „Die Ionen entwickelten die großartige Vorstellung von Universalrechten, trennten Wissenschaft und Theologie voneinander und erretteten Griechenland von der Tyrannei der Religion⁷²“. Diese Diskursrevolution war auch von einer Umwälzung des medialen Aprioris begleitet: In Athen, welches das flexible Instrument des Alphabets übernommen hatte, wurde die Blüte der mündlichen Tradition langsam von der **Schriftlichkeit** unterminiert: „Die Verbreitung der Schrift wirkte dem Wuchern der Mythen entgegen und ließ die Griechen ihren Göttern gegenüber skeptisch werden⁷³“. Die weltliche Literatur geriet in Konflikt mit den alten Göttern, sodass Hekataios von Milet notieren konnte: „Ich schreibe wie ich es für richtig halte, denn die Überlieferungen der Griechen scheinen mir vielfältig und lächerlich⁷⁴“. Während Platons Werk noch wesentlich in mündlicher, dialogischer Lehre bestand, setzte Aristoteles auf die Verschriftlichung seines Denkens und stützte sich bei seiner Arbeit auf schriftliche Vorarbeiten anderer Gelehrter. Ein antiker Biograph schrieb: „Er arbeitete so hart (...) dass sein Haus das Haus der Lesenden genannt wurde⁷⁵“. Der griechische Geograph Strabo berichtet:

„Er ist der erste, von dem wir wissen, dass er Bücher sammelte, und sein Beispiel lehrte den König von Ägypten, wie man eine Bibliothek zusammenstellt.⁷⁶“

Aristoteles befand sich also genau auf der Schwelle, die politisch den Übergang von der *polis* – eine im Kern mündliche Kultur, was die Funktion der öffentlichen Rede von der Gerichtsverhandlung bis zur Aristophanischen Komödie anlangte – zum Reich Alexanders bedeutete, in welchem die Schriftlichkeit eine für die Herrschaft tragende Funktion übernahm. Der **Hellenismus** erhob sich symbolisch über die vorigen Reiche, indem er in einer Bibliothek den gesamten Bestand der vorigen Zivilisationen in sich aufnahm. Die **Bibliothek von Alexandria** wurde – Innes zufolge – „zur staatlichen Handhabe, um den Einfluss der ägyptischen Priesterschaft aufzufangen⁷⁷“. Aristoteles war selbst exponierter Proponent eines Übergangs von einem Regime des Wissens zum anderen gewesen. Umberto Eco beschrieb die Spannweite der griechischen Erfahrung, die sich auch in der Spannung zwischen Schriftlichkeit und Oralität äußerte:

„Aristoteles ist griechisch, aber griechisch sind auch die Eleusinischen Mysterien. Die griechische Welt unterliegt ständig dem Sog des apeiron (des Unendlichen). Das Unendliche ist das, was keinen Modus hat. Es entzieht sich der Norm. (...) das Nachher kommt vor dem Vorher, der Gott kennt keine räumlichen Grenzen und kann, in unterschiedlichen Formen, an mehreren Orten gleichzeitig sein.⁷⁸“

⁷¹ Harold Innes (1894-1952) formulierte in seinen beiden Werken *Empire and Communications* (1950) und *The Bias of Communication* (1951) eine kommunikations- und medientheoretisch orientierte historische Soziologie, die Marshall McLuhan stark beeinflusste.

⁷² Innes: Die Eule der Minerva, 74.

⁷³ Ebenda.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Anonymus: *Vita Aristotelis Marciana*, 6. In: Düring: Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, 215.

⁷⁶ Strabo: Geographie XIII 1,54.

⁷⁷ Innes: Die Eule der Minerva, 75.

⁷⁸ Eco: Die Grenzen der Interpretation, 61.

In Aristoteles' Philosophie war die Erfahrung des *apeirons* durch Begriffe beherrscht. Eco:
 „Der Kosmos des Aristoteles ist von ungeheurer Ausdehnung; aber er ist endlich – endlich dem Raume nach, nicht in der Dauer.“⁷⁹

Er hatte dem schriftlichen Logos gegenüber den unendlichen Göttern den Vorzug gegeben. Fast 1500 Jahre später, mitten im Christentum, wurden seine Texte abermals dazu benutzt, dem Logos der Bücher gegen das heilige Buch der Priester zum Durchbruch zu verhelfen. Die Wege, die schließlich in die leidenschaftliche Rezeption des *Corpus Aristotelicum* im Westen mündeten, so komplex wie unwahrscheinlich. Das Werk des Philosophen erlebte mehrere Renaissance und geriet mehrmals wieder in Vergessenheit. Die aristotelischen Dialoge etwa gingen bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert verloren. Der Oxforder Aristoteles-Forscher Jonathan Barnes bilanziert, dass bis heute vier Fünftel des aristotelischen Werks verloren gegangen sind:

„Das meiste, was uns überliefert ist, war nicht dazu bestimmt, gelesen zu werden. Denn wahrscheinlich waren die Abhandlungen, die wir besitzen, ursprünglich Aristoteles' eigene Vorlesungsnotizen.“⁸⁰

Das Werkverzeichnis, welches Diogenes Laërtios' in seinem *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* überliefert hat, vermittelt einen Eindruck davon, wie viel heute verloren ist⁸¹: Etwa Dialoge *Über die Philosophie, Über die Gerechtigkeit, Über den Staatsmann, Von der Liebe*, Texte über Freundschaft, Musik, Optik, Rechtssprechung, Gedächtniskunst und über *Physikalische Probleme in alphabetischer Anordnung*, aber auch *Tiergeschichten, Sprichwörter* und *Gesetze für gemeinsame Mahlzeiten*. Der **Peripatos**, die **Schule von Athen**, die nach Aristoteles' Tod dessen Lehre pflegte und weitergab, hielt sich bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert⁸². Diogenes Laërtios berichtet, dass unter ihrem ersten nach-aristotelischen Leiter Theophrast nicht weniger als 2000 Schüler hier studierten.

Dass der *Peripatos* im dritten vorchristlichen Jahrhundert an Bedeutung verlor und ein „Totenschlaf der Aristotelischen Philosophie“ (Ulrich von Wilamowitz⁸³) begann, lag auch am Verlust der offiziellen Schulbibliothek. Wegen dieses Verlustes war Aristoteles in hellenistischer Zeit zwar durch seine Dialoge und einige exoterische Texte, aber kaum durch seine Lehrschriften, den vermutlichen Vorlesungsmitschriften für den eigenen Gebrauch des Philosophen, bekannt. Obwohl die wichtigsten hellenistischen Forscher und Gelehrten der **ersten alexandrinischen Schule**, etwa der Geograph und Polyhistor Dikaiarch von Messene (geb. vor 340 v. Chr.), sowie der Begründer eines heliozentrischen Planetenmodells Aristarch von Samos (ca. 310-230 v. Chr.), und der **zweiten alexandrinischen Schule**, wie der Mathematiker, Geograph und Astronom Ptolmäus (ca. 85-160 n. Chr.), die Schöpfer der Grammatik und Syntax Apollonios Dyskolos und dessen Sohn Herodian (2. Jh. n. Chr.) und der Arzt, Polyhistor und Aristoteles-Kommentator Galen (129-199 n. Chr.) alle der Aristoteles-Schule zuzurechnen sind, wurde die spezifisch aristotelische Verbindung von empirischem Forschen und philosophischem Fragen kaum fortgesetzt.

Nachdem Aristoteles im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zum ersten Mal verloren gegangen war, wurde 50 v. Chr. die **erste Aristoteles-Renaissance** durch die Herausgabe seiner schulinternen Abhandlungen in Rom initiiert. Der Herausgeber **Andronikos von Rhodos** stützte sich auf Originalmanuskripte, die sich auf abenteuerliche Weise erhalten hatten: Neleus hatte die Manuskripte von Theophrast geerbt und sie in seine Heimatstadt Skepsis in Kleinasien gebracht. Dort kaufte sie zweihundert Jahre später Apellikon, ein Bücherliebhaber, der in Athen eine nicht besonders verlässliche Ausgabe der Schriften veranstaltete. Als Sulla 86 v. Chr. Athen eroberte, gelangte in seiner Beute auch Apellikons Bibliothek nach Rom⁸⁴. Während also die Lehrschriften wieder auftauchten, waren die Dialoge des Aristoteles bereits jetzt verloren. Das meiste, was uns

⁷⁹ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 78.

⁸⁰ Barnes: Aristoteles, 8.

⁸¹ Diogenes Laërtios: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 251-256.

⁸² Das folgende nach Höffe: *Aristoteles*, 281ff.

⁸³ Zitiert nach Höffe: *Aristoteles*, 282.

⁸⁴ Vgl. Canfora: *Die verschwundene Bibliothek*, 64-66.

heute überliefert ist, war also nicht dazu bestimmt, gelesen zu werden. Andronikos strukturierte diese Texte in vier Sachgruppen: *Organon*, ethisch-politisch-rhetorische Schriften, naturphilosophisch-biologisch-psychologische Schriften und die *Metaphysik*, eine Sammlung von Traktaten, die erst Andronikos zu einem Buch zusammengefügt hatte.

Im Gefolge der Publikation rezipierten viele einflussreiche Römer Aristoteles. Marc Aurel richtete später einen Lehrstuhl für Aristoteles-Studien in Athen ein. Im Zentrum der Rezeption standen die *Ethik* und die *Kategorien*. Eine Reihe von Aristoteles-Kommentaren erschien, am bedeutendsten jener des **Alexander von Aphrodisias** (ca. 200 n. Chr.). Seine Aristoteles-Interpretation war in einem Punkt folgenreich: Er setzte den unbewegten Bewegter des Aristoteles mit dem tätigen Geist (*nous poietikos*) gleich, eine Lesart, die der Neuplatonismus und Averroes aufnehmen würden. Der Versuch, **platonisches und aristotelisches Denken** in Einklang zu bringen, dominierte auch bei den athenischen, alexandrinischen und pergamenischen Neuplatonikern Ammonios Sakka (ca. 175-242), Plotin (204-270), Porphyrios (240-325), Themistios (ca. 317-388) und Syrianos (gest. ca. 450), die aus akribischem Textstudium eine Synthese zu ziehen suchten. Der wichtigste Text aus dieser Rezeption ist Porphyrios' *Isagoge*, eine Einführung in die Aristotelischen *Kategorien*, welche Boethius später ins Lateinische übersetzte.

Bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert waren die Bücher in Gefahr und Domitian entschloss sich, „die verbrannten Bibliotheken wieder aufzubauen“. Er ließ „im ganzen Reich nach Kopien der verschwundenen Werke suchen.“⁸⁵ Trotzdem gingen viele Texte in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten definitiv verloren. Der Aristoteles-Kommentator Themistios schlug 357 Alarm. Große Klassiker liefen ernsthaft Gefahr, aus dem Erbe zu verschwinden und er unterstützte den Plan Constantius' II. in Byzanz eine kaiserliche Bibliothek einzurichten – ein „letzter Rettungsversuch“ (Luciano Canfora⁸⁶). Das Christentum hat nicht nur Texte aufbewahrt und gerettet, sondern auch massiv am Zerstörungswerk teil genommen: Luciano Canfora spricht von „Kriege(n) der Christen gegen die alte Kultur und ihre Heiligtümer – eben die Bibliotheken“ und erwähnt den exemplarischen Fall des Angriffs auf das Serapeum durch Bischof Theophilus. Er zitiert Gibbons Beschreibung, die auf das Zeugnis des Orosius anspielt:

„Die reiche Bibliothek wurde geplündert oder zerstört, und noch etwa zwanzig Jahre später erregte der Anblick der leeren Regale die Klagen und den Zorn jedes Betrachters, dessen Verstand nicht völlig von religiösen Vorurteilen vernebelt war.“ (...) Canfora: „Die Bücherverbrennung ist Teil der Christianisierung.“⁸⁷

Der antiochienische Chronist Malalas berichtet über die Bücherverbrennungen im Rom **Justinians** (482-565):

„Im Monat Juni nach diesem Verbot wurden einige Griechen verhaftet, durch die Stadt gezerzt, und ihre Bücher wurden im Cynegium verbrannt, ebenso die Bilder und Statuen ihrer elenden Götter.“⁸⁸

Und Herbert Hunger referiert die Folgen von Justinians Krieg gegen die alten Bücher:

„Da fangen die banger Fragen an, ob ein Buch die Eroberung Roms überstanden hat, oder eine lebenslange Suche nach einem Buch, dem weiter nachzuforschen Cassiodor⁸⁹ seinen Mönchen nahe legt.“⁹⁰

Die Tradierung von Ideen ist fragil und dort, wo die orale Tradition abreißt, vom materiellen Weiterbestehen der Texte abhängig. Diese lagen meist nur in wenigen Exemplaren vor und überdauerten so vielfach nicht die Jahrhunderte. Ideengeschichte ist deshalb wesentlich auch die Geschichte der **Archive und Bibliotheken**, der **Übersetzer und Kommentatoren**. Luciano Canfora resümierend:

⁸⁵ Zitiert nach Canfora: Die verschwundene Bibliothek, 185.

⁸⁶ Canfora: Die verschwundene Bibliothek, 185.

⁸⁷ Canfora: Die verschwundene Bibliothek, 184.

⁸⁸ Zitiert nach Canfora: Die verschwundene Bibliothek, 184.

⁸⁹ Cassiodor beauftragte die Mönche mit der Suche nach dem Kommentar des Ambrosios zu den Propheten.

⁹⁰ Hunger: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, 367.

„Wenn man diese Kette von Gründungen, Wiederaufbau und Katastrophen betrachtet, dann glaubt man einen roten Faden zu erkennen, der die verschiedenen und zum guten Teil vergeblichen Versuche der hellenistisch-römischen Welt, die eigenen Bücher zu retten, verbindet. Alles beginnt in Alexandria: Pergamon, Antiochia, Rom, Athen sind nur Repliken. Die letzte Inkarnation wird in Byzanz stattfinden, und es wird wieder eine Bibliothek in einem Palast sein (...). Zerstörungen, Verfall, Plünderungen und Brände treffen vor allem die großen Verdichtungen an Büchern, die normalerweise im Zentrum der Macht anzutreffen sind. Auch die Bibliotheken von Byzanz machten hiervon keine Ausnahme. Deshalb kommt das, was am Ende geblieben ist, nicht aus den großen Zentren, sondern aus ‚randständigen‘ Orten, (den Klöstern) oder aus sporadischen privaten Kopien.⁹¹“

Während die Aristoteles-Rezeption im Westen nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches 476 beinahe aufhörte und sich während mehrerer Jahrhunderte auf vereinzelte Gelehrte wie Boethius beschränkte, erhielt sich das Gedächtnis der antiken Philosophie vor allem im Osten. Von hier aus würde Aristoteles – und mit ihm auch Euklid, Hippokrates, Galen, Ptolemäus und viele andere Autoren – mehrere hundert Jahre später nach einem langen Umweg über Bagdad und Toledo wieder in den Westen gelangen, um dort zum Medium einer epochalen ideologischen Erschütterung zu werden.

b. Migration des Wissens: Alexandria, Byzanz, Edessa, Bagdad (529-1055)

In den intellektuellen Zentren Konstantinopel, Athen und Alexandria wurde die Beschäftigung mit Philosophie schlechthin mit dem Studium des Aristoteles gleichgesetzt. Für den Untergang der Schule von Athen, die 529 von Justinian geschlossen wurde, war ausschlaggebend gewesen, dass sie – im Gegensatz zur alexandrinischen Schule – keinen Kompromiss mit dem Christentum einging⁹². Nach der Schließung der Schule von Athen wurde im 6. Jahrhundert **Byzanz** zum Zentrum einer stark neuplatonisch orientierten Beschäftigung mit Aristoteles. Während im Westen nur die *Categoriae* und *De interpretatione* gelesen wurden, studierte man in Konstantinopel auch aristotelische *Physik*, *Metaphysik*, *Ethik* und *Politik*. Die griechische und in der Folge die syrische Patristik unternahm bereits eine von Aristoteles inspirierte rationalisierende Bibelexegese. Auch die später so wirkmächtige Figur des neuplatonisch-christlichen Theologen **Dionysios Areopagita** ist in diesem griechisch-syrischen Milieu des 5. Jahrhunderts anzusiedeln. Das 6. Jahrhundert war geradezu das „scholastisches Zeitalter“ des christlichen Orients⁹³.

Ein Zentrum der Aristoteles-Rezeption wurde ab dem 4. Jahrhundert die **Schule von Edessa**⁹⁴, die von syrischen Christen – den Nestorianern – gegründet wurde. Sie spielte für das Fortleben des *Corpus Aristotelicum* eine entscheidende Rolle. Einer der Leiter dieser Schule war der Übersetzer **Ibas** (gest. 475). Hier wurden neben den Schriften des Aristoteles auch populäre Texte, Sprüchesammlungen, erzählende Literatur und naturwissenschaftliche Abhandlungen übersetzt, von dem das meiste verloren ist⁹⁵. Die Schule bestand bis 489, als sie aufgelöst und ihre Gebäude zerstört wurden. Lehrer und Schüler gingen nach Nisibis, wo die **Schule von Nisibis** bis 830 fortbestand. Hier lehrten etwa Ephräim der Syrer, Narsai, Babai der Große und Theodor von Mopsuestia. Die Statuten dieser Schule sind erhalten. Das dreijährige Grundstudium umfasste im ersten Jahr

„neben verschiedenen Lektionen im Kopieren des *Corpus Paulinum* und des *Pentateuchs* sowie in einer Einführung in den Kirchengesang. Im zweiten kamen die *Psalmen Davids*, die *Propheten* und die litur-

⁹¹ Canfora: Die verschwundene Bibliothek, 186.

⁹² Zum Folgenden vgl. Höffe: Aristoteles, 286f.

⁹³ Vgl. Bruns: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik, in: Bruns: Von Bagdad nach Athen, 30f.

⁹⁴ Das heute in der Türkei liegende Sanli Urfa am Nordrand der mesopotamischen Tiefebene ist heute eine der heiligsten Stätten des Islam. Abraham und Hiob sollen hier gelebt haben.

⁹⁵ Vgl. dazu Brock: Syriac Translations of Greek Philosophy, in: Bruns: Von Athen nach Bagdad, 9-28.

gischen Hymnen hinzu, im dritten die Evangelien und das übrige NT sowie die Oden der Nationaldichter Ephräm und Narsai. Ein Aufbaukurs umfaßte exegetische Vorträge und auch Vorlesungen über Philosophie (Aristoteles, ...) und Medizin.⁹⁶“

Weitere wichtige Zentren des Lernens befanden sich in **Gandisapora, Harran, Marw, Mosul und Antiochia**. Diese Schulen stellten durch ihre geographische Lage die Verbindung zwischen der persischen (babylonischen, mesopotamischen), der indischen, der griechischen und der frühchristlichen Kultur dar – eine einmalige Konstellation. Das Syrische fungierte dabei als eine Art *lingua franca*. In diesem Umfeld entstanden auch einige pseudo-aristotelische Texte, wie die *Theologie des Aristoteles*⁹⁷, der Traktat *Peri kosmou*, vorgeblich ein Brief des Aristoteles an Alexander, und das Aristoteles und Platon vermittelnde *Liber de causis*⁹⁸, welche die spätere Wahrnehmung des Aristoteles bei den islamischen und christlichen Gelehrten wesentlich mitbestimmten. Das *Liber de causis*, welches noch Albertus Magnus für den Höhepunkt aristotelischer Metaphysik hielt, war jedoch – wie erst Thomas von Aquin erkannte – eine Kompilation aus einer Schrift des Proklos. Die spekulative und übersetzerische Dynamik der syrisch-christlichen Kultur war durch Auffassungsunterschiede hinsichtlich der Person Christi gekennzeichnet: Während die west-syrischen Christen, die **Monophysiten bzw. Jakobiten**, sie als eine Einheit sahen, vertraten die ost-syrischen **Diophysiten bzw. Nestorianer** die Auffassung, sie wäre eine Kombination zweier Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen. Sie betrachteten außerdem Maria nicht als Mutter Gottes, sondern als Mutter von Jesus. Obwohl klar ist, dass die syrischen Gelehrten von zentraler Bedeutung für die Tradierung des antiken Schrifttums waren, ist über sie immer noch wenig bekannt⁹⁹. Sebastian Brock:

„(...) we are very much in the dark concerning the date, place and circumstances of the translations of these works. Indeed, one cannot even be sure that the translators were Christians, though all the texts are transmitted in Christian Syriac manuscripts.¹⁰⁰“

Brock nimmt an, dass auch heidnische syrisch-sprachige Autoren eine wichtige Rolle in diesen Übersetzerschulen spielten. Die Persönlichkeit und Arbeitsweise dieser Intellektuellen ist von den Quellen her kaum fassbar. Äußerst selten sind Hinweise wie die folgende Passage, in der Sergius von Reshaina (gest. 536) beim Übersetzen von Galen kurz selbst in den Blick kommt:

„When we were translating certain works of the Doctor Galen from Greek into Syriac, I used to translate, while you would write it down after me, correcting the Syriac wording, in accordance with the requirements of the idiom of this language.¹⁰¹“

Übersetzung ging – wie später auch in Toledo – in Teamarbeit vonstatten. Genau wie später im Paris des 12. und 13. Jahrhunderts warf die Konfrontation der christlichen Spekulation mit der aristotelischen Philosophie auch unangenehme Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen auf. Der monophysitische Dogmatiker Philoxenus von Mabbug (gest. nach 518) äußerte sich dazu ausführlich: Er hielt sie für zwei selbstständige und getrennte Gebiete. Während die Wissenschaft mit natürlicher Denkkraft die kreatürlichen Dinge erforsche, solle der Glaube das Übernatürliche in Ehrfurcht und Schweigen hinnehmen. Peter Bruns:

„Christus, so Philoxenus, habe seine Geheimnisse nicht geoffenbart, damit sie begriffen, sondern, damit sie geglaubt werden. Der Glaube leistet dem Wissen auf natürlichem Gebiete Dienste, das Wissen wiederum nützt zur Erklärung und Unterscheidung der Glaubensinhalte.¹⁰²“

⁹⁶ Bruns: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik, in: Bruns: Von Athen nach Bagdad, 32.

⁹⁷ In Wahrheit eine Paraphrase von Plotins Metaphysik aus den *Enneaden* IV-VI.

⁹⁸ Die Herkunft dieses Textes wirft immer noch Fragen auf, vgl. Fidora/Niederberger: Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter. Mainz, 2001.

⁹⁹ Noch im 13. Jahrhundert beschäftigten sich syrische Gelehrte mit Aristoteles: Der jakobitische Bischof Barhebraeus etwa veröffentlichte eine Enzyklopädie der Aristotelischen Philosophie mit dem Titel *Butyrum Sapientiae* (*Rahm der Weisheit*).

¹⁰⁰ Brock: Syriac Translations of Greek Philosophy, in: Bruns: Von Athen nach Bagdad, 16.

¹⁰¹ Brock: Syriac Translations of Greek Philosophy, in: Bruns: Von Athen nach Bagdad, 17.

Die Antiken-Rezeption verlief auch hier konfliktreich, wie ein Ausruf des syrischen Kirchenvaters Ephräm aus dem 4. Jahrhundert verrät: „*Selig der Mann, der nicht von dem Gift der Griechen gekostet hat.*“¹⁰³ Vier Jahrhunderte nach ihm waren die syrischen Theologen allerdings zu den eifrigsten Verfechtern des hellenischen Denkens geworden, vor allem des Aristoteles, des „*Salomon unter allen griechischen Philosophen*“¹⁰⁴. In seiner *History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe* von 1866 beschwor W. E. Hartpole Lecky die spannungsgeladene Welt des östlichen Frühchristentum in den pathetischen Farben des 19. Jahrhunderts:

„*Der Hang zur Allegorie und der Geist des Eclectizismus, der die morgenländischen Bekehrten charakterisirte, die angeborene Spitzfindigkeit des griechischen Geistes und noch mehr die streitsüchtige Philosophie des Aristoteles, welche die griechischen Ketzler in die Kirche einführten, und welche der Nestorianismus in die grosse Schule von Edessa einbürgerte, hatten so viele bösertige Streitigkeiten erzeugt, dass das ganze Kirchengebäude aus seiner Stelle gerückt, und eine geistige Anarchie nahe war.*“¹⁰⁵

Nach der militärischen Eroberung von Syrien und Mesopotamien im 7. Jahrhundert durch die Araber kamen die syrisch-christlichen Schulen in den arabischen Machtbereich. Die **Übertragung der antiken Schriften in die islamischen Kultur** geschah in der Folge meist nicht direkt aus dem Griechischen, sondern vermittelt durch die Arbeit der christlich-syrischen Übersetzer¹⁰⁶, die die antiken Texte und Kommentare zunächst ins Syrische und Persische übertrugen. Otfried Höffe schrieb über diesen Transfer:

„*Von Syrien aus gelangt Aristoteles in den islamisch-arabischen Kulturraum, der zum Zentrum der Philosophie und Wissenschaft aufsteigen wird. Die arabischen Herrscher, ihrerseits gute Kenner des Aristoteles, stellen syrische Ärzte in ihren Dienst, die neben den Werken von Ptolmäus und Euklid Aristoteles' Werke mitbringen, und zwar nicht bloß in Auswahl.*“¹⁰⁷

Im islamischen Bereich war es Normalität, dass das Staatswesen verschiedene Religionsgemeinschaften beherbergt. Juden und Christen genossen sowohl im Kalifat von Bagdad, wie auch später im Kalifat von Cordoba, als „Völker des Buches“, wie der Koran sie nannte, den Status von „Schutzbefohlenen“. Ein weiterer Faktor, der die Pflege der Wissenschaft unterstützte, war neben dem religiösen Bilderverbot und der Hochschätzung der arabischen Sprache die Auffassung, dass die Wissenschaft eine völkerübergreifende Angelegenheit sei. Die arabische Elite kommunizierte auf respektvoller Basis mit dem Bildungsgut der sieben anderen Völker, die sich auch der Wissenschaft widmeten: Inder, Perser, Babylonier, Juden, Griechen, Byzantiner und Ägypter. Die islamische Kultur rezipierte vom 8. bis zum 13. Jahrhundert alles, was ihr von Nutzen sein konnte, auch jenseits des vom Koran gegebenen Rahmens.

830 wurde in **Bagdad**¹⁰⁸, der Hauptstadt der arabischen Welt, vom Kalifen Al-Ma'mun (813-833) eine staatlich finanzierte Akademie gegründet, die sich auf die Übersetzung wissenschaftlicher Texte aus dem Griechischen, Syrischen und Persischen ins Arabische konzentrierte: **Bayt al-Hikma**, das Haus der Gelehrsamkeit. Einer der bedeutendsten hier tätigen Übersetzer war Hunain ibn Ishaq al-Ibadi (808 – ca. 873), latinisiert Johannitius. Er war Sohn eines christlich-syrischen Apothekers, studierte in Bagdad und wurde schließlich Leiter einer Übersetzerschule, die auf der Basis zuverlässiger griechischer Texte mehr als hundert antike medizinische Schriften übersetzte. Das Rezeptionsmilieu des Mittleren Ostens war sprachlich und religiös hybrid: Auch im 9. und 10. Jahrhundert waren es wesentlich noch christliche Araber wie Yahya Adi, Hunain und Ishaq, die sich mit Aristoteles auseinandersetzten¹⁰⁹. Hunains Sohn Ishaq übersetzte viele

¹⁰² Bruns: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik, in: Bruns: Von Bagdad nach Athen, 36.

¹⁰³ Ephräm: *Hymni de Fide* II, I. Zitiert nach Bruns: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik, in: Bruns: Von Bagdad nach Athen, 38f.

¹⁰⁴ Bruns: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik, in: Bruns: Von Bagdad nach Athen, 39.

¹⁰⁵ Lecky: *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, I, 296.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Fidora/Niederberger: Von Bagdad nach Toledo, 8f.

¹⁰⁷ Höffe: Aristoteles, 287.

¹⁰⁸ 762 war Bagdad Residenzstadt des abbasidischen Kalifats geworden.

¹⁰⁹ Fidora/Niederberger: Von Bagdad nach Toledo, 9f.

aristotelische Werke, etwa die *Metaphysik*, arabisch *Buch der Gelehrsamkeit* oder *Theologica* (*Al-Ilahiyat*). Bis zum 10. Jahrhundert war mit Ausnahme der *Politika*, die den Arabern fast unbekannt blieb – das gesamte *Corpus Aristotelicum*, die Dialoge Platons und eine Vielzahl neoplatonischer Texte ins Arabische übersetzt. Mit der Eroberung Bagdads durch die Türken im Jahr 1055 ging diese Epoche intensiver Rezeption zu Ende. Das antike Wissen im islamischen Bereich verschwand damit jedoch nicht, sondern migrierte mit griechisch-arabischen Gelehrten nach Sizilien und nach Cordoba, dem „Bagdad des Westens“.

c. Politik der Übersetzung: Toledo, Palermo, Oxford, Paris (1055-1277)

Übersetzung ist nicht nur eine gelehrte Dienstleistung, sondern eine eminent politische Intervention, ein ideologischer Import von einem symbolischen Bezugssystem in ein anderes. Die **Politik der Übersetzung** bestimmt, was von wem übersetzt wird, von wem finanziert, zu welchem Zweck und für welches Publikum – und für welches Publikum *nicht*. Dass die Bedeutung der Übersetzung heute stärker thematisiert wird, hat Luise von Flotow zufolge damit zu tun, dass die lange dominanten Konzepte von Nation und Autorenschaft, welche den Blick auf die tendenziell transnationale und anonyme Übersetzung verstellten, seit einigen Jahrzehnten im Verschwinden begriffen sind¹¹⁰. Die Tätigkeit des Übersetzens sei selbst als ein politisches Handeln:

„Translation, the careful reading and deliberate rewriting of a text, can be viewed as doubly political; not only was the first text embedded in and influenced by certain political configurations, but the second text, the rewritten version, adds yet another layer of politics, that of the new, translating culture and era.“¹¹¹

Hinter dem „genialen“ Autor wird eine Infrastruktur des Wissens sichtbar, über welche die Texte präzise mit ihrem sozialen, kulturellen und politischen Kontext verbunden werden. Der Übersetzer ist selbst Autor, Interpret, Kommentator und Agent. Die Tätigkeit der spätantiken und mittelalterlichen Übersetzer war unmittelbar auf Herrschaft bezogen: Ohne Übersetzung keine *translatio studii*, ohne *translatio studii* keine *translatio imperii*. Übersetzungen schufen selektiv Zugang, das „Verschwinden“ des Mittelalters markieren die erfolgreichen Kämpfe gegen die Exklusivität des Lateinischen und für die Anerkennung des Vernakulären¹¹².

Im 10. Jahrhundert wurde das Emirat der Kalifen von Damaskus auf der iberischen Halbinsel zu einem neuen multikulturellen Marktplatz der Ideen. In **al-Andalus** mit seiner Metropole Córdoba lebten Muslime, Juden und Christen, sich jeweils als „schriftbesitzende“ Religionen respektierend, nebeneinander. Das Arabische blieb Verwaltungssprache, die Bevölkerung sprach eine Mischung aus romanischem und arabischem Dialekt. Das Arabische nahm von hier aus beträchtlichen Einfluss auf die sich in Bewegung befindlichen europäischen Sprachen. Der Sprachhistoriker Karl Lokotsch schrieb dazu in den 20er Jahren:

„Der Wortschatz der Sprachen der Pyrenäenhalbinsel, des Spanischen, Portugiesischen und Katalanischen, und in geringerem Umfange auch der des Provenzalischen, Französischen und Italienischen werden mit arabischen Wörtern derart durchtränkt, dass z. B. das Spanische nach Ausscheidung der arabischen Elemente nicht mehr fähig wäre, seine Funktion als moderne Sprache auszuüben.“¹¹³

¹¹⁰ Während die Mediävistik sonst stark männlich geprägt ist, wird das neue Forschungsparadigma der *Translation Studies* bzw. der auf Mediävistik angewandten *Post-colonial Studies* folgerichtig stark von Frauen getragen: Vgl. Evans, Ruth / Ellis, Roger (Hg.): *The Medieval Translator IV* (Exeter: 1994); Sherry, Simon: *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission* (London/NY: 1996); Bassnett, Susan / Harish, Trivedi (Hg.): *Post-colonial Translation* (London/NY: 1999).

¹¹¹ Flotow: *Translation in the Politics of Culture*, in: Blumenfeld-Kosinski *The Politics of Translation in the Middle Ages and the Renaissance*, 9.

¹¹² Der Begriff *vernacular* wird vor allem in der anglistischen Literatur für das Aufkommen der volkssprachlichen Literatur verwendet.

¹¹³ Lokotsch: *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, IXff.

In **Córdoba** lebten zu seiner Blütezeit über 300.000 Menschen. Damit war es weit größer als das damalige Paris. Das Kalifat schuf ein beneidenswertes Bildungssystem, welches breiten Bevölkerungsschichten gebührenfreien Unterricht und Alphabetisierung ermöglichte. Diese Bildungspolitik stand in völligem Gegensatz zur elitären Auffassung von Bildung, wie sie den lateinischen Westen prägte. Neben den neuen Texten, die in den christlichen Bereich einsickerten, war es auch diese frühbürgerlich offene Wissenspolitik, welche die Kirche provozierte und herausforderte. Córdoba beherbergte eine luxuriöse Bibliothek mit 400.000 Bänden. Die in al-Andalus einsetzende Übersetzungsbewegung wurde durch die Einführung der Papierproduktion begünstigt, wie bereits diejenige im Bagdad des 9. Jahrhunderts, wohin chinesische Kriegsgefangene aus Samarkand das Papier zuerst gebracht hatten. Im 12. Jahrhundert lebten hier mit Ibn Rushd und Mose ben Maimon die bedeutendsten islamischen und jüdischen Wissenschaftler ihrer Epoche.

Als Alfons VI. 1085 Toledo eroberte, übernahm er die geistigen Errungenschaften und das tolerante Gesellschaftsmodell der Kalifen. Hier war der tägliche Umgang mit der arabischen Sprache normal, jüdische Intellektuelle schrieben Arabisch und in den Bibliotheken fanden sich alle wichtigen Texte. Aufgrund dieser Situation wurde Toledo zu einem wichtigen Zentrum für Übersetzungen. Mit der Unterstützung von Alfons „dem Weisen“ und dem Erzbischof Raimund entstand ein Gelehrtennetzwerk, das später als **Übersetzerschule von Toledo** bekannt wurde. Hier wurden die Schriften von Alexander von Aphrodisias, von Ibn Gabirol, Al-Farabi, Avicenna und Averroes ins Lateinische übertragen. Aber auch astrologische, magische und mystische Texte wurden hier übersetzt, sodass die *ars toletana* geradezu zu einem Synonym für Magie wurde. Wie bereits in Edessa übersetzten die Gelehrten im Tandem, wobei der zweite Übersetzer jeweils ein christlicher Kleriker sein musste. So arbeitete Ibn Dawud mit Dominicus Gundissalinus, Abraham bar Hiyya wahrscheinlich mit Plato von Tivoli, Gerard von Cremona mit dem Mozaraber¹¹⁴ Galippus. Weitere wichtige Übersetzer in dieser internationalen Umgebung waren Abelard von Bath, German der Deutsche, Hermann von Kärnten und Johannes Hispalensis.

Mit den Kreuzzügen wurde auch der Kontakt mit Byzanz wieder hergestellt. Vor allem ab dem 13. Jahrhundert wurden zahlreiche Abschriften griechischer Texte in Konstantinopel und in griechischen Klöstern angefertigt:

„Immer häufiger werden sodann, sei es privat, sei es im Fürsten- oder Kaufherrenauftrag, dort die Kodices selber gekauft und nach dem Westen verbracht, wo in den folgenden Jahrhunderten aus der Buchgeschichte Bibliotheksgeschichte wird.“¹¹⁵

Byzantinische Gelehrte spielten eine wichtige Rolle bei der Übermittlung neuer antiker Texte an den Westen. Luciano Canfora erzählt in diesem Kontext vom (Alp-)Traum eines Gelehrten, dessen Trauma die **Fragilität der Überlieferung** ausmacht. Johannes Tzetzes lebte in Konstantinopel und war ein Kenner der griechischen Literatur, sowie Verfasser einer Theogonie, von Homer-Allegorien und Kommentaren zu Aischylos und Aristophanes:

„In einem Brief an den Kaiser Manuel I. (1143-1180) erzählt der hochgelehrte Johannes Tzetzes einen Traum, besser gesagt, einen langen Alptraum, der sich durch eine lange zwischen Schlafen und Wachen verbrachte Nacht hinzog. Zuerst hatte ihn im Traum ein Heer von Flöhen angegriffen und bedrängt, das ‚zahlreicher war als das, das Xerxes nach Europa führte‘; dann war es ihm beim Morgengrauen vorgekommen, als sähe er in den Händen eines Handwerkers, der vor dem Laden eines Parfümverkäufers saß, ein Buch, das er nie hatte finden können und das er sehr begehrte: die Skythischen Geschichten des Atheners Dexippos, eines Aristokraten aus alter Familie, der bei der Gelegenheit eines Raubzugs im 3. Jahrhundert den Herulern unter den Mauern von Athen entgegengetreten war. Aber das kostbare und begehrte Buch erschien dem Grammatiker, der noch von seinem Alp ergriffen war, so, als hätte das Feuer es umzüngelt: die Pergamentblätter waren durch die Einwirkung der Flammen eingerollt, die Fäden, die die Lagen zusammenhielten, waren gerissen und baumelten elend vom Rücken des Bandes herab, doch nichtsdestoweniger hatte die ‚göttliche Schrift‘ deutlich lesbar überlebt (Epistola 58). Das ersehnte Buch, das

¹¹⁴ Arabisierte Christen in al-Andalus.

¹¹⁵ Hunger: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, 292.

*jetzt ganz unerreichbar ist, erscheint also dem liebenden Gelehrten im Traum so, als tauche es aus den Flammen, die es schon vor Zeiten zerstört haben, wieder auf.*¹¹⁶“

Der Konflikt um die Hegemonie im Bereich von Bildung und Wissen zwischen ländlichem Kloster und städtischer Universität korrespondierte auch mit einem Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Macht. **Friedrich II.** (1212-1250) beteiligte sich aktiv auf dem Feld der intellektuellen Auseinandersetzung, indem er von griechischen Texten aus Konstantinopel oder arabischen Texten aus Spanien Übersetzungen anfertigen ließ und offensiv für ihre Verbreitung sorgte. Das Griechische war bei den christlichen Klerikern kaum bekannt. Zwei der wichtigsten Übersetzer aus dem Griechischen im 12. Jahrhundert – Henricus Aristippos und Eugen der Admiral – waren hohe Beamte des Staufer-Hofes in Palermo¹¹⁷. Kurz nachdem Friedrich etwa neu übersetzte lateinische Averroes-Texte nach Bologna geschickt hatte, tauchten um 1225 in Paris Averroes-Zitate bei Wilhelm von Auvergne und Philipp dem Kanzler auf¹¹⁸. Der Chronik des Matthäus von Paris zufolge wurden Friedrich II. ungeheuerliche Positionen zugeschrieben:

*„In jener Zeit wurde der Ruf des Kaisers ungemein verdunkelt. Man legte ihm nämlich zur Last, dass er, im katholischen Glauben wankend, Reden geführt habe, die nicht nur von seiner Schwäche im Glauben zeugten, sondern wirkliche Ketzerei und fluchwürdige Gotteslästerung waren. Er soll nämlich gesagt haben, was man kaum nachsagen darf: drei Betrüger hätten, um in der Welt zu herrschen, ihre Zeitgenossen mit List und Verführung, ihre Zeitgenossen mit List und Verschlagenheit getäuscht und das gesamte Volk verführt: Moses, Jesus und Mohammed.*¹¹⁹“

Auch wenn diese Aussagen für Friedrich nicht direkt nachweisbar sind, können sie doch als Beleg dafür dienen, wie viel bei den theologisch-philosophischen Streitigkeiten auf dem Spiel stand. Papst Gregor IX. jedenfalls belegte Friedrich II. dafür 1239 mit dem Kirchenbann.

Ein weiteres wichtiges Zentrum der Übersetzung war Oxford, wo es zur Gesamtübertragung der *Nikomachischen Ethik* durch **Robert Grosseteste** (ca. 1168-1253), und durch den Dominikaner **Wilhelm von Moerbeke** (ca. 1215-1286) zur Übersetzung der *Politik*¹²⁰ und der *Metaphysik*¹²¹ kam. Die *Metaphysik* hatte bis zum 12. Jahrhundert nicht in lateinischer Sprache vorgelegen¹²². Die Übersetzungen Moerbekes dienten Thomas von Aquin und anderen Pariser Magistern, die kein Griechisch lasen, als verbesserte Arbeitsgrundlage.

Insgesamt gesehen wurde die antike Flaschenpost durch fünf Sprachen hindurch geschwemmt: Vom Griechischen ins Syrische, dann ins Arabische und schließlich vom Hebräischen ins Mittellatein des 12. Jahrhunderts¹²³. Schließlich war auch im „christlichen Westen“ die Rezeption des vollständigen Aristoteles möglich, nicht nur des logischen der Kategorienlehre. Sein gesamter wissenschaftlicher Kosmos wurde jetzt sichtbar: Die Naturlehre und Physik, seine

¹¹⁶ Canfora: Die verschwundene Bibliothek, 182f.

¹¹⁷ Le Goff: Das Hochmittelalter, 12.

¹¹⁸ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 28.

¹¹⁹ Zitiert nach Büssem/Neher: Arbeitsbuch Geschichte - Mittelalter (3. bis 16. Jh.), 179. Bis ins 16. Jahrhundert erregte ein anonymes Traktat von den „drei Betrügern“ großes Aufsehen. Er wurde 1999 von W. Schröder herausgegeben: *Anonymus: De impostoribus religionum (De tribus impostoribus), Von den Betrügereyen der Religionen*. Stuttgart: 1999. In 76 Abschnitten werden Glaubenssätze der Religionen polemisch behandelt. Vgl. auch Zanner: 122f.

¹²⁰ Franz F. Schwarz in der Einleitung zu Aristoteles: Politik. Schriften zur Staatstheorie, 9.

¹²¹ Aristoteles Latinus XXV 3: Metaphysica Lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka, 1: Praefatio, 2: Editio Textus. Hg. v. Gudrun Vuillemin-Diem. Leiden/New York: E. J. Brill, 1995.

¹²² Aristoteles Latinus XXV 3, 1: Praefatio, 2f.

¹²³ Auch Hegel zählt die Stationen dieses epochalen Kulturtransfers, der in seiner Auffassung eine rein äußerliche Angelegenheit war, in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie auf: *„Der äußerliche Gang ist der, daß syrische Übersetzungen griechischer Werke vorhanden waren und diese nun von den Arabern weiter ins Arabische übersetzt worden sind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt. Unter Harun al Raschid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt und, vom Kalifen aufgefordert, diese Werke ins Arabische übersetzten. Sie waren die ersten Lehrer der Wissenschaften unter den Arabern. (...) Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Aristoteles als solche Rückübersetzungen Aristotelischer Werke und Übersetzungen arabischer Kommentare über Aristoteles. Von spanischen Arabern, besonders von Juden im südlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden diese Übersetzungen nun aus dem Arabischen ins Lateinische gemacht; oft ist also erst noch hebräische Übersetzung dazwischen.“* (Geschichte der Philosophie, 32).

Seelenlehre, sowie Metaphysik und Ethik. Die Welt änderte sich: Die Einen bezogen sich begierig, die Anderen gezwungenermaßen auf die geistige Importware. Alain de Libera schreibt: *„Ohne zu übertreiben kann man daher sagen, dass sich das christliche Mittelalter unter vielen Gesichtspunkten in zwei Perioden gliedert: in die Zeit vor der Rezeption der arabischen Philosophie und in die Zeit danach.“*¹²⁴

Die Verwissenschaftlichung der Theologie auf antiker Grundlage wurde zuerst von den Arabern betrieben. Die christlichen Denker übernahmen dieses Modell, welches bereits im Islam auf Widerstand gestoßen war. Das christliche Unternehmen, auf diese Weise den arabischen Kulturvorsprung einzuholen und die ungestörte Hegemonie der heiligen Kirche wieder herzustellen, unterminierte letztlich die eigenen Fundamente.

¹²⁴ Libera: Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozeß des Mittelalters. In: Flasch/Jeck, 113.

4. Philosophie im Islam und im Judentum

„Der Gesandte Allahs hat gesagt: ‚Das Wort der Weisheit ist das verlorene Eigentum des Gläubigen, nach dem er beharrlich sucht. Wo immer er es findet, hat er ein grösseres Recht darauf (als jeder andere).‘“
At-Tirmidhi, *Hadith Nr. 2688* (Ende 9. Jh.)

a. Die Philosophie des Islam: Zwischen *kalam* und *falsafah*

Schon im 8. Jahrhundert hatte im multireligiösen und kosmopolitischen Bagdad eine systematische Rezeption aller verfügbaren wissenschaftlichen Texte der damals bekannten Welt begonnen. In der Stadt des Kalifen **Al-Mansur** (754-775) kannte man weit mehr als den Koran: Das Studium der aristotelischen Schriften, seiner Logik, Wissenschaftstheorie, Physik, Metaphysik und Psychologie, aber auch der Rhetorik und Poetik, gehörte ab dem 8. Jahrhundert zum Kanon arabischer Bildung. Verschiedene Faktoren prägten die Aneignung der antiken Wissenschaft und Philosophie im arabischen Bereich. Es ist etwa typisch und von großer Bedeutung, dass diese im Islam fast durchwegs von **Ärzten und Richtern** getragen war, während sie im Christentum hauptsächlich von professionellen Priestern und Theologen aufgenommen wurde. Den islamischen Denker-Ärzten war die empirische Grundhaltung „des Philosophen“ keineswegs so fremd wie später den christlichen Denker-Mönchen¹²⁵.

Wie viel später die Wachstumsphase des 12. Jahrhunderts in Europa neues Denken angeregt hatte, spielte auch im Nahen Osten das ökonomische Selbstbewusstsein von städtischen und frühkapitalistischen Milieus eine entscheidende Rolle für die Aufnahme des neuen Denkens. Ernst Bloch hat in seinem Essay über Avicenna die **materiellen und sozialen Voraussetzungen** für die philosophische Blüte im arabischen Bereich genannt:

*„Die arabische Gesellschaft hatte ihre Venedigs und Mailands fünfhundert Jahre früher. Zur gleichen Zeit, wo das ehemals römische Europa fast völlig reagiert war, siegte das Handelskapital, diese älteste freie Existenzweise des Kapitals, im Orient. (...) So ganz anders als das europäische Frühmittelalter ist mithin das arabische basiert, auf weltfahrende Kaufleute, auf blühende Warenerzeugung, reichen Warenverkehr, statt auf Halbwildnis und Burgen, geringe Städte und Klöster.“*¹²⁶

Im Gegensatz zur lateinischen Welt, in welcher die Gebildeten eine den Laien unverständliche Sprache verwendeten, war **das Arabische** tragende Sprache des Islam: Jeder Muslim musste sie zumindest in Ansätzen erlernen, um die wichtigsten Suren lesen bzw. memorieren zu können. Der im göttlichen Idiom an den Propheten übermittelte Koran durfte nicht übersetzt werden. Das Einfließen der antiken Diskurse hatte jedoch tiefgreifenden Einfluss auf das Arabische: Aus der Sprache von Wüstenbewohnern wurde eine flexible Sprache der Wissenschaften. Die enthusiastisch vorangetriebene Übersetzungsbewegung war ein Ergebnis der Offenheit des arabischen Sprachbereichs in den ersten Jahrhunderten nach Mohammeds Tod. Diese Offenheit erstreckte sich übrigens nicht nur auf die griechischen Texte, sondern auch auf die Bücher der *dhimmi*, der christlichen und jüdischen „Völker des Buches“. Ende des 10. Jahrhunderts ließ der Umayyadenkalif Al-Hakam etwa den gesamten Talmud ins Arabische übersetzen.¹²⁷ Der Islam expandierte geographisch, aber auch intellektuell, auf eine Weise, die ihn selbst veränderte.

Neben der enthusiastischen Rezeption des Aristoteles durch die islamischen Gelehrten fand auch eine breite, teilweise auch **populäre bzw. okkulte Rezeption** neoplatonischer, stoischer und neupythagoreischer Philosophie statt. Gnostisches, zoroastrisches, apokryphes und populärphilosophisches Schrifttum fand sich neben Platon und Aristoteles, die oft neoplatonisch in Übereinstimmung gebracht wurden. Naturwissenschaft bedeutete auch Astrologie, Traumdeutung, Physiognomie und Alchemie. Einer populären Legende zufolge war Aristoteles ein „Wesir“

¹²⁵ Der arabische Begriff *hakim* bezeichnet sowohl einen Gelehrten als auch einen Arzt. Medizin und Philosophie bildeten in diesem Verständnis eine Einheit.

¹²⁶ Bloch: Avicenna und die Aristotelische Linke, 13.

¹²⁷ Ben Abdeljelil: Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun), 9.

Alexanders mit zauberischen Fähigkeiten. Auch diese Traditionen eines apokryphen Denkens und eines legendären Aristoteles wurden später nach Europa tradiert, auch wenn dieser Traditionsstrang kaum die philosophiehistorische Würdigung erfuhr, die er verdient. Bischof Tempier jedenfalls würde in der populären Geomantik und Magie ein ebenso großes Problem sehen wie in der dissidenten Aristoteles-Auslegung.

Bald wurden **Konfliktlinien** offenbar, welche eine mehr theologische und eine mehr „rational“ orientierte Intellektualität in Gegensatz brachten. Einer ab dem 10. Jahrhundert auftauchenden Klassifikation der Wissenschaften zufolge galten Theologie, Grammatik, Jurisprudenz, Prosodie, Poetik und Geschichte als „angestammte“ Disziplinen, während neun Wissenschaften als „fremd“ angesehen wurden: Philosophie, Logik, Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Astrologie, Musik, Mechanik und Alchemie. Der Kern des Konflikts war die Frage, welches Gewicht die Wissenschaft, *ilm*, und die Philosophie, *falsafah*, gegenüber der religiösen Praxis und der Theologie, *kalam*, haben dürfe. Das griechische Lehnwort *falsafah* bezeichnete dabei den Zweig des Denkens, der (ohne deshalb gegen den Islam gerichtet zu sein) nach seinem Inhalt, seinen Methoden und Quellen außerhalb der „islamischen Wissenschaft“ des *kalam* stand.

Während einfache Muslime etwa in der Kontroverse mit dem Christentum sich auf die Doktrin von der sprachlichen Korruption der Bibel berufen konnten¹²⁸, provozierte die Konfrontation mit Nichtmuslimen eine Tendenz zur Rationalisierung und die Ausformung verschiedener islamischer Theologien. Auch in diesem Punkt sind die Parallelen zum lateinischen Bereich interessant. Ähnlich wie später im christlichen Bereich bildete sich eine islamische Scholastik, deren Protagonisten – die **Mutakallimum bzw. Mutaziliten** – in ihren Disputen, deren Gesamtheit den *kalam* ausmachte, die Wahrheit des Islam argumentativ zu erweisen versuchten. Ein zentraler Streitpunkt war etwa die Frage, ob der Koran geschaffen oder ungeschaffen sei. Die Denker des älteren *kalam*, die Mutaziliten des 8. und 9. Jahrhunderts öffneten die islamische Theologie den griechischen Begriffen und waren damit „maßgeblich an der Atmosphäre beteiligt, in der die Aufnahme der griechischen Philosophie und anderer Wissenschaften ermöglicht wurde.“¹²⁹ Die theologische Reaktion des jüngeren *kalam*, der **Aschariten**, nahm demgegenüber eine Position ein, die für den Streit zwischen philosophisch offenen und anti-philosophischen Gelehrten im Islam prägend war. Der Koran sei ungeschaffen, und im Gegensatz zur Auffassung der Mutaziliten sei die Welt nicht streng deterministisch von Ordnung und Gesetzmäßigkeit gekennzeichnet, sondern jederzeit vom göttlichen Willen veränderbar. Dabei übernahmen die Aschariten die dialektische Methode der Beweisführung von ihren Gegnern, so wie später die christlichen Theologen diese angesichts der arabischen und griechischen Texte übernehmen würden. In der Tat ähneln die heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der gelehrten christlichen Welt des 12. und 13. Jahrhunderts frappierend denen innerhalb der islamischen Scholastik des 8. bis 10. Jahrhunderts. Jameleddine Ben Abdeljelil:

*„Während die Mutaziliten der rationalen Spekulation eine offene Geisteshaltung entgegenbrachten und im lateinischen Mittelalter etwa der Schule der Dominikaner vergleichbar wären, vertraten die Mutakallimum mehr den traditionellen Standpunkt und entsprachen im mittelalterlichen Geistesleben eher den Franziskanern.“*¹³⁰

Genau wie Jahrhunderte später die Pariser Magister der *artes*-Fakultät, behaupteten die Mutaziliten, dass im Streit- oder Widerspruchsfall zwischen Offenbarung und Vernunft der Vernunft der Vorzug zu geben sei. Die orthodoxen Theologen bekämpften die unter dem Eindruck der aristotelischen Schriften propagierten Lehren von der **Ewigkeit der Welt** und von der **Einheit des Intellekts**. Der aristotelische Ursachenbegriff, welcher eine natürliche Interpretation der Welt ermöglichte, stand im Zentrum der theologischen Kritik. Gott sei nicht kausale Ursache einer geordneten Welt, sondern nicht an die **Kausalität** gebunden und jederzeit

¹²⁸ Koran, Sure 2, 23; 17, 88. Nach Vollmer: 147, in: Müller, 1991.

¹²⁹ Vollmer: 148, in: Müller, 1991.

¹³⁰ Ben Abdeljelil: Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun), 24.

in der Lage, in die aus nichts als Atomen und Akzidentien bestehende Welt willkürlich einzugreifen¹³¹. Wie später in Paris stand bei diesen scheinbar abstrakten Diskussionen politisch viel auf dem Spiel: Garantierte der radikale Atomismus die Willkür Gottes und damit der religiösen Autoritäten, verschaffte der natürliche Determinismus der Mutaziliten dem Einzelnen ein Terrain, in dem er Handlungsfreiheit und Verantwortung gewann¹³².

Welche Dynamik der philosophische Diskurs dabei konkret entwickeln konnte, bezeugt der – bestürzte – Bericht eines spanischen Muslim über die freien Diskussionen im Bayt al-Hikma, dem Haus der Weisheit in Bagdad, deren er Zeuge wurde:

„Bei der ersten Sitzung, an der ich teilnahm, fand ich nicht nur Musulmanen aller Richtungen, orthodoxe und heterodoxe, sondern auch Ungläubige, der Lehre Zoroasters anhängende Perser, Materialisten, Atheisten, Juden und Christen – kurz Individuen aller Art. Jede dieser Sekten hatte einen gebildeten Führer im Saal, alle erhoben sich mit Respekt und keiner setzte sich, bevor dieser Führer Platz genommen hatte. Der Saal war bald voll von Menschen; als er angefüllt war, ergriff einer das Wort mit den Sätzen: Wir sind hier vereint, um zu rasonnieren. Ihr kennt alle die Bedingungen. Ihr Muselmanen werdet also keine Beweisgründe vorbringen, die Eurem Buch entnommen sind oder sich auf die Autorität Eures Propheten stützen; denn wir glauben weder an das eine noch an den anderen. Jeder muß sich auf Argumente beschränken, die vernunftgemäß sind.“¹³³

Unglücklicherweise ist uns keine Mitschrift eines solchen Disputis erhalten. Der Bezug auf die vernunftgemäße Argumentation stellte jedenfalls eine Ebene bereit, auf welcher die unterschiedlichsten Doktrinen, diesseits ihrer partikularen Weltansichten überhaupt in ein Gespräch treten konnten. Die **Praxis der Philosophie** wurde hier als universalisierender, den Bezugsrahmen der Religionen und Doktrinen überschreitender Streit von Argumenten ausgeübt. Solche Gespräche bewiesen ihre Kapazität, verschiedene kulturelle Milieus und soziale Perspektiven zu vermitteln. Erst die Aneignung der Philosophie und deren Übertragung in andere Sprachen durch die syrischen und arabischen Intellektuellen universalisierte die Philosophie selbst und machte aus dem sozial und ethnisch exklusiven griechischen Wissen, welches Sklaven, Frauen und Barbaren ausschloss, eine gedankliche Praxis, welche sich potenziell alle Menschen zu eigen machen konnten und deren Kraft sich auch in ganz anderen sprachlichen und sozialen Umwelten erhielt. Im Islam wurde die Konfrontation zwischen monotheistischer Offenbarungsreligion und philosophischer Wissenschaft zum ersten Mal frontal ausgefochten. Weit davon entfernt, nur durch die Weitergabe der antiken Texte ans christliche Abendland von Bedeutung zu sein, ist die Geschichte dieses Konflikts im Islam originär gegenüber den Gestalten der lateinischen Scholastik, wo vieles sich wiederholt, was zuerst in Bagdad oder Cordoba gedacht und an philosophischer Selbstbehauptung erreicht worden war. Die skizzierte Konfrontation zwischen philosophiefreundlichen und anti-philosophischen Haltungen war das diskursive Apriori für alle Philosophen im Islam. Einige von ihnen sollen im Folgenden mit Blick auf ihre spätere Rezeption in den christlichen Wissenszentren und die Verurteilung von 1277 vorgestellt werden.

b. Die Philosophen im Islam: Von Al-Kindi zu Ibn Rushd

Abu-Yusuf Yaqub ibn-Ishaq Al-Kindi¹³⁴, der „Philosoph der Araber“, wurde ungefähr 800 in Basra im heutigen Irak geboren und starb etwa 870 in Bagdad. Er übersetzte und kommentierte aristotelische Texte, besonders dessen *Organon*, und verfasste rund 300 eigenständige Werke, von denen die meisten nicht erhalten sind. Er verkörperte den Typus des

¹³¹ Allerdings fehlt im lateinischen Bereich diese konservative Besetzung des Atomismus.

¹³² Vgl. Ben Abdeljelil: Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun), 19-27.

¹³³ Müller: Philosophie und Theologie von Averroes, 161. Vollmer zitiert den Bericht nach: Kremer, Alfred von: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig: 1868 (Nachdruck: Darmstadt 1961, 241-242).

¹³⁴ Nach Vollmer: 153, in: Müller, 1991 und Ben Abdeljelil, 1998, 28-30.

islamischen Universalgelehrten: Er war Arzt, Optiker, Philosoph, Astronom, Mathematiker und Begründer der islamischen Musiktheorie. Al-Kindis nach dem Vorbild der aristotelischen *Metaphysik* verfasster Traktat über die philosophischen Begriffe und Definitionen schuf die Grundlage der wissenschaftlichen Sprache im Islam. Trotzdem hatte er noch kein Problem damit, in Übereinstimmung mit dem Koran die Schöpfung *ex nihilo* sowie die individuelle und körperliche Auferstehung zu behaupten. Philosophie war für Al-Kindi mit Aristoteles die Wissenschaft der ewigen und universalen Dinge. Die Wahrheit der geoffenbarten Schrift stünde dazu nicht im Widerspruch.

Eine viel kontroversiellere Figur war dagegen **Abu Bakr Ibn Zakariya al-Razi**, latinisiert **Rhazes** (gest. 925)¹³⁵, ein gefeierter Arzt, Alchemist und Philosoph, der aus Rayy in der Nähe des heutigen Teheran stammte. Lange Zeit leitete er das bekannteste Spital Bagdads und schrieb in seinen Mußestunden Werke, die dazu angetan waren, den Zorn der Theologen zu erregen. Ganz im Gegensatz zu seiner Bedeutung ist über diesen radikalen Denker wenig bekannt, viele seiner Schriften sind „*censurée, mutilée, détruite*“¹³⁶, einiges muss man aus den Texten seiner Gegner erschließen. Rhazes vertrat den extremen Pol einer rationalistischen Religionsphilosophie. Er entwickelte eine Philosophie, die zu Gott führen sollte, aber unter völliger Ausklammerung der Offenbarung. Nicht der Glaube, sondern die Philosophie sei der einzige Weg zur Wahrheit. Auf ihn soll auch die infame Rede von den drei Betrügern Moses, Jesus und Mohammed zurückgehen, welche noch im christlichen Mittelalter die Kirche erzürnte. Er verfasste Schriften über die „*Kniffe derer, die vorgeben, Propheten zu sein*“ und über die „*Aufschneidereien der Propheten*“¹³⁷. Mit Spott bedachte Rhazes auch den Koran und die Vorstellung, dieser wäre das sprachlich unnachahmliche Vorbild des Arabischen. Ähnlich wie die konservativen Mutakillimum vertrat er eine Atomtheorie, allerdings in größerer Nähe zur ursprünglichen Auffassung Demokrits. Rhazes ist der Nachwelt wenn überhaupt als Arzt in Erinnerung geblieben, dessen medizinische Schriften auch Fragen der Ethik und der Lebensweise betrafen. Während sein *Buch über die spirituelle Medizin (Tibb al-Ruhani)* noch für Maßhalten und Askese plädierte, sprach er sich in einem späteren *Buch über die philosophische Lebensweise (Al-Sira al-Falsafija)* gegen eine Ethik des Verzichts aus: Er befürwortete unter Berufung auf sein Vorbild Sokrates maßvollen Lebensgenuss und kritisierte die asketischen Sekten. Wichtige Erkenntnisse über das Denken Al-Razis vermitteln die Texte seines wichtigsten Gegners und ebenfalls aus Rayy gebürtigen Namenskollegen Abu Hatim al-Razi. Alain de Libera:

„*La différence radicale qui separe Abu Bakr de Kindi c'est précisément Abu Hatim qui nous l'apprend: elle regard la prophetie. Tout en professant la même vision du progrès de la connaissance que Kindi, Abu Bakr soutient en effet qu'on ne peut être à la fois philosophe et 'croire aux fables', c'est-à-dire aux propos des prophètes. Philosopher ou croire telle est l'alternative. Celui qui 'étudie et travaille agit' toujours 'selon le vrai', mais on ne peut être et philosophe et croyant.*“¹³⁸

Hier sind die Differenzen von Religion und Philosophie, die bei Al-Kindi noch gar nicht zum Problem geworden waren, so tief, dass sie nicht mehr vermittelt werden können. Hier ist die Entscheidung zwischen zwei gegensätzlichen Wahrheiten getroffen, und eine doppelte Wahrheit – ob gegensätzlich oder übereinstimmend – steht gar nicht zur Debatte. Es ist doch frappierend zu sehen, wie sich der häretische Spott über das prophetische „Reden in Fabeln“ fortschreibt und schließlich in den verurteilten Thesen von 1277 wieder auftaucht (Artikel 152 bzw. 174, Flasch: 217 bzw. 229). Auch Rhazes' Idee einer philosophischen Lebensweise wurde von den Pariser Magistern unter dem Eindruck der aristotelischen Ethik erneuert. Tatsächlich war Al-Razi kein Philosoph *des* Islams, sondern ein Philosoph *im* Islam, so wie Siger von Brabant vielleicht ein Philosoph *im* Christentum und Thomas ein Philosoph *des* Christentums sein würde. Sein Gegner

¹³⁵ Nach Libera: La philosophie médiévale, 103-105 und Lerch: Denker des Propheten, 55-58.

¹³⁶ Libera: La philosophie médiévale, 103. Einige astrologische und medizinische Texte scheint Gerhard von Cremona ins Lateinische übersetzt zu haben, vgl. Libera, 347.

¹³⁷ Lerch: Denker des Propheten, 56.

¹³⁸ Libera: La philosophie médiévale, 104.

Abu Hatim al-Razi spürte den Unterschied. Hier kamen Philosophie und Glaube am Ende nicht zur Deckung, drückten nicht beide die letztlich selbe Wahrheit in unterschiedlicher Sprache aus. Al-Razi war – in den Worten Abu Hatims – ein „*mécéant*“, einer jener „*innovateurs qui ayant étudié les écrits des philosophes sages ont inventés des illusions perverses et contradictoires entre elles.*“¹³⁹ Zwei Konzepte von Philosophie – ein laikales und ein religiöses – standen sich unversöhnlich gegenüber:

„*Le conflit entre les deux visions de la philosophie proposée dans la Rayy du Xe siècle ne connaîtra plus jamais pareille violence: d'une manière générale, à l'exception des chrétiens et des juifs, les philosophes en Islam seront philosophes de l'Islam. Même inégalée, la figure de Rhazès restera la norme à laquelle mesurer la laïcité des penseurs ultérieures.*“¹⁴⁰

Abu Nasr Muhammad Ibn Tarhan Ibn Uzlug al-Farabi¹⁴¹ (870-950), ein gebürtiger Türke, nahm zum Verhältnis von Philosophie und Religion klar Stellung, indem er der Philosophie einen höheren Stellenwert einräumte als der Theologie. Anders als Al-Kindi sekundarisierte er konsequenterweise die konservative Unterscheidung von angestammten und fremden Wissenschaften. Sein *Katalog der Wissenschaften*, in welchem er die religiösen Disziplinen unter dem Titel einer islamischen Jurisprudenz an die Seite der Philosophie stellte, wurde im 12. Jahrhundert von Gerhard von Cremona unter dem Titel *De scientiis* ins Lateinische übersetzt. Al-Farabi artikuliert wie Rhazes die Bruchstellen zwischen Philosophie und Offenbarung, die bei Al-Kindi noch nicht sichtbar geworden waren, versuchte jedoch die beiden Diskurse zu vermitteln. Er verwarf zwar die Idee einer Schöpfung *ex nihilo* und der körperlichen Auferstehung und unterzog die entsprechenden Koran-Stellen einer Neuinterpretation: Die Sprache des Koran sei so gehalten, dass sie ungebildeten Laien verständlich sei, jedoch sei die richtige Interpretation den Philosophen vorbehalten. Ähnlich wie später Albert und Thomas im christlichen Bereich, unternahm er jedoch auch den Versuch, Aristoteles zu islamisieren. Neben politischen Texten „*Über die Staatsleitung*“ und *Die Ansichten der Bürger über die ideale Stadt*, welche von einem Philosophen-Herrscher regiert würde, wurde Al-Farabi vor allem als harmonisierender Aristoteles-Interpret bedeutsam. Er versuchte, etwa in *Die Harmonie von Platon und Aristoteles* die beiden großen Griechen unter einen Hut zu bringen, und stand damit in der Tradition der platonisierenden Aristotelesrezeption. Von den Texten des „Philosophen“ ausgehend versuchte er zu argumentieren, dass sich aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie gar nicht die Ewigkeit bzw. Anfangslosigkeit der Welt ergäbe. Al-Farabi stützte sich hier vor allem auf die Topik, wo Aristoteles meint, dass die Frage nach der Ewigkeit der Welt sowohl positiv als auch negativ beantwortet werden könne. Al-Farabi zufolge gibt es keinen Konflikt zwischen Religion und Philosophie, jedoch auf Kosten einer laikalen Auffassung des Denkens. Matthias Vollmer paraphrasierte Al-Farabis Position folgendermaßen:

„*Die Religion ist für Al-Farabi die Nachahmung der Philosophie. Die religiöse Ausdrucksform gibt die philosophischen Wahrheiten in zumeist allgemeinverständlichen Symbolen wieder. An philosophisch ungebildete Menschen oder an Leute mit beschränkten Geisteskräften sollte man sich nicht in philosophischen Begriffen wenden, da sie sich sonst von den einfacheren Glaubensinhalten entfernen und sittenlos werden könnten, was mit dem Verlust ihres Seelenheils bestraft werden würde.*“¹⁴²

Abu Ali al-Husayn Ibn Abd-Allah Sina (980-1037), latinisiert **Avicenna**, war Tadschike, aus einer wohlhabenden Familie in Buchara stammend, und wie Al-Kindi und Rhazes Arzt. Im Mittelalter diente sein *Liber Canonis* als medizinisches Standardwerk (vgl. Abb. nächste Seite), wie auch sein philosophisches Hauptwerk *Kitab as-Sifa*, das *Buch der Genesung*. Ibn Sina übertrug hier medizinale Begriffe ins Mentale: Es geht um Heilung des Körpers, aber auch um Heilung des Verstands. *Das Buch der Genesung* war eine peripatetisch geprägte Enzyklopädie, welche in 18 Bänden vier Hauptwissenschaften verhandelte: Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik. Ins

¹³⁹ Zitiert nach: Libera: *La philosophie médiévale*, 104.

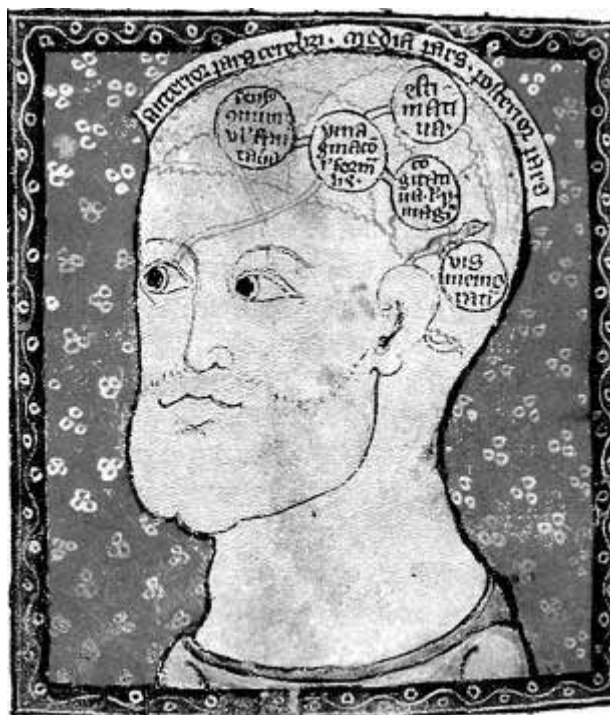
¹⁴⁰ Libera: *La philosophie médiévale*, 105.

¹⁴¹ Nach Vollmer: 153, in: Müller, 1991 und Ben Abdeljelil (1998): 30-32.

¹⁴² Vollmer: 157, in: Müller, 1991.

Lateinische wurden bis ins 12. Jahrhundert das *Compendium de anima*, *De Almahad*, *De divisionibus scientiarum* und die Traktate *Metaphysika* übersetzt. Avicenna ordnete die Wissenschaften hierarchisch der Metaphysik unter, deren Aufgabe es sei, den Beweis für die Existenz der Dinge zu erbringen. Ein gewisser ärztlicher Materialismus überwog gegenüber der Theologie, etwa wenn er im *Almahad* die Sure 36 interpretierend, die dort gelehrt leibliche Auferstehung leugnete. Hundert Jahre nach seinem Tod wurden Ibn Sinas Texte auf Befehl des Kalifen von Bagdad verbrannt. Verloren ist leider sein noch Averroes bekanntes Hauptwerk *Philosophia orientalis*.

Für die christliche Philosophie wurde er eine Schlüsselfigur, deren Gestalt etwas im Schatten von Averroes verschwunden ist, aber die Entwicklung der lateinischen Scholastik läßt sich ohne ihn kaum verstehen. Besonders einflussreich wurde seine Abhandlung über Metaphysik aus dem *Buch der Genesung*. Grundlegend für Avicennas Konzeption war die Unterscheidung von möglichem und notwendigem Sein. Alle Dinge sind für sich nur möglich, über Vermittlung Gottes, des allein notwendig Seienden. Dabei verband Avicenna aristotelische Kosmologie und (neu)platonische Emanationslehre, philosophische und theologische Spekulation: Aus Gott, dem „*necesse esse per se*“, emaniert, vermittelt durch die erste Intelligenz, dem Ergebnis der Selbsterkenntnis Gottes, die Vielfalt der Welt. Er konstruiert dynamische triadische Verhältnisse, welche den Kosmos bestimmen: Die Intelligenz wird von der Seele begehrt, was in der Bewegung des Körpers, der Sphärenbewegung zum Ausdruck kommt. Die Himmelsbewegungen beeinflussen wiederum die Ereignisse in der vergänglichen Welt. Die menschliche Seele ist als Produkt des wirkenden Intellekts (*intellectus agens*) zunächst immaterielle Substanz, die sich erst mit der Erschaffung des Körpers individualisiert. Nach der Trennung von ihm behält sie diese Individualität bei und wird je nach Lebensführung bestraft oder belohnt. Gott weiß dabei zwar um allgemeine Eigenschaften eines jeden Einzeldings, aber weder um individuelle Menschen noch deren individuellen Handlungen.



Diese dynamische Metaphysik übte auch im lateinischen Bereich enorme Faszination auf die Intellektuellen aus. Avicenna baute vor allem auf Aristoteles' *De anima* auf: Die zwei kurzen Kapitel des dritten Buches¹⁴³, in denen Aristoteles sehr skizzenhaft zwei Sorten des *nous* unterscheidet, einen der alles wirkt, und einen der alles wird, und deren avicennistische Fortentwicklung zu einem intersubjektiven, gesamt menschlichen Intellekt, hielten die gesamte christliche Gelehrtenwelt in Atem, weil sie der Vorstellung der individuellen, unsterblichen Seele zuwider lief. Die entscheidende Passage aus *De anima* lautet:

„*Da es aber, wie in der ganzen Natur, einerseits Materie gibt für jede Gattung – sie ist das, was alles jenes (zur Gattung Gehörige) in Möglichkeit ist – andererseits das Ursächliche und Wirkende, dadurch daß es alles wirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Material verhält, müssen auch in der Seele diese Unterschiede vorliegen, und es gibt eine Vernunft von solcher Art, daß sie alles (Intelligible) wird, und eine von solcher, daß sie alles (Intelligible) wirkt/macht, als eine Haltung, wie das Licht; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die in Möglichkeit sind, zu Farben in Wirklichkeit. Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt und ist ihrer Natur nach in Wirklichkeit.*“¹⁴⁴

¹⁴³ Aristoteles: Über die Seele. Buch III, Kapitel 4 und 5.

¹⁴⁴ Aristoteles: Über die Seele. Buch III, Kapitel 5, 430a. 171f.

In seinem glänzenden Essay über Avicenna betonte Ernst Bloch die epochale Bedeutung der Interpretation, welche der islamische Philosoph dieser Stelle gab:

„Hier ist allererst die tätige Vernunft als Ort einer Einheit des Intellekts im Menschengeschlecht definiert worden. (...) Alle Menschen haben nur eine einzige Vernunft, und die Vernunft in allen Menschen ist eine einheitliche. (...) Avicenna, nachher Averroes dagegen verwundeten mit der *unitas intellectus* die Arroganz der Landesreligion, das ist, den Glauben des Islam, daß außer ihm nur Nacht sei.“¹⁴⁵

Und auch die Arroganz der christlichen Landesreligion war von der „Toleranz bildenden Lehre der *unitas intellectus*“ (Ernst Bloch)¹⁴⁶ betroffen: Sowohl Albert als auch Thomas schrieben Traktate *De unitate intellectus contra Averroistas* und prägten so allererst die Bezeichnung des „Averroismus“ für das Fortleben der These vom allgemeinen, aktiven Intellekt, welche sich immer wieder in den Verdammungslisten des 13. Jahrhunderts, auch in der von 1277 fand.

Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad

ibn Rushd (1126-1192), latinisiert **Averroes**,

lebte und lehrte in Córdoba und Sevilla. Er arbeitete als oberster Richter von Sevilla und war zeitweise Leibarzt des Kalifen. Er starb vermutlich in Marrakesch, wohin er geflohen war, nachdem er 1195 wegen angeblicher Religionsfeindlichkeit verbannt und seine Schriften verbrannt worden waren¹⁴⁷. Bedeutend für die inner-islamische Entwicklung war die Auseinandersetzung Ibn Ruschds mit der anti-philosophischen Haltung **Al-Ghazalis**

(1058-1111) – anachronistisch ausgedrückt eine Art „islamischer Bonaventura“ – welcher in seiner *Destructio Philosophorum* (*Inkohärenz der Philosophie*) die Rückführung des Islam auf seinen traditionellen Rahmen gefordert hatte und das alte Projekt Al-Kindis und Al-Farabis, den Glauben mit der rationalen Argumentation in Übereinstimmung zu bringen, rundweg abgelehnt hatte. Eine Generation später antwortete Ibn Rushd mit einer

ironisch *Destructio Destructionis* genannten Schrift gegen den fundamentalistischen Vorstoß Al-Ghazalis, welcher langfristig furchtbare Folgen für die rationale Wissenschaft im Bereich des Islam hatte. Im Streit zwischen Al-Ghazali und Ibn Rushd, welcher der Konfrontation Bernhard vs. Abaelard sehr ähnlich war, prallten die theologische und die rationale Tendenz direkt aufeinander.

Ibn Rushd zufolge war die rationale Metaphysik der Theologie überlegen. Er las Aristoteles textnäher als Ibn Sina, und lehnte die Konzepte der Schöpfung, der göttlichen Vorsehung und der individuellen Unsterblichkeit ab. Sein *Endgültiger Traktat über die Harmonie von Religion und Philosophie* wurde allerdings erst in der Renaissance ins Lateinische übersetzt. Den christlichen Gelehrten war Averroes als „**der Kommentator**“ schlechthin bekannt, als derjenige, dessen gelehrte Kommentare der aristotelischen Werke den Pariser Magistern als Wegweiser in die Antike dienten. Ibn Ruschds Lehrer **Ibn Tufail** (latinisiert Abubacer)¹⁴⁸ hatte dem Almohadenherrscher Abu Yaqub Yusuf seinen Schüler empfohlen, woraufhin dieser mit der Kommentierung des gesamten



¹⁴⁵ Bloch: Avicenna und die Aristotelische Linke, 36/37.

¹⁴⁶ Bloch: Avicenna und die Aristotelische Linke, 37.

¹⁴⁷ Dies ist nicht ganz sicher. Eventuell wurde er kurz vor seinem Tod rehabilitiert, konnte zurückkehren und starb in Cordoba.

¹⁴⁸ Sein Entwicklungsroman *Hayy ben Yaqzan* (lat. *Philosophus autodidactus*) stellte ein literarisches Manifest für die Philosophie dar und diente später als literarische Vorlage für diverse Robinsonaden.

Aristoteles beauftragt wurde. Diese Kommentierungstätigkeit nahm den größten Teil seines gelehrten Lebens ein. Ibn Rushd verfasste drei unterschiedliche Kommentare: Den kleinen Kommentar, im Westen als *Epitome* bzw. *Summa* bekannt, in welchem er ausschließlich selbst sprach und die aristotelische Lehre lediglich paraphrasierte. Im mittleren Kommentar, genannt *Talhis*, kommentierte er Aristoteles Absatz für Absatz, führte aber nur die jeweils ersten Sätze des Philosophen an. Der *Tafsir*, der große Kommentar gab schließlich den ganzen Text wieder, der vollständig kommentiert wurde. Die Kommentare wurden ab 1230 vor allem von Michael Scotus zum größten Teil übersetzt und fanden in Paris eine große Leserschaft. In Averroes' ausgeprägt rationalistischer Sicht stellte Aristoteles geradezu die Inkarnation der Vernunft dar. Averroes spitzte die Intellekt-Theorie Avicennas noch zu, indem er auch dem passiven Intellekt einen unpersönlichen Charakter verlieh. 1277 wurde diese „averroistische“ Auffassung in mehreren Artikel inkriminiert (z. B. Artikel 32, Flasch: 128).

Mit Averroes fand die philosophische Tradition im Islam für lange Zeit ein Ende. Nur selten knüpften Einzelne an die rationalistischen Konzepte an. Und nachdem er bis ungefähr 1260 in Paris als Lehrer und Interpret der Philosophie hochgeschätzt wurde, fiel sein Werk – mit dem Gipfelpunkt 1277 – zunehmend in Ungnade. Die ideologischen Kämpfe fanden auch in Bildern Ausdruck: Christliche Maler wie Traini (s. Abb. rechts), Gozzoli und Bonaiuto¹⁴⁹ (s. Abb. S. 40), besiegelten schließlich dieses – erst von Ernest Renan Mitte des 19. Jahrhunderts durchbrochene – Verdikt, welches auch das Ende eines interreligiösen Dialoges darstellte, indem sie den muslimischen Gelehrten am Boden liegend zu Füßen des triumphierenden hl. **Thomas von Aquin** (1221-1274) platzierten. Wie stark die Provokation durch den Rationalismus als arabisch-jüdisches Phänomen wahrgenommen wurde, zeigt die Darstellung Trainis, welcher in seiner Version des Triumphs des „Fürsten der Scholastik“ den unterlegenen Averroes nicht nur mit einem Turban, sondern auch mit einem „Judenfleck“ ausstattete.



c. Die Philosophie im Judentum: Jüdischer *kalam*, Mose ben Maimon und der jüdische Averroismus

Ähnlich wie die Philosophie der Araber übte die jüdische Philosophie einen erheblichen Einfluss auf das Denken im christlichen Bereich aus, einerseits durch die vermittelnde Übersetzungsarbeit der jüdischen Gelehrten, aber auch durch verschiedene Versuche, griechische Philosophie und religiöse Offenbarung in Einklang zu bringen. Vor allem die rigorose Religionsphilosophie des Maimonides stellte eine Herausforderung für die kirchlichen Denker dar, leistete sie doch eine bündige und elegante Versöhnung von menschlichem Verstand und religiösem Glauben.

¹⁴⁹ Vgl. dazu Zanner: Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption, 85-97.

Darüberhinaus waren es vor allem jüdische Intellektuelle, welche die arabische Version der Philosophie rezipierten und nach der Diffamierung der Philosophie im Islam zu den eigentlichen Erben des Avicenna und des Averroes wurden. Neben der Religion und Philosophie in Ausgleich bringenden Konzeption des Rabbi Moses war es vor allem der in Südfrankreich blühende jüdische Averroismus, welcher Einfluss auf die Pariser Debatten gewann. Das **jüdische Denken** profitierte dabei – wie auch das islamische – davon, dass keine dogmatische Zentralmacht wie im Christentum existierte, welche die intellektuellen Diskussionen kontrollierte und Abweichungen von der verordneten Hauptlinie bekämpfte. Viel stärker auf das Handeln bezogen, wurde das religiöse Denken hier auch nicht zu einer theoretischen Theologie, welche die Glaubensinhalte autoritativ festlegte. „*Im Judentum glaubt man nicht, sondern ist gerecht*¹⁵⁰“, wie Gerhard Scholem 1916 schrieb. Zentraler Gehalt der Religion war das ethische Gesetz, welches sich auf eine andere Ebene bezog als die metaphysischen Aussagen der Philosophie. Alle diese Voraussetzungen eröffneten und limitierten gleichzeitig den Spielraum für die jüdischen Philosophen des Mittelalters.

Im Unterschied zum arabischen Denken hatte der Aristotelismus in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie, die bis ins 12. Jahrhundert stark neuplatonisch orientiert war lange nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Erste Aristoteles-Impulse bezogen jüdische Gelehrte im 7. und 8. Jahrhundert aus Syrien und Persien. Eine erste philosophische Leitfigur im jüdischen Bereich war der vom mutazilitischen Kalam beeinflusste **Saadja ben Josef Gaon** (882-942). Er versuchte die Glaubenswahrheiten und Zeremonialgesetze durch Vernunft zu begründen und gilt deshalb als „*der eigentliche Begründer rationaler Betrachtung der jüdischen Religion, als der Schöpfer der jüdischen mittelalterlichen Philosophie überhaupt*“.¹⁵¹ In Oberägypten geboren, verbrachte er sein Leben in Palästina, Syrien und Babylonien und wurde schließlich Leiter der Talmudakademie in Sura, Mesopotamien. Sein umfangreiches grammatisches, talmudwissenschaftliches und philosophisches Werk enthält unter anderem auch eine Bibelübersetzung ins Arabische. Er lebte als jüdischer Intellektueller inmitten der arabischen Kultur. Sein philosophisches Hauptwerk, das *Buch der philosophischen Meinungen und Religionslehren*, schrieb er in Bagdad in arabischer Sprache. Saadja war der Überzeugung, dass Philosophie und Religion übereinstimmen und einander wechselseitig ergänzen. Entsprechend sei die textliche Offenbarung mit den Vernunftkenntnissen in Einklang zu bringen. Saadja begann mit dem Nachweis der Geschaffenheit der Welt, wobei er gegen Aristoteles die Atomtheorie des Kalam verwendete. Das Problem der Schöpfung war im Judentum von wesentlich größerer Bedeutung als im Islam, in welchem kein literarischer Schöpfungsmythos erzählt wird. Allerdings war die Formulierung der Genesis im hebräischen Original wiederum wesentlich uneindeutiger als in den lateinischen Übersetzungen, die dem christlichen Dogma zugrunde lagen.

Bei Salomo Ibn Gabirol, Abraham Ibn Ezra und vollends bei Abraham Ibn Daud gewann Aristoteles gegenüber Platon Oberhand. Dies wirkte sich vor allem darin aus, dass das von Platon inspirierte Emanationskonzept gegenüber der aristotelischen Vorstellung vom ersten Bewegter an Bedeutung verlor. Der aus Malaga gebürtige **Salomo Ibn Gabirol** (ca. 1020 – 1058), latinisiert **Avicbron**, eröffnete die arabisch-sprachige Philosophie auf der iberischen Halbinsel. Viele christliche Leser hielten sein Hauptwerk *Fons Vitae* für die Schrift eines Muslimen, was schon einen Hinweis gibt auf die stark philosophische Ausrichtung dieses Denkers. Gabirol versuchte ein philosophisches System zu gestalten, welches sich in keiner Weise mehr auf traditionelle Autoritäten gründet. Abraham ibn Daud warf ihm später vor, seine Lehre wäre gar nicht mehr jüdisch, sondern allgemeinmenschlich. Die Übersetzung von Religion in philosophische Rationalität führte in der Konsequenz zur Aufhebung der Spezifität der Offenbarung. Besonders spektakulär an Gabirol, war die Bedeutung, welche er der Materie beimaß: Sie sei gegenüber der Form das Höhere, denn die Gemeinsamkeit der gesamten Welt gründe in ihrer Materialität. Dieses teilweise an Avicenna erinnernde Denken, welches Gabirol als einen Vertreter der „aristotelischen Linken“ (Bloch) ausweisen, blieb im Judentum ohne großen Einfluss, während

¹⁵⁰ Zitiert nach Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 24.

¹⁵¹ Simon/Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, 63.

der *Fons Vitae* im christlichen Bereich immer wieder gelesen wurde. Wilhelm von Auvergne¹⁵² bezog sich positiv auf die Willenslehre des Avicenna, Thomas nannte alle Vertreter der Ansicht von der Materialität der geistigen Substanzen Anhänger des Avicenna¹⁵³. Möglicherweise beeinflusste er auch David von Dinants häretischen Monismus; Giordano Bruno und Baruch de Spinoza beriefen sich jedenfalls auf diesen Denker, dessen Tendenz zur philosophischen Überschreitung der Religion sie radikalisierten.

Die erste ganz aristotelische Schrift unter dem Titel *Der erhabene Glaube* verfasste 1161 der bereits erwähnte **Abraham Ibn Daud** (1110-1180). Obwohl Abraham an der Idee der Schöpfung festhielt, erklärte er das Studium des Aristoteles zur Voraussetzung der Glaubenserkenntnis. Der in Toledo lebende Gelehrte wollte den Unschlüssigen, denen, die durch das Denken in Zwiespalt geraten waren, die Vereinbarkeit von Glaube und Wissen demonstrieren. *Der erhabene Glaube* basiert auf der literarischen Fiktion eines Briefes an einen Freund, der die Frage gestellt hat, ob der Wille des Menschen frei oder determiniert sei. Das Problem der Willensfreiheit war neben der Schöpfungsfrage der Bereich, wo sich zwischen dem arabischen und dem jüdischen Denken Reibungsflächen ergaben. Das Buch behandelte aber auch den gesamten Bereich des Wissens: Physik, Metaphysik, Religion, praktische Philosophie, Ethik, Ökonomie und Politik. Ibn Daud wollte den Glauben auf eine wissenschaftliche Grundlage stellen und orientierte sich dabei an Avicenna und Aristoteles. Philosophie führe zur Religion, und religiöse Lehren können nicht nur geglaubt werden, sondern auch intellektuell verstanden werden. Marie und Heinrich Simon schrieben:

„Diese rationalistische Haltung führt so weit, dass Abraham ibn Daud aus dem Bibeltext die Lehren des Aristoteles herauslesen und in der Philosophie die biblischen Vorstellungen finden will. Nicht um Übereinstimmung in gewissen Grundtendenzen handelt es sich für Abraham ibn Daud, sondern um Identität der Inhalte von Philosophie und Religion.“¹⁵⁴

Mose ben Maimon bzw. **Ibn Maimun**, latinisiert **Maimonides**, volkstümlich **Rambam** (1135-1204) war die wichtigste Figur der mittelalterlichen jüdischen Philosophie. Er lebte zeitgleich mit Averroes in Cordoba, floh jedoch schon als Kind nach Verfolgungen unter den Almohaden 1148 aus Cordoba und übersiedelte 1159 mit seiner Familie nach Fez. Hier verfasste er ein *Schreiben über den Glaubenszwang*, in dem er der Meinung widersprach, man müsse den Märtyrertod der erzwungenen Konversion vorziehen – eine Frage, die sich vielen Juden konkret stellte. Auch seine Familie bekannte sich in Fez einige Jahre dem Schein nach zum Islam. Seit 1165 wirkte er als hoch angesehener Arzt und Leiter der *al-Fustat*, der jüdischen Gemeinde von Kairo. Mit seiner negativen Theologie und seinem Projekt, dem unschlüssigen Glaubensgenossen einen Wegweiser durch die Philosophie an die Hand zu geben stand er in der direkten Nachfolge Ibn Dauds, dessen Harmonisierung von Philosophie und Religion jedoch noch nicht völlig überzeugt hatte. Maimonides verstand sich selbst nicht als Philosoph, sondern als Rabbi, der sich der Herausforderung durch das heidnische Denken stellte. Sein schriftliches Werk umfasst das *Buch der Gesetze* (*Sefar Ha-Mitzwot* von 1168), in dem er die jüdischen Gesetze ordnete, weiters die hebräisch verfasste *Mischne Torah*, eine Systematisierung der vielfältigen jüdischen Glaubensinhalte und Traditionen (1178), sowie den arabisch verfassten *Führer der Unschlüssigen* (1190), welcher das Verhältnis des Gesetzes zur Philosophie klären soll.

In seiner **Mischneh Tora** (*Wiederholung des Gesetzes*, bekannt auch als *Die starke Hand*) versuchte er die *Halacha*, das gesamte außerbiblische jüdische Traditionsgesetz zu systematisieren, indem er die umfangreiche Überlieferung auf das Wesentliche reduzierte. Maimonides verwarf dabei alles, was nicht dem Stand der Wissenschaft entsprach, also etwa Lehren, die auf dem Glauben an Dämonen und an die Schicksalhaftigkeit von Gestirnkongellationen beruhten.

¹⁵² Vgl. dazu Guttman: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 13-31.

¹⁵³ Zur Rezeption im christlichen Bereich vgl. Simon/Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, 104f. sowie Guttman: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 60-85.

¹⁵⁴ Simon/Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, 171. Ibn Daud versuchte etwa nachzuweisen, dass die Kategorienlehre des Aristoteles im 139. Psalm (nach der Vulgata Nr. 138) bereits enthalten sei; s. Simon/Simon, 171f.

Indem durchgehend auf Quellenangaben sowie auf die Angabe von Varianten und Abweichungen verzichtet wurde, enthistorisierte Maimonides die halachische Tradition. Seine Modernisierung des Judentums erregte den empörten Widerspruch vieler rabbinischer Schriftgelehrter. Die vierzehn Bücher dieses Werkes bearbeiteten und transformierten die überlieferte Tradition, indem diese an die Bedürfnisse der Gegenwart angepasst wurde: „*Die Augen sind vorne und nicht hinten*“, entgegnete Maimonides seinen Kritikern¹⁵⁵. Das erste Buch des *Mischne Torah*, das *Buch der Erkenntnis*, erregte besonderen Ärger bei den Orthodoxen, indem es genuin Aristotelisches in die Glaubenslehre integrierte, wie etwa die Auffassung von der Tugend als Mitte oder die Ansicht, nur in der Betrachtung des Weltalls und aus dem Verständnis von dessen großartigem Aufbau und Funktionieren könne man zur Liebe Gottes gelangen.

Rambams philosophisches Hauptwerk, der *Dalalat al-Ha'irin*¹⁵⁶ (hebr. *More Newuchim, Führer der Unschlüssigen*) von 1190 war mit seiner negativen Theologie „*das vielleicht rationalistischste Buch des Mittelalters*“ (Friedrich Niewöhner¹⁵⁷). Es ist nicht nur ein Hauptwerk der jüdischen Philosophie, sondern für lange Zeit eine wichtige Darstellung der antiken und muslimischen Theologie und Philosophie¹⁵⁸, auch für viele christliche Intellektuelle. Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Duns Scotus würden diesen Text mit Interesse studieren, versuchte er doch die Integration aristotelischer Philosophie in die religiöse Doktrin des Judentums. Der Text wandte sich an die zwischen religiöser Überlieferung und philosophischem Denken Schwankenden. Auch im Judentum waren hier Widersprüche offenbar geworden, welche bei Gabirol radikalisiert und bei Ibn Daud nur unzureichend versöhnt worden waren. Maimonides schrieb:

„*Das Ziel dieser Darlegung ist die wahre Wissenschaft des Gesetzes, (das Werk) hat den Zweck, demjenigen eine Anleitung zu geben, welcher der Religion kundig und mit dem Gesetz vertraut ist, der an die Wahrheit der Tora glaubt und in seinem Glauben und Charakter untadlig ist, der aber Philosophie studiert hat und ihre Probleme kennt und den die menschliche Vernunft angezogen hat.*“¹⁵⁹

Wobei Maimon vor allem Aristoteles meinte, wenn er Philosophie schrieb, und zwar in der Form des Systems, welches Al-Farabi und Avicenna ihm gegeben hatten. Er stützte sich auch auf die Kommentare des Alexander von Aphrodisia, des Themistios, und empfahl in einem Brief an seinen Übersetzer auch diejenigen seines Zeitgenossen Averroes, dem er aber nie persönlich begegnet ist. Trotzdem ist der *Führer der Unschlüssigen* eher ein theologisches als ein philosophisches Werk: Es richtet sich – im Gegensatz zum exoterischen *Mischneh Torah* – zunächst an eine kleine gelehrte Elite jüdischer Gelehrter, welche er mit einer neuen Sicht der Bibel und des Gesetzes – *Scharia* im arabischen Original¹⁶⁰ – vertraut macht, die sich in der Konfrontation mit der Philosophie ergeben hat. Die Wahrheit der zentralen Glaubensinhalte und der biblischen Offenbarung wird von Maimonides an keiner Stelle in Frage gestellt. Nur präsentiert er den Gelehrten eine völlig neue Sichtweise, die sich von der volkstümlichen, wörtlichen Bibellektüre grundlegend unterschied. In der Einleitung bietet Maimon eine Phänomenologie des Zweifels, von dem der potenzielle Adressat des *Führer der Unschlüssigen* befallen ist:

„*Ein solcher wird durch die wörtliche Auffassung des Schriftwortes und dadurch, daß er, weil er nun einmal entweder aus eigener Einsicht oder durch Belehrung von anderer Seite immerfort an den wörtlichen Bedeutungen dieser homonymen, metaphorischen und zweifelhaften Wörter festhält, in Unruhe versetzt und verbleibt darüber in Ungewißheit und Ratlosigkeit. Entweder folgt er seiner Vernunft und verwirft das,*

¹⁵⁵ Zitiert nach Simon/Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, 189. Der Text war so umstritten, dass er lange Zeit nur in Auszügen und in korrumpierten Ausgaben erschien. Erst 1962 ist der vollständige hebräische Text herausgegeben worden. Vgl. zu den Konflikten um diesen Text: Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 10-24.

¹⁵⁶ Gerade vor dem Hintergrund des andauernden israelisch-arabischen Zerwürfnisses ist es eine interessante Tatsache, dass dieses spätere Grundbuch der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, von Rabbi Maimon ursprünglich in arabischer Sprache verfasst wurde.

¹⁵⁷ Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 28.

¹⁵⁸ Niewöhner: Maimonides der Aufklärer. In: Flasch/Jeck, 23.

¹⁵⁹ Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Einleitung, 4.

¹⁶⁰ Hebr. *torah*.

was er von dem Sinne dieser Wörter weiß, und dann denkt er, er habe die Grundlehren der Religion preisgegeben, oder er wird bei seiner Auffassung bleiben, die er bisher festgehalten hatte, und seiner Vernunft nicht folgen, sie vielmehr hinter sich werfen und sich von ihr abkehren; dann wird er gewahr werden, daß er sich selbst einen Entgang und der Heiligen Schrift einen Nachteil zugezogen hat. Er wird, wenn er bei diesen eingebildeten Meinungen bleibt, ihretwegen in Furcht und in gedrückter Gemütsverfassung sein und unaufhörlich Herzeleid und arge Verlegenheit empfinden. ¹⁶¹ “

Der *Führer der Unschlüssigen* verspricht eine Therapie für dieses psychologische und existenzielle Dilemma, indem Philosophie und Offenbarung in ein richtiges Verhältnis gesetzt werden. Der esoterische Sinn der Bibel enthülle sich erst durch die Philosophie. Maimonides entwickelte in der Folge einen modifizierten Gottesbegriff, welcher von Anthropomorphismen völlig gereinigt war und von den Attributen Gottes nur noch wenige gelten ließ. Schöpfer und Geschöpf seien unvergleichbar und Gott stehe nicht in Relation zur Welt, sodass dieser bald als vollkommen unerkennbar erschien. Maimonides bediente sich dabei strenger logischer Argumentation, um zu diesem provokanten Ergebnis zu kommen. Er rettete sich aus dieser für das Judentum untragbaren Situation durch die Anerkennung von Attributen der Wirkung: Einzig die Wirkungen Gottes in der Welt können die Gläubigen über ihn aussagen. Wozu die Welt überhaupt geschaffen sei, müsse dagegen offen bleiben. Ethische Verpflichtung des Menschen und gleichzeitig Ziel der Religion sei die Gotteserkenntnis.

Maimon machte es, anders als gewisse elitäre Auffassungen der islamischen Philosophen, zur Pflicht aller, zu einer rationalen, philosophisch geläuterten Auffassung der Religion zu gelangen¹⁶². Philosophie wurde Religionsphilosophie, die Religion dagegen Philosophiereligion. Auch im *Mischneh Torah* fand sich schon die Ansicht, das Studium führe zur künftigen Welt, und „die Lust der Welt wird *blos* darin bestehen, den ewigen Gott zu erkennen.¹⁶³“ Der „*Traum des Maimonides*“ (Friedrich Niewöhner) sah im messianischen Zeitalter ein Reich des Wissens. Auf ethischer Ebene war das Endziel der Weisheit und des philosophischen Lebens, Gott in seinen Handlungen und Wirkungen ähnlich zu werden¹⁶⁴. Der Rationalismus des Maimonides ging so weit, dass sich der Messianismus in dieser Perspektive in der konkreten Welt auflöste. Jetzt und jederzeit kann das kommende Reich durch die Einhaltung des Gesetzes auf Erden realisiert werden. Im *Mischneh Torah* heißt es:

„Daß unsere Weisen von der künftigen Welt reden, bedeutet nicht etwa, dass sie jetzt noch nicht existiere und erst dann existiere, wenn diese Welt vernichtet ist. Dem ist nicht also, sondern sie existiert und steht schon da, wie es auch heißt ‚Das du für deine Frommen aufbewahrt, für die auf dich Vertrauenden erschaffen hast‘ (Psalm 32,20). ¹⁶⁵ “

Diese verwegene **negative Theologie** musste abgesehen von den orthodoxen auch auf die christlichen Denker provokant, ja geradezu häretisch wirken, und auch seine Diskussion der Frage nach Ewigkeit der Welt klang so klar wie beunruhigend. Er kritisierte die Überzeugung der Mutakallimum, die Welt sei erschaffen,

„weil alles, was hier als Beweis für das Erschaffensein der Welt erachtet wird, anfechtbar und nur für den beweisend ist, der den Unterschied zwischen einem Beweis, einer dialektischen Diskussion und der Sophistik nicht kennt. Wer aber diese unterschiedlichen Denkprozesse kennt, für den ist es klar und einleuchtend, dass diese Beweise durchgehend anfechtbar sind und auf unerwiesenen Voraussetzungen beruhen. Meiner Ansicht nach ist es aber die denkbar höchste Leistung eines Theologen, wenn er die Beweise der

¹⁶¹ Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*, Einleitung, 4f.

¹⁶² Vgl. zum Erziehungs- bzw. Aufklärungsprojekt des Maimonides: „*Wenn wir Kinder, Frauen und Unwissende unterrichten, so gewöhnen wir sie anfangs nur, Gott bloß aus Furcht, oder des himmlischen Lohnes willen zu dienen, bis sich ihr Wissen so gemehrt und ihre Vernunft so entwickelt hat, daß man ihnen allmählig diese tiefere Wahrheit entdecken kann. Dann aber (...) enthüllen wir ihnen den geheimen Sinn (der Gesetze) Schritt für Schritt, und üben sie (...), bis sie alles verstanden haben und Gott (allein) aus Liebe dienen.*“ Zitiert nach: Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 33.

¹⁶³ Zitiert nach: Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 19.

¹⁶⁴ Vgl. Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 28f.

¹⁶⁵ Zitiert nach: Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 30.

*Philosophen für die Ewigkeit der Welt entkräftet. Wie ehrenvoll wäre es für den, der es vermöchte! Weiß doch jeder, der ein klares Denken besitzt, der die Wahrheit liebt und sich nicht selbst täuscht, dass man zur Lösung dieser Frage über das Erschaffensein oder die Ewigkeit der Welt durch einen entscheidenden Beweis nicht gelangt, und dass diese Frage eine Grenzlinie des Denkens bedeutet.*¹⁶⁶ “

Maimonides zufolge war die Frage nach der Ewigkeit der Welt unentscheidbar, woraus er eine überraschende Konsequenz zog:

*„Da mir dies nun klar geworden ist und die Frage in betreff der Ewigkeit oder des Erschaffenseins der Welt eine unentschiedene ist, akzeptiere ich die Lösung, die durch die prophetische Überlieferung gegeben ist, die Dinge erklärt, zu denen das spekulative Vermögen nicht gelangen kann (...) Nachdem nunmehr die Möglichkeit unseres Standpunktes klargestellt ist, soll durch einen gleichfalls philosophischen Beweisgang versucht werden, seine Überlegenheit gegenüber anderen Meinungen darzutun.*¹⁶⁷ “

Maimonides lehnte den aristotelischen Beweis für die Ewigkeit der Welt ab, weil auch im Judentum die Wahrheit der Religion in dieser Frage auf dem Spiel stand¹⁶⁸. Trotzdem vertraute er auf die philosophische Methode, und zwar in allen grundsätzlich entscheidbaren Fragen. Es findet sich eine regelrechte Ethik des philosophischen Lebens bei Maimonides: *„Wer hungert, kann nicht denken.*¹⁶⁹ “ Maimons Leistung, die religiöse Überlieferung mit moderner Wissenschaft zu verbinden, übte auf die christlichen Denker große Faszination aus. In der scholastischen Tradition – zuerst bei Alexander von Hales¹⁷⁰ – firmierte er als *„Rabbi Moyses“*. Albert¹⁷¹ und Thomas bezogen sich auf Maimons kritische Diskussion der aristotelischen These von der Weltewigkeit. Maimon war geradezu der Maßstab für eine Synthese zwischen Religion und Philosophie, wie sie die gemäßigten Aristoteliker des Dominikanerordens anstrebten. Das Modell konnte aber kaum einfach übernommen werden, denn für Maimon war die Philosophie nicht nur Vorstufe und Magd des Glaubens. Marie Simon und Heinrich Simon formulierten, was Maimon von den christlichen Theologen trennte: *„Was sich vor der Vernunft als sinnlos ausweist, hat auch im Religiösen keinen Platz, und das Widervernünftige wird von ihm nicht als übervernünftig gerechtfertigt.*¹⁷² “

Bald wurde der Text auch ins Hebräische übersetzt und so auch den Juden außerhalb des arabischen Bereichs zugänglich. Zur Grundlage der bald erfolgten lateinischen Übersetzung unter dem Titel ***Dux neutrorum*** wurde jedoch nicht diese erste – in Absprache mit Maimonides angefertigte – Übersetzung des provençalischen Gelehrten Samuel ibn Tibbon, sondern eine spätere, weniger präzise. Alain de Libera betonte die Bedeutung dieses Textes für die christlichen Theologen, welcher sie allererst mit dem theologischen Diskurs der Araber, mit dem mutazilistischen und ascharistischen *Kalam* vertraut gemacht habe¹⁷³. Im *Dux neutrorum* konnten die christlichen Theologen nachlesen, wie sich bereits die islamischen Theologen mit der von syrischen Christen überlieferten Philosophie – *„denn von diesen ist ja die Philosophie ausgegangen*¹⁷⁴ “ – herumgeschlagen hatten. Und wenn Maimonides an der selben Stelle die bisherige christliche oder islamische Theologie kritisierte, dann mussten das seine christlichen Leser unweigerlich auch auf sich beziehen:

*„Mit einem Worte, die älteren zum Christentum übergetretenen griechischen und die mohammedanischen Mutakallimum ließen sich in ihren Behauptungen schlechterdings nicht davon leiten, was von dem Zustande des Seienden auf den ersten Blick ersichtlich ist, sondern sie erwogen, wie das Seiende beschaffen sein müsste, um als Argument für die Wahrheit ihrer Ansichten zu dienen oder ihr wenigstens nicht zu widersprechen (...).*¹⁷⁵ “

¹⁶⁶ Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Buch I, 291 (Kap. 71).

¹⁶⁷ Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Buch II, 109 (Kap. 16).

¹⁶⁸ Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Buch II, 172 (Kap. 25).

¹⁶⁹ Zitiert nach Niewöhner: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter, 23.

¹⁷⁰ Vgl. dazu Guttman: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 32-46.

¹⁷¹ Vgl. dazu Guttman: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 85-120.

¹⁷² Simon/Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, 213.

¹⁷³ Libera: Denken im Mittelalter, 80.

¹⁷⁴ Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Buch I, 285 (Kap. 71).

¹⁷⁵ Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen, Buch I, 288 (Kap. 71).

Alain de Libera unterstrich die Bedeutung von Maimonides im Kontext der Verurteilung von 1277 und stellte eine exponierte These zur umstrittenen Frage nach der doppelten Wahrheit auf: Wenn sich Bischof Tempier in der Präambel gegen die Auffassung wandte, es gäbe eine doppelte, gegensätzliche Wahrheit, dann sei damit nicht in erster Linie ein lateinischer Averroismus gemeint gewesen, oder die Magister der *artes*-Fakultät, in deren Schriften sich diese Auffassung nicht explizit findet, sondern

„das einzig wahrhaft philosophische System des Mittelalters, das sich gleichzeitig der Forderung des Glaubens und der Vernunft gestellt hatte. (...) Die wahre Gefahr, die Tempier bannen wollte, ging nicht von Boethius von Dacien aus. (...) Schwieriger war es, einem Autor entgegenzutreten, der sich selbst von Anfang an auf der Ebene des inneren Konflikts bewegte und das theoretische Mittel gefunden hatte, jeglichen Widerspruch zu vermeiden. Man konnte ihn nur zum Schweigen bringen, indem man nicht von ihm sprach. Und so geschah es. Dieser Störenfried, dieser auf der historischen Bühne Abwesende hat einen Namen: Die Lateiner nannten ihn Rabbi Moses oder Moses von Ägypten und zuweilen Maimonides. Er war, wie Albert der Große selbst sagt, ein jüdischer Theologe.“¹⁷⁶

Ein Indiz für die mögliche Richtigkeit dieser These einer verschwiegenen Anwesenheit Maimons ist Jacob Gutmans Auskunft, es könne *„keinem Zweifel unterliegen, dass Wilhelm von Auvergne den ‚Führer‘ des Maimonides, den er allerdings niemals nennt, gekannt und in ausgiebigster Weise benutzt habe.“*¹⁷⁷ Auch Aegidius Romanus war in seinen *Errores philosophorum* genau auf „*Rabbi Moysis*“ eingegangen. Und wenn Bonaventura gegen die ägyptischen Irrlehren schwadronierte, war damit gewiss auch das stupende Denken des Maimonides gemeint. Dessen Religionsphilosophie fand im 13. Jahrhundert vor allem in Südfrankreich Nachfolge, bei jüdischen Gelehrten, die auch zu den direkten Erben des Averroes wurden, indem sie Maimons Empfehlung, Averroes zu lesen, ernst nahmen. Wenn sich also an der Universität Paris Artisten und Theologen mit der Philosophie auseinandersetzen, deren eigentliche Wiedergeburt bereits im 12. Jahrhundert stattgefunden hatte und deren arabische Vertreter inzwischen denunziert und vertrieben worden waren, so ergab sich die Dringlichkeit und Aktualität dieser Auseinandersetzung auch aus dem blühenden Fortleben des Averroismus und des Maimonidischen Rationalismus in den jüdischen Gemeinden des südfranzösischen Midi.

Aus traditionalistischer Sicht wurde Maimons Rationalisierung der Religion als Bedrohung der heilsgeschichtlich orientierten jüdischen Offenbarungsreligion empfunden. Wie Abaelard und Averroes in ihrem Bereich, überschritt Maimon die Grenzen des Judentums, hin zu einer universaleren Gestalt der Religion. In der **Maimonidischen Kontroverse**¹⁷⁸ ging es auch um die jüdische Rezeption des Averroes, welche bald eine große Wirkung im Judentum entfaltete. Die neue rationalistische Auffassung der Religion stellte die Legitimität der traditionellen Lehre und ihrer Hüter in Frage. Die *Geonim*, die Schulhäupter des Ostens, welche mit ihren Schülern den Talmud studierten, wehrten sich vehement gegen die religiöse Modernisierung¹⁷⁹. Die Lektüre des Maimonides wurde sogar von einer Gruppe nordfranzösischer Rabbiner mit dem Bann belegt. In Montpellier wurden Exemplare der Schriften des Maimonides verbrannt, vielleicht auch in

¹⁷⁶ Libera: Denken im Mittelalter, 96f.

¹⁷⁷ Guttman: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 22.

¹⁷⁸ Vgl. Greive: Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik. In: Zimmermann, 1976. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts kam es zu einer weiteren innerjüdischen Kontroverse um das Studium der Philosophie. Konservative Gelehrte wie Rashba und Abba Mari agitierten gegen das Studium der griechisch-arabischen Texte; vgl. dazu: Stern: Philosophy in Southern France: Controversy over philosophic study and the influence of Averroes upon Jewish thought, 285-297.

¹⁷⁹ Gershom Scholem schrieb über die arkane und anti-rationale Schriftpolitik der kabbalistischen Gelehrten: *„Das Glaubensmysterium darf also nicht allen Menschen an allen Orten erläutert werden.“* Dem korrespondierte eine Folgerung, *„die aus der Anerkennung heiliger Texte seit eh und je gezogen worden ist: daß nämlich letzten Endes ihre Wirkung auf die Seele keineswegs von ihrem Verstandenwerden abhängt. (...) Erst mit dem Zusammenbruch jener Lebens- und Glaubens-Schicht, in der die Kabbala eine geschichtliche Macht darstellen konnte, erlosch auch der Glanz des Sohar, der nun in aufklärerischer Umwertung zu jenem ‚Lügenbuch‘ wird, das das reine Licht des echten Judentums verfinstert haben soll.“* Scholem: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar, 6f.

Paris¹⁸⁰. Allerdings gab es keine Maßnahmen, die mit den christlichen Reaktionen auf Irrlehren oder Ketzerei vergleichbar gewesen wären. Tatsächlich suchten jedoch orthodoxe jüdische Theologen in ihrem Kampf gegen Maimonides' Erbe Hilfe bei den „Kollegen“ der christlichen Inquisition¹⁸¹, welche jedoch wenig später die jüdische Orthodoxie selbst ins Visier nahm¹⁸². In der Auseinandersetzung zwischen rationalisierender und orthodoxer Partei kam es dabei über Religionsgrenzen hinweg zu funktionalen und inhaltlichen Übereinstimmungen mit den Institutionen, Proponenten und Inhalten, welche im Islam und später im Christentum am Streit um die Philosophie beteiligt waren. Quer durch die Religionen handelte es sich beim Streit um die Philosophie um einen **Nord-Süd-Gegensatz**, welcher von der fortgeschritteneren städtischen und gewerblichen Entwicklung Spaniens, Südfrankreichs und Italiens herrührte.

In Südfrankreich verbreiteten sich die Schriften Avicennas und Averroes', nachdem jüdische Intellektuelle aus den (ex-)islamischen Teilen Spaniens hierher emigriert waren. Die jüdischen Aristoteliker fühlten sich durch Maimonides ermutigt, die Philosophie zu rezipieren. Sie gerieten damit in Gegensatz zu gleichzeitig aufkommenden mystisch-traditionalistischen Strömungen innerhalb der Orthodoxie. Fast alle Werke des Averroes wurden ins Hebräische übersetzt, sie fanden hier mehr Interesse als im Islam, oft sind die Texte nur in diesen Übersetzungen erhalten. Dass die christlichen Konkurrenten dies alles frühzeitig wahrnahmen, belegt eine Polemik Wilhelm von Auvergnés, welche auch die oben zitierte These de Liberas unterstützt, dass der Maimonidische Rationalismus dem Pariser Bischof Kopfzerbrechen bereitete:

„Nachdem sie sich mit den Chaldäern oder Babyloniern und mit dem Volk der Araber vermischt, haben sie sich auch in deren Studien und in die Philosophie eingelassen und sind den Ansichten der Philosophen gefolgt, da sie es nicht verstanden, die Lehren ihres Gesetzes und den Glauben Abrahams gegen die Anfechtungen und Gründe derselben zu verteidigen. So ist es gekommen, dass sie in Beziehung auf das Gesetz Irrende und in Beziehung auf den Glauben Abrahams selbst Häretiker geworden sind, zumal nachdem die Herrschaft der Sarrazenen sich über ihren Wohnsitz ausgebreitet hat; seitdem sind nämlich viele von ihnen der Lehre von der Ewigkeit der Welt und anderen Irrthümern des Aristoteles gefolgt. Daher giebt es im Lande der Sarrazenen unter denen, die unter Philosophen weilen, nur wenige wahre Juden, d. h. solche, die nicht in irgend einem Theile ihres Glaubens Sarrazenen sind oder den Irrthümern des Aristoteles zustimmen.“¹⁸³

Die Hauptrepräsentanten des **jüdischen Averroismus**¹⁸⁴ waren im 13. Jahrhundert Maimons Übersetzer Samuel ibn Tibbon und Isaak Albalag, im 14. Jahrhundert Mose Narboni und Levi ben Gerson, sowie Elija Delmedigo im 15. Jahrhundert. Die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Spanien im Jahr 1492 leistete irrationalistischen Tendenzen Vorschub und markierte das Ende des jüdischen Rationalismus. 1204 war die hebräische Übersetzung des *Führers der Unschlüssigen* – ein Ereignis mit „*Schockwirkung*“ (Hermann Greive) – die Geburtsstunde für den neuen jüdischen Rationalismus gewesen. Er fand Anhänger vor allem in der Oberschicht, die in ihm ein begriffliches Instrumentarium sahen, das ihrer täglichen Erfahrung besser entsprach, als die Lehrsätze und Gleichnisse der konservativen Rabbis. Obwohl bis in die 1230er Jahre nur wenige Texte des Averroes ins Hebräische übersetzt waren, hatte er bereits starken Einfluss auf die jüdischen städtischen Intellektuellen gewonnen.

Einer der profiliertesten jüdischen Averroisten war **Isaak Albalag**, welcher sich Maimons Empfehlung, die Aristoteles-Kommentare des Averroes zu studieren, wirklich zu Herzen genommen hatte. Dass über seine Lebensumstände wenig mehr bekannt ist, als dass er in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in den katalanischen oder südfranzösischen Pyrenäen gewirkt hat, und dass nur wenige seiner Schriften überliefert sind, ist ein beredtes Zeugnis dafür, welche Widerstände auch im jüdischen Bereich einer konsequenten Integration der Philosophie entgegen

¹⁸⁰ Greive: Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik, 176.

¹⁸¹ Greive: Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik, 175.

¹⁸² Vgl. Kap. 5c.

¹⁸³ *De legibus*, zitiert nach Guttmann: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 24.

¹⁸⁴ Vgl. Ben Abdeljelil, Jameleddine: Der jüdische Averroismus. Dissertation, Wien 2002.

gebracht wurden. Über sein Leben und sein Werk herrscht Schweigen, wenigstens muss aus polemischen Äußerungen erschlossen werden, die ihn als Ketzer oder Gottesleugner diffamierten. Er verfasste einen Superkommentar zu Averroes' mittlerem Kommentar zur aristotelischen Physik. Sein wichtigstes Werk war jedoch die Kommentierung und hebräische Übersetzung von Al-Gazalis *Tendenzen der Philosophen*. Albalag kritisierte Al-Gazalis Sicht der Philosophie und auch diejenige Maimons, dem er vorwarf, einen inkonsequenten Aristotelismus zu vertreten. Albalag folgte Ibn Rushd in der Frage nach der Ewigkeit der Welt. Im Zusammenhang mit der Frage, welchen Einfluss jüdische Denker auf die Pariser Magister hatten, ist es besonders interessant, Albalags Konzeption des Verhältnisses von Glaube und Wissen zu betrachten, die der von Tempier skandalisierten These von einer doppelten Wahrheit sehr nahe kommt. Anders als Maimon versuchte er nicht mehr, Glauben und Wissen in Übereinstimmung zu bringen, sondern konstatierte ein Auseinanderklaffen von zwei inkongruenten Erkenntnisweisen, der prophetischen und der philosophischen:

„Wie die Gedanken der Philosophie nur der Philosoph, so kann die Gedanken der Prophetie nur der Prophet begreifen.“¹⁸⁵

Glaube und Wissen führen zu zwei konträren Wahrheiten:

„Du findest, dass meine rationale Meinung über viele Punkte zu meinem Glauben konträr ist, denn ich weiß durch die Demonstration, dass eine solche Sache nach dem Weg der Natur wahr ist, und weiß gleichzeitig durch die Propheten, dass das Gegenteil nach dem Weg der Wunder wahr ist.“¹⁸⁶

Obwohl Albalag verschiedentlich betonte, dass auch sein Glaube wahr sei, blieb das skandalöse Ergebnis zweier gegensätzlicher Wahrheiten dennoch bestehen. Mit Ibn Rushd meinte er, die Offenbarung wäre die volkstümliche Gestalt der Wahrheit für die Mehrheit der Menschen, welche die ganze Wahrheit nicht fassen könne. Allerdings habe die Religion kein Recht mehr, die Wahrheit der Philosophie zu bestreiten. Marie und Heinrich Simon halten es für möglich, dass Albalag auch die Ansichten der lateinischen Averroisten kannte, da er selbst berichtete, Kontakte zu christlichen Klerikern zu haben. Es ist verlockend zu spekulieren, ob er auch in Paris war und dort *artes*-Magistern begegnet ist. Eventuell hätten Siger und Albalag sich besser miteinander verständigen können, als mit ihren jeweiligen konservativen Glaubensgenossen, welche dafür sorgten, dass beide in ihren jeweiligen Traditionen dem Vergessen anheim fielen.

Obwohl nur wenige Spuren davon erhalten sind, darf es jedoch als gesichert gelten, dass die intellektuelle Tradition des Averroismus phasenweise den Charakter eines **averroistischen Zeitgeistes**¹⁸⁷ angenommen hat, indem etwa in Spanien Juden das Besondere der jüdischen Religiosität zugunsten des mit anderen Religionen Gemeinsamen zurückstellten und den Zweck der jüdischen Gesetze in der intellektuellen Erkenntnis sahen. Wenn 1277 die averroistische These von der Einheit des Intellekts an der Universität vom Pariser Bischof verboten wurden, reagierte er damit nicht nur auf interne Fehlentwicklungen im Bereich der Lehre, sondern auch darauf, dass der averroistische Universalismus auch außerhalb der Universität ein populäres Phänomen geworden war. Wilhelm von Tocco, der erste Biograph des heiligen Thomas, berichtet von der beunruhigenden Verbreitung

„des Irrtums des Averroes, der behauptete, in allen Menschen sei nur eine Vernunft. (...) Dieser Irrtum gewann auch in den Gemütern der Einfachen solchen Einfluß und drang so gefährlich ein, daß ein Ritter in Paris, als er gefragt wurde, wie er sich von seinen letzten Verbrechen reinigen wolle, antwortete: ‚Wenn die Seele des heiligen Petrus gerettet ist, dann werde auch ich gerettet werden, denn wenn wir mit einer Vernunft erkennen, werden wir unser Leben mit ein und demselben Ausgang beenden.“¹⁸⁸

¹⁸⁵ Zitiert nach Ben Abdeljelil: *Der jüdische Averroismus*, 239.

¹⁸⁶ Zitiert nach Ben Abdeljelil: *Der jüdische Averroismus*, 239.

¹⁸⁷ Greive, Hermann im *Lexikon des Mittelalters*: „Averroismus im Judentum“.

¹⁸⁸ Eckert (Hg.): *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino* erzählt von Wilhelm von Tocco, 109.

5. Universität, Stadt und Macht im 12. und 13. Jahrhundert

„Man hat oft gesagt, dass im Mittelalter die Religion das Leben beherrschte.
Aber erstens war die Herrscherin die Ekklesia,
und zweitens findet zwischen herrschendem und beherrschtem Prinzip stets eine Trennung statt.“
Walter Benjamin, *Über das Mittelalter* (1916)

a. *Universitas magistrorum et scholarum*: Die Universität Paris und ihre artes-Fakultät

Im Hochmittelalter trat mit dem Lehrer, Magister, Kleriker bzw. Dozent ein neuer sozialer Typus auf: die Intellektuellen¹⁸⁹, Jacques Le Goff zufolge diejenigen, „die berufsmäßig denken und ihre Gedanken lehren. Diese Verbindung aus eigenem Nachdenken und seiner Weitergabe charakterisierte den Intellektuellen.“¹⁹⁰ Dieser Typus, der sich deutlich vom Mönch, Mystiker oder Literaten abhob, entstand im Milieu der neuen städtischen Schulen. In der Aufbruchsstimmung des 12. Jahrhunderts entwickelte sich Paris zum wichtigsten intellektuellen Zentrum der christlichen Welt. In der ersten Jahrhunderthälfte wurden in Paris an privaten Schulen die *Artes* und *Biblia sacra* unterrichtet. Zahlreiche Schulen hatten sich am linken Seineufer auf dem Hügel Sainte-Geneviève etabliert. An der **Kathedralschule** von Notre Dame begann die Lehrtätigkeit Pierre Abaelards enorme Attraktion auszuüben, die auf ganz Paris ausstrahlte. Der intellektuelle Boom in Paris basierte auf dem Zufluss neuer Übersetzungen aristotelischer Werke und einzelwissenschaftlicher Schriften arabischer Gelehrter. Die konservativen Mönche sahen in Paris ein neues Babylon. Bernhard rief den Pariser Lehrern und Studenten zu: „*Fieht aus Babylons Kreis, flieht und rettet Eure Seelen! (...) Du wirst weit mehr in den Wäldern als in den Büchern finden. Die Hölzer und Steine werden Dich mehr lehren als irgendein Magister.*“¹⁹¹ Viele zeigten sich jedoch fasziniert vom gelehrten Leben der Stadt. 1164 schrieb Johann von Salisbury über seinen Paris-Besuch:

„*Als ich dort die Fülle der Nahrungsmittel sah, die Beschwingtheit der Menschen, das Ansehen, das die Kleriker genießen, die Majestät und die Glorie der ganzen Kirche und die mannigfaltigen Aktivitäten der Philosophen, da glaubte ich voller Bewunderung, Jakobs Leiter zu erblicken, deren Spitze den Himmel berührt und auf der die Engel auf- und absteigen.*“¹⁹²

Von Beginn an hatte die Lehre eine starke Tendenz zur Autonomie gegenüber den weltlichen und kirchlichen Mächten. Bereits 1174 verlieh Papst Coelestin III. den Pariser Magistern und Studenten Privilegien. Die Kirche musste Ende des 12. Jahrhunderts angesichts der blühenden hohen Schulen, die oft von Laien geführt wurden, um ihr Lehrmonopol fürchten und versuchte, dem 1179 durch die Einführung einer formellen Lehrerlaubnis, der *licentia docendi*, zu begegnen. Die weitere Institutionalisierung des Studiums wurde dadurch stimuliert, dass mittlerweile tausende junge Männer aus der gesamten Christenheit nach Paris strömten, und die Kapazität der bisherigen Schulstruktur nicht mehr ausreichte. In dieser Situation schlossen sich um 1200 die verschiedenen Schulen zu einem genossenschaftlichen Verband zusammen: Der ***Universitas magistrorum et scholarum Parisiensium***¹⁹³ – ein Zusammenschluss von Lehrern und Schülern zum Zweck der Wahrung der eigenen Interessen am Studium.

¹⁸⁹ Der Ausdruck *l'intellectuel* tauchte eigentlich erst Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der Dreyfus-Affäre erstmals auf. Der *parti intellectuel* war ein Bündnis von Professoren und Schriftstellern, die sich für die Revision des Urteils gegen den fälschlich wegen Hochverrates verurteilten französisch-jüdischen Offizier einsetzten. Das *Manifest der Intellektuellen* von 1898 ist gleichsam das Gründungsdokument dieses neuen Akteurs in der französischen Politik des 20. Jahrhunderts.

¹⁹⁰ Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*, 9.

¹⁹¹ Zitiert nach Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*, 28.

¹⁹² Zitiert nach Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*, 29.

¹⁹³ Die klassische Quellensammlung zur Geschichte der Pariser Universität ist das Ende des 19. Jahrhunderts von Denifle und Chatelain herausgegebene *Chartularium Universitatis Parisiensis* (4 Bde., Paris 1889-1897). Sie enthält 2700

Die *universitas* konstituierte eine juristische Person, die besondere Autonomie und Privilegien genoss. Sie verwaltete sich selbst und ihre Mitglieder, die durch einen Treueeid an sie gebunden waren, wählten aus den eigenen Reihen ihre Amtsträger und Leiter. Dieser **genossenschaftliche Zusammenschluss** entsprach ganz dem Trend der Zeit, dass berufliche, laikale und städtische Gruppen sich zu *coniurationes*, Räten, Bruderschaften, Bündeln, Zünften und Gilden zusammenfanden¹⁹⁴. Auch die *universitas* war eine solche Interessensgemeinschaft zur gegenseitigen Hilfe. Sie befreite die Schulen von der Vormundschaft des Kanzlers der Kathedrale Notre-Dame, welcher die meisten vorher zumindest theoretisch unterstellt gewesen waren, kanalisierte und institutionalisierte andererseits aber auch die Explosion der Gelehrsamkeit, welche in Paris stattgefunden hatte. Die universitäre Klerikergemeinschaft setzte in der Folge weitreichende Privilegien durch: Ihre Angehörigen genossen Steuerfreiheit und waren ausschließlich der Gerichtsbarkeit der Korporation oder in Fragen des Glaubens und der Lehre dem bischöflichen Offizialat verantwortlich. Weiters erhielt die Universität Streik- und Sezessionsrecht und natürlich das Monopol der Verleihung der universitären Titel¹⁹⁵. Nachdem Kirche und Königtum dieser Entwicklung zunächst ablehnend gegenüber gestanden waren, entschlossen sich beide Mächte in der Folge jedoch, die Universität anzuerkennen, um sie dann möglichst den eigenen Interessen zu unterwerfen. Jacob Taubes betonte die Besonderheit dieser im Mittelalter beispiellosen Institution: Deren **privilegiertes Status und korporative Autonomie**

*„ist in Paris in langen und schweren Kämpfen erstritten worden, in denen die äußere und innere Verfassung der Universität Gestalt annahm. (...) Diese Gemeinschaft selbst und nicht staatliche oder kirchliche Instanzen haben die Formen der Selbstverwaltung geschaffen, die bis heute noch für die Universität kennzeichnend geblieben sind. (...) Auch in Paris hätte sich nicht eine universitas gebildet, wenn nicht am linken Seineufer einige Gelehrte auf eigene Faust und ohne Autorität, ohne Amt und Auftrag, gestützt nur auf ihre geistige Wirkung, Schüler um sich geschart hätten.“*¹⁹⁶

Die Universität, deren wissenschaftliches Leben von der Wiederentdeckung der aristotelischen Logik, des römischen Rechts, sowie der griechisch-arabischen Medizin gespeist wurde, verbreitete sich rasch. Paris war mit Bologna die älteste der **Universitäten Europas**. Vor 1220 entstanden weiters die Universitäten von Oxford, Cambridge und Montpellier aus Zusammenschlüssen von Schulen. Im Lauf des 13. Jahrhunderts wurden weitere zehn Universitäten gegründet, alle im südlichen Europa. Die von Bologna ausgehenden Gründungen in Reggio, Vicenza, Vercelli und Arezzo blieben kurzlebig. Die Universitäten von Padua (1222) und Neapel (1224) verzeichneten dagegen bald einen Aufwärtstrend. Nach dem Albigenserkreuzzug gegründete Schulen in Toulouse wurden ab 1234 auf Betreiben der Kirche zu einer echten Universität umgewandelt. Die Universitäten auf der iberischen Halbinsel waren königliche Gründungen, die später vom Papsttum bestätigt wurden: Salamanca (1218), Lissabon (1288) und Lérida (1300). In Bologna, wie auch in Padua, Salamanca und Lérida gehörten die Magister nicht direkt der Universität an, die ausschließlich von der autonomen Korporation der Studenten gebildet wurde. Sie organisierten sich in einem Kollegium und waren der Universität nur durch Verträge verbunden. Die verschiedenen Universitäten unterschieden sich weniger durch ihren institutionellen Aufbau, als durch ihre soziale und intellektuelle Orientierung. Während Paris und Oxford letztlich kirchliche Institutionen blieben, waren die Universitäten des Mittelmeerraums ganz weltlich orientiert. Sie bildeten einen großen Teil der Führungsschichten der südeuropäischen Länder aus, in denen das römische Recht seit dem 12. Jahrhundert das soziale und politische Leben wesentlich bestimmte. Während also im Norden die Theologie vorherrschte, der das Studium der *artes* lediglich diente, konzentrierten sich die südlichen Universitäten auf weltliches Recht (Bologna), Grammatik und Rhetorik und Medizin (Salerno, Montpellier).

Dokumente auf 2767 Seiten. Eine kleine Auswahl von wichtigen Dokumenten enthält: Rüthing, Heinrich (Hg.): *Die mittelalterliche Universität*. Göttingen: 1973.

¹⁹⁴ Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 951ff.

¹⁹⁵ 1213 war auch das Privileg, die Lehrerlaubnis zu erteilen, vom Kanzler an die Universität übergegangen.

¹⁹⁶ Taubes: *Die Intellektuellen und die Universität*, 321.

Wie war die Pariser Universität strukturiert? Sie setzte sich aus **vier Fakultäten** zusammen: den Freien Künsten, den *artes liberales*, dem kanonischen bzw. Kirchenrecht, sowie Medizin und Theologie. 1219 hatte Papst Honorius III. der Universität die Lehre des weltlichen, v. a. also des römischen Rechts, untersagt. Diese Fakultäten bildeten ihrerseits wieder Körperschaften innerhalb der Universität. Paris profilierte sich in der Folge vor allem durch die Lebendigkeit seiner *artes*-Fakultät und die Autorität seiner theologischen Fakultät.

Die **artes-Fakultät** bildete dabei die quantitativ größte der Fakultäten. Ihr Studium fungierte als Propädeutikum für den Eintritt in die anderen drei höheren Fakultäten. Sie war im Unterschied zu den



anderen durch ein nationales System organisiert, in welchem Magister und Studenten nach ihrer geographischen Herkunft in Gruppen zusammengefasst wurden. Die **vier Nationen** – die französische¹⁹⁷, die pikardische¹⁹⁸, die normannische¹⁹⁹ und die englische²⁰⁰ – unterstanden jeweils einem Prokurator, welcher von den Leitern der höheren Fakultäten, den Regenten, gewählt wurde. Diese wiederum unterstützten den Leiter der *artes*-Fakultät, den Rektor. Dieser wurde im Lauf des Jahrhunderts auch zum Vorsteher der Universität. Diese besaß übrigens zunächst keinerlei eigene Grundstücke oder Gebäude:

*„Die Universitätsangehörigen versammeln sich, ebenso wie die einzelnen Fakultäten und Nationen, in Kirchen oder Klöstern, die sie als Gäste aufnehmen: in Saint-Julien-le-Pauvre, bei den Dominikanern oder Franziskanern, im Kapitelsaal der Bernhardiner oder Zisterzienser, öfter noch im Refektorium der Mathuriner. Dort tritt die aus den Regenten und den übrigen Magistern bestehende Vollversammlung zusammen.“*²⁰¹

Wie war das **Studium** organisiert? Die universitären Statuten regelten dessen Dauer, die Seminarprogramme und die Prüfungsmodalitäten. Die in Paris seit 1215 gültigen Statuten des päpstlichen Abgesandten Robert de Courçon schrieben vor, dass die Studenten an der Artistenfakultät ein Grundstudium von sechs Jahren zu absolvieren hätten. Die Studierenden waren oft

¹⁹⁷ Alle Lehrer und Studierenden aus den Bistümern Paris, Sens, Tours, Reims, Bourges und aus Südeuropa.

¹⁹⁸ Magister und Studenten aus den Diözesen Beauvais, Amiens, Noyon, Arras, Téroouanne, Cambrai, Laon, Tournai, Lüttich und Utrecht.

¹⁹⁹ Eben die Normannen.

²⁰⁰ Universitätsangehörige aus England und „dem Rest der Welt“.

²⁰¹ Vgl. dazu den Stadtplan von Paris 1329 im Anhang. Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 79.

sehr jung, wenn sie in die Universität eintraten und durchliefen typischerweise im Alter von 14 bis 20 Jahren das artistische Studienprogramm, bevor sie sich für das Studium an einer höheren Fakultät entscheiden konnten. Die *magistri in artibus* konnten in der Folge etwa fünf Jahre Medizin oder kanonisches Recht, oder aber mindestens acht Jahre Theologie studieren. Die Statuten legten für die Erlangung des theologischen Doktorats ein Mindestalter von 35 Jahren fest. Jacques Le Goff:

„In der Praxis scheint die Lehrzeit des Theologen gut 15 bis 16 Jahre betragen zu haben. In den ersten sechs Jahren war er nur Hörer und musste Praktika durchlaufen, musste unter anderem vier Jahre lang die Bibel und zwei Jahre lang die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentieren.“²⁰²

Bei weitem nicht alle Studenten setzten ihr Studium nach dem *artes*-Lehrgang fort. Vielen war dies aus finanziellen Gründen nicht möglich, andere hatten gar kein Interesse daran. Die Studenten mussten die **Vorlesungen** schriftlich in sogenannten *relationes* festhalten. Für die **Prüfungen** stand ein Vorlesungstext zur Verfügung. Der Textbedarf des Studiums führte zu einer regelrechten Revolution der Buchherstellung, ein ganzer Erwerbszweig lebte in Paris von der Buchherstellung und vom Buchhandel (die *stationarii*). Das erste Examen war die *determinatio*, welche die erste Studienphase, das Baccalaureat abschloss. Bereits vorher mussten sich die Studenten in den *responsiones* einer Debatte mit dem Magister stellen. Die zweite Etappe, welche zur **licentia docendi** und zum Doktorat führte, war wiederum in mehrere Abschnitte unterteilt. Vor dem erfolgreichen Abschluss des Studiums mussten die Studenten eine Reihe von Kommentaren und Antworten auf Fragen einer Kommission von vier Magistern unter dem Vorsitz des Kanzlers geben. Am Tag der *inceptio* wurde der Student wirklich Doktor und hielt im Beisein der Fakultät seine erste Vorlesung.

Auf Cassiodor ging die klassische Einteilung der sieben Künste in Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) zurück. In seinen *Institutiones* hatte er Regeln für das Studium der Mönche formuliert und das Verhältnis von weltlichen und geistlichen Wissenschaften fixiert. Sie waren – von den karolingischen Kapitularien von 778 sanktioniert – lange Zeit die einzigen nicht-theologischen Disziplinen, die an den Klosterschulen unterrichtet werden durften. Die Pariser Schulen hatten diese Tradition beerbt und neu belebt. Wichtig für die in Paris stattfindende Erneuerung des *artes*-Studiums war **Hugo von St. Viktor** (ca. 1096-1141), der sich in seinem *Didascalicon* um eine Grundlegung des weltlichen und geistlichen Wissens seiner Zeit bemühte und das gesamte profane Wissen der Glaubenswissenschaft zuordnete. Im Zuge der „Aristotelischen Revolution“ wurde das System der *artes* von der Philosophie überformt: In *De divisione philosophiae* des Dominicus Gundissalinus wurden sie zu Elementen eines an der aristotelischen Einteilung der Wissenschaften orientierten Systems.



²⁰² Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*, 81.

Das Studium an der Pariser *artes*-Fakultät konzentrierte sich hauptsächlich auf Logik bzw. Dialektik, welche als Methode auch alle anderen Fächer durchdrang. Dieser Tendenz entsprechend wurde aus der Grammatik – etwa bei Wilhelm von Conches – zunehmend eine Wissenschaft der Logik und das Quadrivium immer stärker von der Mathematik geprägt. Der Unterricht bestand im Wesentlichen aus Textkommentierung. Das Textmaterial bestand aus der Bibel, den Kirchenvätern, den *doctores moderni* – also den fröhscholastischen Denkern des 12. Jahrhunderts –, den *auctores*²⁰³ – verschiedene Werke der antiken Dichtung, die arabische Philosophie und Wissenschaft, sowie natürlich Aristoteles, dessen Texte 1255 endgültig zur Pflichtlektüre der Artisten erhoben wurden. Die **scholastische Methode** war das intellektuelle Werkzeug, mit welchem die *artes*-Studenten den Textkanon in den Griff bekommen sollten. Die Scholastik stand und fiel mit der Freiheit oder aber Hörigkeit, mit welcher diesen autoritativen Texten begegnet wurde. Gilbert von Tournai:

*„Wir werden nie die Wahrheit finden, wenn wir uns auf das bereits Gefundene beschränken (...). Die vor uns geschrieben, sind nicht Herren, sondern Führer für uns. Die Wahrheit steht allen offen, sie ist noch nicht vollständig in Besitz genommen.“*²⁰⁴

Die Auseinandersetzung mit den Texten fand in unterschiedlichen, genau definierten Formen statt, welche das Instrumentarium der universitären Pädagogik bildeten: Die **lectio**, der Textkommentar, ging von der grammatischen Analyse aus und führte über die logische Erklärung zur Exegese – *sententia*. In der **quaestio** löste sich die Diskussion vom Text und ging zur dialektischen Erörterung der von ihm aufgeworfenen Fragen über. Hier gewann der universitäre Intellektuelle seinen gedanklichen Spielraum. Als **disputatio** wurde sie zum Gespräch von Magistern und Studenten, zum „Turnier der Kleriker“ (Jacques Le Goff). Eine besonders attraktive Form war der offene, quodlibetische Disput „über irgendein von irgend jemandem“ (*de quodlibet ad voluntatem cuiuslibet*)²⁰⁵ gestelltes Thema. Palemon Glorieux gab eine anschauliche Schilderung dieses Disputes, welchem sich der Magister in regelmäßigen Abständen stellte:

*„Fragen und Einwände können von allen Seiten kommen, feindliche oder neugierige oder böartige, wie auch immer. Man kann versuchen, ihn in Widerspruch zu sich selbst zu verwickeln oder ihn zwingen, auf brennende Themen einzugehen, die er am liebsten nie angesprochen hätte. Manchmal ist es ein neugieriger Fremder oder ein unruhiger Geist, manchmal versucht ein neidischer Rivale oder ein neugieriger Magister ihn in eine schwierige Situation zu bringen. Manchmal sind die Probleme klar und interessant, ein anderes Mal sind die Fragen zweideutig, und es fällt dem Magister ganz schön schwer, ihre genaue Tragweite und ihren wirklichen Sinn zu erfassen. Einige beschränken sich ohne Hintergedanken auf das rein intellektuelle Terrain; andere haben vor allem politische oder verleumderische Hintergedanken (...). Wer sich also einem quodlibetischen Disput aussetzen will, muß über ungewöhnliche Geistesgegenwart und fast allumfassende Sachkenntnis verfügen.“*²⁰⁶

Es gab im Lehrbetrieb der *artes*-Fakultät also offene bzw. informelle Formen, welche dazu anregten, alle möglichen Fragen zu stellen. Diese Beschreibung des lebendigen quodlibetischen Disputes an der *artes*-Fakultät veranschaulicht gut, weshalb sich hier eine spezifische intellektuelle Ethik herausbilden konnte, die in ihrer radikalsten Form die Praxis der Philosophie zur besten Lebensform, die dem Menschen möglich sei, erklärte. Aubry von Reims etwa gab ihr in folgenden Worten Ausdruck:

*„Wenn man weiß, dass man am Ziel ist, bleibt nichts anderes zu tun, als es zu kosten und die Lust darin zu schmecken. Eben dies nennt man die Weisheit, diesen einmal gefundenen Geschmack, der um seiner selbst willen geliebt werden darf: er ist die Philosophie, und bei ihr sollte man es bewenden lassen.“*²⁰⁷

²⁰³ In seiner *Bataille des sept Arts* beklagte Henri d'Andeli die zunehmende Verdrängung des *auctores*-Studiums.

²⁰⁴ Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 93.

²⁰⁵ Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 97.

²⁰⁶ Glorieux: La littérature quodlibétique (1936), zitiert nach Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 97.

²⁰⁷ Zitiert nach Libera: Denken im Mittelalter, 114.

Die Verurteilung von 1277 war auch das Symptom eines **Streits der Fakultäten** und zielte auf die artistische Ideologie, derzufolge es „*keine ausgezeichnetere Lebensform [gibt], als sich frei der Philosophie zu widmen.*“ (These 40, Flasch: 137). Paris war ein „*Ort der Allgemeinbildung, der aufgeschlossendste von allen, empfänglich für das Neue, überschäumend vor Ideen und angeregten Diskussionen*“, aber auch Ort der „*Theologie, der Gipfel aller Wissenschaft und Zentrum der neuen scholastischen Konstruktion.*“²⁰⁸

Die Spannung dieser beiden Diskurse und zwischen den autonomistischen Tendenzen und den zuletzt erfolgreichen Versuchen, diese Dynamik ideologisch zu kanalisieren, macht im Wesentlichen die Geschichte der Pariser Universität bis ins Jahr 1277 aus. In den verurteilten Artikeln fanden sich auch solche, die – unter Berufung auf avicennistisches Gedankengut – den **egalitären Charakter des Studiums** und der Beziehung zwischen Lehrern und Schülern festhalten: „*Das Wissen des Lehrers und des Schülers ist der Zahl nach eins. (...)*“ (Artikel 117, Flasch: 196) Diese These exemplifizierte die Konzeption der Einheit des Intellektes im Kontext der christlichen Universität. Von ihr aus ließ sich Intersubjektivität, aber auch die egalitären Erfahrungen des Studiums konzeptionell fassen, ganz im Gegensatz zum Modell hierarchischen Gehorsams, welches sonst weitgehend alle christlichen Verhältnisse strukturierte.

Ergänzt man diese Skizze vom Innenleben der Universität durch einen Blick in die Stadt, welche die Universitätsgemeinde beherbergte, dann gewinnen die Äußerungen, die 1277 verurteilt wurden, immer mehr Plausibilität. Sie waren keineswegs in taktischer Absicht vom Bischof erfunden worden, wie manche Interpreten andeuteten, weil sie sonst nirgends schriftlich nachgewiesen werden konnten. Sie sind Zeugnisse informeller Diskurse an der Universität, welche von der städtischen Kultur und vom innerweltlichen Aufbruch angesteckt worden waren.

b. Die Universität in der Stadt: Kämpfe ums Studium und die städtische Populärkultur

*„Ich gehe jetzt nach Paris und werde zehn Jahre studieren,
Weih' mich der Wissenschaft dort, halt meine Reise nicht auf,
Werde, wenn Gott es will, mich darauf nach Bologna begeben,
Daß mit den Schriften des Rechts ich mich daselbst noch befaß',
Es wird die Heilige Schrift, das kanonische Recht das Ende
meiner Studien sein, wenn soviel Leben mir bleibt.
Meinem Namen wird dann ein Titel vorausgehn, ich werde
Magister Burnellus genannt, Wort und Sache gemäß.
Nennt jemand mich Burnellus und nicht zugleich auch Magister,
Dann kann jener mir doch offener Gegner nur sein. (...)
Die Menge stürmt und ruft. „Seht der Magister ist da!“²⁰⁹“*

Die kurze Schilderung des Studiums in der Frühzeit der Universitäten aus dem *Speculum stultorum* (Narrenspiegel) des englischen Mönchs Nigellus de Longchamps²¹⁰ von 1180 wirft auch ein Licht auf den elitären Charakter, den das Studium von Beginn an hatte. Es bot die Möglichkeit zum sozialen Aufstieg bis zu höchsten kirchlichen Ämtern. Die Universität bildete einen **neuen sozialen Raum**, in welchem sonst geltende gesellschaftliche Segmentierungen überschritten werden konnten. Im Rahmen der mittelalterlichen Gesellschaft war es außergewöhnlich, dass hier das Vorrecht der Geburt, etwa bei der Wahl der Dekane, keine Rolle spielte, während sonst

²⁰⁸ Le Goff: Ludwig der Heilige, 94.

²⁰⁹ Nigellus von Longchamps: Narrenspiegel, 43f.

²¹⁰ Nigellus von Longchamps: Narrenspiegel oder Burnellus, der Esel, der einen längeren Schwanz haben wollt. (*Speculum Stultorum*, 1180) Leipzig: 1982. Es handelt sich um die Erzählung des Esels Burnellus aus Cremona, eine mit Fabeln ausgeschmückte Ständesatire, in der vor allem der monastische Klerus karikiert wird.

überall der Adel den Vorrang beanspruchte. Die Universität deterritoralisierte²¹¹ ihre Mitglieder, die Studenten waren „*amore scientiae facti exules*“²¹²; aus Liebe zur Wissenschaft heimatlos gewordene. Bereits im 12. Jahrhundert repräsentierten die Vaganten und Goliarden diesen „entwurzelten“ Typus des gelehrten Klerikers.

Was befand sich außerhalb der Universität und wie beeinflusste dieses Außen ihr intellektuelles Leben? Wie sah die historische Umwelt aus, in der die theologisch-philosophischen Debatten statt fanden? Was für eine Stadt war das **Paris des 13. Jahrhunderts**²¹³? Wie lebten die Magister und Studenten, wenn sie gerade nicht Aristoteles lasen? Paris war die Stadt der Kapetinger, das Zentrum der Königsmacht, die sich hier früher als im übrigen Europa über einen langen Zeitraum ausbilden und konsolidieren konnte. Mitte des 13. Jahrhunderts war die Stadt derart gewachsen, dass die Verwaltung vor erhebliche Probleme gestellt war. Nach dem Zuzug tausender ImmigrantInnen lebten 1250 schätzungsweise 160.000 Menschen in Paris²¹⁴. 1261 setzte Ludwig IX. Etienne Boileau als königlichen *Prévot* (Vogt) ein, ein Amt welches vorher käuflich gewesen war, was den Chronisten zufolge der Willkür der Reichen Tür und Tor geöffnet hatte²¹⁵. In diesem Kontext wurden auch Elemente bürgerlicher Selbstverwaltung – ständische Vertretungen gewählter Bürger tagten nun im *parloir aux bourgeois* – in die Pariser Administration eingeführt. Boileau orientierte sich in seinen Maßnahmen erfolgreich an den königlichen Prinzipien von Schutz und Kontrolle. Die Wiederherstellung von Sicherheit ging auch mit der schriftlichen Fixierung der zünftischen Gewohnheitsrechte einher²¹⁶. In Paris und den benachbarten Städten basierte die florierende Wirtschaft auf dem Tausch und der Weiterverarbeitung von Fertigprodukten. Jacques Le Goff:

„Zwischen Loire und Rhein, in der gleichen Gegend, wo sich Großhandel und Banken bei den Messen der Champagne niedergelassen haben, entsteht jene Kultur, die aus Frankreich den ersten Erben Griechenlands und Roms machen wird, wie es Alkuin vorausgesagt, wie es Chrétien von Troyes besungen hatte.“²¹⁷

Die Studenten und Lehrer, die aus der gesamten christlichen Welt nach Paris strömten, waren selbst ein wesentlicher Faktor des Stadtlebens geworden. In der schillernden Figur des **Goliarden** war bereits im 12. Jahrhundert die städtische Vitalität mit der schulischen Intellektualität verschmolzen. Für ihn war Paris „*das Paradies auf Erden, die Rose der Welt, der Balsam des Universums*“ („*Paradisius mundi Parisius, mundi rosa, balsamum orbis*“)“²¹⁸. Die Goliarden waren deterritoralisierte Intellektuelle, welche die kirchliche Polemik als Narren, falsche Studenten oder Taugenichtse, aber auch als gefährliche Störenfriede und Aufrührer denunzierte. In den Universitäten entstanden Studentenliteraturen in den verschiedenen Volkssprachen²¹⁹. Die Sammlung der *Carmina Burana*²²⁰, welche auch Texte aus Liederbüchern von französischen Scholaren enthält, widerspiegelte die weltzugewandte Ideologie der Kleriker. Jacques Le Goff nannte Abaelard „*einen der größten Goliardendichter*“²²¹ und gab ein soziales Porträt dieses im 12. Jahrhundert in der Stadt auftauchenden Typus, der für Unruhe sorgte:

„Wer sind diese Goliarden? (...) Zweifellos herrschte in ihrem Milieu eine Vorliebe für Gesellschaftskritik. Ob städtischen, bäuerlichen oder sogar adeligen Ursprungs, sie sind in erster Linie Entwurzelte, typische Vertreter einer Epoche, in der der demographische Aufschwung, der aufkommende Handel und die entstehenden Städte die feudalen Strukturen, Deklassierte, Waghalsige und Unglückliche auf die Straßen

²¹¹ Ein Begriff, den Gilles Deleuze und Félix Guattari in den 70er Jahren prägten.

²¹² In einem kaiserlichen Privileg für Scholaren Friedrich Barbarossas. Zitiert nach Taubes: Die Intellektuellen und die Universität, 322.

²¹³ Vgl. den Stadtplan von 1329 im Anhang.

²¹⁴ Le Goff: Ludwig der Heilige, 202f.

²¹⁵ Le Goff: Ludwig der Heilige, 204.

²¹⁶ Das *Livre des métiers* von 1268 hat sich erhalten.

²¹⁷ Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 27.

²¹⁸ Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 30.

²¹⁹ François Villon war im 15. Jahrhundert ein Vertreter dieser Literatur.

²²⁰ Die Sammlung wurde 1230 für den Bischof von Seckau, Steiermark zusammengestellt.

²²¹ Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 39.

werfen (...). Als mittellose Ausbrecher bilden sie in den städtischen Schulen jene armen Studentenbanden, die sich irgendwie durchschlagen, sich bei begüterten Kommilitonen als Diener verdingen oder von Bettelei leben (...). Manchmal verdienen sie sich ihren Lebensunterhalt als Gaukler und Narren. ²²² “

Das Verhältnis der Stadt zu den **Studenten** war gelinde gesagt ambivalent. Diese waren nicht an die Pflichten der Priester gebunden und bildeten ein turbulentes und lebhaftes Milieu. Es kam allerdings auch zu drastischen Vorfällen, die bis in die Gegenwart den Status des Studenten mit zweifelhaften Konnotationen verbinden:

„Der Student der artes läuft eines Nachts bewaffnet durch die Straßen, tritt Häusertüren ein und erfüllt die Gerichtssäle mit dem Lärm seiner Auftritte. Täglich sagen billige Huren gegen ihn aus und klagen über Schläge, zerrissene Kleider und abgeschnittene Haare. Sie belieben es nicht bei diesen rohen Vergnügungen, sondern begingen oftmals richtige Verbrechen. (...) Die von den ‚Nationen‘ zu Ehren ihres Schutzheiligen begangenen Feste wurden nicht als Gelegenheit zur Erbauung benutzt, sondern waren nur Anlaß zu Besäufnissen und Orgien. Die Studenten liefen bewaffnet durch die Straßen von Paris, störten mit ihren lauten Rufen die Ruhe des friedfertigen Bürgers, malträtierten den harmlosen Passanten. 1276 spielten sie sogar Würfel auf den Kirchenaltären. ²²³ “

1229 kam es zu einem gravierenden Konflikt der Universitätsgemeinschaft mit der städtischen und königlichen Obrigkeit, in dessen Verlauf es zum **ersten großen Streik des Abendlandes** kam²²⁴. Nachdem es bei einem Schankwirt am Faubourg Saint-Marcel zu einer Schlägerei unter Studenten gekommen war, gingen die eingreifenden königlichen Sergeanten derart brutal vor, dass mehrere Studenten getötet wurden. In der Folge trat die Universität in Streik, die Vorlesungen ruhten, aber sowohl die königliche als auch die päpstliche Macht blieben hart. Während des zwei Jahre andauernden Streiks versuchten andere Städte, die Pariser Magister und Studenten abzuwerben, mitunter auch durch das Versprechen, die in Paris verbotenen Texte des Aristoteles in den Lehrplan aufzunehmen. Über den Anlassfall hinaus ging es in diesem Streit letztlich um die Autonomie der Universität gegenüber der königlichen Macht. Zuletzt scheinen Papst Gregor und Ludwig IX. – gegen den Widerstand Blancas von Kastilien – eingelenkt zu haben. Ein zeitgenössischer Chronist im Kloster Saint-Denis berichtet:

„Im selben Jahr erhob sich in Paris großer Streit zwischen Klerikern und Bürgern, und die Bürger brachten einige Kleriker zu Tode; darum verließen die Universitäten Paris und wanderten in verschiedene Provinzen ab. Als der König aber sah, dass in Paris das Studium der Wissenschaft und der Philosophie versiegte, Quell der schönsten Schätze der Vernunft (sens) und Weisheit (sapience), kostbarer als alles andere, und dass eben dieses Studium, mit der Ritterschaft von Griechenland nach Rom und nach Frankreich gekommen, aus Paris ausgezogen war, überkam den milden und sanftmütigen König große Besorgnis. (...) Der König säumte nicht, Kleriker und Bürger zu gemahnen, und er tat es so gut, dass die Bürger den Klerikern die Missetaten, die sie ihnen zugefügt hatten, vergalt. Und der König ließ sich dieses besonders angelegen sein, denn Weisheit ist ein sehr kostbares Juwel, und das Studium der Wissenschaften und der Philosophie war zuerst von Griechenland nach Rom und von Rom nach Frankreich gekommen und war mit der Ritterschaft dem hl. Dionysius gefolgt, der in Frankreich den Glauben predigte. ²²⁵ “

Guillaume de Nagis' Bericht, der aus Loyalität zur königlichen Macht die gegenläufigen Bewegungen von Kreuzzug und Wissenstransfer harmonisiert, veranschaulicht das enorme Selbstbewusstsein der universitären Gemeinschaft, die sich in diesem Kampf letztlich auf allen Ebenen durchsetzte: Abgesehen von der Wiederherstellung der universitären Privilegien, der Auszahlung eines Bußgeldes und zahlreicher anderer Maßnahmen, gestand der König, der

²²² Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 30f.

²²³ Libera: Denken im Mittelalter, 146.

²²⁴ Nach Le Goff: Ludwig der Heilige, 94-97. Detailliert geschildert ist die Geschichte des Streiks bei Fraboschi, Adelina Azucena: Crónica de la Universidad de Paris y de una huelga y sus motivos (1200-1231). Buenos Aires: Instituto de Estudios Grevolatinas „Prof. F. Nova“, 1991.

²²⁵ Le Goff: Ludwig der Heilige, 96.

seinerseits allerdings „die echten und bezeugten Bücher der Heiligen“ den „Schriften der Universitätslehrer²²⁶“ vorzog, den Magistern und Studenten das Streikrecht (*cessatio*) zu, für den Fall, dass ein Universitätsmitglied getötet und die Schuldigen nicht binnen 14 Tagen zur Rechenschaft gezogen würden. Päpstlicherseits garantierte die Bulle *Parens scientiarum* von 1231 – eine Art Magna Charta der Pariser Universität – endgültig die **Autonomie** der Hochschule. Paris entwickelte sich zum zentralen Umschlagplatz für Texte und Thesen. Die Universität funktionierte als geschütztes Denk-Kollektiv, das ihren Mitgliedern sozialen, rechtlichen und ideologischen Schutz bot. Kurt Flasch: „Ein Geist der Kritik und eine Neuschätzung des irdischen Lebens kamen auf, die über den Universitätsrahmen hinausdrängten²²⁷“. Genauso, wie die Welt in die Universität hineindrängte. Aus einer Institution kirchlicher Elitenbildung entwickelte sich eine „neue Institution, in der sich die europäische Zivilisation in ihren Grundlagen zu reflektieren beginnt²²⁸“. Manche sahen in der Pariser Universität sogar eine „Geheimwaffe der französischen Monarchie²²⁹“, und konservative Theologen meinten, es wäre kein Zufall, dass die Hauptvertreter der neuen Philosophie, Avicenna und Averroes, Ungläubige seien. Was hier gelehrt wurde, überstieg den Horizont des klösterlichen Wissenskanons bei weitem. Die Beschäftigung mit dem aristotelischen Werk entwickelte vor dem Hintergrund veränderter sozialer Verhältnisse und neuer geografischer Kenntnisse eine unwiderstehliche wissenschaftliche Eigendynamik. Die Pariser *artes*-Lehrer formulierten unter Zuhilfenahme des aristotelischen Begriffswerkzeugs eine genuin philosophische Position, die jahrzehntelang durch Verbote angegriffen wurde.

Die neue Figur des Intellektuellen, die seit Abaelard in Paris Profil gewonnen hatte, ist vor dem Hintergrund der Auflösung der feudalen Ordnung zu sehen. An die Stelle der hierarchischen Gesellschaft traten zunehmend **frühbürgerliche Formen**. Deren neues Prinzip der Legitimität wurde theoretisch von den universitären Intellektuellen erarbeitet: Vernünftigkeit, Gerechtigkeit und Gleichheit wurden zu Leitbegriffen einer neuen Politik. Parallel zur Entwicklung einer philosophischen Rationalität entwickelte sich ausgehend von der Wiederentdeckung des römischen Rechts seit dem 12. Jahrhundert ein juridischer Vernunftbegriff. Kantorowicz nannte die Ära von 1150 bis 1250 geradezu das „juristische Jahrhundert“. Jacob Taubes hat die Bedeutsamkeit dieser Entwicklung herausgestellt:

„Wir sind nicht daran gewöhnt, die revolutionären Konsequenzen zu sehen, die diesem Werk der Gesetzgeber des 12. und 13. Jahrhunderts enthalten sind. (...) Das Corpus Juris diente für die Generationen dieses Jahrhunderts nicht nur als ein Gesetzescodex, sondern wirkte als eine Quelle der Aufklärung, die theologische Vorurteile beseitigte und eine Begeisterung hervorrief, die wir schwer verstehen können. (...) Theologie und Jurisprudenz wurden seit dem 13. Jahrhundert zu antagonistischen Kräften in der römisch-katholischen Kirche. Eine neue Elite propagiert den Kult der Gerechtigkeit. Seine Priester sind die Juristen und Richter.“²³⁰

²²⁶ Zitiert nach Le Goff: Ludwig der Heilige, 668. Ludwig war vom intellektuellen Typus her den Mendikanten näher als den weltlichen Klerikern. Er las die Kirchenväter, Augustinus, die Bibel, den augustiniischen Kanon. Beizeiten besuchte ihn Bonaventura und unterhielt sich mit ihm. Seine Kreuzzugserfahrung inspirierte Ludwig zur Gründung einer Bibliothek, wie Gottfried von Beaulieu berichtet: „Der fromme König hielt die Söhne der Finsternis für weiser denn die Söhne des Lichts und in ihrer Irlehre für grössere Eiferer denn die Söhne der Kirche des wahren christlichen Glaubens. Er nahm sich vor, nach seiner Rückkehr nach Frankreich alle nützlichen und bezeugten Bücher der hl. Schrift, die sich in den Bibliotheken verschiedenen Abteien befanden, auf seine Kosten abschreiben zu lassen, damit er selbst und gelehrte Männer oder die Ordensgeistlichen seiner Umgebung sie zu ihrem eigenen Nutzen und ihrer Nächsten studieren könnten. Nach seiner Rückkehr verwirklichte er den Plan und ließ zu diesem Zweck einen tauglichen und wohlgeschützten Ort bereiten, die Schatzkammer seiner Sainte-Chapelle, wo er die meisten Urschriften von Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregor (dem Gr.) und die Bücher anderer rechtgläubiger Doktoren versammelte. Wenn ihm Muße blieb, studierte er dort gern und erlaubte gern auch anderen, dort ihre Studien zu treiben. (...) Er ließ lieber neue Exemplare dieser Schriften herstellen als alte zu erwerben, weil auf diese Weise die Anzahl und Verwendung dieser Heiligen Bücher wuchs.“ (Le Goff: Ludwig der Heilige, 667).

²²⁷ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 17.

²²⁸ Mensching: Thomas von Aquin. Zum aufklärerischen Gehalt seines Denkens. In: Flasch/Jeck, 62.

²²⁹ Murray: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter. In: Flasch/Jeck, 176.

²³⁰ Taubes: Vier Zeitalter der Vernunft. In: Taubes: Vom Kult zur Kultur, 309.

Verrechtlichung schränkte die feudale Willkür ein. 1254 hieß es etwa in der *Grand Ordonnance*, einem Edikt, welches die Rechte und Pflichten der königlichen Beamten festlegte. Diese sollen *„ohne Ansehen der Person Gerechtigkeit üben, gemäß den für gut befundenen Sitten und Gebräuchen; daß sie die Rechte des Königs schützen werden, ohne die Rechte von Privatpersonen zu verletzen; (...) Personen von gutem Ruf, so arm sie auch sein mögen, dürfen nicht auf Grund der Aussagen eines einzigen Zeugen verhört werden.“*²³¹

Die Stadt schuf Verbindungen zwischen der Welt der Kleriker und ihrer weltlichen Umgebung. Mit der Universität tauchte neben *sacerdotium* und *regnum* eine dritte gesellschaftliche Macht auf, das *studium*²³². Tatsächlich durchzog auch die Universität eine Bruchlinie, welche vom Kampf des *regnum* und des *sacerdotium* um das *studium* rührte. Im sogenannten **Mendikantenstreit**²³³ stand die Orientierung der Universität in dieser Frage auf dem Spiel. Er entzündete sich daran, dass die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner sich immer mehr in der Universität breit gemacht hatten. Neben ihren Aufgaben der Predigt und der Ketzerbekämpfung hatten sie ihre Bemühung um das Studium intensiviert und ab 1220 mit großem Erfolg an den neuen Universitäten Fuß gefasst. Sie genossen dabei päpstliche Privilegien und machten den Magistern des Weltklerus, die oft auch Laien waren, mit ihrer an Augustinus orientierten Theologie massiv Konkurrenz. Der Pariser Scholar **Rutebeuf** (gest. ca. 1285), ein Nachkomme der Goliarden und Vorläufer von Villon und Rabelais, ergriff gegen sie Partei und verteidigte **Guillaume de St. Amour** (gest. 1272), den Sprecher der Interessen der Weltkleriker. In diesem Streit, welcher 1254 eskalierte, ging es um weit mehr als den Kampf um Lehrstühle, universitäre Titel und das Verhältnis der Bettelorden zu den Universitätsstatuten: Es ging um die generelle Orientierung von Forschung und Lehre, um das Leitbild der Universität selbst. Literarische Schöpfungen wie die Gedichte Rutebeufs und der *Roman de la Rose* zeugen von der weltzugewandten Ideologie der Weltkleriker, welche mit dem Armutsideal der Mendikanten kollidierte. Im *Rosenroman* wurden die Mönche in der Figur des *Faus Semblant*, eines machthungrigen Heuchlers, attackiert. Dagegen propagierte sein Autor, der gelehrte Scholar **Jean de Meung** (ca. 1240 – ca. 1305), das Erbe der Courtoisie und der *auctores*, die Freuden des Wissens und der Ratio. Georges Duby:

*„Er teilt das gelehrte Wissen freigebig und in gut verdaulichen Portionen aus. Er öffnet die Tür zu den Bibliotheken, er hilft, sich in den Regalen zurechtzufinden. Was liefert er nicht alles: Vergil, Titus Livius und Juvenal, Alain de Lille, Johannes von Salisbury, Andreas Capellanus, Abälard, Chacidius' Kommentar zu Platons Timaios und zahlreiche andere Autoren (...) – ganz abgesehen von der Astronomie, der Optik und all den neuen Wegen, die sich der Wissenschaft gerade erst erschlossen haben. (...) Und stets führt er zum gesunden Menschenverstand, zur Stärke, zum Edelmut zurück.“*²³⁴

Das faszinierte universitäre, adelige und vor allem junge Publikum träumte sich mit seinem Autor in einen „Garten des Vergnügens“, ein weltliches Paradies der Muße, der Liebe und der Wissenschaft. Als der zweite Teil des *Rosenromans* etwa 1275/80 – also etwa gleichzeitig mit dem Pariser Syllabus – erschien, hatte Wilhelm von St. Amour Paris bereits verlassen müssen. Der Streit zwischen regulären Ordensgeistlichen und säkulären Weltklerikern, zwischen mönchisch-asketischer und laikal-weltlicher Ausrichtung der Wissenschaft, war jedoch schon 1255 zugunsten der Mönche entschieden worden. Georges Duby schilderte die Bilanz dieser Auseinandersetzung:

*„Zur Zeit von Jean de Meun indes herrschen die Franziskaner gemeinsam mit einem anderen Bettelorden, den Predigerbrüdern, über die Universität; sie beherrschen das Gewissen der Fürsten, und vor allem das des Königs Ludwig, der nicht mehr lacht, der schwarze Kleider trägt, die Leprakranken küsst und dessen Freunde beklagen, dass er angefangen habe, wie ein Mönch zu leben. (...) ein totaler Erfolg: Klöster in allen Städten, Bonaventura und Thomas von Aquin an der Spitze der intellektuellen Forschung.“*²³⁵

²³¹ Zitiert nach Evans: Das Leben im mittelalterlichen Frankreich, 13f.

²³² Etwa bei dem Kölner Kanonikus Alexander von Roes. Vgl. Taubes: Die Intellektuellen und die Universität, 322.

²³³ „Mendikanten“ ist eine Bezeichnung für die Bettelorden, nach lat. *mendicare*, betteln.

²³⁴ Duby: Der Rosenroman. Sozialgeschichtliche Hintergründe eines höfischen Traums, 93.

²³⁵ Duby: Der Rosenroman. Sozialgeschichtliche Hintergründe eines höfischen Traums, 91.

In jenen Artikeln, welche das Armutsideal, die Beichte und andere augustinische Tugenden negierten, verurteilte Bischof Tempier Haltungen, welche ihre Wurzel auch in diesem alten inner-universitären Konflikt hatten²³⁶. Jacques Le Goff diagnostizierte auch Spuren vom Erbe der Goliarden in den Thesen, welche Bischof Tempier verurteilte:

„Sie haben dem folgenden Jahrhundert zahlreiche Vorstellungen von Naturmoral, Freizügigkeit der Sitten oder auch des Geistes sowie Kritik der religiösen Gesellschaft hinterlassen, die wir bei Universitätsangehörigen, in der Dichtung eines Rutebeuf, im ‚Roman de la Rose‘ des Jean de Meung und einigen jener Lehrsätze wieder finden, die 1277 in Paris geächtet wurden.“²³⁷

Um die Konflikte an der *artes*-Fakultät nachzuvollziehen, in denen es auch um die Frage nach der besten Lebensform, und – wie die Verurteilung von 1277 beweist – auch um Fragen sexueller Freizügigkeit²³⁸ – vor allem

der Männer – ging, ist es wichtig, sich das städtische Leben zu vergegenwärtigen, wie es sich auf den Pariser Kirchen- und Marktplätzen gleichzeitig entfaltete. Michail Bachtin²³⁹ zufolge existierte inmitten der mittelalterlichen Gesellschaft eine **populäre Kultur des Lachens**, welche eine regelrechte Gegenkultur zur verordneten seriösen Kultur der Kirche bildete²⁴⁰. *„Eine zweite Welt und ein zweites Leben“*, in dem alle Menschen des Mittelalters *„für eine bestimmte Frist lebten“*, und ohne dessen Berücksichtigung *„man weder das kulturelle Bewußtsein des Mittelalters noch die Kultur der Renaissance angemessen verstehen [kann]“*²⁴¹. Aus dem bäuerlichen Lebensrhythmus stammten bacchantische Feste zur Weinlese (*vendange*), aus der Travestie christlicher Feste und Zeremonien das Osterlachen (*risus paschalis*), sowie die Narren- und Eselsmes-



²³⁶ Vgl. Kapitel 7e.

²³⁷ Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter, 39f.

²³⁸ Vgl. Kap. 7f.

²³⁹ Das folgende nach Bachtin: Rabelais und seine Welt. Bachtin beschrieb in dieser Studie Rabelais als den authentischen Erben einer tausendjährigen, unterdrückten Tradition subversiven und demokratischen Lachens.

²⁴⁰ Die Bettelorden des 13. Jahrhunderts kommunizierten mit dieser populären Kultur: Franz von Assisi nannte sich und seine Bewegung *ioculatores Domini*, Possenreißer Gottes.

²⁴¹ Bachtin: Rabelais und seine Welt, 53.

sen (*fésta stultorum*)²⁴². Die Zeit des eigentlichen Karnevals brach in den letzten Tagen vor dem Großen Fasten an: Fastnacht, in Frankreich *Mardi gras* oder *careme-prenant*. Bis zu drei Monate des Jahres führten die Städte auf diese Weise ein Karnevalsleben. Bachtin beschrieb die Manifestationen dieser Lachkultur als existenzielle Widerstandspraxis im Rahmen der christlich-feudalen Hegemonie:

„Unter den Bedingungen der feudalen Klassengesellschaft des Mittelalters konnte sich diese Festlichkeit, d.h. die Bindung an die höheren Ziele der menschlichen Existenz, an Wiedergeburt und Erneuerung, in unverfälschter Fülle und Reinheit nur im Karneval und auf der volkstümlichen Marktplatzseite der anderen Feiertage verwirklichen. Festlichkeit wurde zur Form des zweiten Lebens des Volkes, das für einige Zeit ins utopische Reich der Universalität, der Freiheit, der Gleichheit und des Überflusses eintrat.“²⁴³

Es ist keineswegs zufällig, dass es genau die von Bachtin angeführten Motive sind, welche auch in der Liste des Pariser Bischofs auftauchten, wenn etwa eine verbotene These behauptete, **Glückseligkeit** – „*felicitas*“ – gäbe es nur in diesem Leben. Volkstümliche Festlichkeit und moderne Intellektualität koinzidierten miteinander, obwohl sie vollkommen verschiedene Teilöffentlichkeiten der mittelalterlichen Gesellschaft bildeten. Während sich die scholastischen Debatten im Rahmen einer limitierten Gruppe abspielten, gehörte jedoch die Erfahrung des karnevalesken Spektakels in der Stadt zur Lebenswelt aller Universitätsangehörigen:

„Die Anschauungen und das Denken der Bevölkerung konnten sich den Auswirkungen der karnevalesken Erfahrung nicht widersetzen: sie bewirkten, daß jeder sich von seinem offiziellen Status (dem eines Mönchs, Klerikers, Gelehrten) löste und die Welt unter dem karnevalesken Lachaspekt wahrnahm. Nicht nur Scholaren und die niedere Geistlichkeit, sondern auch der hohe Klerus und die Theologen fanden hierin die Möglichkeit, sich von der andächtigen Seriosität zu erholen (...).“²⁴⁴

Es gab auch ein **akademisches Genre des Karnevals**, in welchem die Universität, der Standesdünkel der Professoren, das klassische Bildungsgut und die spitzfindige Scholastik dem Gelächter preisgegeben wurden. Diese literarische Tradition verbindet das frühe Mittelalter mit der Renaissance²⁴⁵ und reicht von *Der sprachgelehrte Vergilius Maro* (*Vergilius Maro Grammaticus*), einer Parodie auf die Schulweisheit und die wissenschaftlichen Methoden des frühen Mittelalters, bis zu den brachial-gelehrten Witzen Rabelais²⁴⁶. Auch Aristoteles selbst wurde zum Gegenstand weltlicher und karnevalesker Bearbeitung. Sein Bildnis fand sich nicht nur am Westportal der Kathedrale von Chartres (s. Abb. S. 73), wo er in der Reihe der sieben Weisen die Dialektik vertrat, sondern auch in Darstellungen, welche den Philosophen als Protagonisten einer wenig ruhmvollen Episode zeigten: Die Geschichte von **Aristoteles und Phyllis**²⁴⁷, welche auf eine orientalische Vorlage zurückgeht, berichtet, Aristoteles hätte seinen Schüler Alexander vor der fleischlichen Liebe – *amor carnalis* – gewarnt, die einen schlechten Einfluss auf die jungen Männer ausübe. Phyllis, die Geliebte des Alexander, rächte sich in der Folge an Aristoteles, indem sie ihn dermaßen betörte, dass sie ihn schließlich dazu brachte, sich von ihr ein Zaumzeug anlegen zu lassen und ihr, auf allen Vieren kriechend, als Reittier zu dienen. Phyllis richtete es so ein, dass Alexander Zeuge dieses unwürdigen Schauspiels wurde. Allerdings erreichte dieses nicht den gewünschten Effekt, denn Alexander verachtete nun nicht seinen Lehrer, sondern fand dessen Warnung vor der Macht der Frauen bestätigt. Darstellungen des „gerittenen Aristoteles“ finden

²⁴² Vgl. die musikalische Rekonstruktion einer Eselsmesse des späten 13. Jahrhunderts durch René Clemencic: *La Fête de l'Âne*, Clemencic Consort, Harmonia Mundi/Traditions du Moyen-Age, 1980.

²⁴³ Bachtin: Rabelais und seine Welt, 57.

²⁴⁴ Bachtin: Rabelais und seine Welt, 62.

²⁴⁵ Michail Bachtin betonte, dass die Renaissance keineswegs ausreichend beschrieben wird, indem man sie als Wiederbelebung der antiken Wissenschaft beschreibt. Vielmehr meine „Renaissance“ einen „ganzen Sinnkomplex, der tief im rituell-szenischen, bildlichen und intellektuellen Denken der Menschheit verwurzelt ist.“ (Bachtin, 108).

²⁴⁶ In *Gargantua und Pantagruel* porträtierte Rabelais die universitäre Gelehrsamkeit mit beißender Ironie. Er nannte die Theologen an der Sorbonne *Sorbonagren*, ein spöttischer Neologismus aus *Sorbonne* und *onagre*, frz. Wildesel.

²⁴⁷ Vgl. dazu Ragotzky: Der weise Aristoteles als Opfer weiblicher Verführungskunst.

sich in zahlreichen Kleinskulpturen vom 13. bis ins 16. Jahrhundert²⁴⁸. Die älteste literarische Version dieses Stoffes in französischer Sprache war im 13. Jahrhundert der höfisch-raffinierte und witzig erzählte *Lai d'Aristote* aus der Feder des Pariser Klerikers Henri d'Andeli (ca. 1230). In karnevalesker Verkehrung wurde aus dem Philosophen ein Narr, genauso wie in den Narrenmessen aus dem Bischof ein Esel wurde. Andererseits wurde in der populären Kultur der subtile Zusammenhang von Wissen und Macht im Verhältnis von Alexander und Aristoteles dargestellt. Murray schreibt:

„Dass Intelligenz zu Macht führt, war im Mittelalter direkt anerkannt (...) und kam auch in Legenden zum Ausdruck, vor allem in denen Alexanders des Großen, der so heißt es, die Welt eroberte, weil er vom klügsten Mann der Welt erzogen und beraten worden war, nämlich von Aristoteles.“²⁴⁹

Die Universität war ein komplexes soziales Bezugssystem, sowohl nach innen als auch in ihren Bezügen zur nicht-universitären Außenwelt. Sie war ein in mancher Hinsicht egalitärer Raum, der aber von rigiden **Ausschlüssen** konstituiert wurde. So ist etwa festzuhalten, dass die *universitas* von Beginn an alle Frauen vom Studium ausschloss. Während in den Klosterschulen auch Frauen Zugang zu höherer Bildung hatten und im 12. Jahrhundert intellektuelle Frauenfiguren wie Heloise oder Hildegard aufgetreten waren, war die Universität von Beginn an eine zwar tendenziell liberale, weltoffene und laikale, aber auch zutiefst patriarchale, teilweise misogynie Institution. Prudence Allen wies darauf hin, dass dieser Ausschluss auch mit der



„Aristotelischen Revolution“ zusammen hing, indem diese auch darin bestand, die aristotelische Auffassung einer hierarchischen **Geschlechterpolarität** durchzusetzen. Aristoteles hatte im Körper des Mannes einen Vorrang der beiden „höheren“ Elemente Luft und Feuer und infolgedessen Aktivität und Superiorität, im Körper der Frau jedoch einen Vorrang der beiden „niederen“ Elemente Erde und Wasser und infolgedessen Inferiorität, Passivität und größere Abhängigkeit vom Mann vermutet. Im 12. Jahrhundert führten derartige Spekulationen etwa bei Wilhelm von Conches zur Lehre von der unvollkommeneren Elementenmischung im Leib der Frau und in der Hochscholastik zur Anwendung des hylemorphistischen Schemas²⁵⁰ auf das Geschlechterverhältnis: Bei der Zeugung entspreche der männliche Same dem Formprinzip, das weibliche Uterusblut dem materiellen Prinzip. Bald wurde unter Berufung auf dieses von Aristoteles entlehnte Konzept ausschließlich den Männern die Befähigung zu intellektueller Erkenntnis und universitärer Bildung zugestanden. Prudence Allen über die Folgen dieser Konzeption:

²⁴⁸ Besonders bekannt ist Hans Baldung Griens Version in seiner Folge *Weibermacht* von 1513. Zahlreiche andere Bearbeitungen finden sich im Internet unter: <http://education.umn.edu/EdPA/iconics/aristotle/Default.htm>

²⁴⁹ Murray: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter. In: Flasch/Jeck, 176.

²⁵⁰ „Hylemorphismus“ bezeichnet die von Aristoteles erarbeitete, in der scholastischen Philosophie ausgebaute Lehre von der Zusammensetzung aller Körperwesen aus Stoff (*hylē*) und Form (*morphē*) als zwei zu einer Natureinheit verbundenen Wesensbestandteilen.

„The University of Paris excluded women from all its faculties from the start. (...) Aristotle had argued that women were not capable of wisdom through discourse reasoning. The Aristotelian Revolution made this theory a practical reality. By being excluded from university education, women received a crippling blow to their identity that they have only overcome in the present century.“²⁵¹

Die Intellektualität der Frauen war in der Folge auf mystische Richtungen und die Zirkel der Beginen verwiesen. Im Umfeld häretischer Gruppen wie der Brüder und Schwestern des freien Geistes profilierten sich gelehrte Frauen wie die 1310 von der Kirche exekutierte Marguerite Porete²⁵². Die Bettelorden dagegen umwarben die Frauen mit mariologischen Identifikationsangeboten. Und während diese vom Studium ferngehalten wurden, konzipierte Albert der Große, der die Frauen als defiziente Wesen betrachtete, eine bizarre universitäre Mariologie, derzufolge Maria qua Empfängnis des Gottessohnes vollkommenes Wissen aller sieben freien Künste erlangt hätte²⁵³. Den fundamentalen **Ausschluss der Frauen von den Universitäten** muss man sich jedenfalls immer präsent halten, wenn man versucht, diese Institution angemessen zu beschreiben.

c. Pastoralmacht und Wahrheitsproduktion: Die ideologische Funktion der Universität

Als kirchliche Institution war die Universität eine Stätte, von der **ideologische Gewalt**²⁵⁴ ausging. Die Ära des beginnenden 13. Jahrhunderts war geprägt von einer zunehmenden Systematisierung und methodischen Verfeinerung der Kontrolle, welche die Kirche über den rechten Glauben ausübte. War nicht auch die Gründung der Universität ein Symptom der zunehmenden Verrechtlichung, welche andererseits auch die Kodifizierung des Inquisitionsverfahrens hervorbrachte? Und transponierte nicht die Form der scholastischen *Quaestio* in ihrer fast maschinellen Vorgangsweise die Verfahren gerichtlicher Beweisführung ins Theologische? Oder umgekehrt? Jedenfalls kommunizierten die diskursiven und performativen Praktiken der Gelehrten und die Sphäre der sozialen Kontrolle miteinander. Indem sie sich der argumentativen Erledigung der konkurrierenden Religionen und Häresien widmete, war sie auch Teil des kirchlichen Machtapparates, war sie auch ein Instrument der **„Pastoralmacht“** (Michel Foucault). Foucault schlug diesen Begriff zur Kennzeichnung des spezifisch christlichen Regierens im Modell vom Hirten und der Schafherde vor. Die pastorale Macht entwickelte ein vielfältiges Repertoire von verhaltenssteuernden Praktiken, und fand über das Heil, die Seele, die Schuld und den Gehorsam umfassenden Zugang zu den Subjekten²⁵⁵. In Foucaults Auffassung individualisierten diese Praktiken die Subjekte und begründen auf diese Weise überhaupt die „Geschichte des Subjektes“ im Abendland. Er betonte,

„daß das, was im christlichen Abendland die Nachfolge der Philosophie antrat, nicht eine andere Philosophie war, es war nicht einmal eine Theologie, es war die Pastoral. Es war diese Kunst, mittels derer man die Leute lehrt, die anderen zu regieren, oder wie man die anderen lehrt, sich von bestimmten Leuten regieren zu lassen. Dieses Spiel der Regierung der einen durch die anderen ist es, des täglichen Regierens, des pastoralen Regierens, das während fünfzehn Jahrhunderten als die Wissenschaft par excellence, als die Künste aller Künste, das Wissen allen Wissens erwogen wurde.“²⁵⁶

²⁵¹ Allen: *The Concept of Woman*, 414.

²⁵² Vgl. Kapitel 7i.

²⁵³ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei Allen: *The Concept of Woman*, 376-385.

²⁵⁴ Die Verwendung des Begriffs der Ideologie, den etwa Foucault in seinen Studien vehement kritisierte, kann hier leider nicht in gebührendem Umfang diskutiert werden. Georges Duby machte den Begriff mit Bezug auf Louis Althusser in der Mediävistik stark. Vgl. dazu Dubys Aufsatz: *Geschichte der Ideologien*, sowie Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate* (darin besonders: Ein Beispiel - Die religiöse Ideologie des Christentums).

²⁵⁵ Vgl. Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität*, Band 1, 173-330.

²⁵⁶ Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität*, Band 1, 222.

Die Pariser Universität überschritt in diesem Sinn den Rahmen der Pastoral, welche Foucault zufolge nicht durch eine „**Beziehung zur Wahrheit**“²⁵⁷ charakterisiert war, in Richtung eines anderen Feldes: Hier ging es nicht nur um die Lehre pastoralen Regierungswissens, sondern um die Bändigung des antiken ethischen, physischen und metaphysischen Wissens und des mit ihm verbundenen Begriffs der Wahrheit im Sinne rationaler Folgerichtigkeit. Aus christlicher Sicht war die Philosophie ein Instrument der islamischen und jüdischen Konkurrenten. In dieser Perspektive war die Aufgabe der Universität gleichsam eine Fortsetzung des Kreuzzugs mit anderen Mitteln. Dieser Aspekt mehr oder weniger sublimer Machtausübung, an welcher die Universität Teil hatte, darf nicht ausgeblendet werden, wenn die in Paris geführten gelehrten Debatten besprochen werden²⁵⁸.

Im Folgenden soll anhand einer frühen universitären Verurteilung und des universitären Gutachtens gegen den Talmud diese Gewaltverstrickung illustriert und die historisch-ideologische Position der Universität skizziert werden, indem sie mit weiteren, zur selben Zeit entwickelten Praktiken der Wahrheitsproduktion – der **Beichte, der Inquisition und der Folter** – in Beziehung gesetzt wird. Die Verurteilung von 1277 war schließlich selbst nichts anderes als ein nach innen gerichteter juristisch-inquisitorischer Akt gegen islamisch, jüdisch oder heidnisch inspirierte Irrlehren. Der Modus der Verurteilung referierte auf die allgemeine Praxis des Machterhalts, welchen die Kirche im Moment der Krise in Stellung gebracht hatte: Die Funktion der *Ekklesia* war die ideologische Legitimation und die verhaltenstechnische, pastorale Stützung des Feudalsystems gewesen. Auf die Erosion dieses Bezugssystems und das in der Folge zunehmend massenhaft auftretende „**Gegen-Verhalten**“²⁵⁹, welches Foucault zufolge als Askese, Mystik, spirituelle Laien- bzw. Frauengemeinschaften, alternative Bibelexegese oder eschatologischer Radikalismus darauf abzielte, „*die pastorale Macht in der Ökonomie des Heils, in der Ökonomie des Gehorsams, in der Ökonomie der Wahrheit neu zu verteilen, umzukehren, aufzuheben, partiell oder total zu disqualifizieren (...)*“²⁶⁰, reagierte sie mit systematischer Gewalt auf den verschiedensten Ebenen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der ideologischen Gewalt der Universität ist zuerst an die Verurteilung der Anhänger Amalrichs von Bena in der Frühzeit der Universität zu erinnern. Die universitäre **Verurteilung der Amalrikaner** im Jahr 1210 machte klar, dass es das Leben kosten konnte, bestimmte Dinge öffentlich zu behaupten. Zahlreiche Anhänger, unter ihnen Professoren und Priester, des bereits 1206 verstorbenen Dialektikers und Pariser Magisters, wurden am 15. November 1210 wegen der Verbreitung pantheistischer Irrlehren verbrannt. Aus den wenigen erhaltenen Quellen, dem Verurteilungsdekret und der Streitschrift *Contra Amaurianos*²⁶¹ lässt sich ein ungefähres Bild der amalrikanischen Doktrin zeichnen²⁶². Verurteilt wurde etwa die These: „*Omnia unum, quia quicquid est, est deus.*“²⁶³ Inspiriert von Dionysios Areopagitas Neoplatonismus und von Johannes Scotus Eriugenas *De divisione naturae* gelangten deren Anhänger zu einer Identitätsmystik, die offensichtlich die kirchliche Autorität in Frage stellte. Die verführerische pantheistische Abweichung, welche das Seiende mit Gott identifizierte, löste das scholastische Problem, den Gottesbegriff so zu denken, dass sowohl dessen absolute Transzendenz als auch sein Wirken in der Immanenz gewährleistet blieben, durch die Entscheidung für einen weltimmanenten Gott. Die 1210 verurteilten Lehren waren auch den Protagonisten von 1277 bekannt: Thomas wandte sich in seiner *Summa contra gentiles* gegen sie: „*Wenn Gott nämlich das Sein von allem ist, ist es ebenso wahr zu sagen: ‚ein Stein ist ein Seiendes‘, wie: ‚ein Stein ist Gott‘*“²⁶⁴

²⁵⁷ Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Band 1, 266.

²⁵⁸ Zum Verhältnis von Häresie und Frühscholastik vor Gründung der Universitäten vgl. Fichtenau, Hermann: Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter. München, 1993.

²⁵⁹ Frz. *contre-conduite*, vgl. Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Band 1, 292.

²⁶⁰ Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Band 1, 296.

²⁶¹ Baumker, Cl.: *Contra Amaurianos*. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts. In: BGPhMA 24, 5/6, Münster, 1924.

²⁶² Von Amalrich selbst haben sich keine Schriften erhalten. Bereits 1204 war seine David von Dinant verwandte Lehre von der Universität verurteilt worden.

²⁶³ Denifle/Chatelain: *Chart. Univ. Paris.*, Bd. 1, 71. Zitiert nach Albert: Amalrich von Bena, 199.

²⁶⁴ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, I c.26. Zitiert nach Albert: Amalrich von Bena, 198.

Und manche These von 1277 klang wie ein Echo der Häresien, welche in *Contra amaurianos* dokumentiert sind:

„Die Hölle ist die Unwissenheit.²⁶⁵“ Und: „Als das Paradies bezeichnen sie die Erkenntnis der Wahrheit, die zu besitzen sie sich brüsten.“ Weiters: „Aufgrund dieser gleichen Erkenntnis nennen sie Fabel, was die Pariser Professoren über die Auferstehung versichern, weil, wie sie sagen, diese Erkenntnis (bereits) die volle Auferstehung und keine andere zu erwarten sei.“

Wie in den von Bischof Tempier verurteilten Thesen, die die Reden der Theologen für Fabeln und die philosophische Lebensweise für die höchste erklärten, entzogen sich die **Amalrikaner** dem Zugriff der pastoralen Vermittler, indem sie einen direkten Zugang zu Gott über die Erkenntnis behaupteten. Die Verurteilung berichtet von der provozierenden Unabhängigkeit, welche die amalrikanische Auffassung von der Göttlichkeit des Seienden ihren Anhängern verlieh:

„Daher wagte einer von ihnen, Bernhard mit Namen, zu behaupten, er könne weder durch Feuer verbrannt noch durch eine andere Folter gequält werden, insofern er sei, weil er sagte, darin, dass er sei, sei er Gott.²⁶⁶“

Die Identifikation mit dem Göttlichen entband sie auch vom drückenden Regime der Sünde: „Wenn jemand, der den Heiligen Geist besitzt, eine unkeusche Handlung begeht, sündigt er nicht, denn der Heilige Geist, der Gott ist, kann nicht sündigen, und der Mensch kann nicht sündigen, sofern der Heilige Geist, der Gott ist, in ihm wohnt.²⁶⁷“

Diese Haltung lebte in der Ketzerei der **Brüder und Schwestern des freien Geistes**²⁶⁸ weiter und fand auch Widerhall in jenen Thesen von 1277, die Alain de Libera zufolge ein alternatives „System des Geschlechtlichen“ formulierten²⁶⁹. In diesem Zusammenhang ausschlaggebend ist die Tatsache, dass den Universitätsangehörigen des 13. Jahrhunderts die Geschichte der Amalrikaner bekannt sein musste. Sie wussten, dass Denken unter Umständen das Leben kosten konnte. Kann es deshalb verwundern, wenn für viele der 1277 verurteilten Thesen keine schriftlichen Belege gefunden wurden? Ist es nicht naiv, die Verurteilung – wie mitunter in der modernen Mediävistik geschehen – als Missverständnis darzustellen und zu versuchen die Protagonisten zu „rehabilitieren“, die in ihren Schriften die Grenzen der Rechtgläubigkeit nie überschritten hätten, und nie die Auffassung einer doppelten Wahrheit oder gar einer Überlegenheit der Philosophie vertreten hätten? Die Magister und Studenten wussten, dass dergleichen auf dem Scheiterhaufen enden konnte. Im Raum der Universität gab es gewiss ein Gedächtnis davon, dass die Gewalt nicht nur Tausende Albigenser im fernen Südfrankreich betroffen hatte und dass auf der Place de Grève nicht nur Laien, sondern auch schon Universitätsangehörige verbrannt worden waren.

Wie hatten sich Ende des 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Begriffe der **Ketzerei und Häresie** entwickelt? Der Begriff der Häresie meint den Abfall vom rechten Glauben und geht auf paulinische und deutero-paulinische Briefstellen zurück²⁷⁰. Im Unterschied zur islamischen und jüdischen Praxis war die Frage der rechten Lehre im Christentum seit den Kirchenvätern Gegenstand strikter kirchlicher Hegemonie. Autoritative erste Ketzerkataloge der kanonischen Tradition stammten von Hieronymus und Augustin. Nicht jede/r hatte das Recht, den heiligen Text nach eigenem Verständnis zu interpretieren. Die Frage nach der verbindlichen

²⁶⁵ *Contra Amaurianos*, zitiert nach Albert, 202f. Weiters: „*Qui cognoscit deum esse in se, lugere non debet, sed ridere.*“

²⁶⁶ Denifle/Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 1, 71. Zitiert nach Albert: Amalrich von Bena, 208.

²⁶⁷ Caesarius von Heisterbach [gest. 1240]: *Dialogus miraculorum*, zitiert nach Foucault: *Geschichte der Gouvernamentalität*, Band 1, 320.

²⁶⁸ Nach 2 Kor 3, 17: „*Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.*“ Vgl. zu den Brüdern und Schwestern des freien Geistes Cohn: *Das neue irdische Paradies*, sowie Marcus: *Lipstick Traces*, 307f. Marcus zitiert etwa die ungeheuerliche Aussage: „*Wer irgendetwas, was er tut, sich selbst zuschreibt, lebt in Unwissenheit, die die Hölle ist. Nichts ist Sünde, außer was man für Sünde hält. Es wäre besser, wenn die ganze Welt zerstört und alles Leben ausgelöscht würde, als dass ein ‚freier Mensch‘ gehindert werde, das zu tun, wozu ihn seine Natur bewegt.*“ Marcus: *Lipstick Traces*, 309.

²⁶⁹ Die Artikel 166, 168, 169, 172, 181 und 183; vgl. Libera: *Denken im Mittelalter*, 148-185.

²⁷⁰ Vgl. 1 Kor 11, 19; Gal 5, 20; Tit 3, 10.

Auslegung des heiligen Textes und damit die ekklesiologische Frage, welche innerweltliche Instanz in diesem Bereich entscheidungsbefugt und insofern Organ der wahren Kirche sei, war in der Geschichte des Christentums geradezu konstitutiv. Eine solche im römischen Papsttum verkörperte und schließlich im Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit gipfelnde Position existierte weder im Islam noch im Judentum. **Glaube und Gehorsam** sollten im Christentum zur Einheit werden. Es ging in der 1277 wiederkehrenden Formulierung darum, den „*Geist in den Gehorsam Christi gefangen zu geben*“ (2 Kor 10,5). Die Häretiker handelten vor allem eigensinnig und hartnäckig dieser Gehorsamspflicht zuwider. Michel Foucault hat die für die pastorale Verhaltensführung zentrale Bedeutung dieser christlichen Tugend herausgestellt, für welche das Kloster ein wahres Labor gewesen war²⁷¹. Im Gehorsam wurde Tertullians Losung „*creo quia absurdum*“ gleichsam aufs Handeln der Gläubigen übertragen. In einer von der ideologischen Macht der Ekklesia beherrschten Welt äußerten sich auch politische und autonomistische Tendenzen meist in religiösen Begriffen und Handlungen. Der Kirche ordnete solche Phänomene der Welt Satans zu, weshalb sie zu vernichten waren. Der hochmittelalterliche Name der Häresie, die „**Ketzerei**“, bezog sich auf die Massenbewegung der Katharer, die durch ihre extremistische Bibelauslegung die Autorität Roms in Frage gestellt hatten. In den ersten Jahrzehnten nach der Gründung der Universität fanden im Süden Frankreichs systematische Kreuzzüge gegen die Albigenser (Katharer) und Waldenser statt, zwei häretische, wenn auch völlig gegensätzliche Reformbewegungen, die bereits das Format von regelrechten Gegenkirchen erlangt hatten und ganze Provinzen in „Ungehorsam“ hielten. Ein paar Daten zur Geschichte des kirchlichen Ketzerkrieges im 13. Jahrhundert: 1209 bis 1229 Kreuzzüge gegen die Albigenser (ein letzter fand noch 1244 statt); Krieg gegen die laikale Bewegung der Waldenser; 1220 Ketzergesetze und 1224 Edikt Friedrichs II. von Hohenstaufen zur Ketzerverbrennung; seit 1232 Glaubensgericht der päpstlich autorisierten Ketzer-Inquisition; Beauftragung der Dominikaner und Franziskaner mit der Ketzerbekämpfung durch Inquisition, Predigt und Seelsorge. Argumentativ untermauert wurde die Verfolgung von Theologen, die nicht nur die knifflige Theorie der Transsubstantiation darlegen²⁷², sondern auch in handfesten kirchenpolitischen Angelegenheiten Rat geben konnten – etwa Thomas von Aquin, der „Fürst der Scholastik“, in seiner *Summa theologiae*:

*„Was die Ketzer anlangt, so haben sie sich einer Sünde schuldig gemacht, die es rechtfertigt, dass sie nicht nur von der Kirche mittels des Kirchenbannes ausgeschieden, sondern auch durch die Todesstrafe aus dieser Welt entfernt werden. Ist es doch ein viel schwereres Verbrechen, den Glauben zu verfälschen, der das Leben der Seele ist, als Geld zu fälschen, das dem weltlichen Leben dient. Wenn also Falschmünzer²⁷³ oder andere Übeltäter rechtmäßigerweise von weltlichen Fürsten sogleich vom Leben zum Tode befördert werden, mit wieviel größerem Recht können Ketzer unmittelbar nach ihrer Überführung wegen Ketzerei nicht nur aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen, sondern auch billigerweise hingerichtet werden.“*²⁷⁴

²⁷¹ Hier sieht man Foucault zufolge „die Durchführung des grundlegenden Prinzips, daß Gehorchen für einen Christen nicht bedeutet, einem Gesetz zu gehorchen, daß es nicht bedeutet, einem Prinzip zu gehorchen, daß es nicht bedeutet, aufgrund irgendeines rationalen Elementes zu gehorchen, sondern, daß es heißt, sich ganz und gar in die Abhängigkeit von jemandem zu begeben, weil es dieser Jemand ist. Diese Abhängigkeit von jemandem in Bezug auf jemanden ist im klösterlichen Leben sicherlich in der Beziehung vom Abt oder zum Oberen oder zum Lehrmeister der Novizen institutionalisiert. (...) Die Vollkommenheit des Gehorsams besteht darin, einem Befehl zu gehorchen, nicht weil er vernünftig ist oder weil er Ihnen eine wichtige Aufgabe anvertraut, sondern im Gegenteil deswegen, weil er absurd ist.“ Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität*, Band 1, 256f.

²⁷² Vgl. Kap. 7e.

²⁷³ In der Regierungszeit Philipp „des Schönen“ (1268-1314), der auch die jüdische Bevölkerung vertrieb, wurde die Währung mehrmals geändert, er wurde selbst bald „Falschmünzer“ genannt: „Das unter Hungersnöten leidende Volk ist 1300 durch die ständige Münzfälschung vollkommen ruiniert worden. Mit Stöcken bewaffnet, dringt es in das Haus des Münzdirektors ein, stürzt sich auf sein Haus in der Rue Saint-Martin, das es vollkommen plündert. Die Bande bemächtigt sich der für den König vorbereiteten Fleischstücke und tritt sie mit den Füßen. Der Vorsteher der Kaufmannschaft muss einschreiten, um den Aufstand zu zerstreuen. Doch folgte die Strafe. Der König ordnete an, daß, weil sein Fleisch weggeworfen und in den Schmutz getreten worden war und auch wegen der gegen Etienne Barbette, Direktor der Münze und des Wegeamtes, begangenen Taten, achtundzwanzig Männer an vier Ulmen der vier Eingänge von Paris gehängt werden sollten. Vor dem Zorn des Volkes mußte der König diesen Befehl einige Wochen später abändern.“ Courthion: *Paris - Geschichte einer Weltstadt*, 37.

²⁷⁴ Zitiert nach Deschner: *Kriminalgeschichte des Christentums* Bd. 7, 443f. Thomas' *Summa Theologiae* galt bald als Eingebung des Heiligen Geistes. Leo XIII. erklärte sie schließlich 1879 zur maßgeblichen Philosophie der Kirche, zur *philosophia perennis*.

In der **Reaktion gegen die „anti-pastoralen Kämpfe“** (Michel Foucault²⁷⁵), arbeiteten die sonst zerstrittenen weltlichen und kirchlichen Mächte Hand in Hand. Tatsächlich repräsentierten - obwohl in religiösen Begriffen vorgetragen - etwa die Waldenser rund um den Lyoner Kaufmann Pierre Valdès (1140 – nach 1206) die Spiritualität einer neuen sozialen Welt, nämlich der des frühkapitalistischen städtischen Bürgertums. Diese 1170 gegründete Bruderschaft der Armen von Lyon, mit deren Tradition die Hussiten verbunden waren, vertrat den Armutsgedanken, forderte eine Rückkehr zum Evangelium und wies die kirchliche Hierarchie, die priesterliche Sakramentarmacht, sowie das Dogma der realen Präsenz Christi während der Eucharistie zurück.

Die Kirche reagierte nicht nur mit physischer Gewalt, sondern ergänzte diese durch die Entwicklung und Anwendung methodischer **Wahrheitspraktiken**: Beichte, Inquisition und Folter (die sich auch als eine Technik der Wahrheit erweist). Die pastorale Macht definierte sich vor allem als ein Verhältnis vollkommenen Gehorsams. Nur unter dieser Voraussetzung gewann Wahrheit eine bestimmte, spezifisch christliche Bedeutung. Foucault hat in seinen Vorlesungen über die Pastoralmacht den eigentümlichen Bezug zur Wahrheit dargestellt, welcher auch die anti-häretischen Wahrheitspraktiken regierte:

*„Wenn es stimmt, daß das Christentum, daß der christliche Pastor die Wahrheit unterrichtet, wenn er die Menschen, die Schafe dazu zwingt, eine bestimmte Wahrheit anzunehmen, dann führt das christliche Pastorat Neuerungen ein, indem es eine Struktur, eine Technik zugleich der Macht, der Untersuchung, der Erforschung des Selbst und der anderen einsetzt, mit deren Hilfe eine bestimmte Wahrheit – eine geheime Wahrheit der verborgenen Seele – das Element darstellt, durch die Macht des Pastors, durch das der Gehorsam ausgeübt wird, durch das die integrale Gehorsamsbeziehung sichergestellt ist und durch die eben die Ökonomie der Verdienste und Verfehlungen hindurchdringt. Diese neuen Beziehungen von Verdiensten und Verfehlungen, von absolutem Gehorsam, von der Erzeugung verborgener Wahrheiten bilden, denke ich, die Essenz, die Originalität und die Spezifität des Christentums, [und] nicht das Heil, nicht das Gesetz, nicht die Wahrheit.“*²⁷⁶

Diverse Techniken der Macht, der Untersuchung und der Erforschung des Selbst wurden institutionalisiert, parallel zur Gründung der Pariser Universität und zur Entwicklung ihrer Statuten zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Zunächst wurde 1215 während des 4. Lateran-Konzils in Rom nicht nur das Dogma der Transsubstantiation bestätigt, die Errichtung öffentlicher Schulen für Geistliche an jeder Kathedrale in die Wege geleitet, sowie der Einzug des Eigentums, die Verbannung und der Ausschluss vom Begräbnis für Ketzer und die Verurteilung der Katharer beschlossen – sondern auch die Pflicht der jährlichen **Beichte** allen Gläubigen der Christenheit auferlegt. Die Beichte hatte als Praxis bereits lange bestanden, nun wurde sie jedoch obligatorisch: Wenigstens einmal jährlich, zu Ostern, sollten Laien beichten, Kleriker monatlich, besser noch wöchentlich. Rund um diese Verpflichtung bildete die kirchliche Autorität nun ein System tarifizierter Buße aus, in welchem Sünde, Fegfeuer und Ablass in lukrative Austauschbeziehungen gebracht wurden. Sie bildete ein „*permanentes Tribunal*“, welches wie die Inquisition vom „*Eindringen des Gerichtsmodells in die Kirche*“²⁷⁷ zeugte. Bereits klassisch ist die Deutung, welche Michel Foucault der Beichte im Rahmen einer Geschichte des Subjekts gab, nämlich als

*„(...) das ungeheuerliche Gebot unserer Zivilisation (...), sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was man nicht zu denken denkt. Ein ungeheures Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat, während andere Formen von Arbeit die Akkumulation des Kapitals bewerkstelligten: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstitution als Untertanen/Subjekte. Man braucht sich bloß vorzustellen, wie unerhört zu Beginn des 13. Jahrhunderts die an alle Christen gerichtete Vorschrift erschienen sein muß, mindestens einmal im Jahr das Knie zu beugen, um ausnahmslos jeden Fehler zu gestehen.“*²⁷⁸

²⁷⁵ Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Band 1, 295.

²⁷⁶ Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Band 1, 256f.

²⁷⁷ Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Band 1, 295.

²⁷⁸ Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, 78. An anderer Stelle: „Spätestens seit dem Mittelalter haben die abendländischen Gesellschaften das Geständnis unter die Hauptrituale eingereiht, von denen man sich die Produktion der Wahrheit verspricht: Regelung des Bußsakraments durch das Laterankonzil von 1215, die darauf folgende Entwicklung der Beicht-

Die Kirche verschaffte sich somit auch ein flächendeckendes Spitzelsystem, mit dem sie hoffen konnte, die erfolgreichen Irrlehren in den Griff zu bekommen. Die Waldenser verweigerten diese Beichtpflicht, wie später auch die Hussiten und Wiedertäufer. An die Beichte angeschlossen wurde das System der **Inquisition**, das gleichfalls am Gerichtsmodell orientierte Werkzeug der Ketzerverfolgung in der Hand der Dominikaner und Franziskaner. Auch hierzu einige wichtige Eckdaten: Ende des 12. Jahrhunderts Reform des kircheninternen Inquisitionsverfahrens durch Innozenz III., 1215 Bestätigung des Verfahrens und Verbot der Beteiligung von Klerikern an Gottesurteilen beim 4. Laterankonzil, zunehmende Anwendung des Inquisitionsprozesses in außerkirchlichen Fällen, 1231 Einsetzung einer ständigen Kommission zur Bekämpfung der Häresie durch Papst Gregor IX., 1232 offizielle Einsetzung der dominikanischen Inquisition ebenfalls durch Gregor IX. und 1252 Legalisierung der Folter durch Papst Innozenz IV.

Eine Verurteilung, die seit 1220 die Todesstrafe (seit 1224 in Form der Verbrennung) zur Folge hatte, war nur bei vollem Beweis, also etwa nach einem Geständnis oder durch mindestens zwei übereinstimmende Zeugenaussagen möglich. Die **Folter** wurde zur Erzwingung des Geständnisses beim Vorliegen von „überzeugenden Indizien“ eingeführt, zunächst in Fällen der sogenannten *Crimina publica*, wie Aufstand und Verrat und schließlich auch beim *Crimen laesae majestatis divinae*, der Ketzerei. Die Folter diente also keineswegs der Strafe, sie war im Sinne des Gerichtsverfahrens als eine radikale Methode der Wahrheitsproduktion gedacht. In diesem Kontext entstand der Geist der Verdammung von Abfall und Irrtum, welcher das Handeln des Pariser Bischofs leitete, als er 1277 tätig wurde.

Zwischen **Inquisition und Universität** gibt es unklare Verbindungen. Seit der Zulassung der Mendikantenorden zum Studium bestimmten jedenfalls auch jene Körperschaften die Universität mit, die anderen Ortes mit der Durchführung des inquisitorischen Kriegs gegen die Ketzerei befasst waren. 1240 war die Universität in einem Geschehen involviert, welches die Grenzen zur Inquisition verwischte. Es ist interessant, dass es in diesem Fall nicht um eine christliche Häresie ging, sondern um den jüdischen Talmud, über den die Universität ein Gutachten erstellen sollte. 1239 hatte Papst Gregor IX. aufgrund der Denunziation des Konvertiten Nicolas Donin die Konfiskation des Talmud in den christlichen Staaten Westeuropas verfügt. Donins Denunziation ist auch vor dem Hintergrund des innerjüdischen Streites um Maimonides zu sehen, in dessen Verlauf 1232 jüdische Rabbiner an die Dominikaner und Franziskaner MontPELLIERS appelliert hatten, die biblische Orthodoxie gegen Maimonides zu verteidigen²⁷⁹. Am Samstag, den 3. März 1240 drangen Dominikaner in die Synagogen ein, und entwendeten die talmudischen Bücher in Anwesenheit der zum Gebet versammelten jüdischen Gemeinden. Ab Juni 1240 fand unter der Leitung des Bischofs von Paris Wilhelm von Auvergne und in Gegenwart der Königin Blanca eine Disputation franziskanischer Patres mit vier jüdischen Gelehrten statt. Es ging um eine Anzahl von Vorwürfen, die gegen den Talmud erhoben wurden. Die wichtigsten waren, dass der Talmud eine *nova lex* bilde, eine Fortsetzung des Alten Testaments und als solche in direkter Konkurrenz zum Neuen Testament stünde, dass er Blasphemien gegen Gott und Christus enthalte, dass er anti-christliche Anweisungen enthalte und der Hauptgrund für die „perfidie Halsstarrigkeit“ der Juden sei²⁸⁰. Die Rabbiner weigerten sich, dem Talmud abzuschwören und sahen sich zunächst als Sieger in der Diskussion²⁸¹. Der Talmud wurde jedoch trotzdem verurteilt, woraufhin es ab 1242 zu mehreren **Talmudverbrennungen** auf der Pariser Place de Grève kam. In den Quellen ist die Rede von „20 oder 24 Wagenladungen“ verbrannter Talmudexemplare. Das Verfahren wurde 1247 wieder aufgenommen, Am 15. Mai 1248 verurteilte der päpstliche Legat Odo von Tusculum den Talmud endgültig, woraufhin weitere Talmudexemplare verbrannt wurden.

techniken, in der Strafjustiz Rückgang der Klageverfahren, Verschwinden der Schuldbeweise (Eid, Duell, Gottesurteil) und Entwicklung von Vernehmungs- und Ermittlungsmethoden, Kompetenzerweiterung der königlichen Verwaltung bei der Verfolgung von Vergehen auf Kosten der privaten Vergleichsverfahren, Einsetzung der Inquisitionsgerichte - all das hat dazu beigetragen, dem Geständnis eine zentrale Rolle in der Ordnung der zivilen und religiösen Mächte zuzuweisen.“ Ebenda, 75f.

²⁷⁹ Vgl. Tuilier: La condamnation du Talmud, 61.

²⁸⁰ Vgl. Friedman: Anti-Talmudic Invective, 172ff.

²⁸¹ Tuilier: La condamnation du Talmud, 72.

Die Pariser Verbrennungen²⁸² waren der Auftakt zu einer europaweiten Serie von Talmudverbrennungen. Allein in Frankreich ereigneten sich bis 1299 vier weitere, in Europa zogen sich solche Aktionen bis 1757 hin, mit dem Ergebnis, dass sich heute aus dem Mittelalter nicht mehr als ein einziges vollständiges Exemplar des babylonischen Talmuds erhalten hat: der Cod. Heb. 95 der Bayerischen Staatsbibliothek (s. Abb. S. 70²⁸³) aus dem Jahr 1343, – „*ein heiliges Buch für jeden, nicht nur für jeden frommen Juden*“²⁸⁴ (Alexander Patschovsky). Die Erinnerung an die Pariser Talmudverbrennung ist in einem Klagelied des Rabbi Meir von Rothenburg (gest. 1293) aufbewahrt, vermutlich einem Augenzeugen:

*„Fragst du nicht, die einst in Flammen geglühet,
nach dem Gruß deiner trauernden Jünger,
die keinen Wunsch so sehnlich hegen,
als zu wallen und zu weilen
in deinen Höfen, in deinen Hallen;
die da lechzen und sich sehnen
nach dem Staub von deinem Boden,
und mit Schmerz und Grauen
nach der Brandstatt schauen,
in der du einst verglommen?
Sie wallen in der Finsternis,
verdüstert ist das Lebenslicht;
sie hoffen auf das Licht und auf den Tag,
der aufgehen werde,
leuchten werde
über sie und über dich.*

*Frag du nicht nach dem Gruße des jammernden Menschen,
der da weinet,
der da klaget,
dem das Herz bricht,
wenn er gedenket deiner Schmerzen, deiner Wehen?
Wie Strauß und Uhu in den Wüsten, in den Wäldern,
klagt und stimmt er an um dich das Trauerlied.²⁸⁵“*

Die Verbrennung ihrer heiligen Bücher sollte nur ein Kapitel in der langen Reihe der Verfolgungen sein, welche die französischen Juden erlebten. Das **Verhältnis der Kirche zum Judentum** hatte sich seit dem 12. Jahrhundert zunehmend verhärtet. Die Kreuzzüge waren schon von fürchterlichen Pogromen gegen jüdische Gemeinden begleitet worden. Die Kreuzzügler, die die rheinischen Judengemeinden 1096 vernichteten, kamen aus Nordfrankreich und Flandern. 1198 wurden die französischen Juden von König Philipp August vertrieben. Das 4. Lateran-Konzil sanktionierte die grassierende Judenfeindschaft, indem es Zwangsmerkmale für Juden (und auch Muslime) forderte: Den sogenannten Judenhut und einen gelben Fleck. 1263 befahl Ludwig „der Heilige“ allen jüdischen Männern und Frauen in seinem Machtbereich, ein Abzeichen in Form der Gesetzestafeln zu tragen, welches *tabula* genannt wurde. Vorne und hinten auf ihrer Kleidung musste dieser Kreis aus gelbem Stoff appliziert werden. Ein Jahr vor der Verurteilung von 1277 wurde als weitere Diskriminierungsmaßnahme der jüdischen Bevöl-

²⁸² Einen interessanten Vergleich historischer Bücherverbrennungen bietet Wimmer: *Feurige Argumente - Bücherverbrennung und Geistesgeschichte*, Innsbruck 2003.

²⁸³ Das digitale Faksimile der Handschrift ist im Internet abrufbar unter: <http://mdz1.bib-bvb.de/~talmud/>

²⁸⁴ Patschovsky: *Judenverfolgung im Mittelalter*, 47.

²⁸⁵ Aus: *Festgebete der Israeliten nach der gottesdienstlichen Ordnung im israelitischen Bethause zu Wien und in mehreren anderen Gemeinden*, Bd. 3, 272-277 (o. J., Nachdruck Tel Aviv: 1978), zitiert nach: Patschovsky: *Judenverfolgung im Mittelalter*, 1.

kerung verboten, sich in kleinen Orten niederzulassen. 1306 wurde sie schließlich aus Nord-Frankreich vertrieben, wie bereits die englische 1290. Im selben Jahr war die bizarre Beschuldigung des Hostienfrevls in Paris erstmals erhoben worden²⁸⁶.

In diesem Zusammenhang ist die Involvierung der Universität in die antijüdische Politik von besonderem Interesse: Der christlichen Theologie hatte das Judentum lange als „Zeuge der christlichen Wahrheit“, als „Träger des Alten Testaments“ gegolten, eine Position, die ein Privileg aber auch ständige Gefährdung mit sich brachte. Im Streit um den Talmud ging es theologisch um die Frage nach der *auctoritas*. Auf dem Spiel stand die Frage, wer authentischen Zugang zur Heiligen Schrift habe und welche Tradition die Überlieferung der Propheten tatsächlich fortsetze: Das neue Testament oder der Talmud. Bereits Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, hatte im 12. Jahrhundert in seiner Schrift *Adversus judeorum inveteram duritiem* giftig gegen den Talmud gewettert: „*I would justly condemn it and its authors to eternal fire.*“²⁸⁷

Vom **Pariser Disput über den Talmud** sind zwei Quellen erhalten: Eine Zusammenfassung, die für die Gutachter erstellt wurde, die *Extractiones de Talmut*, sowie der Bericht des beim Streitgespräch beteiligten Rabbi Jehiel, dem Leiter der Pariser Hohen Talmudschule: *Vikuah Rabbenu Jehiel mi-Pariz*. Die Affäre um den Talmud ermöglichte eine erstaunliche Koalition von *sacerdocium*, *regnum* und *studium*, wie Gilbert Dahan in der einzigen ausführlichen Publikation zu dieser Geschichte betont:

*„Les enjeux de cette affaire sont capitaux et dépassent la seule histoire des communautés juives. On y remarque tout d’abord la conjonction, finalement rare, de trois ‘pouvoirs’: le politique, le religieux et l’universitaire. (...) la condamnation officielle est signée non seulement par les autorités ecclésiastiques mais aussi par les maîtres les plus prestigieux de l’Université parisienne.“*²⁸⁸

Elf Magister der Theologie, unter ihnen die Dominikaner und Franziskaner Thomas de Cantimpré, Heinrich von Köln, Wilhelm von Mélon, Jean Point-l’Asne, Robert Cotton und auch Albertus Magnus, sowie fünfzehn Magister des kanonischen Rechts hatten sich unter dem Vorsitz des theologisch engagierten Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne zusammengefunden, um den Talmud zu begutachten, mit dem am 15. Mai 1248 bekräftigten Ergebnis, er sei ein blasphemisches Werk. André Tuilier über die Beteiligung Alberts:

*„Parmi les théologiens, figuraient nécessairement les représentants des studia établis dans les couvents des ordres mendiants de la capitale, et singulièrement le célèbre Albert le Grand qui illustre à l’époque l’enseignement supérieur parisien par son savoir et son ouverture d’esprit. Tant il est vrai que la répression ne choquait pas les intellectuels chrétiens du temps qui n’étaient pas habitués à la liberté d’expression.“*²⁸⁹



²⁸⁶ In der Tat „erfinden“ kirchliche und weltliche Institutionen im 13. Jahrhundert zahlreiche anti-jüdische Diskriminierungsmaßnahmen, auf welche die Nationalsozialisten des 20. Jahrhunderts „mittelalter-romantisch“ zurückgegriffen haben. Bereits im Hochmittelalter wurde auch die Kritik der frühkapitalistischen Entwicklungen mit Judenfeindschaft verbunden. Kritik an Zinswucher und Falschmünzerei wurden immer wieder von anti-jüdischen Auslassungen begleitet. Im demographischen Boom des 12. und 13. Jahrhunderts wurden zahlreiche Orte und Städte gegründet, darunter auch Auschwitz, welches 1270, im Jahr der ersten Verurteilung Tempeliers, erstmals urkundlich auftaucht – was auch immer das bedeuten mag (Vgl. Pelt/Dwork: Auschwitz. Von 1270 bis heute, 26).

²⁸⁷ Zitiert nach Friedman: Anti-Talmudic Invective, 171.

²⁸⁸ Dahan: Le Brulement du Talmud à Paris, 16.

²⁸⁹ Tuilier: La condamnation du Talmud, 67.

Dieselben Theologen, die den Talmud verurteilten, beschäftigten sich zur gleichen Zeit damit, die Renaissance des wissenschaftlichen Aristotelismus in geregelte Bahnen zu bringen. Albert investierte sein halbes Leben in einen Kommentar zu allen aristotelischen Schriften. Wichtig dabei ist, dass in diesem Zusammenhang die traditionelle Stellung des Judentums als Träger der Wahrheit des alten Testaments keine Rolle mehr spielte: Die christlichen Autoritäten fühlten sich legitimiert, die jüdische Religion demselben Beweisverfahren wie andere Häresien zu unterziehen. Im Rahmen der Universität hatte sich eine wissenschaftliche Theologie herausgebildet, welche über raffinierte doktrinale Reflexionsinstrumente verfügte, die nun gegen den Talmud in Stellung gebracht wurden. In den Jahren 1235 bis 1245 befand sich die **Pariser Theologie** auf einem Höhepunkt. Alexander von Hales und Robert Kilwardby waren zwei ihrer wichtigsten Leitfiguren. Eine zynisch anmutende aber folgerichtige Konsequenz aus der Talmud-Verdammung war der Beschluss, die Lehre der biblischen Sprachen, also auch des Hebräischen²⁹⁰ ins Studienprogramm aufzunehmen. Der Dominikaner Hugo von Saint-Cher (ca. 1190-1263) verfasste die erste Wortkonkordanz des lateinischen Bibeltextes, sowie die erste Korrektur dieses lateinischen Textes auf der Grundlage der griechischen und hebräischen Originale. Die jüdische Nähe zum originalen Bibeltext sollte auf diese Weise wett gemacht werden. Die Unruhe darüber, dass das Christentum im Wesentlichen nur auf Übersetzungen aus zweiter und dritter Hand basierte, war gewachsen. Wissenschaftliche Vereinnahmung und physische Vernichtung gingen Hand in Hand²⁹¹. Gilbert Dahan über die Stellung der Universität in diesem Verfahren und die Bedeutung dieses Verfahrens für die Universität:

*„Elle devient aussi, au moins dans sa faculté de théologie, le lieu d'expression de la doctrine autorisée. Il est troublant de constater que l'affaire de Talmud se trouve ainsi au confluent de toutes ces mutations, qui, je crois, inaugurent la phase 'moderne' de l'histoire de l'Europe.“*²⁹²

In der Frage, wie mit den MitbürgerInnen jüdischen Glaubens umzugehen sei, waren sich weltliche und kirchliche Macht oft eins. Auch **Thomas von Aquin** widmete sich nicht nur der Verchristlichung des Aristoteles, der Widerlegung der Averroisten und anderer Irrlehren, er schrieb auch die jahrtausendealte Tradition des christlichen Antijudaismus fort. Er radikalisierte das augustinische Konzept der ewigen Knechtschaft der Juden – der „*Servitus Judaeorum*“. Auch für ihn waren die Juden „*Skklaven der Kirche*“, was ihm auch der Raub ihrer Besitztümer gerechtfertigt erschien – eine Argumentation auf welche sich weltliche Fürsten gerne berufen konnten:

*„Da die Juden ewiger Knechtschaft überliefert sind, können die Fürsten über deren irdische Güter wie über ihr Eigentum verfügen.“*²⁹³



Die kirchlichen – also auch universitären – Behörden wachten autoritär über ihren geistigen Monopolanspruch, in allen Fragen, die den Sinn des Lebens betrafen: Niemand sollte sein Schicksal in die eigene Hand nehmen können. Man kann durchaus von einem christlichen Totalitarismus²⁹⁴ sprechen, denn

„diese Behörden haben das Leben zahlreicher Menschen physisch zerstört; sie haben die intellektuelle Entwicklung einer Reihe von Autoren beeinträchtigt; sie haben die Verbreitung neuer Ideen vielfach behindert. Der Historiker hat keinen Grund, sie zu verharmlosen.“²⁹⁵

²⁹⁴ Der Begriff „Totalitarismus“ ist in diesem Zusammenhang natürlich anachronistisch und auch in Bezug auf das 20. Jahrhundert nur vorsichtig zu verwenden. Trotzdem ist es durchaus interessant, die Formation des mittelalterlichen Christentums versuchsweise in zeitgenössischen Begriffen zu qualifizieren. Genausowenig wie die Vorstellung von einem „finsternen Mittelalter“ zutreffend ist, besteht Anlass zu historischer Nostalgie. Auch der konservative Joseph Ratzinger, der aktuelle Papst Benedikt XVI. äußerte sich gelegentlich unverblümt zur mittelalterlichen Kirchengeschichte *„Die Jahrhunderte der Kirchengeschichte sind so erfüllt von allem menschlichen Versagen, dass wir Dantes grauenvolle Vision verstehen können, der im Wagen der Kirche die Babylonische Hure sitzen sah, und dass uns die furchtbaren Worte des Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne (aus dem dreizehnten Jahrhundert) begreiflich scheinen, der meinte, ob der Verwilderung der Kirche müsse jeder, der es sieht, vor Schrecken erstarren. ‚Braut ist das nicht mehr, sondern ein Untier von furchtbarer Ungestalt und Wildheit.‘*“ Ratzinger: Einführung in das Christentum, zitiert nach http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=13567

²⁹⁵ Flasch: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band 2: Mittelalter, 355.

6. Der Konflikt um die Philosophie an der Universität Paris

„Die Universität müßte also auch der Ort sein, an dem nichts außer Frage steht.“
Jacques Derrida, *Die unbedingte Universität* (2001)

a. Aristoteles-Rezeption und -Verbote an der *artes*-Fakultät

Die *artes*-Fakultät konzentrierte sich auf die Rezeption des Aristoteles, dessen Texte über Spanien nach Frankreich gelangt waren. In Spanien stand die andalusische Universität von Cordoba in voller Blüte. Viele waren bereits dorthin gereist und hatten bei jüdisch-arabischen Lehrern studiert. Und diese Einflüsse machten sich immer stärker bemerkbar. Zum „modernen“ Textbestand der Fakultät gehörten Seneca, Cicero, Averroes, Avicenna und Al-Farabi. Alle Universitätsmitglieder mussten im Alter von 15 bis 21 Jahren die Kurse der *artes*-Lehrer durchlaufen und erfuhren so, was Wissenschaft bzw. ein Beweis war. Sie trat immer mehr in direkte Konkurrenz zur theologischen Fakultät. Aristotelische und augustiniische Weltauffassung trafen hier direkt aufeinander.

Die westliche Rezeption des Aristoteles hatte sich lange Zeit mit den logischen Abhandlungen über die *Kategorien* und *Peri hermenaias* begnügt, der sogenannten *ars vetus* und der *logica vetus*, außerdem der *Isagoge* des Porphyrios, also dem von Boethius übersetzten Aristoteles und dessen logischen Kommentarschriften. Erst im 12. Jahrhundert wurden die anderen Teile des



Organon übersetzt (Analytik 1 und 2, Topik und Elenchik) und als *ars nova* bzw. *logica nova* bezeichnet. Damit begann die zweite Periode mittelalterlicher Logik, die in ganz Europa zu einer verpflichtenden logisch-methodologischen Propädeutik wurde.

Bald folgten die ersten Verurteilungen: **1210** verboten während der Pariser Synode der Erzbischof von Sens und der Bischof von Paris den Artisten das Lehren aus Aristoteles' naturwissenschaftlichen Werken, besonders der *Physik* und *Über die Seele*²⁹⁶. 1215 wurden vom Laterankonzil die dem Christentum widersprechenden aristotelischen Thesen verboten. Robert de Courçon, der päpstliche Legat Innozenz III., verbot der Universität, Aristoteles *Physik* und *Metaphysik* zu lehren.

Der Anreiz, über diese Bücher zu reden, muss groß gewesen sein. Er erfasste sogar die Theologen. Am 7. Juli **1228** ermahnte Papst Gregor IX. die Pariser Theologieprofessoren, sich nicht mit Naturphilosophie zu befassen, sondern ihren Geist in den Gehorsam Christi gefangen

²⁹⁶ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 27.

zu geben. Im selben Jahr berichtete Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, es gäbe Leute, die angesichts der Tatsache, dass irdische Freuden ihnen vorenthalten werden, keine jenseitigen Vergünstigungen mehr erwarteten, und die deshalb erklärten, moralische Ermahnungen seien Fürstenbetrug²⁹⁷. **1231** verbot Papst Gregor in einer Bulle die Bücher der Physik „so lange, bis sie geprüft und von allem Verdachte des Irrtums gereinigt sein würden.“²⁹⁸

Gleichzeitig produzierte auch das alte Problem der Berechnung des **Ostertermins** in Paris wieder Rationalitätseffekte und Friktionen mit dem Dogma. Dem Pariser Lehrer Johann von Sacrobosco war (lange vor der gregorianischen Kalender-Reform) aufgefallen, dass die Voraussagen der gebräuchlichen Ostertafeln immer ungenauer wurden. Der Grund lag in der Differenz der Umlaufzeiten zwischen Sonnen- und Mondjahren. Im 19-Jahres-Zyklus machte die Differenz immerhin 1 Stunde und 20 Minuten aus. **1235**, ein Jahr vor seinem Tod, schrieb er in seinem Werk *Computus Ecclesiasticus*: „Leider war eine Korrektur nach den Regeln des Konzils von Nikäa verboten, also müssen wir Heutigen eben weiterhin Fehler solcher Art ertragen.“²⁹⁹ Seine rationale Berechnung geriet in Konflikt mit derselben Autorität, die die Lektüre bestimmter Texte untersagte.

1245 präzisierte Papst Innozenz IV. anlässlich eines weiteren Aristoteles-Verbots seine Vorstellungen von der Funktion der Universität:

„Wie die alttestamentliche Rachel die Kamele getränkt habe, so erfrische die Universität die Kamele mit ihrem Trank, nämlich die Sünder, die mit dem Höcker der Sünde beladen zu ihr kommen. Sie ruft die sieben freien Künste als ihre Dienstmägde; sie beschäftigt sie als Dienerinnen und Türhüterinnen; sie sollen den, der die wahre Weisheit sucht, schneller zu seinem Ziel kommen lassen.“³⁰⁰

Die Mägde wurden jedoch zunehmend unbotmäßig: **1252** schrieben die Statuten der *artes*-Fakultät vor, Kandidaten für eine Dozentur müssten eine Vorlesung über das Buch des Aristoteles *De anima* gehört haben. Am **19. März 1255** wurden die Bücher des Aristoteles als Lehrbücher eingeführt: *Logica Nova*, *Physik*, *De anima*, *Metaphysik* und *Ethik*. Ein Datum von epochaler Bedeutung: Die Universität schrieb jetzt vor, was zuvor untersagt war. In den nun folgenden zehn Jahren kam es zu einem relativ ungestörten Ausbau der Aristoteles-Forschung. Es war viel aufzuholen, und bestimmte Widersprüche und Spannungen im Verhältnis zur kirchlichen Theologie wurden so erst jetzt offenbar.

Etwa ab **1265** verdichtete sich bei den Verteidigern der Orthodoxie der Verdacht, das Christentum werde durch die Philosophie gefährdet: Seit 1267 klagten die franziskanischen Lehrer, unter Führung des franziskanischen Ordensgenerals Bonaventura von Bagnoregio, öffentlich die antichristlichen Thesen des Aristoteles und seiner gottlosen arabischen Interpreten und deren westliche Anhänger an. **Bonaventura** (1221-1274) hatte bereits in den 50er Jahren als Universitätslehrer gegen Thomas Stellung bezogen, als dieser Aristoteles' Lehre von der Ewigkeit der Welt auf eine Stufe mit Augustinus' Lehre von einem zeitlichen Beginn der Schöpfung gestellt hatte. Er hatte geschrieben:

„Man soll also nicht so viel Wasser der Philosophie in den Wein der Hl. Schrift mischen, so daß aus Wein Wasser würde. Das wäre das schlechteste Wunder.“³⁰¹

In einem anderen Text erzählte er von einem veritablen Schock:

„Als ich Student war, da hörte ich, daß Aristoteles lehrte, die Welt sei ewig. Und als ich die Vernunftgründe und Argumente hörte, die man dafür vorbrachte, da begann mein Herz vor Erschütterung zu beben und begann zu denken: Wie ist das nur möglich? Aber heute ist das alles so offensichtlich, daß niemand mehr daran zweifeln kann.“³⁰²

²⁹⁷ Wilhelm von Auvergne: *De immortalitate animae*, zitiert nach: Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 17.

²⁹⁸ Hegel: Geschichte der Philosophie, 70.

²⁹⁹ Zitiert in: Görke, Winfried: Die Null und der Computer, 15.

³⁰⁰ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 29.

³⁰¹ Bonaventura: *Collationes in Hexaemeron*; zitiert in: Flasch: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band 2: Mittelalter, 354.

³⁰² Zitiert nach: Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 44.

Kurt Flasch über den Wandel in dieser Epoche:

„Konnte man gegen Ende der vierziger Jahre noch zweifeln, ob Aristoteles wirklich so weit vom christlichen Glauben entfernt war, so lag dies 1267 vor aller Augen. Die artes-Studenten der Gegenwart erbebten nicht mehr wie unser Prediger; sie erprobten mit Freude neue Denkmöglichkeiten. Sie waren in größter Gefahr.“³⁰³

Thomas von Aquin wurde **1269** wieder nach Paris gerufen, wo er bereits gelehrt hatte, in der Hoffnung, er setze dem gefährlichen Treiben an der *artes*-Fakultät ein Ende. Thomas akzeptierte jedoch die Autonomie der philosophischen Perspektive und versuchte eine äquidistante Position zu den kirchlichen Traditionalisten und zu den radikalen Aristotelikern einzunehmen. Das war jedoch absolut nicht das, was Leute wie der Fastenprediger Bonaventura von ihm erwartet hatten. Der sah mit den Fundamenten des Glaubens immerhin auch die Grundfesten der Moral bedroht: Wenn der Glaube nicht wahr sei, gebe es keinen Grund mehr, die Gebote einzuhalten, und dann würde der beste Mensch verdammt und der schlechteste gerettet werden³⁰⁴. Bonaventuras Worte werfen ein scharfes Licht auf die Atmosphäre der Zeit der Verurteilungen von 1270 und 1277. Kurt Flasch: *„Umsturzangst, die ein Ende der Offenheit und der Experimente fordert, weil sie überall Feinde sieht, von der Unzucht bis zur Kosmologie.“³⁰⁵*

Auch **Albertus Magnus** (gest. 1280), der um 1200 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren war und zunächst in Padua studiert hatte, hatte fünfzehn Jahre seines Lebens der Abfassung eines Aristoteles-Kommentars gewidmet. Er versuchte als erster Aristoteles nicht nur selektiv zu rezipieren, sondern dessen ganzes Werk in den Blick zu bekommen. Alberts Kommentar bildete lange Zeit die umfassendste verfügbare Darstellung der aristotelischen Wissenschaften. Er wollte den Zugang zu Aristoteles von den arabischen Kommentaren emanzipieren, um dessen Rezeption stärker kontrollieren zu können – Kurt Flasch zufolge *„eine gewagte kulturelle Operation.“³⁰⁶* Dabei versuchte er die Geltungsbereiche von Theologie und Philosophie strikt zu trennen: *„Der Philosoph (...) behauptet nur das, was er auch mit rationalen Argumenten behaupten kann.“³⁰⁷*

Die **Harmonisierungsversuche** gerieten selbst in gefährliche Nähe zur verurteilten Rede von einer doppelten Wahrheit. Thomas versuchte, den Konflikt aufzulösen, indem er davon ausging, dass die Welt der Erscheinung in Gott, der höchsten Vernunft begründet sei. Der menschliche Verstand sei eine Spur dieser höchsten Vernunft und Wissenschaft deshalb gottgefällig³⁰⁸. Sein Harmonisierungsversuch war indes widersprüchlich, indem er den Glauben zwangsläufig mit Argumenten verteidigen musste, die den Glauben nicht schon voraussetzten. Deshalb musste den Argumenten und dem Verstande, der sie verknüpft, Selbstständigkeit gegenüber dem Beweisziel zukommen.

Am **10. Dezember 1270** veröffentlichte Bischof Étienne Tempier eine Liste von dreizehn verurteilten Thesen, darunter die Thesen von der Ewigkeit der Welt sowie der menschlichen Gattung, vom astrologischen Determinismus, von der Verneinung der göttlichen Vorsehung und von der Einheit des Intellekts in allen Menschen:

³⁰³ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 44.

³⁰⁴ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 43.

³⁰⁵ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 44.

³⁰⁶ Sturlese: *Der Rationalismus Alberts des Großen*. In: Flasch/Jeck: *Das Licht der Vernunft*, 50.

³⁰⁷ Zitiert nach Sturlese: *Der Rationalismus Alberts des Großen*. In: Flasch/Jeck: *Das Licht der Vernunft*, 51.

³⁰⁸ Adorno würdigte in einem Text über „Vernunft und Offenbarung“ das Projekt des Thomas zwischen der Verwerfung des Wissens durch Paulus und des gegenwärtigen „Irrationalismus von Offenbarungsreligion“: *„Was der Apostel im Zeitalter der hellenistischen Aufklärung eine Torheit für die Griechen nannte und was jetzt die Abdankung der Vernunft erheischt, war nicht allezeit so. Auf ihrer mittelalterlichen Höhe erwehrte sich die christliche Offenbarungsreligion kräftig der Lehre von den zwei Wahrheiten als einer selbstzerstörerischen. Die große Scholastik, vorab die Summen des Thomas, hatten ihre Kraft und Würde daran, dass sie, ohne den Begriff der Vernunft zu verabsolutieren, nirgends ihn verfeimten (...). Die Thomistische Lehre reflektierte nicht bloß die freilich bereits sich selbst problematisch gewordene feudale Ordnung ihrer Epoche, sondern entsprach auch deren fortgeschrittenstem wissenschaftlichen Stand.“* (Adorno: *Vernunft und Offenbarung*. In: Adorno: *Stichworte*, 25).

„Folgende sind die Irrlehren, die von Herrn Stephan, dem Bischof von Paris, zusammen mit allen, die sie wissentlich lehren oder behaupten sollten, verurteilt und exkommuniziert worden sind im Jahre des Herrn 1270, am Mittwoch nach dem Feste des hl. Nikolaus im Winter.

1. Dass der Intellekt aller Menschen ein und derselbe ist an Zahl.
2. Dass Folgendes falsch oder uneigentlich (gesagt) ist: Ein Mensch versteht.
3. Dass der Wille des Menschen aus Zwang will oder wählt.
4. Dass alles, was hier auf Erden geschieht, dem Zwang von Himmelskörpern unterliegt.
5. Dass die Welt ewig ist.
6. Dass es niemals einen ersten Menschen gegeben hat.
7. Dass die Seele ... vergehe, wenn der Körper vergeht.
8. Dass die nach dem Tode abgetrennte Seele nicht unter körperlichem Feuer leidet.
9. Dass der freie Wille ein passives, nicht aktives Vermögen ist und dass er durch Zwang von dem, was er erstrebt, bewegt wird.
10. Dass Gott nicht Einzeldinge erkennt.
11. Dass Gott nicht von sich anderes erkennt.
12. Dass menschliche Handlungen nicht durch göttliche Vorsehung geleitet werden.
13. Dass Gott nicht Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit einer sterblichen oder vergänglichen Sache geben kann.

Sie sagen nämlich, dies sei wahr gemäß der Philosophie, aber nicht gemäß dem katholischen Glauben, als ob diese zwei gegensätzliche Wahrheiten seien und als ob gegen die Wahrheit der Hl. Schrift Wahrheit in Sätzen verdammter Heiden sei, von denen geschrieben steht: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen‘ (1 Kor 1, 19), weil die wahre Weisheit die falsche Weisheit zunichte macht. Dass doch solche (Philosophen) den Rat des Weisen beachten, der da spricht: ‚Nur wer imstande ist, antworte deinem Mitmenschen, wenn nicht, leg die Hand auf den Mund‘ (Sir 5, 12). Damit also unvorsichtige Reden nicht Einfältige in Irrtum ziehen, verbieten wir nach gemeinsamem Rat von Doktoren der Hl. Schrift wie anderer kluger Männer solches und ähnliches und verurteilen es ganz und gar; wir exkommunizieren alle jene, die die genannten Irrlehren oder irgendeine von ihnen als Dogma verkünden oder sich irgendwie vornehmen, sie zu verteidigen oder zu behaupten, ebenso auch deren Hörer, wenn sie sich nicht binnen sieben Tagen dem Kanzler der Universität entdecken wollen (...).³⁰⁹“

Der Bischof bezog sich dabei auf ein sorgfältiges, nach Autoren geordnetes Verzeichnis von 95 *Irrlehren der Philosophen*, welches **Aegidius Romanus** (gest. 1316) im selben Jahr verfasst hatte³¹⁰. Die 13 Thesen waren knapp formuliert und deshalb leicht zu umgehen. Die *artes*-Magister wurden davor gewarnt, sich in theologische Dinge einzumischen. Albert diskutierte und verwarf die Thesen in *De quindecim problematicis*³¹¹. Bonaventura reduzierte diese 13 Thesen auf vier Grundirrtümer: Die Notwendigkeit des Schicksals, die Ewigkeit der Welt, die Einheit des Intellekts und die Doktrin einer natürlichen Glückseligkeit, welche bereits in dieser Welt zu erreichen wäre. Die philosophische Exaltation strahlte auf die theologische Fakultät aus: Bonaventura beklagt, dass einige christliche Theologen den Wein der heiligen Doktrin in Wasser verwandelten, indem sie Ideen ungläubiger Philosophen in ihre *Summae* und *Quaestiones* schmuggelten. In seinen *Collationes in Hexaameron*, einer Sammlung von Universitätsvorträgen, sprach Bonaventura 1273 Klartext über die untergeordnete Rolle menschlicher Wissenschaft:

„Aber das Wort soll an die Männer der Kirche und der Spiritualität ergehen, auf dass sie mehr und mehr zur christlichen Weisheit hingezogen werden und nicht in Irrtum abgleiten durch das Begehren nach Lauch und Zwiebel und dem Knoblauch Ägyptens, will sagen nach einem menschlich-irdischen Wissen, das abwegig ist.“³¹²

³⁰⁹ Nach Leuschner: Die Kirche des Mittelalters.

³¹⁰ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 48.

³¹¹ Online unter http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/AlbertusMagnus/alb_pro0.html

³¹² Zitiert nach: Bérubé: Der „Dialog“ S. Bonaventura - Roger Bacon, 69.

Bonaventura warnte in deftigen und antijüdischen Metaphern vor dem Einfluss der Philosophie, welche auch schon auf der theologischen Fakultät Anhänger fand:

„Aber wehe! Heutzutage schießen viele ehebrecherische Studien ins Kraut, wobei eine so große Anzahl derer, die der Kirche nützlich sein sollten, nachdem sie das erstrangige Studium der Heiligen Schrift, der Herrin aller Wissenschaften, im Stich gelassen haben, sich nun, entzündet an der Flamme verderblicher Neugier, jenen ägyptischen, philosophischen Wissenschaften, jenen kleinen Dienerinnen der kanonischen Schrift, hingeben und, was noch verächtlicher ist, auf den Abweg zu dirnenhaften, ja schändlichen Wissenschaften geraten; und was sich als zutiefst verwerflich zeigt: mitunter tun dies jene, die nach der Berufung ihres Standes und Ordens zuallererst der Heiligen Schrift verpflichtet sind und ihr in ehelicher Treue verbunden sein sollen. Nun wird aus ihrer Verbindung der zottige Esau geboren, der mit seinen Stößen den Schoß seiner Mutter, der Kirche, erschüttert, er der unstet Schweifende, der ohne Heimstatt ist.“³¹³

1272 gab sich die gemäßigte Fakultätsmehrheit eine Satzung, die den Forderungen der konservativen Theologen weitgehend entsprach³¹⁴. Aber der Eklat war nur aufgeschoben. Wenige Jahre später würde Bischof Tempier seine Verurteilung mit fast den selben Worten wie 1270 wiederholen müssen, dann allerdings ergänzt durch eine detaillierte Liste von inkriminierten Lehren.

Ein weiterer Protagonist der Pariser Dispute, der zunehmend ins Blickfeld rückt, war **Roger Bacon** (ca. 1219-ca. 1292). Jeremiah Hackett:

„Es wird zunehmend deutlich, dass Bacons Werke ab den 1260er Jahren eine starke Verbindung zu den Themen aufweisen, die zu den Pariser Verurteilungen von 1270 und 1277 führten.“³¹⁵

Bacon war ab den 1240er Jahren *artes*-Magister gewesen, aus dieser Zeit stammen sehr komplexe *reportationes* zu seinen Vorlesungen über neuplatonische und aristotelische Texte. Nach einem Aufenthalt in Oxford kehrte er etwa 1257 wieder nach Paris zurück. Der nonkonformistische Denker war inzwischen dem Franziskaner-Orden beigetreten und wurde in den 50er Jahren verdächtigt, den Anschauungen des Joachim von Fiore anzuhängen. Es ist bekannt, dass auf ihn der Begriff einer **Scientia experimentalis** zurückgeht, den er in intensiver Auseinandersetzung mit den arabischen Wissenschaften formulierte: *„Ohne Erfahrung ist kein hinreichendes Wissen möglich.“³¹⁶* In seinem *Opus tertium* schrieb er, die Wissenschaft der *Perspectiva* wäre der Schlüssel zum Verständnis der *„ganzen Maschine der Welt“* – *„totam mundi machinam, et in coelestibus et in inferioribus.“³¹⁷* 1266, zu einem Zeitpunkt als die Krise sich schon abzeichnete, erhielt dieser Querdenker von Papst Clemens IV. den Auftrag, über den Status der Philosophie innerhalb der Theologie zu schreiben. Hackett weiter:

„Es handelte sich aber um viel mehr. Aus mehreren verstreuten Bemerkungen wird klar, daß der Papst an Bacons wohlüberlegten Ansichten über die gesamte akademische Lage an der Universität Paris, insbesondere über das gesamte Ausmaß der Auseinandersetzungen um Aristoteles an der Artistenfakultät, und daran, was in ihnen auf dem Spiel stand, ebenso interessiert war wie an Bacons Ansichten über den internen Streit an der theologischen Fakultät zwischen den Minderbrüdern und ihren Gegenspielern, den weltlichen Magistern.“³¹⁸

Im *Opus maius* schrieb Bacon an Papst Clemens IV., alle Werke von Aristoteles, Avicenna, Averroes und alle erhältlichen Werke der arabischen Wissenschaft sollen von den christlichen Gelehrten an der Universität Paris studiert werden. Dabei legte er weniger Augenmerk auf die konflikträchtigen Positionen des Aristoteles, als auf dessen Impulse zu einer neuen Wissenschaft der Sprache, der Moral und der Natur. Auch Bacon scheint davon ausgegangen zu sein, die *artes*-

³¹³ Zitiert nach: Bérubé: Der „Dialog“ S. Bonaventura - Roger Bacon, 70.

³¹⁴ Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch / Jeck, 73.

³¹⁵ Hackett: Roger Bacon, 24. Auch das folgende nach Hackett.

³¹⁶ *Opus maius*, zitiert nach Bettoni: Roger Bacon, 36.

³¹⁷ Hackett: Roger Bacon, 16.

³¹⁸ Hackett: Roger Bacon, 22f.

Magister verträten die Position einer doppelten Wahrheit. In seinem *Compendium studii philosophiae* (ca. 1271/72) kritisierte er die einseitig intellektuelle und lebensferne Ausbildung der Studenten: Es gäbe kein Sprachenstudium, Mathematik und Physik würden missachtet, Alchemie und Astrologie als Teufelswerk verdammt. Er empfahl, dass die Studenten Hebräisch, Chaldäisch, Griechisch und Arabisch lernen und reines Buchwissen durch Prüfung an der Erfahrung ergänzen sollten. Clemens IV. starb 1268 und mit ihm die mögliche Umsetzung der Baconschen Studienreform. Im *Compendium* fand sich auch ein Satz, der leicht abgewandelt 1277³¹⁹ wieder auftauchen würde:

„Die Autorität vermittelt kein Wissen, wenn nicht die rationale Begründung gegeben wird, und sie schenkt keine verstehende Einsicht, sondern nur ein vages Glauben.“³²⁰

Bacons Rolle im Streit um die *artes*-Fakultät ist heute noch unklar. Nach 1277 wurde Bacon jedenfalls „aufgrund bestimmter verdächtiger Neuheiten“ verurteilt und unter Hausarrest gestellt³²¹.

b. Zwei Proponenten des radikalen Aristotelismus: Siger von Brabant und Boethius von Dacien

Einer, der sich „jene(n) ägyptische(n) philosophische(n) Wissenschaften“ verschrieben hatte, stand im Zentrum der Kritik: Der *artes*-Magister **Siger von Brabant** (ca. 1240-1281/4), gilt heute mit **Boethius von Dacien** (gest. ca. 1280) und **Jacques von Douai** als ein Hauptvertreter jenes radikalen Aristotelismus bzw. lateinischen Averroismus, der 1270 verurteilt worden war. Sie gaben nach der Verurteilung Erklärungen ihrer Rechtgläubigkeit ab, weigerten sich in der Tat jedoch Aristoteles zu „taufen“ und „ihren Geist in den Gehorsam Christi gefangen zu geben“. Olaf Pluta zufolge nennen einige Handschriften ausdrücklich Siger und Boethius als diejenigen Häretiker, gegen welche die Verurteilung gerichtet sei.³²²

Bereits 1272 hatte der aus Dänemark stammende Boethius das eigentliche „Manifest“ des radikalen Aristotelismus verfasst, *De aeternitate mundi* (1272/4?)³²³, in welchem er die Autonomie der aristotelischen Wissenschaften deklarierte. Theologie und Wissenschaft seien von einander unabhängig, und die Wissenschaft sei nicht mehr die Magd, die nur dem Verständnis der heiligen Schrift dienen sollte. Bischof Tempiers Prolog zur Verurteilung skandalisierte genau diese strikte Unterscheidung von philosophischem und theologischem Diskurs, von singulärer heiliger Schrift und den pluralen heidnischen Schriften.³²⁴ Boethius reagierte in einem Brief an Bischof Tempier auf den Vorwurf, die Auffassung einer doppelten Wahrheit – „*due contrarie veritates*“ – zu verfechten: „*Nulla est contradictio inter fidem et philosophum*“³²⁵. Boethius, ein Anhänger Sigers und Vertreter der spekulativen Grammatik des „Modismus“³²⁶, erregte auch mit *De summo bono* Anstoß, indem er eine weltzugewandte intellektualistische Ethik präsentierte: Menschliche Glückseligkeit bestehe in der Erkenntnis des Wahren und im Tun des Guten, und zwar in dieser Welt. Dies sei das den Menschen angemessene und zugleich höchste Glück. Die

³¹⁹ „Der Mensch darf sich nicht mit der Autorität zufriedengeben, um in irgendeiner Frage zur Gewißheit zu kommen“ (Artikel 150, Flasch: 215).

³²⁰ Zitiert nach Bettoni: Roger Bacon, 36.

³²¹ Hackett: Roger Bacon, 24.

³²² Pluta: Siger von Brabant: *Quaestiones in tertium De Anima*, 315.

³²³ Boethius von Dacien: *De aeternitate mundi* / Die Ewigkeit der Welt. In: Schönberger, Rolf (Hg.): *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, 104-171.

³²⁴ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 93.

³²⁵ Boethius von Dacien: *Epistola scripta a Stephano episcopo Parisiensis anno 1277*, hg. v. D. Piché, zitiert nach: Speer, Andreas: *Sapientia Nostra*, 249.

³²⁶ Die „Modisten“ sahen eine enge Verbindung zwischen der Seinsform (*modus essendi*), der Erkenntnisform (*modus intelligendi*) und der sprachlichen Bedeutungsform (*modus significandi*).

Magister bewegten sich auf einem schmalen Grat, und vor allem Siger von Brabant geriet immer wieder – zu Recht oder zu Unrecht – in den Focus der konservativen Theologen.

Kaum etwas ist über diesen Kleriker bekannt und nur wenige seiner Texte haben sich erhalten. Sein **Verschwinden aus der offiziellen Philosophiegeschichte** steht in irritierendem Gegensatz zum hohen Lob, welches Dante Siger zukommen ließ, indem er ihn in der *Divina Commedia* gemeinsam mit dem hl. Thomas verewigte (*Paradiso* X, 134-138). Dante hatte selbst in Bologna studiert, möglicherweise auch in Paris. Jedenfalls war er mit den philosophischen Diskussionen der Generation von 1277 bestens vertraut. Bezeichnend für den sprachlichen Umbruch, dessen er ein wichtiger Protagonist war, war sein (leider nicht realisiertes) Projekt, ein Handbuch der Philosophie in italienischer Sprache für die weitere Öffentlichkeit zu schreiben. Die posthum veröffentlichte *Divina Commedia*³²⁷ versuchte retrospektiv die intellektuellen Streitigkeiten beizulegen. Neben einer Würdigung 'Thomas' und Bonaventuras enthält sie auch eine Hommage an Siger von Brabant:

„Und der, von dem zu mir dein Blick zurückkehrt,
ist eines Geistes Licht, dem durch des Denkens
Ernst der Tod gar lang zu zögern schien:
Es ist das ewige Licht des Sigeri,
der lehrte in der Straße von der Streu
Wahrheit, durch Schlüsse, die ihm Hass eintrugen.“³²⁸

Die *Rue de fouarre, vico straminis*, also Streu- bzw. Strohgasse, beherbergte die Schule der Pariser *artes*-Magister (Vgl. die Karte vom westlichen Teil des Quartier Latin im Anhang). Als Ernest Renan Mitte des 19. Jahrhunderts versuchte, die Lehre der „Averroisten“ zu rekonstruieren, war fast ausschließlich auf Aussagen von deren Gegnern wie Bonaventura, Thomas und Ramón Lull angewiesen. Dabei war Siger im 13. Jahrhundert einer der bedeutendsten und scharfsinnigsten Intellektuellen der Pariser Universität, der in seiner Lektüre des Aristoteles und des Averroes konsequent vorangeschritten war.

Sein bis heute wiederentdecktes **Werk** enthält vor allem Kommentare zu (pseudo-)aristotelischen Texten, sowie einige Vorlesungsmitschriften von Studenten³²⁹: *Compendium super librum de generatione et corruptione* (ca. 1265), *Sententia super quartum Meteororum*, *Quaestiones in tertium de anima* (ca. 1269), *Quaestiones in Physicam* (ca. 1270/71), *De necessitate et contingentia causarum* (ca. 1272), *Quaestiones in Metaphysicam* (ca. 1273, in vier Versionen erhalten), *De anima intellectiva* (ca. 1273), *De unitate intellectus* und *Quaestiones super librum de causis* (ca. 1275/6). Die Lehre Sigers, der eventuell ein Schüler Alberts war, war ganz auf **Aristoteles** ausgerichtet, den er als unübertrefflichen Maßstab der Wissenschaft betrachtete. Er vergöttlichte ihn und sein Wissen beinahe so, wie Albert die hl. Maria vergöttlicht hatte:

³²⁷ Die *Divina Commedia* entstand zwischen 1302 und dem Tod Dantes im Jahr 1321 und bezog sich vielfältig auf arabisch-jüdische Quellen: Einerseits der *Hayy ibn Yaqzan* Ibn Tufails, den Dante in Inf. 4, 143 erwähnt, eine philosophische Allegorie, in der die Seelenteile, der aktive Intellekt und die Ordnungen der irdischen Welt als Personen und Bereiche einer imaginären Landschaft vorgeführt werden, andererseits Abraham ibn Esras (1098-1164) Erzählung *Chaj ben Mekitz*, welche vom Aufstieg durch die Elemente der aristotelischen Kosmologie - die Luftsphäre, die Feuerzone und die Mondsphäre - berichtet. Auch Mohammed (Inf. 28, 22-63), Avicenna und Averroes (Inf. 4, 144) tauchen in Dantes Werk auf - allerdings im *Inferno*. Vgl. dazu Strohmaier: Die angeblichen und die wirklichen orientalischen Quellen der „Divina Commedia“ und Zanner: Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption, 98-106.

³²⁸ Dante: Die göttliche Komödie, 939. (*“Essa è la luce eterna di Sigieri / Che, leggendo nel vico degli strami / Sillogizzio invidiosi veri.”*)

³²⁹ Siger de Brabant: *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Hg. v. B. Bazán. Louvain/Paris: 1972.

„Ich sage, dass Aristoteles die Wissenschaften vollendet hat, denn keiner seiner Nachfolger hat bis heute, das heißt während mehr als fünfzehn Jahrhunderten, seinen Schriften etwas hinzufügen oder in ihnen einen bedeutenden Irrtum finden können. (...) Aristoteles ist ein göttliches Wesen.“³³⁰

Siger wurde etwa 1240 in der wallonischen Provinz Brabant geboren, er war Säkularkleriker und Chorherr der Paulskirche zu Lüttich. Sein Name taucht 1266 erstmals auf: Der päpstliche Legat Simon von Brion versuchte Unruhen an der Artistenfakultät beizulegen und benannte in diesem Erlass Siger als Führer einer Fraktion innerhalb der Fakultät. Die Position Sigers ist heute jedoch unklarer, als Renan glaubte: Es ging bei diesem Konflikt keineswegs um den Averroismus, sondern mit dem Ausdruck „*pars Sigeri*“ war die picardische Nation gemeint, welche in einem Streit mit den durch Aubry von Reims angeführten anderen Nationen lag.³³¹ Sicher ist jedoch, dass von jenen 13 Thesen, welche Bischof Tempier 1270 verurteilt hatte, einige in Sigers *Quaestiones in tertium de anima*³³² (1269/70) – den *Fragen zum dritten Buch ‚Von der Seele‘* – vertreten wurden³³³. Thomas reagierte 1270 auf Siger mit einer Schrift, in welcher er die Lehre des Monopsychismus den „*averroistas*“ zuschrieb. Das berüchtigte Statut von 1270, welches den Artisten untersagte, rein theologische Fragen zu behandeln, betraf Siger direkt: In den *Quaestiones in tertium de anima* hatte er sich etwa zu der Frage geäußert, ob es naturphilosophisch betrachtet überhaupt möglich sei, dass einer vom Körper getrennten Seele durch körperliches Feuer Leiden zugefügt werde. Unter Berufung auf Aristoteles führte er die christliche Lehre vom **Fegefeuer ad absurdum**, denn die Geistseele sei nicht leidensfähig³³⁴ (*impassibilis*) – eine These, die sich noch in der Liste von 1277 findet (Artikel 19, Flasch: 115). Auch Siger stellte sich auf die neue Situation ein. In seinem *Tractatus de anima intellectiva* (ca. 1274) betonte er, es ginge ihm allein um die Lehren der Philosophen, auch wenn diese eventuell der Offenbarung widersprächen. Listig berief er sich dabei auf die Maxime Alberts: „*Gottes Wunder kümmern mich nicht, da ich doch über Naturinhalte handele.*“³³⁵ Aus dieser Situation der Zensur entstand die Rede von einer Lehre der „doppelten Wahrheit“. Sie war ein taktischer Kampfbegriff, mit dem die misstrauischen Glaubenswächter die doppelzüngige Rede der Artisten nach 1270 skandalisierten.

Die philosophischen Dispute scheinen nämlich in quasi klandestinem Rahmen munter weiter gegangen zu sein. Im September 1276 erließ die Universität jedenfalls ein Dekret, welches den Unterricht in privaten Räumen untersagte. Zwei Monate später wurde Siger von Brabant zusammen mit Berner von Nivelles und Goswin de la Chapelle von **Simon du Val**³³⁶, dem dominikanischen Inquisitor von Frankreich, vor das Gericht zitiert. Siger entzog sich dem Zugriff der Inquisition, indem er aus Paris floh. 1277 lehrte er also gar nicht mehr in Paris. Aus seinen

³³⁰ Zitiert nach Le Goff: *Die Intellektuellen im Mittelalter*, 113.

³³¹ Vgl. dazu Libera: *Denken im Mittelalter*, 125-127.

³³² Siger von Brabant: *Quaestiones in tertium de anima*. Robert Pasnau, Mediävist an der University of Colorado, stellt im Internet eine englische Übersetzung des Textes zur Verfügung: Siger of Brabant: *Quaestiones on De anima* book III, Internet: <http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/siger.htm>

³³³ Vgl. dazu Pluta: Siger von Brabant: *Quaestiones in tertium De Anima*.

³³⁴ Auf der Basis von Aristoteles unternahm Siger auch den Versuch, die Magie als echte Wissenschaft und deren Effekt, die Wunder, als nicht-dämonisch darzustellen. Christa Tuczay: „*Siger kommt zu dem Schluss, dass Planetenkonstellationen bei Wirkungen von Kräutern, Orten und Zeiten bei magischen Operationen von Bedeutung sind. Theoretisches Wissen über andere Faktoren sei außerdem ausschlaggebend, wobei der Magier nicht auf die Hilfe von Dämonen und Engeln angewiesen ist. Der verbreiteten Ansicht, dass die magische Wirkung auf Zaubersprüche, Requisiten, Opfer etc. zurückzuführen sei, hält er entgegen, dass die Magier all das einbeziehen, weil sie die Bewunderung des Publikums erringen und diesem weismachen wollen, sie hätten Macht über Engel und Dämonen. Für Siger bedeutet Magie Kunst und Wissenschaft zugleich, die Wirkungsweisen der magischen Künste basieren auf dem Wissen um die Macht der Himmelskörper, nicht auf Grund von Dämonenbeschwörung oder Teufelspakt.*“ Tuczay: *Magie und Magier im Mittelalter*, 191.

³³⁵ Zitiert nach Pluta: Siger von Brabant: *Quaestiones in tertium De Anima*, 295.

³³⁶ Im Dezember 1276, wenige Wochen nach Sigers Flucht, verurteilte Simon de Brion – der spätere Papst Martin IV. – eine Reihe von ungeheuerlichen Exzessen an der Universität: „*There are indeed reports these days of people getting involved in feasts, drinking sessions and other reprehensible deeds, of taking part in dancetunes and other wanton and base activities and of armed gangs at large during the night time. (...) These cause serious scandal in the laypeople. (...) Furthermore there are more serious reports still that they have no qualms about playing dice in clearly depraved and heretical fashion even upon consecrated altars [... non sine nota heretice pravatis ad taxillos ludere non verentur].*“ Zitiert nach Dudd, 364.

letzten Jahren ist fast nichts bekannt. Er verbrachte einige Jahre am Hof des Papstes in Orvieto, lebte dort wahrscheinlich unter Hausarrest, ohne Möglichkeit zu lehren. Dann ist nur noch sein dramatischer Tod überliefert: Um 1284 wurde er von einem ihm als Wächter zugewiesenen Kleriker ermordet.

Tony Dodd versuchte, Sigers Denken und Tätigkeit im italienischen Exil zu rekonstruieren und vermutet interessante Verbindungen zu Dante und dessen politischer Theorie der weltlichen Macht. Pierre Dubois, ein Schüler Sigers, berichtet, er hätte diesen die „Politika“ kommentieren gehört:

*„Ad hac facit id quod super Polyitica Aristotelis determinavit praecellentissimus doctor philosophiae, cujus eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabantia, videlicet quod longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris, quoniam non sunt, nec esse possunt aliqui viri tam probi quin possibile sit eos corrumpi passionibus odii, amoris, timoris, concupiscentiae.“*³³⁷

Die dem dritten Buch der *Politika* entlehnte These, es sei besser, die *Polis* würde von gerechten Gesetzen als von erprobten Männern regiert, weist Siger als frühbürglichen Denker aus. Der Bericht seines Schülers ist umso faszinierender, als sonst die **Rezeption der *Politika*** in Paris keine Hauptrolle spielte und politische Themen auch im Syllabus von 1277 kaum vorkamen. Sigers Kommentar zur *Politika* ist allerdings verschollen. Dodd vertritt die These, Siger hätte sich in Orvieto auf anti-päpstlicher Seite engagiert, und sammelt Hinweise dafür, dass er Positionen vertrat, wie sie Dante später in seiner *Monarchia* äußerte³³⁸. Damit wäre tatsächlich eine Verbindung hergestellt zwischen dem Pariser radikalen Aristotelismus und den revolutionären politischen Konzeptionen Dantes und Marsilius'. Dodd hält es für möglich, dass auch der Mord an Siger nicht nur die Tat eines Wahnsinnigen gewesen sei, sondern politisch motiviert war. Diese neue Sicht auf Siger von Brabant bestätigt dessen Einschätzung durch Jacob Taubes, der in Siger den ersten Intellektuellen im bürgerlichen Sinne sah:

*„Mit Siger von Brabant aber tritt die aristotelische Philosophie als revolutionäres Moment in den christlich-mittelalterlichen Raum ein. (...) Sigers Lehre von der Intelligenz – intellectus unis in numero in omnibus hominibus³³⁹ – bereitet jene Form neuzeitlicher Spiritualität vor, die (...) als (...) geheimer Motor alle humanistischen und enzyklopädistischen Vorstellungen von einer einheitlichen Menschheitskultur bewegt. Siger von Brabant ist der erste Intellektuelle im bürgerlichen Sinne. Die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit kann nicht schärfer gefasst werden als in den Schlußsätzen seiner ‚Quaestiones de anima intellectiva‘³⁴⁰: (...) Wache und studiere und lies, damit du, wenn dir dabei Zweifel bleibt, dadurch [erst recht] angespornt wirst zum Studieren und Lesen, da ohne Wissenschaft zu leben der Tod ist und ein elendes Grab für den Menschen.“*³⁴¹

c. Bischof Tempiers Verurteilung vom 7. März 1277

Die Universität war eine kirchliche Institution. Die kirchliche Hierarchie rekrutierte hier ihren Nachwuchs bis zur höchsten Ebene. Die Universität sollte außerdem die heidnische Wissenschaft mit Argumenten widerlegen. Die Kirchenoberen kannten die Situation an der Artistenfakultät und wussten genau, dass hier einiges schief lief. Am 10. Januar 1277 griff die höchste kirchliche Autorität ein: Papst Johannes XXI., der Mediziner und Logiker Petrus Hispanus, forderte den Pariser Bischof auf, nach Irrlehren zu fahnden. Hispanus war selbst Lehrer in Paris gewesen und

³³⁷ Zitiert nach Dodd, 371.

³³⁸ Dodd: 372ff.

³³⁹ Siger von Brabant: *Quaestiones de Anima Intellectiva* VII. Zitiert nach: Mandonnet, P.: Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII^e siècle. Étude Critique et Documents inédits. Louvain: 1908, Bd. 2, 164f.

³⁴⁰ *Vigiles et studeas atque legeas, ut ex hoc dubio tibi remanente, exciteris ad studendum et legendum, cum vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura.* Zitiert nach Mandonnet: Bd. 2, 171.

³⁴¹ Taubes: Die Intellektuellen und die Universität, 323f.

Verfasser einer bis ins 16. Jahrhundert weit verbreiteten *Summa Logica*³⁴². Bischof **Étienne Tempier** (gest. 1279) war seit 1263 Kanzler des Kathedalkapitels und damit der Universität von Paris, seit 1268 war er Bischof von Paris. Er war selbst Magister an der theologischen Fakultät gewesen. Beraten von einer 16-köpfigen Kommission, darunter profilierte Theologen wie **Heinrich von Gent** (gest. 1293), stellte Bischof Tempier einen Syllabus von 219 Thesen zusammen, die am 7. März 1277 verurteilt, und deren Lehre mit der Exkommunikation bedroht wurde. Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft bedeutete im 13. Jahrhundert soziale Ächtung bis hin zur Verweigerung des Begräbnisses auf dem Friedhof.

Es ging um Thesen unterschiedlichster Art, die insgesamt kein einheitliches System ergaben³⁴³. Alle verurteilten Thesen widersprachen auf die eine oder andere Weise der Autorität der christlichen Lehre, wie z. B. dass der christliche Glaube märchenhafte und falsche Behauptungen enthielte, dass man nicht beten solle und Demut keine Tugend sei, oder dass es unmöglich sei Gutes zu tun, wenn man bedürftig sei und dass der Mensch mit dem Tod alles Gute verliere. Einige Thesen gingen so weit über den ideologischen Rahmen der Epoche hinaus, dass über ihre Einschätzung eine Diskussion entstanden ist. Sie stellten diesen Rahmen so radikal in Frage, dass sie nach Kurt Flaschs Einschätzung

*„durch ihren Inhalt, ihre Zeitstelle und ihr Vorkommen in einem amtlichen Dokument ein geschichtliches Ereignis darstellen, auch wenn wir ihre Quelle nicht nachweisen können und selbst wenn man sie heute als Missverständnisse ansehen kann. Wenn die Zensoren auch nur die begründete Befürchtung hegten, so etwas Umstürzlerisches könnte an der Universität gelehrt werden, markieren diese Sätze geschichtlich einen tiefen Einschnitt.“*³⁴⁴

Bei diesen radikalsten Thesen gelingt die Zuordnung zu Quellentexten oder Personen nicht. Mit Sicherheit wurde manches nur mündlich gelehrt, denn *„wer solche Ansichten hegte, beeilte sich nicht, sie aufzuschreiben.“*³⁴⁵

³⁴² Libera: Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozeß des Mittelalters. In: Flasch / Jeck, 113.

³⁴³ Eine einfache Zuordnung der Thesen zu den wichtigsten Themen bietet ein kleiner Index im Anhang.

³⁴⁴ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 62f.

³⁴⁵ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 70.

7. Die 219 Thesen des Pariser Syllabus

„Me-ti sagte: Wenn man Bronze- oder Eisenstücke im Schutt findet, fragt man:
Was waren das in alter Zeit für Werkzeuge? Wozu dienten sie?
Aus den Waffen schließt man auf Kämpfe; aus den Verzierungen auf Handel.
Man ersieht Verlegenheiten und Möglichkeiten aller Art.
Warum macht man es mit den Gedanken aus alten Zeiten nicht auch so?“
Bert Brecht, *Me-ti. Buch der Wendungen* (1934/37)

a. *Deus et prima causa*: Der widerspruchsfreie Gott

Ein beträchtlicher Teil der verurteilten Thesen betraf das Wesen Gottes, formulierte also Aussagen theologischen Inhalts im engeren Sinne. Die Artisten gerieten damit schnell mit dem überlieferten Gottesbild in Konflikt. Kurt Flasch bezeichnet den **Anfang der rationalen Theologie**:

„Seit Anselm von Canterbury war sich der lateinische Westen überwiegend einig darin, dass Gott alles könne, nur nichts Widersprüchliches, und dass dieses Nicht-Können keine Ohnmacht, sondern die Weisheit Gottes ausdrücke. (...) Mit strengerer terminologischer Festlegung wurden somit die Möglichkeiten Gottes immer mehr eingeengt. Die Verurteilung von 1277 sollte dieses Spiel, wenn nicht beenden, so doch einschränken.“³⁴⁶



Tatsächlich machen viele Thesen Aussagen darüber, was Gott alles nicht könne. Dabei übernahmen die Magister der *artes*-Fakultät einfach die genau bestimmten Begriffe der aristotelischen Kosmologie und wandten sie auf die christliche Lehre an: Gott sei einfach, also nicht dreieinig (Artikel 1, Flasch: 99). Das folgte glasklar aus den Definitionen des 12. Buchs der aristotelischen *Metaphysik*. Er könne nicht seinesgleichen erzeugen (Artikel 2, Flasch: 100), also auch keinen eigenen Sohn. Er könne keine Glückseligkeit eingeben (Artikel 22, Flasch: 119), da diese der Nikomachischen Ethik zufolge eine menschliche Tätigkeit sei, und er könne sie auch nicht unterschiedlich eingeben (Artikel 23, Flasch: 119), eine Feststellung, die in direktem Widerspruch zur augustianischen Gnadenlehre stand. Die These, Gott könne nicht Ursache verschiedener Dinge auf Erden sein (Artikel 43, Flasch: 142), entzog dem biblischen Gott die Möglichkeit des wunderhaften Eingreifens. Gottes Freiheit wurde an allen Ecken beschnitten: Was er tut, muss er mit Notwendigkeit tun (Artikel 53, Flasch: 152). Da Gott im Sinne des Aristoteles mit der Weltstruktur funktional verbunden ist, ist er auch deren Regelwerk unterworfen. Tempier und seine Kollegen störte dieses Eingebundensein Gottes in die aristotelische Weltmaschine, in der die Himmelsphären von den Intelligenzen angetrieben werden, und die Sterne die menschlichen Geschicke bedingen. Einzelne Thesen formulierten eine negative Theologie, die an Mose ben Maimon erinnerte: „Von Gott kann man nichts erkennen, außer dass er existiert.“ (Artikel 215, Flasch: 257)

³⁴⁶ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 82.

Was bei diesen terminologischen Gefechten um den Gottesbegriff auf dem Spiel stand, war die Rolle von Rationalität in der Religion überhaupt: Die Aristoteliker fürchteten die Beliebigkeit und Regellosigkeit, die aus der offziösen Haltung folgte. Denn was als Glauben vom Kosmos des Wissens abtrennt ist, wird ein Bereich, in dem man Beliebigen behaupten kann. Die kirchliche Autorität hatte angesichts dieser Beliebigkeit ein altes Rezept: Man brauche nur den Geist in den Gehorsam Christi, verkörpert durch die kirchlichen Behörden, gefangen zu geben. Die Kirche benötigte zur Legitimierung ihrer Herrschaft einen Willkürgott, den sie je nach Bedarf zum Einsatz bringen konnte. Die Thesen griffen dieses Bündnis der Kirche mit dem unerforschlichen Willkürgott an, nicht indem der Kirche direkt die Legitimität abgesprochen wurde, Repräsentantin Gottes auf Erden zu sein, sondern indem Gott so umdefiniert wurde, dass die kirchliche Autorität dieses Bündnis nicht mehr beliebig instrumentalisieren konnte. Die Modifikationen am Gottesbegriff durch die Artisten waren Teil der Arbeit an einer Welt, die für Menschen verstehbar, planbar und ohne Schrecken sein sollte.

Auch im islamischen und jüdischen³⁴⁷ Bereich fand diese Diskussion, die aus der Konfrontation der unterschiedlichen Gottesbegriffe von antiker Philosophie (*prima causa*) und monotheistischer Religion (*deus*) entstand, mit unterschiedlichem Ausgang statt.

b. *Mundus eternus*: Die Ewigkeit der Welt gegen den Schöpfungsmythos

Aus den Begriffen des Philosophen folgte, dass die Welt keinen Anfang hätte, sondern ewig sei: „*Nichts ist ewig in bezug auf sein Ende, was nicht auch in Bezug auf seinen Ursprung ewig wäre.*“ (Artikel 4, Flasch: 101) Hier stand Aristoteles' *Physik* gegen den *Timaios* von Platon, den die Theologie lange herangezogen hatte, um die Schöpfungsgeschichte und die Trinitätslehre mit der antiken Philosophie in Einklang zu bringen³⁴⁸. Die These von der Ewigkeit der Welt betraf den wichtigsten Mythos des Christentums, sein heilsgeschichtliches Zentrum, die Erzählung von Schöpfung, Sündenfall und Auferstehung. Nichts hätte dem gleichförmig in sich ruhenden aristotelischen Kosmos fremder sein können als eine solche anthropomorphe Dramaturgie:

„Die Welt ist ewig in bezug auf alle in ihr enthaltenen Arten. Zeit und Bewegung, Stoff, Wirkursache und Aufnehmendes sind ewig. Sowohl weil sie aus der unendlichen Macht Gottes stammt, als auch, weil es kein Neuwerden in der Wirkung gibt ohne ein Neuwerden in der Ursache.“ (Artikel 87, Flasch: 172)

Der christliche Gott ist ungebunden, der griechische unveränderlich; die christliche Welt Bühne für ein moralisches Drama, die griechische ein lebendiger Kristall. In der Auffassung der aristotelischen Philosophie gewährleistet das ewige Bestehen der Welt die Konsistenz eines Wissens, welches sich auf einen bleibenden und notwendigen Grund beziehen können muss. Eine weitere These formulierte diesen Anspruch auf Konsistenz:

³⁴⁷ Vgl. Scholem, Gershom: Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala. In: Scholem, Gershom: Über einige Grundbegriffe des Judentums, 9-52. Zu Beginn heißt es hier: „*Die Lehre von Gott in der jüdischen rationalen Theologie des Mittelalters ließe sich leidlich zutreffend als ein Kampf zwischen Plato und Aristoteles um das biblische Erbe charakterisieren. (Nicht viel anders steht es ja auch mit der Theologie der Scholastik.) Im Bereich der Kabbala darf man aber diese Formulierung weiter zuspitzen und sagen, daß es der Gott der Bibel und Plotins sind – wenn anders man dabei von einem Gott sprechen kann – deren Widerstreit ebenso überwältigend ist wie das Bemühen der Mystiker des Judentums, sie zu identifizieren, für uns faszinierend*“, 10. Die Kabbala entstand in erstaunlicher Parallelität zu den Pariser Entwicklungen im Spanien des 13. Jahrhundert.

³⁴⁸ Vgl. Platon: *Timaios*, 28 a-c.: „*Alles Entstehende muß ferner notwendig aus einer Ursache entstehen; denn jedem ist es unmöglich, ohne Ursache das Entstehen zu erlangen. (...) Der ganze Himmel aber – oder die Welt, oder welcher Name sonst jemandem dafür beliebt mag, der sei uns genehm –, von ihm müssen wir zuerst erwägen, was es offenbar anfangs bei jedem zu erwägen gilt, ob er stets war und kein Anfang seines Entstehens stattfand, oder ob er, von einem Anfang ausgehend, entstand. Er entstand; denn er ist sichtbar und betastbar und hat einen Körper. Alles Derartige aber ist wahrnehmbar, alles Wahrnehmbare aber, durch Vorstellung vermittels Sinneswahrnehmung zu erfassen, zeigte sich als ein Werdendes und Erzeugtes; von dem Gewordenen aber behaupten wir ferner, daß es notwendig aus einer Ursache hervorging.*“

„*Es ist unmöglich die Beweisgründe des Philosophen für die Ewigkeit der Welt zu widerlegen, es sei denn, man gäbe zu, der Wille des ersten Prinzips vereine Unvereinbares.*“ (Artikel 89, Flasch: 174)

Direkt betroffen war hier auch die Rede von der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts³⁴⁹. Die aristotelische Position ist dabei sprichwörtlich geworden: „*Nihil ex nihilo fit.*“³⁵⁰ Eine These spricht es explizit aus:

„*Eine Erschaffung ist nicht möglich, obwohl man nach dem Glauben das Gegenteil für wahr halten soll.*“ (Artikel 184, Flasch: 233)

Dabei versuchte Boethius von Dacien in seinem Text *De aeternitate mundi* durchaus Naturphilosophie und Glauben auf einen Nenner zu bringen. Inhalt und eventuelle Konsequenzen der inkriminierten Thesen deckten sich also nicht unbedingt mit den veröffentlichten Positionen der ihnen mutmaßlich zugeordneten Personen. Andererseits kann es als sicher gelten, dass der Bischof davon ausging, dass es Studenten und Magister gab, die diese Konsequenzen zogen, wenn sie sich auch hüteten, diese zu verschriftlichen. Der Ewigkeit der Welt entsprach Aristoteles zufolge auch die Ewigkeit der Materie, die sich in einigen Thesen als materialistische Tendenz niederschlägt, sowie die Ewigkeit der Arten, also auch der menschlichen Gattung.

„*Es gab keinen ersten Menschen, und es wird keinen letzten geben, sondern es gab immer und wird immer geben die Erzeugung eines Menschen aus einem Menschen.*“ (Artikel 9, Flasch: 106)

Aus solcher Perspektive mussten die Adamserzählung und die Rede von der Erbsünde als solche schlichte Fabeln erscheinen, von denen eine weitere These behauptete, sie begründeten die Reden der Theologen (Artikel 152, Flasch: 217).

c. *Principia in celestibus*: Physik, Kosmologie und astrologischer Determinismus

Wie bereits deutlich wurde, sind die verurteilten Thesen zu einem großen Teil Dokumente eines Konflikts zwischen zwei grundlegend verschiedenen Weltauffassungen. Die Welt des Aristoteles war ein feingliedriger Organismus, ein beseelter Kosmos, ein schöner Mechanismus, genau wie die Uhren, die ab dem 13. Jahrhundert gebaut wurden, mehr um den christlichen Festkalender anzuzeigen, als die aktuelle Tageszeit. Die christliche Lehre sah sich insbesondere dadurch provoziert, dass Gott als *prima causa* in diesem Kosmos eine genau definierte Funktion und ein genau definierter Ort zugewiesen war. Die Theologie war hier in die Naturphilosophie integriert.

Auch die Möglichkeiten der himmlischen Heerscharen der Engel wurden in einigen Thesen wesentlich eingeschränkt: Die *intelligentiae* bzw. *substantiae seperatae* waren nicht einfach frei disponible Handlanger Gottes, sondern erfüllten an ganz bestimmtem Orten eine vermittelnde Wirkung zwischen der ersten Ursache, den Himmelsphären, den Sternen, der stofflichen Materie und den Menschen. Um diese Funktionen erfüllen zu können, erhielten die Geistwesen Eigenschaften zugeschrieben, die der Bischof wiederum Gott vorbehalten wollte:

„*Die getrennten Substanzen erschaffen mit ihrem Intellekt die Dinge.*“ (Artikel 73, Flasch: 165) Und weiter: „*Die himmelbewegende Intelligenz beeinflusst so die vernunftbegabte Seele, wie der Himmelskörper den menschlichen Körper.*“ (Artikel 74, Flasch: 166)

Astronomie und Astrologie waren nicht voneinander geschieden, der Kosmos funktionierte in weitläufigen Ähnlichkeitsbeziehungen und subtilen Kausalitäten. Die Kirche verurteilte den sich

³⁴⁹ Zur Diskussion im jüdischen Bereich vgl. Scholem: Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes. In: Scholem: Über einige Grundbegriffe des Judentums, 53-89.

³⁵⁰ Aristoteles: *Metaphysik* IV, 5 (1009 a 31).

daraus ergebenden astrologischen Determinismus, der auch außerhalb der Universität weit verbreitet war:

„Die verschiedenen Himmelszeichen bezeichnen verschiedene Konditionen der Menschen, sowohl der geistlichen Gaben wie der zeitlichen Dinge.“ (Artikel 143, Flasch: 212)

In einer These nahm dieser Determinismus die Gestalt einer stoisch-zyklischen Weltsicht an:

„Wenn alle Himmelskörper an derselben Stelle stehen, was nach 36000 Jahren geschieht, treten dieselben Wirkungen ein, die jetzt bestehen.“ (Artikel 6, Flasch: 103)

In Bezug auf die These, „Gott könnte den Himmel nicht in einer geradlinigen Bewegung bewegen, weil er dann ein Vakuum zurückließe“ (Artikel 49, Flasch: 147), entstand eine Diskussion über die Bedeutung der Verurteilung im Kontext der Entstehung der experimentellen Naturwissenschaften. Der Wissenschaftshistoriker Pierre Duhem³⁵¹ nannte sie das „Geburtsdatum der modernen Wissenschaft“, weil Bischof Tempier die aristotelische Physik mit ihrem *horror vacui* zurückgewiesen und damit erst Raum für die moderne Naturwissenschaft geschaffen habe³⁵². Erst durch die Verurteilung seien die Intellektuellen gezwungen worden, neue naturphilosophische Methoden anzuwenden. Erst dies hätte den Weg für die modernen Naturwissenschaften freigemacht. Haben die Aristoteles-Verbote des 13. Jahrhundert aber wirklich den wissenschaftlichen Fortschritt befördert? Diese These ist reichlich absurd. Die wissenschaftliche Revolution der Experimente Galileis fand immerhin erst über 300 Jahre später statt. Gewiss entdeckte Galilei 1610 mit einem selbstgebautes Fernrohr die Jupiter-Monde und gab damit eigener experimenteller Beobachtung vor einer doktrinären Weltauffassung den Vorzug. Den Begriff des Experiments hätte jedoch Roger Bacon³⁵³ bereits im 13. Jahrhundert bereit gestellt.

Alexandre Koyré³⁵⁴ widersprach Duhems verdrehter Sichtweise heftig. Erst die aristotelische Weltsicht adelte die menschliche Neugier und verlieh der irdischen Mannigfaltigkeit den Eigenwert, der sie für empirische Forschung interessant machte. Wenn sich vereinzelt Wissenschaftler im 14. Jahrhundert auf die Verurteilung bezogen, um darauf hinzuweisen, dass ihre Ergebnisse mit dem Dokument von 1277 nicht in Widerspruch standen, hatte dies mehr taktischen Charakter. Der Bischof hatte die These verurteilt, nicht weil er eine neue Physik forderte, die die Möglichkeit von Vakua und die Existenz mehrerer Welten einschließen sollte, sondern weil er Gottes Allmacht über die Gesetze der aristotelischen Physik stellen wollte.

d. *Intellectus et anima*: Die Einzigkeit des Intellekts und die Natürlichkeit der Seele

Aristoteles hatte die Seele des Menschen in den Kontext der Natur gestellt. Erkenntnis sei auf sinnliche Vorbedingungen, sinnengebundene Vorstellungsbilder, *phantasmata*, angewiesen. Aristoteles schied in seiner Intellekttheorie den *nous*, lateinisch *intellectus*, scharf von der natürlichen Bestimmtheit der Seele. Er sei nichts von allem, um alles erkennen und beherrschen zu können, und zerfalle wieder in zwei Teile, den *intellectus agens*, den tätigen Geist, der alle Dinge erkennbar mache, und den *intellectus possibilis*, den möglichen Intellekt, der rezeptiv zu allem werden könne.

Über die zwei kurzen Kapitel des dritten Buches *De anima*³⁵⁵, in denen Aristoteles diese Termini entwickelt, haben sich im Mittelalter Dutzende von arabischen, jüdischen und christlichen Intellektuellen den Kopf zerbrochen. Der Geist sei in uns, stamme aber von außen und sei in allen Menschen der selbe: „Der Intellekt ist der Zahl nach einer für alle.“ (Artikel 32, Flasch: 128)

³⁵¹ Duhem: Ziele und Strukturen der physikalischen Theorien. Hamburg, 1998.

³⁵² Zu dieser Diskussion vgl. Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch / Jeck, 80; sowie Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 147f.

³⁵³ Zu Bacon vgl. Uhl, Florian (Hg.): Roger Bacon in der Diskussion. Frankfurt a. M.: P. Lang, 2001.

³⁵⁴ Vgl. Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt a. M., 1980.

³⁵⁵ Aristoteles: *De anima* III 4 und 5, vgl. Kap. 4b.

Aristoteles hatte damit sicher gestellt, dass alle Menschen, die an ein Pferd dächten, dasselbe dächten, sich aber das Problem eingehandelt, wie es zu den individuellen Unterschieden zwischen den Menschen kommt. Dieses Ineinander von geistiger und natürlicher Ordnung passte jedenfalls wenig zum christlichen Manichäismus. Averroes hatte in einem Kommentar zum dritten Buch *Über die Seele* noch einen Aspekt zur Aristotelischen Intellektkonzeption hinzugefügt, der 1277 verurteilt wurde: „*Die Geistseele erkennt alles andere, indem sie sich erkennt. (...)*“ (Artikel 115, Flasch: 191). Auch Siger von Brabant hatte dem dritten Buch von *De anima* einen Text gewidmet. Thomas von Aquin schrieb 1269 *De unitate intellectus contra Averroistas* gegen die aristotelisch-averroistische Intellektlehre, die sich rasch in Paris verbreitet hatte. Thomas sprach in diesem Zusammenhang erstmals von den „Averroisten“, die so über das Christentum redeten, als ob sie nicht dazugehörten³⁵⁶.

e. *Contra fidem*: Diesseits von Glaube und Offenbarung

Das eigentlich Skandalöse am Monopsychismus lag darin, dass der einzelne Mensch als Naturwesen an der Ewigkeit des Intellekts nicht dauerhaft teilnehmen konnte: Im aristotelischen Kosmos ist individuelle Unsterblichkeit ausgeschlossen, genauso wie eine leibhaftige Auferstehung der Verstorbenen:

„*Die künftige Auferstehung kann vom Philosophen nicht zugestanden werden, da es unmöglich ist, sie mit der Vernunft zu erfassen. (...)*“ (Artikel 18, Flasch: 113) und „*Es trifft nicht zu, dass ein verwester Leib als der Zahl nach derselbe wiederkehrt, noch dass er als der Zahl nach derselbe wieder aufersteht.*“ (Artikel 17, Flasch: 113)

War die einzelne Seele nicht unsterblich, dann entfiel auch die individuelle Belangbarkeit am jüngsten Tag. Das folgte zwanglos aus dem diesen Behauptungen. Viele Thesen radikalisierten die Inkompatibilitäten von Offenbarung und Philosophie, indem sie Kernstücke der christlichen Lehre als unhaltbar disqualifizierten. Wie bereits ausgeführt, widersprach die Einfachheit Gottes der christlichen Trinität, die Ewigkeit der Welt einer Schöpfung aus dem Nichts.

Ein weiterer Disput entstand um die Abendmahlslehre, die seit dem 11. Jahrhundert formuliert worden war. Ihr zufolge wurde das Brot der Eucharistie seiner Substanz nach in den Leib Christi verwandelt. Das Problem bestand nun darin, diesen Vorgang mit den Begriffen von Substanz und Akzidenz in Übereinstimmung zu bringen, also zu erklären, was mit der Brotsubstanz geschähe, nachdem auf dem Altar die Wandlung in den Leib Christi stattgefunden hätte. Die orthodoxen Theologen konstruierten eine bizarre Transsubstantiationstheorie: Obwohl die Substanz sich ändere, würden die Akzidenzen des Brotes erhalten bleiben. Die Aristoteliker intervenierten gegen diesen begrifflichen Humbug:

„*Zu bewirken, daß ein Akzidens ohne Träger sei, ist seinem Wesen nach unmöglich, weil es einen Widerspruch einschließt.*“ (Artikel 140, Flasch: 210)

Einige Thesen wandten sich direkt gegen Kernüberzeugungen der monastischen Religiosität: Sie bestritten die Tugendhaftigkeit der Enthaltbarkeit (Artikel 168, Flasch: 226), und formulierten, vollkommene fleischliche Enthaltbarkeit würde die Tugend und die menschliche Art zerstören (Artikel 169, Flasch: 227). Sie forderten, man solle nicht beten (Artikel 180, Flasch: 232), und spielten die aristotelische Ethik³⁵⁷ gegen das Armutsideal der Bettelorden aus: „*Wer arm ist an äußeren Gütern, kann nicht moralisch gut handeln.*“ (Artikel 170, Flasch: 227) Franziskaner wie Bonaventura fühlten sich hier zu Recht direkt angegriffen. Beichte und Predigt waren die entscheidenden neuen ideologischen Instrumente gegen die allgegenwärtige Häresie. Im Syllabus des

³⁵⁶ Thomas von Aquin: *De un. int.* c. 5 l. 397 p. 314, nach Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 36.

³⁵⁷ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (Buch X, 9), 293.

Bischofs findet sich dazu folgende These: „*Beichten soll man höchstens zum Schein.*“ (Artikel 179, Flasch: 231)

Die christliche Ideologie war erfolgreich, weil sie, anders als der streng bilderlose jüdische Monotheismus, polytheistischen Bedürfnissen immer entgegenkommen war. Ein Gutteil der christlichen Inhalte und Praktiken, vom Marienkult bis zur Reliquienverehrung, von der Beichte bis zu den Engeln und Heiligen, war bis ins 13. Jahrhundert zum biblischen Kern hinzugefügt worden. George Steiner beschrieb die Eigenart des christlichen Synkretismus als Antwort auf den Konflikt zwischen absolutem Monotheismus und den alten Göttern:

*„Erst das Paulinische Christentum hat solchem Konflikt die brauchbare Lösung gefunden: indem es manche Züge vom Idiom und von der auf die eine Mitte bezogenen, symbolischen Eigenart des Monotheismus beibehielt, gewährte es doch auch Spielraum für die pluralistischen, aufs Bildhafte gerichteten Bedürfnisse der Psyche. Ob im Trinitätsaspekt, ob in der wuchernden Vorstellung eines Himmels, darin es wimmelt von Heiligen und von Engeln, oder aber in der lebensvollen Materialisation von Gott-Vater, Christus und Maria – die christlichen Kirchengemeinschaften sind mit ganz wenigen Ausnahmen sämtlich Bastard-Gebilde aus monotheistischen Idealen und polytheistischen Praktiken gewesen.“*³⁵⁸

Dieser „*visualisierte Pantheon der christlichen Kirchen*“ (George Steiner³⁵⁹) hatte so mit dem jüdischen Gott des Dekalogs kaum mehr etwas gemein. Wie bereits erwähnt, reagierten die Kirchenautoritäten auf rationale Kritik an Glaubensinhalten immer wieder mit anti-jüdischen Ausfällen. Fing man jedoch erst einmal an, Kriterien des Verstandes anzuwenden, war kein Ende abzusehen. Einige Thesen formulierten das auch in dieser Allgemeinheit: Die christliche Religion sei, genauso wie andere, in Fabeln begründet (Artikel 152, Flasch: 174). Sie sei nur nützlich und in Gewohnheit begründet. Sie bedeute keinen Erkenntniszuwachs (Artikel 153, Flasch: 217), sondern verhindere diesen sogar (Artikel 175, Flasch: 229). Und dann lautete eine These:

„Um den Glauben braucht man sich nicht zu kümmern, wenn etwas als ketzerisch bezeichnet wird, weil es gegen den Glauben verstößt.“ (Artikel 16, Flasch: 112)

Für diese radikale Autonomieerklärung lässt sich in den publizierten Texten der *artes*-Lehrer kein Beleg finden. Trotzdem formulierte sie die Haltung, die viele der verurteilten Thesen implizierten. Für viele Zeitgenossen überschritt sie bei weitem den Rahmen des Opportunen. Konrad von Megenburg meinte dazu, nur „*die schlechtesten Menschen*“³⁶⁰ könnten so etwas denken.

f. *Felicitas in ista vita*: Vom Leben und Sterben des Menschen

Der Begriff des Menschen stand nicht im Zentrum der philosophischen Diskussion. Aristoteles zufolge ist er eine heteroklite Einheit aus physischem Körper, lebendiger Seele und überindividuellem Geist, eine aus der Möglichkeit des Stoffes herausgehobene Wesensform, zu der der Intellekt von außen dazukomme. „Mensch“ bedeutete in dieser Perspektive das Seiende am Schnittpunkt dieser Linien. Die Liste Bischof Tempiers enthielt Aussagen, die für die Auffassung des menschlichen Lebens und Sterbens folgenreich waren.

An erster Stelle zu nennen ist eine Konsequenz, die sich aus der Nicht-Materialität der Seele zwingend ergab: „*Die vom Körper getrennte Seele erleidet auf keinerlei Weise etwas vom Feuer*“ (Artikel 19, Flasch: 115). Damit war das wichtigste kirchliche Instrument des Schreckens in Frage gestellt. Albert und Thomas hatten unter Anwendung definitorischer Winkelzüge versucht, die um ihrer Unsterblichkeit willen rein geistig gedachte Seele im körperlich gedachten Fegefeuer leiden zu lassen.

³⁵⁸ Steiner: In *Blaubarts Burg*. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur, 47.

³⁵⁹ Steiner: In *Blaubarts Burg*, 47.

³⁶⁰ Zitiert nach Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 112.

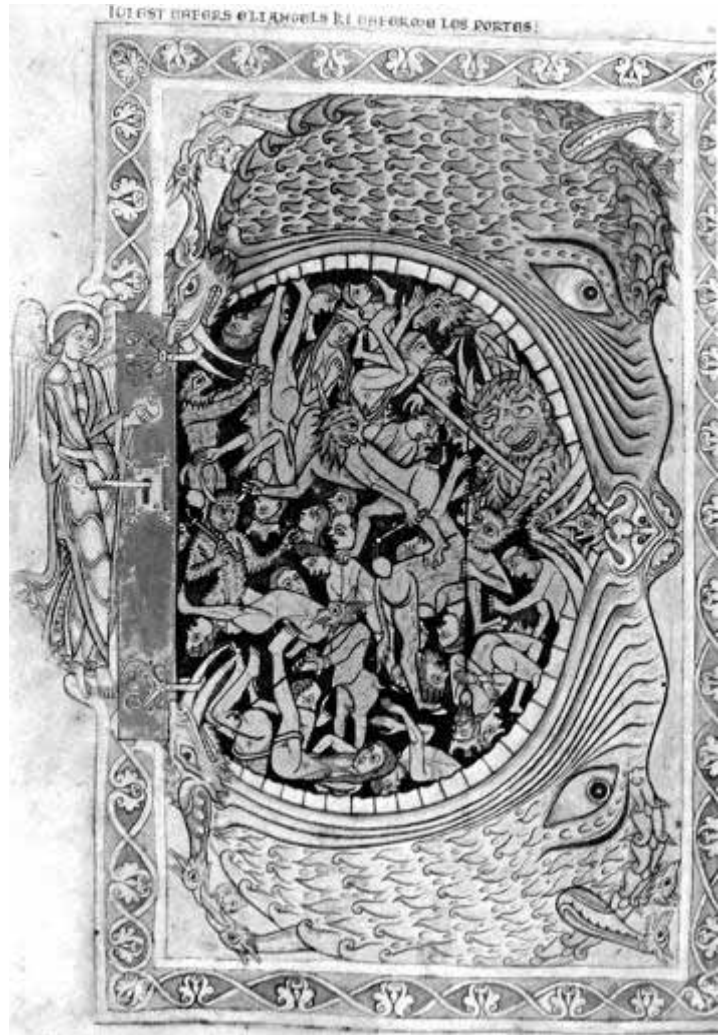
Die Kritik an der christlichen Jenseitsvorstellung riss eine entscheidende Bresche ins mittelalterlichen Weltbild. Eine weitere These stellte nicht nur das Leiden der Seele im Feuer, sondern auch dessen Existenz überhaupt in Frage:

„Der Tod ist das Ende aller schrecklichen Dinge.“ Der Bischof räsionierte: „Dies ist ein Irrtum, wenn es den Schrecken der Hölle [infern timerore] leugnet, der der schlimmste ist.“ (Artikel 178, Flasch: 231).

Positiv formuliert lautete das:

„Die Glückseligkeit gibt es in diesem Leben, nicht in einem anderen.“ (Artikel 176, Flasch: 230)

War nicht das gesamte spätantike und mittelalterliche Christentum dazu aufgeboten worden, um genau diesen Gedanken nicht aufkommen zu lassen? Auch Thomas hatte an zentraler Stelle das vollendete Glück ins Jenseits verlegt³⁶¹. Hier wurde endlich der Bann, mit dem die Schrecken des Jenseits das irdische Leben belegten, gelöst. Der *Nikomachischen Ethik* folgend sei die Glückseligkeit³⁶² eine menschliche Tätigkeit. Sie entsteht Aristoteles zufolge durch die Teilnahme am göttlichen Leben des Geistes. Gott könne sie nicht unmittelbar eingeben (Artikel 22, Flasch: 119), sie auch nicht einem geben, „einem anderen aber nicht.“ (Artikel 23, Flasch: 119) Was da als grundlose Fiktion bezeichnet wurde, war im Grunde der Kern der Augustinischen Gnadenlehre, die dieses Recht Gott einräumte. Einzelne Thesen zogen unerhörte Konsequenzen aus diesem epochalen Blickwechsel aufs Diesseits: „Um das Begräbnis soll man sich nicht kümmern.“ (Artikel 155, Flasch: 210) Bereits Heraklit hatte gemeint, man solle eher Leichen hinauswerfen, als Mist³⁶³. Jemanden, der dieser Überzeugung war, würde die



Drohung, nicht auf einem kirchlichen Friedhof begraben zu werden, kaum abschrecken. Diese Kritik an Glaubensinhalten wurde durch eine geradezu epikuräische Sicht des Lebens ergänzt. Das menschliche Leben entfaltet sich in der Immanenz, nicht in Relation auf die Transzendenz. Eine These formulierte, „das natürliche Gesetz“ verbiete es „ebenso, Tiere zu töten, wie Menschen, wenn auch nicht mit gleicher Strenge.“ (Artikel 20, Flasch: 116) Spirituelle und Traumerlebnisse wurden in einem naturalistischen Kontext erklärt: „Ekstasen und Visionen gibt es nicht, es sei denn als Naturvorgänge.“ (Artikel 33, Flasch: 130) Aristoteles zufolge waren die Arten, also auch das

³⁶¹ *Summa theologiae* I-II, quaestio 1-5.

³⁶² Leider ist die Schrift Sigers *De felicitate* verloren. Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 133.

³⁶³ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 210.

Menschengeschlecht, ewig (Artikel 9, Flasch: 106). Einige Thesen zeugten von einer liberalen **Sexualethik**, die sich scharf von der kirchlichen Verachtung des Fleischlichen abhob:

„Die einfache Unzucht, also die des Ledigen mit einer Ledigen, ist keine Sünde.“ (Artikel 183, Flasch: 233) Oder: „Die Sünde gegen die Natur, also der Mißbrauch des Beischlafs, mag gegen die Natur der Art gehen, aber er geht nicht gegen die Natur des einzelnen.“ (Artikel 166, Flasch: 233)

Die Thesen verorteten menschliches Begehren diesseits der monastischen Sexualmoral. Diese ging davon aus, dass die Zeugung aufhören würde, wenn die Zahl der Auserwählten erreicht wäre. Keusches und zölibatäres Leben wurde als gnadenhafte Vorwegnahme des zukünftigen Aufhörens menschlicher Zeugungstätigkeit gesehen. Ganz im Gegensatz zu dieser Konzeption fand sich in einigen verurteilten Artikeln eine empiristische Ethik, die in den Begriffen (*recta voluntas*, *appetitus* und *passio* tatsächlichen menschlichen Abhängigkeiten und Wünschen Rechnung trug:

„Das Begehrenswerte bewegt, wenn die Hindernisse fortfallen, mit Notwendigkeit das Begehren [appetitus]“ (Artikel 134, Flasch: 206); „Wenn die Vernunft recht ist, ist auch der Wille recht“ (Artikel 130, Flasch: 205). Und: „Der Wille ist wie die Materie von sich her unbestimmt für entgegengesetzte Bestimmungen, wird aber vom Begehrenswerten bestimmt wie die Materie von der Wirkursache.“ (Artikel 135, Flasch: 206), etc.

Wie die rationale Wissenschaft wurde auch die **Moral** für autonom erklärt:

„Ein Mensch, geordnet an Einsicht und Affekt, wie es hinreichend geschehen kann durch die intellektuellen und die anderen moralischen Tugenden, die Aristoteles in seiner Ethik beschreibt, ist hinreichend ausgestattet für die ewige Seligkeit.“ (These 157, Flasch: 221)

g. *Delectationes intellectuales*: Die ausgezeichnete Lebensform der Philosophie

Die Ansprüche der Philosophie waren universal: „Nichts darf man glauben, das nicht evident ist oder nicht aus Evidentem entwickelt werden kann“ (Artikel 37, Flasch: 134; vgl. auch die Artikel 145, Flasch: 212 und 146, Flasch: 213). Die für das gesamte Mittelalter konstitutive Berufung auf *auctoritas* wurde rundweg abgelehnt:

„Der Mensch darf sich nicht mit der Autorität zufriedengeben, um in irgendeiner Frage zur Gewißheit zu kommen“ (Artikel 150, Flasch: 215). Die Philosophie artikuliert sich selbstbewusst: „Alle Wissenschaften, außer den philosophischen, sind nicht notwendig, es sei denn wegen der Gewohnheit der Menschen“ (Artikel 24, Flasch: 121). Der Artikel 154 formulierte: „Weltweise sind allein die Philosophen.“ (Flasch: 217)

Bischof Tempiers Prolog zur Verurteilung nahm implizit auf diese exklusive Inanspruchnahme der Weisheit durch die philosophierenden *artes*-Magister Bezug: An der *artes*-Fakultät wurde nicht einfach Aristoteles-Philologie betrieben, sondern auch der Anspruch erhoben, über Wahrheit und richtiges Leben Gültiges auszusagen. Die Verurteilung fasst diese Herausforderung durch eine neue Welt- und Lebensauffassung klar ins Auge: „Es gibt keine ausgezeichnetere Lebensform, als sich frei der Philosophie zu widmen.“ (Artikel 40, Flasch: 137) Die *artes*-Magister konnten sich auf die *Nikomachische Ethik* berufen, in der Aristoteles behauptet hatte, die Götter liebten den am meisten, der ein aktives geistiges Leben führe:

„Dass dies im höchsten Grade bei dem Philosophen zu finden ist, darüber besteht kein Zweifel. Und so wird er von den Göttern am meisten geliebt. Als Liebling der Götter aber genießt er auch das höchste Glück. Und so ist also der philosophische Mensch auch von dieser Seite her in höchstem Maße glücklich.³⁶⁴“

³⁶⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (Buch X, 9), 295.

Fallweise sind die *artes*-Magister als *libertins avant la lettre* dargestellt worden. Auf moralischer Ebene vertraten die Pariser Lehrer jedoch durchaus eine tugendhafte Lebensführung, eine Art weltlichen Weg zur Askese, der zum mönchischen in Konkurrenz trat. Der Historiker Luca Bianchi beschreibt den Pariser Philosophen als jemanden, der alle Tugenden besaß, vor allem Edelmut und Keuschheit. Obwohl er sinnliche Genüsse – Sexualität, Wein, gutes Essen, Reichtum, Macht – verachtete, hielt er ein Mindestmaß an persönlichem Wohlergehen für eine Voraussetzung des moralischen und theoretischen Lebens. Er strebte nach Vollkommenheit, was seiner Rede mitunter elitäre und aristokratische Züge verlieh: Wer sich nicht der Philosophie widme, sei nur Mensch „in Potenz, im zweideutigen Sinne.“³⁶⁵ „Wer sich nicht der Philosophie widmet, der „führt kein richtiges Leben“, meinte Boethius von Dacien. Der Intellekt mache den Menschen zum Menschen, Sinnliches sei tierisch. Der Demut wurde das antike Ideal der Seelengröße als Tugend der geistigen Würde entgegen gesetzt. Die wahren menschlichen Genüsse seien die des Verstandes, die *delectationes* bzw. *voluptates intellectuales*. Luca Bianchi:

„Sie zu genießen bedeutet, die eigentliche Menschlichkeit zu verwirklichen, das eigentliche Lebensziel zu erreichen, das höchste Gut zu erkennen – soweit es überhaupt im irdischen erreichbar ist. Durch philosophische Kontemplation gelingt es dem Menschen die Schranken der stofflichen Welt zu überschreiten und sich mit den geistigen Substanzen und mit Gott zu vereinigen.“³⁶⁶

Intendiert war ein geistiger, direkter, durchaus elitärer Weg zu Gott, welcher nicht mehr auf die Autorität der natürlichen Religion angewiesen ist. Tempier sah darin einen direkten Weg in eine heidnische Auffassung. Trotz verschiedener Ähnlichkeiten ist der Gegensatz der diesseitigen Askese der Philosophie zur jenseitsorientierten Askese der Bettelorden nicht zu übersehen. Während Bonaventura formulierte: „Die fleischlichen Genüsse können nicht zusammenbestehen mit der Weisheit“³⁶⁷, behauptete ein verurteilter Artikel: „Sexuelle Lust [*delectatio in actibus venereis*] verhindert nicht die Ausübung oder die Anwendung der Einsicht.“ (Artikel 172, Flasch: 228)

Die Ethik der *artes*-Magister stand dabei durchaus in der Tradition der höfischen Ideale. Im *Rosenroman* wurden die beiden Traditionen literarisch zu einem anti-kirchlichen Gegenmodell für junge Angehörige der Oberschicht zusammengefügt. Ähnlich wie im Islam, wo die Philosophie die Ideologie der weltgewandten Kaufleute und Ärzte war, oder im Judentum, wo junge Intellektuelle aus der Oberschicht den alten Autoritäten Maimonides entgegen hielten, war auch im lateinischen Bereich das Bekenntnis zur Philosophie die Ideologie einer neuen Klasse, die sich im hegemonialen Augustinismus keineswegs wiedererkannte.

h. De geomantia: Verbotene Bücher über Zauberei

Abgesehen von den 219 Artikeln bezog sich die Verurteilung auch auf ganz bestimmte Texte durchaus unterschiedlichen Inhalts: Einerseits auf Andreas Capellanus' (1150/60-1186) *De amore*, eine kodifizierende Darstellung der Prinzipien höfischer Liebe (1184/6), andererseits auf „*Schriftrollen und Hefte, die von Nekromantie handeln und die Gebräuche von Zauberern, Teufelsanrufungen oder seelengefährdende Beschwörungen enthalten*.“³⁶⁸ Obwohl diese Schriften nicht aus dem universitären Bereich stammten, belegt die Verurteilung, dass sie hier auf Resonanz gestoßen sind. Die Bibliothek Richard Fournivals, die beste Sammlung wissenschaftlicher und magisch-geheimer Bücher in Europa, war auf Betreiben Gérards von Abbévilles etwa 1272 an die Sorbonne gekommen, wo sie etwa von Roger Bacon stark benutzt wurde³⁶⁹.

³⁶⁵ Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch / Jeck, 78.

³⁶⁶ Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch / Jeck, 77.

³⁶⁷ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 45.

³⁶⁸ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 94.

³⁶⁹ Hackett: Roger Bacon, 21.

Die Magie befasste sich mit den verborgenen natürlichen Kräften von Edelsteinen und Sternen, mit Dämonen und Liebeszauber. Sie war ein uneinheitliches Feld verschiedenster Praktiken und Theorien, die sich nur schwer klassifizieren lassen³⁷⁰. Seit Augustinus' Theorie der bösen Geister beschäftigte sich der kirchliche Mainstream durchaus auch mit magischen Themen. Vor allem Albert befasste sich in seiner *Summa de creaturis* mit Magie und bis zu seinem Tod mit Randbereichen des Wissens und der – allerdings nicht in die Verurteilung einbezogenen – Alchemie³⁷¹. Die Grenze zwischen Aberglaube und Wissenschaft war fließend. Einzelne Thesen behaupteten die Möglichkeit magischer Wirkungen aus den aristotelischen Begriffen:

„Die höheren Intelligenzen beeinflussen die niederen, so wie eine Seele die andere und auch die sinnhafte Seele beeinflusst. Und kraft eines solchen Einflusses kann ein Zauberer nur mit dem Blick ein Kamel in die Grube werfen.“ (Artikel 112, Flasch: 190)

Die verurteilten Publikationen waren Teil nicht-universitärer und nicht-kirchlicher, populärer bzw. klandestiner Öffentlichkeiten. Die Verurteilung drängte auch einen alternativen Buchmarkt in die Illegalität und aus den offiziellen universitären Diskussionen; Kurt Flasch dazu:

„Magische Schriften zirkulierten im Mittelalter im Untergrund. Selten sind Verfasser, Titel oder Informationen über den Leserkreis dieser Schriften überliefert: Zu gefährlich war es, sich als Autor zu ihnen zu bekennen, zu groß die Gefahr der Denunziation, der Exkommunikation und ihrer strafrechtlichen Folgen.“³⁷²

Tempiers Verurteilung ist repräsentativ für die zeitgenössische Verfolgung der Magie durch die Kirche, die versuchen musste, diesen Untergrund zu kontrollieren. Die Magie verkehrte die kirchlichen Zeremonien in wirkmächtige Praktiken: Im Zauberspruch „Hokus Pokus“ waren die Worte der Eucharistie *Hoc est enim corpus meum*, welche die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi begleiten, laienhaft verhört und zur wirkmächtigen Formel verballhornt worden. Die alternative hermetische Tradition war außerdem älter als die christliche, sie stammte aus „den pantheistischen Wäldern des vorchristlichen Europas“ (Greil Marcus³⁷³) und hatte sich unterhalb der dominanten Tradierung fortgeschrieben: Von der spätantiken Gnosis und der neuplatonischen Philosophie zur Hermetik des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Kirche hatte seit jeher gegen diese „Häresien“ um die Seelen des Laienpublikums zu konkurrieren. Ihre Hegemonie war zu keinem Zeitpunkt so unangefochten, wie die christlichen Texte gern glauben machen. Im Gegenteil entwickelte sich die christliche Orthodoxie nicht anders als in einer Geschichte der Integration, Marginalisierung oder Vernichtung dieser alternativen geistigen Möglichkeiten: *haíresis* hieß im Griechischen zunächst „die Wahl“ bzw. „das Gewählte“.

i. *De amore*: Ein verbotenes Handbuch der höfischen Liebe

Es ist interessant, dass Bischof Tempier außerdem einen bereits fast hundert Jahre alten Text verbot, der die Kultur der höfischen Liebe, der *amour courtois*, in einer Art Handbuch zusammenfasste. Andreas Capellanus' Schrift *De amore* repräsentierte eine weitere Tradition, die im 12. Jahrhundert unabhängig von der Kirche entstanden war. Die *amour courtois* war ein Gegenkonzept zur christlichen Moral der Nächstenliebe: Während im Christentum die Liebe immer schon durch die göttliche Ordnung überdeterminiert wurde³⁷⁴, fasste die Kultur der höfischen Liebe die Begegnung zweier irdischer Subjekte ins Auge, die unabhängig von kirchlicher Aufsicht statt fand. Das konfliktuöse Verhältnis der Geschlechter und Klassen entfaltete sich hier praktisch und theo-

³⁷⁰ Vgl. dazu Tuczay: Magie und Magier im Mittelalter.

³⁷¹ Jeck: Magie, Alchemie und Aufklärung. In: Flasch/Jeck, 156f.

³⁷² Jeck: Magie, Alchemie und Aufklärung. In: Flasch/Jeck, 146.

³⁷³ Marcus: Lipstick Traces, 309f.

³⁷⁴ Vgl. dazu Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, sowie Kristeva: Geschichten von der Liebe.

retisch in aller Ambivalenz: Die Minne ging aus der patriarchalen Ritterkultur hervor, wurde aber auch zu einer Praxis, in welcher adelige Frauen wie Marie von Champagne, die Tochter Eleonores von Aquitanien, bedeutendes Terrain eroberten. Jacques Solé:

„Sie nutzten den günstigen Augenblick, um im Rahmen des Feudalsystems über die Wertvorstellungen männlicher Freundschaft, wie sie seit eh und je die Bruderschaften der Krieger beherrschten, den Sieg davonzutragen. Den occitanischen Aristokratinnen gelang es, in einer misogynen Gesellschaft eine überaus hohe Wertschätzung all ihrer Qualitäten durchzusetzen und mehr noch: ein leidenschaftliches Werben um ihre Gunst.“³⁷⁵

Capellanus‘ Text kodifizierte die weltliche Liebe – allerdings immer aus männlicher Sicht – und bot eine Art Verführungsanleitung für adelige Männer, die eigentlichen Adressaten des Texts. Die Sexualmoral des Capellanus ist elitär und misogyn, jedoch diesseits der christlichen Verachtung des Fleischlichen angesiedelt. Am Ende des zweiten Buches wurden in 31 *Regeln der Liebe* die empirischen Prinzipien dieser irdische Liebe kodifiziert:

1. Die Ehe ist keine rechtmäßige Entschuldigung dafür, nicht zu lieben.
2. Wer nicht eifersüchtig ist, kann nicht lieben.
3. Niemand kann zwei zugleich lieben.
4. Die Liebe nimmt ständig zu oder ab.
5. Es tut nicht wohl, vom Liebenden etwas wider dessen Willen zu erhalten.
6. Ein Mann kann gewöhnlich erst dann richtig lieben, wenn er die Entwicklungsjahre hinter sich hat.
7. Die Witwen- oder Witwenschaft soll für die Hinterbliebene oder den Hinterbliebenen der Liebesbeziehung zwei Jahre dauern.
8. Niemand soll seiner Liebe ohne Ursache beraubt werden.
9. Lieben kann nur der, der von der Liebe dazu gedrängt wird.
10. Liebe wohnt nie mit Geiz zusammen.
11. Es ziemt sich nicht, den zu lieben, den zu heiraten die Scham verbietet.
12. Wer wahrhaft liebt, wünscht nur seine Geliebte und niemanden sonst zu besitzen.
13. Liebe, die bekannt geworden ist, hält meist nicht mehr lange an.
14. Leicht erworbene Liebe wird meist gering geachtet, schwer erkämpfte aber um so höher geschätzt.
15. Gewöhnlich erleicht ein Liebender, wenn er seine Geliebte sieht.
16. Das Herz eines Liebenden erbebt, wenn er plötzlich seiner Geliebten begegnet.
17. Neue Liebe vertreibt die alte.
18. Tugend allein macht einen jeden der Liebe wert.
19. Nimmt eine Liebe erst einmal ab, schwindet sie rasch ganz und blüht nur selten wieder auf.
20. Wer liebt, ist stets furchtsam.
21. Echte Eifersucht macht die Liebe stärker und größer.
22. Wenn ein Liebender gegenüber seinem geliebten Menschen mißtrauisch ist, wird seine Eifersucht und Liebe immer heftiger.
23. Wer von Gedanken über seine Liebe gequält wird, ißt und schläft weniger.
24. Alles, was der Liebende tut, wird von dem Gedanken an seine Geliebte bestimmt.
25. Wer wahrhaft liebt, schätzt nur, was seiner Meinung nach seiner Geliebten gefällt.
26. Die Liebe kann der Liebe nichts versagen.
27. Niemals werden Liebende einander satt noch überdrüssig.
28. Geringer Argwohn weckt im Liebenden schon den schwärzesten Verdacht gegenüber dem Geliebten.
29. Wer allzu sinnlich ist, liebt gewöhnlich nicht.
30. Wer wahrhaft liebt, hat immer das Bild seiner Geliebten vor Augen.
31. Es gibt nichts, was verbieten würde, daß eine Frau von zwei Männern oder ein Mann von zwei Frauen geliebt wird.³⁷⁶

³⁷⁵ Solé: Der Troubadour und die Liebe als Passion, 94. Im 13. und 14. Jahrhundert wurde diese Kultur vom Untergang der provençalischen Kultur mitgerissen; 95.

³⁷⁶ Andreas Capellanus: *De amore*, 248-253.

Ähnliche Prinzipien fanden sich auch im *Lancelot* und im *Roman de la rose*, dessen patriarchalen Grundzug Christine de Pizan später kritisieren würde. Den Bauern gestand Kaplan Andreas allerdings keine Befähigung zur Liebe zu. Er schrieb, diese kopulierten wie Tiere und die Kenntnis der Liebe würde sie nur von der Arbeit abhalten. Sollte sich doch ein Leser in ein „*Bauernweib*“ verlieben, werden die Leser im Kapitel *De amore rusticorum* instruiert:

„*Bietet sich gute Gelegenheit, zögere nicht, Dir das gewünschte zu nehmen, und freue Dich kräftig daran. Es wird Dir schwerfallen, ihre rauhe Art gefälliger zu machen, so daß sie Dir still Umarmungen zugestehen oder Dir die Lustbarkeiten gewähren, die Du ersehnt, ohne daß erst einmal zumindest ein wenig Druck ausgeübt wird, um ihre Scham zu überwinden. Wir geben Dir diesen Rat nicht etwa, weil wir Dich zu Liebeleien mit Bäuerinnen verführen wollen, sondern damit Du nach kurzer Unterrichtung weißt, wie Du vorgehen mußt, wenn Du, etwas unvorsichtig, dazu getrieben wirst, sie zu lieben.*“³⁷⁷

Die Verurteilung von *De amore* passte zur Verurteilung einiger Thesen, in denen die christliche Sexualmoral zurückgewiesen wurde. *De amore* und diese Thesen waren bedrohlich auf einem weiteren Feld, auf dem die Kirche massiv angegriffen wurde, das der Liebe, die sich zunehmend selbstständigte, aus dem transzendenten Kontext löste und als Feld autonomer Erfahrung angeeignet wurde. Der Kirche gelang es nur durch die Propagierung der Liebesehe³⁷⁸ und durch die Erfindung des Marienkultes die Autonomiebewegungen der Frauen zu bekämpfen und zu kontrollieren.

Die Geschichte insbesondere der weiblichen Mystik bestand in einer Synthese aus dem Begriff von autonomem Wissen, wie er an der Universität entwickelt worden war, und dem Begriff autonomer Liebe, wie er in der *amour courtois* wiederentdeckt worden war. Diese Synthese war die Substanz mystischer Erfahrung. Sie stellte durch eine radikalisierte Praxis der Liebe Gottes einen privilegierten Zugang zum Wissen von Gott her, von dem aus betrachtet die Legitimität eines Inquisitionsgerichts sich in schieres Nichts auflöste: Die Verbrennung von Marguerite Porete, die sich nur eine Generation nach der Verurteilung im *Mirouer des simples ames* völlig außerhalb des universitären Rahmens in modernem „Alt“französisch an genau diejenigen Einfältigen gewandt hatte, um deren Seelenheil sich der Prolog zum Verurteilungstext so bekümmert hatte, bewies, welche Provokation diese Radikalisierung des Begriffs der Liebe für die Kirche bedeutete. 1306 wurde Poretés Buch, ein Gespräch zwischen der Liebe, der Vernunft und der Seele, und – nachdem sie sich geweigert hatte, abzuschwören – am 1. Juni 1310 auch sie selbst auf der Pariser Place de Grève verbrannt³⁷⁹. 21 Magister der theologischen Fakultät³⁸⁰ hatten in einem Gutachten den häretischen Charakter des *Spiegel* bestätigt, nachdem sie vom französischen Generalinquisitor Wilhelm von Paris dazu in die Kirche des Mathurins, den Verwaltungssitz der Pariser Universität, zusammengerufen worden waren. Marguerite Porete hatte in ihrem Buch die Gottessuche der einfachen Seele über die wissenschaftliche Theologie und die *artes* gestellt:

„*Denn keiner versteht es, außer einzig der, welcher nach der edlen Liebe begehrt. (...) Eine solche Seele lernt in der Schule der Gottheit.*“³⁸¹

³⁷⁷ Andreas Capellanus: *De amore*, 183.

³⁷⁸ Solé, Jacques: *Der Troubadour und die Liebe als Passion*, 95.

³⁷⁹ Zu Marguerite Porete vgl. Leicht, Irene: *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*. Freiburg, 1998.

³⁸⁰ Darunter Simon de Guiberville, Thomas de Bailly, Gérard de St. Victor, Guillaume Alexandri, Jean de Pouilly und Jean de Gand. Vgl. zum Prozess Leicht: *Marguerite Porete*, 333-368.

³⁸¹ *Mirouer*, Kap. 9, 27. Im 4. Band der *Cahiers* schrieb Simone Weil über das Verhältnis von Vernunft und Gottesliebe bei Marguerite Porete: „*Es geht nicht darum, das Licht der Vernunft auszuknippen. Wir müssen lesen lernen. Die Unterwerfung der Vernunft- und Verstandeskräfte setzt nicht die Liebe zur Gottesliebe frei. Sie läuft auf Suggestion oder physische Gewalt hinaus. Darum ist der Spiegel ein langes, nie langweiliges, ein dramatisches, humorvolles, scharfsinniges, Kühnes, zugleich rücksichtsvolles, gedanklich glasklares, doch das Paradox nicht scheuendes Streitgespräch unter Partnerinnen, die einander überzeugen und nicht etwa überreden oder überrumpeln wollen. Der Berührung mit dem Geheimnis Gottes fähig ist zuletzt aber nicht der Verstand, auch der schärfste nicht, sondern allein die Liebe, der sich die göttliche Liebe eingepägt hat. Erst so lernt man, kritisch zu denken: Gott von den Götzen zu unterscheiden. Dies kann man wohl verstehen, ohne den Verstand zu verlieren. (...) Der Lebensweg der Seele, den Marguerites Werk spiegelt, ist eine Bildungsreise. Der Spiegel ist ein Reiseführer! Auf dem Weg in das Land der Freiheit erwirbt sich die Seele nicht irgendwelche, und seien es göttliche, Bildungsgüter; sie selbst wird Güte.*“

Sie hatte Konsequenzen aus dem selben intellektuellen Umbruch gezogen, dessen Ausdruck zuvor der Konflikt an der *artes*-Fakultät gewesen war. Die Philosophie machte sich über den Verstand, *per rationem*, unabhängig vom Deutungsmonopol der Kirche, genauso wie die MystikerInnen sich über eine direkte Erfahrung Gottes von der Vermittlung durch die Priester unabhängig machten. Die Beziehungen zwischen den Artisten, den Beginen und den „freien Geistern“ sind allerdings schwer zu fassen. In den Thesen lässt sich eine liberale Sexualmoral finden, der Begriff der Liebe hat jedoch keine zentrale Bedeutung im philosophischen Projekt der Pariser Magister. Ohne dass dies in den Thesen weitere sichtbare Folgen gehabt hätte, gab jedoch eine These der Liebe als Begehren des Anderen zumindest metaphorisch eine zentrale Stellung im aristotelischen Kosmos, indem sie formulierte, „*das Erste Prinzip bewege wie das Geliebte*“, nicht als Anstoßursache, sondern als Zielursache, „wie das Begehrte“: „*primum movens ut desideratum*“ (Artikel 95, Flasch: 178).

8. Vom Buch zu den Büchern. Zur Bedeutung der Verurteilung von 1277

„Von einem Buch verlange ich weiter nichts, als dass es mir nett die Zeit vertreibt und mir dadurch Freude macht: oder wenn ich studiere, so suche ich nur solches Wissen, das meine Selbsterkenntnis fördert und mich lehrt gut zu sterben und gut zu leben.“
Michel de Montaigne, *Über die Bücher* (1580)

a. Subjekt, Adressat und Wirkungsgeschichte der Verurteilung

Die tatsächlichen Intentionen der bischöflichen Kommission sind heute nicht mehr im Detail nachvollziehbar. Den Thesen waren außerdem keine Personen zugeordnet, obwohl sehr oft klar ist, welcher Herkunft sie waren. Die Verurteilung sollte nicht einige wenige Persönlichkeiten treffen, sondern das gesamte Feld der universitären Lehre disziplinieren und die Ausstrahlung der verurteilten Inhalte ein für allemal unterbinden. Ein indirekter Adressat der Verurteilung war die außer-universitäre Öffentlichkeit, die im Text des Bischofs durch die Rede von den Einfältigen repräsentiert wird, die durch unvorsichtige Redeweise in Irrtum gestürzt werden könnten³⁸². Jedenfalls ist zu wenig gesagt, wenn man die Verurteilung nur als **Verurteilung des „lateinischen Averroismus“ bzw. „radikalen Aristotelismus“** anspricht. Gemeint waren auch populäre Einflüsse, ein gewisse epikuräische Unterströmung, aber auch die Fraktion der *artes*-Magister, welche im Mendikantenstreit gegen die Bettelorden polemisiert hatten. Obwohl Siger und Boethius für die wichtigsten Proponenten des radikalen Aristotelismus gehalten wurden, eröffnete Bischof Tempier wenige Tage nach der Verurteilung weitere Prozesse gegen Aegidius Romanus und posthum gegen den bereits drei Jahre zuvor verstorbenen Thomas³⁸³. Dieser Prozess wurde zwar auf Betreiben der Dominikaner bald eingestellt, er macht aber deutlich, dass sich die Gegner aus der Sicht des Bischofs im Zentrum befanden und es nicht nur um wissenschaftliche Randfiguren ging³⁸⁴. Die Intention der verurteilenden Kommission zielte auf beide Fakultäten: Auf die *artes*-Fakultät, von der die Unruhe offensichtlich ausging, aber auch auf die theologische, wo die inkriminierten Ideen zunehmend auf fruchtbaren Boden zu fallen drohten.

Die beiden Verurteilungen Tempiers von 1270 und 1277 wurden bald mit derjenigen des Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne von 1241³⁸⁵ sowie derjenigen des Erzbischofs von Canterbury Robert Kilwardby von 1277 zu der Sammlung *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum* zusammengefasst³⁸⁶. Das Urteil wurde als sogenannter **Syllabus von Tempier** oder als Pariser Artikel bekannt und galt als negative Richtschnur der Forschung in allen Disziplinen. *De iure* hatte er nur in Paris Gesetzeskraft, *de facto* war er jedoch weitverbreitet und wurde in viele Universitätsstatuten und Ordensverfassungen integriert. 1280 kommentierte Jacques von Douai die Folgen des Urteils ziemlich deprimiert:

„Obwohl die Philosophie die höchste Vollkommenheit des Menschen darstellt, werden die Philosophen heute unterdrückt. Es gibt vier Gründe für diese Unterdrückung: die Bosheit und der Neid der Menschen, die Unwissenheit einiger von ihnen, schließlich die Dummheit. (...) Und so, wie die Philosophen heute unterdrückt werden und leiden, so haben sie auch in der Antike gelitten, wie Severinus Boethius, der in die Verbannung geschickt wurde, und viele andere mehr. (...) Und die Tatsache, dass die Philosophen auf diese Weise unterdrückt sind, hält viele vom Weg der Philosophie ab.“³⁸⁷

³⁸² Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 93.

³⁸³ Vgl. Kent/Speer: After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations. In: Aertsen (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277, 5f.

³⁸⁴ Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch/Jeck, 70.

³⁸⁵ Vgl. *Cart. Univ. Paris*, I, 170. Ein Auszug aus dieser Liste von 18 Irrtümern findet sich unter: <http://www.fordham.edu/halsall/source/uparis-cond1241.html>

³⁸⁶ Piché: La Condamnation Parisienne de 1277, 289-314, enthält den Pariser Teil der *Collectio Errorum in Anglia et Parisius Condemnatorum*, sowie Angaben zu Handschriften und Editionen der Sammlung.

³⁸⁷ Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch/Jeck, 83.

Die Verurteilung brachte die arabisierende Tendenz in Paris für einige Jahre zum Schweigen. Zwanzig Jahre später war sie, etwa bei **Johannes von Jandun** (gest. 1328), jedoch bereits wieder im Zentrum der Diskussion³⁸⁸. 1296 stellte **Gottfried von Fontaines** (gest. ca. 1306) im Rahmen einer *Quaestio quodlibetalis* die Frage, ob der Nachfolger Tempiers eine Sünde begehe, wenn er dessen Syllabus aufgrund seiner Mängel nicht korrigiere. Gottfried war selbst dreizehn Jahre Magister der Theologie in Paris und zielte mit seiner Intervention vor allem darauf, Thomas von Aquin von der Verurteilung auszunehmen. Es ist interessant, wie er in seiner Argumentation den Begriff des „*Fortschritts der Forschenden*“ forciert und die Forderung nach Lehrfreiheit auf ihn gründet³⁸⁹.

1298 unternahm es **Ramón Lull**, die Unwahrheit der 219 Artikel ohne Rekurs auf die kirchliche Autorität „*mit notwendigen Beweisgründen*“³⁹⁰ darzulegen. Raimundus Lullus, aus Palma de Mallorca gebürtiger Dominikaner mit abenteuerlichem Lebenslauf, Erfinder einer *Ars brevis*, Pionier der Heidenbekehrung „*durch Liebe, Gebete und Tränenvergießen*“, sprach arabisch und widmete sich jahrelang „*der Verbreitung der christlichen Seligkeit unter den Muhamedanern*“ in Asien und Afrika, bis er im Verlauf einer Missionsreise nach Tunis gesteinigt wurde. Er starb 1316 während der Rückreise übers Mittelmeer. Lullus schilderte seine Lektüre der philosophischen Irrtümer und berichtet, sie hätte ihn „*traurig und verzweifelt*“ gemacht. Aber sein Widerlegungsprojekt akzeptierte bereits die Forderung der Aristoteliker, nichts solle geglaubt werden, was die Vernunft nicht einsehen könne.

Tempiers Urteil hatte die Probleme nicht gelöst, sondern nur Zerrissenheit und Resignation hinterlassen. Häufig ist es auch angefochten, umgangen oder „verbessert“ worden. Nach der Heiligsprechung Thomas von Aquins im Jahre 1323 schränkte der Pariser Bischof Etienne Bourret 1325 die Irrtumsliste so ein, dass sie nicht mehr auf die Lehre des Thomas bezogen werden konnte. **Johannes Buridan**, 1328 und 1340 Rektor der Universität Paris, relativierte die Verurteilung, indem er ihre Gültigkeit ausschließlich für die Kirche von Paris hervorhob.

Die Ethik einer philosophischen Lebensweise verschwand nach 1277 keineswegs. Vielmehr fand sich die Praxis einer philosophischen *vita et doctrina* in der „rheinischen Mystik“ wieder, bei den Dominikanern in Deutschland. Kent Emery und Andreas Speer:

„*Thus, an ideal of life born in the University ‘burst through the walls’ of its original precinct and penetrated the discourse of spiritual communities that cut across lines of social class, language (Latin and vernacular) and gender.*“³⁹¹

Auch die Universitätsneugründungen des 14. Jahrhunderts in Prag und Wien, in Köln und Heidelberg standen ganz im Zeichen des Aristotelismus. Dabei änderte sich der dissidente Charakter „des Philosophen“. Otfried Öffe:

„*Wegen der Autoritätsgläubigkeit, in der der abendländische Aristotelismus bald erstarbt, wird er, der im 11. Jahrhundert als intellektuelle Avantgarde beginnt, mehr und mehr zur wissenschaftlich-philosophischen Reaktion.*“³⁹²

³⁸⁸ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 59.

³⁸⁹ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 269ff.

³⁹⁰ Vgl. Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 263ff.

³⁹¹ Kent/Speer: *After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations*. In: Aertsen (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277*, 8.

³⁹² Öffe: *Aristoteles*, 295. Ein Opfer dieser Reaktion wurde auch Giordano Bruno: Die Hugenottenkriege trieben ihn nach Paris, wo er bis 1583 blieb. Mit einem Empfehlungsschreiben von Heinrich III. kehrte er 1583 nach England zurück, versuchte zunächst in Oxford zu lehren, verursachte mit seinen Angriffen auf Aristoteles jedoch einen Skandal. Als er 1585 wieder nach Paris ging, war die Stimmung dort nicht mehr so aufgeschlossen wie noch zwei Jahre zuvor. Nach Tumulten, die durch seine 120 Thesen gegen die aristotelische Naturlehre und ihre Vertreter entfacht wurden, und nach einer Schmähchrift gegen den katholischen Mathematiker Fabrizio Mordente muss er Paris verlassen. Später wurde die schulphilosophische Hegemonie des Aristotelismus und die gesamte mittelalterliche Scholastik zum beliebten Objekt des Spottes der französischen Aufklärung. Vgl. etwa die satirische Rezeptur in den *Lettres persanes* (1721) Montesquieus: „*Abführungstrank: Nimm drei Blätter des Aristoteles in griechischer Sprache; zwei Blätter einer scholastisch-theologischen Abhandlung von der schärfsten Sorte (zum Beispiel von dem spitzfindigen Scotus, vier Blätter Paracelsus;*

Die Beschäftigung mit der aristotelischen Naturphilosophie produzierte in der **Schule von Padua** (Pietro d'Abano, Hugo von Siena, G. Zabarella) durchaus forschungsrelevante Ergebnisse. Sie unterschied im Zuge einer Neuinterpretation der aristotelischen Logik eine induktive (*metodo risolutivo*) und eine deduktive Methode (*metodo compositivo*), eine Unterscheidung, die im naturwissenschaftlichen Bereich fruchtbar werden sollte. Während dieser **dritten Aristoteles-Renaissance im 15. Jahrhundert** wurde erstmals die Edition des griechischen Ur-Textes unternommen, sowie Neu-Übersetzungen ins Lateinische und in die Volkssprachen. Aus dieser Zeit stammt die fünfbändige *Aldina* (1496-98), das Vorbild für alle modernen Gesamtausgaben.

Im **15. Jahrhundert** wurde die Verurteilung in Paris jedenfalls immer noch als gültig angesehen. In seiner *Apologia* (...) bezeichnete Giovanni Pico della Mirandola Tempiers Liste als *Symbolum Parisinum*. Luca Bianchi berichtet, dass Pico 1487

*„in seinem von Papst Innozenz IV. gegen ihn eingeleiteten Prozeß angeklagt wurde, eine der vom Pariser Bischof 210 Jahre zuvor verurteilten Thesen vertreten zu haben; und inmitten des 17. Jahrhunderts nutzte Tommaso Campanella bei seinem Eintreten für Galileo nach dessen erster Auseinandersetzung mit der Inquisition die Tatsache aus, daß der Aquinate in die fernen Ereignisse von 1277 verwickelt war, um gegen die religiöse Orthodoxie des Thomismus und mithin blinde Anhänglichkeit an die katholische Hierarchie im aristotelischen Denken anzugehen. Auf diese Weise verwandelte sich die gravierendste Verurteilung des Mittelalters paradoxerweise in ein Instrument der Verteidigung des neuen kopernikanischen und galileischen Weltbildes, der Grundlage der modernen Wissenschaft.“*³⁹³

Insgesamt waren die Folgen der Verurteilung für die Universität drastisch – Jacob Taubes: *„Seit der Niederlage der lateinischen Averroisten wurden die Universitäten mehr und mehr in das Herrschaftssystem der Scholastik eingegliedert, die, aller progressiven Tendenzen entleert, auf den Universitäten bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein herrschend blieb. (...) Die wesentlichen Schritte der bürgerlichen Intelligenz vom Humanismus bis zur Aufklärung geschehen außerhalb der Universität.“*³⁹⁴

b. Der sprach-, wissens- und mediengeschichtliche Kontext der Verurteilung

Der kanadische Soziologie Harold Innes hat in den 40er Jahren ausgeführt, wie Wissensmonopole oder -oligopole unter dem Einfluss neuer Kommunikationsformen und -technologien regelmäßig auf ein Ungleichgewicht zusteuern und seine Umstrukturierung erzwingen³⁹⁵. Die Geschichte der *artes*-Fakultät ist ein Beleg für die sich wandelnde Funktion von Bildung, die dazu führte, dass das Wissensmonopol der Kirche unausweichlich auf ein solches Ungleichgewicht zusteuerte. Das Ende der Monopolstellung der lateinischen Sprache wurde durch den neuen von den Arabern stammenden Träger Papier stark befördert. Der Aufschwung der modernen Volkssprachen wurde von der Kirche mit Recht als eine vitale Bedrohung ihrer sprachlichen Hegemonie gesehen. Beruhte nicht die ganze Macht des Priesterstandes auf der Beherrschung und Tradierung des klandestinen Codes der lateinischen Sprache? 1199 wies Innozenz III. deshalb alle Bibelübersetzungen vehement zurück.

Die Übersetzung und **Laienauslegung des Neuen Testaments** durch die Waldenser war rücksichtslos ausgerottet worden. Trotz solcher Gewaltmaßnahmen entwickelte sich das neue sprachliche Milieu unaufhaltsam. Papier und Schreibrschrift beförderten Laienbildung und volkssprachliche Literatur. Seit Anfang des 13. Jahrhunderts bildete sich ein **höfischer und städtischer Realismus**. Dessen weltliche Orientierung äußerte sich auch in parodistischen Formen und teilweise brachialem Spott. Ab einem bestimmten Moment gelang es auch nicht mehr, die

ein Blatt Avicenna; sechs Blätter Averroes; drei Blätter Porphyrius; ebensoviel von Plotinus und von Jamblichus. Laß das ganze vierundzwanzig Stunden ziehen und nimm viermal täglich eine Dosis davon ein. Montesquieu: *Persische Briefe*, 267.

³⁹³ Bianchi: *Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277*. In: Flasch / Jeck, 82.

³⁹⁴ Taubes: *Die Intellektuellen und die Universität*, 324.

³⁹⁵ Innes: *Die Eule der Minerva*, 69-94.

Verbreitung von neusprachlichen Bibeln zu verhindern. Es ist interessant zu beobachten, wie die sprachliche Entwicklung in den verschiedenen Sprachgebieten nun davon geprägt wurde, ob diese sich auf eine Bibelübersetzung, wie im deutschen Sprachraum³⁹⁶, oder auf die Ausstrahlung literarischer „Klassiker“ stützte, wie etwa der *Divina Commedia* auf der italienischen Halbinsel.

Im gallo-romanischen **Frankreich** verlief die volkssprachliche Entwicklung in zwei Hauptregionen: Im Norden entstand die *langue d'oïl*, das „Französische“, im Süden die *langue d'oc*, das Okzitanische. Die Grenze dieser Gebiete verlagerte sich mit dem Stärkerwerden des Pariser Königstums von der Loire zunehmend in den Süden und das in Paris gesprochene „Franzische“ wurde zur Ausgangsform des heutigen **Französisch**. Im 11. und 12. Jahrhundert wuchs die nicht-lateinische literarische Produktion: *Chansons de Geste* wie das Rolandslied, Minnelyrik, höfische Romane und ab dem 13. Jahrhundert auch Prosa und dramatische Texte fanden ein immer größer werdendes Publikum. Zusätzlich zum Lateinischen wurden die Volkssprachen im 13. Jahrhundert auch als Urkundensprachen verwendet. Bereits ab dem 15. Jahrhundert hatte die volkssprachliche Entwicklung in Frankreich nicht mehr ausschließlich populären Charakter, sondern wurde Gegenstand geplanter imperialistischer und religiöser Sprachpolitiken. 1523 erschien das Neue Testament in französischer Sprache und ab 1550 wurde das Französische die Sprache der protestantischen Kirche, während sich die theologische Fakultät der Pariser Universität immer noch für ein absolutes Bibel-Übersetzungsverbot einsetzte. Mit dem Ausbau zur Nationalsprache im 16. Jahrhundert ging die Marginalisierung der Regionalsprachen und der Dialekte einher³⁹⁷.

Die Pariser Universität verschloss sich diesen Tendenzen: In der Bibliothek der Sorbonne befand sich 1290 unter ihren mehr als Tausend Handschriften eine einzige französische, nämlich der *Roman de la Rose*. 1338 wurde ein neuer Katalog der Bibliothek angelegt, der unter 1700 Titeln nur vier französische verzeichnet³⁹⁸. Diese Abschottung gegenüber der Entwicklung der modernen Sprachen trug auch zum Niedergang der Pariser Universität bei³⁹⁹. Die Universität wehrte sich noch nach der französischen Revolution erfolgreich gegen die Delatinisierung.

Auch auf volkssprachliche Übersetzungen des Aristoteles musste das Publikum lange warten. Die Übersetzung der *Kategorien* und der *Hermeneutik* ins Frühdeutsche des beginnenden 11. Jahrhunderts durch den St. Galler Mönch **Notker** (950-1022) war da nur eine Ausnahme. Wie die Schriften der antiken Schriftsteller traten die neuen vernakulären Texte in Konkurrenz zur Latinität der *Biblia Sacra*. Diese wurde zunehmend ein Buch unter anderen. Das Verhältnis zu den klassischen Texten änderte sich grundlegend. An die Stelle der normierten **Bibelauslegung**, der Cassiodor fast den Charakter von programmiertem Lernen verliehen hatte, trat nun die prinzipiell abschließbare **Interpretation**, die mit den Unschärfen der Sprache und der Endlichkeit des menschlichen Ver-



³⁹⁶ Luther lehnte übrigens die aristotelische Tradition in der christlichen Philosophie als Lehre des „törichtigen Philosophen“ ab. Nach Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, 131.

³⁹⁷ Dobaj: Der Übergang vom Latein zum Französischen an der Sorbonne, 47f. und 51-57.

³⁹⁸ Dobaj: Der Übergang vom Latein zum Französischen an der Sorbonne, 49.

³⁹⁹ Noch im 16. Jahrhundert führte die Universität Prozess gegen einen sich auf Paracelsus berufenden Medizin-Studenten, der seine Abhandlungen auf Französisch verfasst hatte. Die Kommission ging davon aus, dass ein des Lateinischen Unkundiger nicht in der Lage sein könne, andere zu heilen. (Dobaj: Der Übergang vom Latein zum Französischen an der Sorbonne, 51).

standes zu Rande kommen musste. Eine **textkritische, philologische Haltung**, die bereits in Abaelards *Sic et Non* vorweggenommen war, entwickelte sich. Die sogenannte Renaissance unterschied sich in genau dem Punkt grundlegend vom Mittelalter, dass sie – bei **Lorenzo Valla** etwa⁴⁰⁰ – aus der Perspektive der neuen Sprachen in den Stand versetzt wurde, die klassischen Sprachen zu historisieren und einer philologischen Analyse zu unterziehen. Erst jetzt wurde auf den griechischen Urtext der aristotelischen Werke zurückgegangen.

Dante Alighieri (1265-1321) hatte in seiner 1304 lateinisch publizierten Schrift *De vulgari eloquentia* die Würde der neuen Sprachen verteidigt. Vor diesem Hintergrund entstand als Reaktion die Bibliophilie, die sich über den Verlust des einen Buches durch die fetischistische Besetzung der vielen Bücher rettete. Ein Urtext solchen bibliophilen Konservativismus war **Richard de Bury's Philobiblon** von 1345. In einer schwärmerischen Passage pries der englische Kleriker Paris als bibliophiles Paradies par excellence:

„O Holy God of gods in Sion, what a mighty stream of pleasure made glad our hearts whenever we had leisure to visit Paris, the Paradise of the world, and to linger there; where the days seemed ever few for the greatness of our love! There are delightful libraries, more aromatic than stores of spicery; there are luxuriant parks of all manner of volumes; there are Academic meads shaken by the tramp of scholars; there are lounges of Athens; walks of the Peripatetics; peaks of Parnassus; and porches of the Stoics. There is seen the surveyor of all arts and sciences Aristotle, to whom belongs all that is most excellent in doctrine, so far as relates to this passing sublunary world; there Ptolemy measures epicycles and eccentric apogees and the nodes of the planets by figures and numbers; there Paul reveals the mysteries; there his neighbour Dionysius arranges and distinguishes the hierarchies; there the virgin Carmentis reproduces in Latin characters all that Cadmus collected in Phoenician letters; there indeed opening our treasuries and unfastening our purse-strings we scattered money with joyous heart and purchased inestimable books with mud and sand. It is naught, it is naught, saith every buyer. But in vain; for behold how good and how pleasant it is to gather together the arms of the clerical warfare, that we may have the means to crush the attacks of heretics, if they arise.“⁴⁰¹

Hier war bereits alles wieder bibliothekarisch geordnet und befriedet. Die Texte des Aristoteles, deren Geltung de Bury nicht versäumt auf den Bereich der vergänglichen Welt zu beschränken, waren ins Arsenal christlicher Kriegsführung eingereiht, als ob es in Paris nie eine aristotelische Häresie gegeben hätte. Er täuschte bei aller kulinarischen Rhetorik nicht über den antagonistischen Charakter seiner Leidenschaft: Bücher waren für ihn – genauso wie für Jacques de Vitry hundert Jahre zuvor – Waffen in einem Krieg gegen den Teufel.

Der Streit zwischen philosophischen und theologischen Ansprüchen hatte politische Implikationen, die in Paris nicht direkt angesprochen wurden. Vor der Wiederentdeckung von **Aristoteles' Politika** war das Feld des politischen Denkens im Westen v. a. durch die Autorität der moralisch-politischen Traktate Ciceros bestimmt gewesen. 1260 übersetzte Wilhelm von Moerbeke den Text für Thomas direkt aus dem Griechischen. Die Annahmen der aristotelischen Politik auf den kirchlichen Bereich anzuwenden, hätte unweigerlich in eine Kritik der kirchlichen Hierarchie gemündet. Kurt Flasch:

„Der Bischof von Paris sah in der Errichtung eines methodologischen Immunitätsbezirks eine Verletzung der allumfassenden und absoluten Wahrheit und ihrer irdischen Verwaltung; er witterte Ungehorsam, denn er sah in wissenschaftstheoretischen Terrainbeanspruchungen das Machtelement, das in ihnen liegt, das nur unkenntlich wird, wenn es allseits anerkannt ist.“⁴⁰² Und weiter: *„Nur eine Generation später wird Dante in seiner Monarchia zeigen, welche antipapistischen Konsequenzen philosophisch folgen, hält man die aristotelische Politik frei von theologischen Umbiegungen. Also lag in dem Abzielen auf Autonomie der philosophischen Wissenschaft sehr wohl ein emanzipatorisches Element, sowohl theoretisch wie ethisch-politisch.“⁴⁰³*

⁴⁰⁰ Eco: Die Grenzen der Interpretation, 246f.

⁴⁰¹ Richard de Bury: The Love of Books (Philobiblon; 1345). Engl. Übersetzung, Internet: Electronic Text Center, University of Virginia Library, <http://etext.lib.virginia.edu/modeng/modengB.browse.html>, 56f.

⁴⁰² Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 67.

⁴⁰³ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 66.

Das Denken von 1277 gehört zweifellos in den historischen Kontext der Anfänge einer Opposition gegen die päpstlichen Weltherrschaftsansprüche. Die entstehende weltliche Gesinnung des 13. Jahrhunderts trat zunehmend in Konkurrenz zu den **Machtansprüchen des Papstes** und kam auf Seiten der königlichen Partei zu stehen. 1303 würde dieser Konflikt zu einem denkwürdigen Fiasko führen, in dessen Verlauf der Emissär des französischen Königs in Agnani Papst Bonifaz VIII. beleidigte, ohrfeigte und arretierte, nachdem dieser zuvor in der Bulle *Unam sanctam* noch einmal den theokratischen Anspruch des Heiligen Stuhls artikuliert hatte⁴⁰⁴.

Marsilius von Padua (1275/80-1342), der 1313 Rektor der Pariser Universität gewesen war, sprach schließlich aus, was es hieß, auch das Politische strikt im Rahmen irdischer Immanenz zu denken. In seinem *Defensor pacis*, den er nach seiner Verurteilung erst 1327 in Mailand fertiggestellt hatte, propagierte Marsilius eine von Aristoteles' *Politika* inspirierte Staatstheorie, die die demokratischen Ideen und Erfahrungen aus den Stadtstaaten seiner italienischen Heimat aufnahm. Der *Popolo* in den italienischen Kommunen erneuerte demokratische Ideen und war in den Worten Max Webers „*der erste ganz bewußt illegitime und revolutionäre politische Verband*.“⁴⁰⁵ Marsilius setzte diese Entwicklung in politische Theorie um, indem er feststellte, dass die Macht der Republik und ihrer Gesetze nicht in übergeordneten Prinzipien, sondern in der Versammlung ihrer Bürger gegründet sei:

*„Der Gesetzgeber oder der erste und eigentliche Entstehungsgrund des Gesetzes ist das Volk oder die Gesamtheit der Bürger oder ihr stärkerer Teil durch seine Wahl oder seinen in einer allgemeinen Versammlung der Bürger ausgesprochenen Willen, der bei weltlicher Strafe etwas gebietet, das heißt anordnet, daß im gegenseitigen menschlichen Verhalten etwas zu geschehen oder zu unterbleiben hat. (...) Die menschliche Gesetzgebungsautorität kommt allein der Gesamtheit der Bürger oder ihrem stärkeren Teil zu. Es ist die primäre Autorität, die allein gute Gesetze verbürgt.“*⁴⁰⁶

Während in **Dantes *Monarchia*** die Macht letztlich auf Gott zurückgeführt wurde, ging sie bei Marsilius vom Volk aus. Gegen das *Sacerdotium* – allerdings auch gegen eine universale menschliche Gesellschaft – argumentierte er für die Notwendigkeit vieler unabhängiger Staaten⁴⁰⁷. Er wandte dieses politische Denken auch auf die Struktur der Kirche an. Deren oberste Instanz sollte das aus gewählten Priestern und Laien zusammengesetzte Generalkonzil sein. Marsilius vertrat einen **demokratischen Konziliarismus**, der sich vom episkopalistischen Konziliarismus (Konzil als Gesamtheit der vom Papst eingesetzten Bischöfe) fundamental unterschied.

c. Der Pariser Syllabus als Dokument der Transformation

„Sicher war das Mittelalter nicht frei von tiefen Konflikten. Der Streit zwischen Staat und Kirche kam nie zu Ende; die Diskussionen über logische, metaphysische und theologische Probleme schienen endlos. Aber das ethische und religiöse Fundament der mittelalterlichen Kultur wurde durch diese Diskussionen nicht ernstlich angegriffen. Realisten und Nominalisten, Rationalisten und Mystiker, Philosophen und Theologen

⁴⁰⁴ Le Goff: Das Hochmittelalter, 239.

⁴⁰⁵ Das vollständige Zitat lautet: „*Der italienische Popolo war nicht nur ein ökonomischer, sondern ein politischer Begriff: eine politische Sondergemeinde innerhalb der Kommune, mit eigenen Beamten, eigenen Finanzen und eigener Militärverfassung: im eigentlichen Wortsinn ein Staat im Staate, der erste ganz bewußt illegitime und revolutionäre politische Verband. Der Grund der Erscheinung lag in der in Italien, infolge der stärkeren Entwicklung der ökonomischen und politischen Machtmittel des Stadtel, viel stärkeren Ansiedlung ritterlich lebender Geschlechter in den Städten selbst, von deren Folgen wir noch öfter zu reden haben werden. Der Verband des Popolo, der ihnen entgegentrat, beruhte auf der Verbrüderung von Berufsverbänden (arti oder paratici), und die dadurch gebildete Sondergemeinde führte offiziell in den ersten Fällen ihrer Entstehung (Mailand 1198, Lucca 1203, Lodi 1206, Pavia 1208, Siena 1210, Verona 1227, Bologna 1228) den Namen societas, credenza, mercadanza, comunanza oder einfach popolo.*“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft* (2. Halbband, 7. Abschnitt: „*Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)*“, 985.

⁴⁰⁶ Marsilius von Padua: *Defensor Pacis*, I cap. 12, 5.

⁴⁰⁷ Le Goff: Das Hochmittelalter, 291.

hatten eine gemeinsame Basis, die nie in Frage gestellt war. Nach dem 15. und 16. Jahrhundert war diese Basis erschüttert; sie konnte nie mehr ihre frühere Festigkeit zurückgewinnen. Die hierarchische Kette des Seins, die jedem Ding seinen richtigen, festen, fraglosen Platz in der allgemeinen Ordnung der Dinge gab, war zerstört. Das heliozentrische System beraubte den Menschen seiner privilegierten Stellung. Er wurde gleichsam ein Verbannter im unendlichen Universum.⁴⁰⁸“

Ernst Cassirers (1874-1945) **Einschätzung des Mittelalters** ist typisch für eine immer noch weit verbreitete Ansicht. Dass im Mittelalter das religiöse Fundament nicht ernstlich angegriffen wurde und die Moderne abrupt durch den Riss entstand, den die heliozentrische Theorie in die Welt gebracht hatte, kann so pauschal nur behaupten, wer den Text von 1277 außer acht lässt oder nicht kennt. Die historische Definitionsmacht der Kirche muss aber gerade im Mittelalter ständig mitgedacht werden. Die Betrachtung des Mittelalters ist deswegen so schwierig, weil sie praktisch nur durch die trübe Linse der kirchlichen Optik möglich ist.

Hier liegt die Bedeutung des **Verurteilungstextes von 1277 als Quelle**: In ihm ist überliefert, was per Dekret nicht gedacht werden sollte. Hier sind Gedanken dokumentiert, die aus gutem Grund nirgends in Büchern aufgezeichnet wurden. Die tradierten christlichen Quellen repräsentieren den zeitgenössischen Diskurs keineswegs vollständig. Es sind normative Texte, die zunächst einmal darüber Auskunft geben, wie der kirchliche Auftraggeber ein Thema dargestellt haben wollte. Die Gegenstimmen des Alltags, der Ungebildeten, der Armen stehen uns in der Regel nicht mehr zur Verfügung. Mikrologische Rekonstruktion muss aus Bruchstellen in der herrschaftlichen Erzählung den Abstand von Ideologie und tatsächlich gelebtem Leben rekonstruieren. Dass dieser Widerspruch beinahe unverhüllt sichtbar wird, wie im Pariser Dokument, ist die Ausnahme. Der Bruch, den Ernst Cassirer anspricht, entsteht aus dieser Sicht vielmehr durch den Bruch des christlichen Überlieferungsmonopols, den die Erfindung des Buchdrucks verursachte. Ab nun war es nicht mehr möglich, die historische Aufzeichnung so zu kontrollieren, dass das Bild einer homogenen christlichen Kultur erhalten blieb (vgl. die grafischen Darstellungen zur Entwicklung der Schriftlichkeit im Anhang, S. 112).

Anstatt von einem Epochenbruch muss von einer komplexen Transformation zur säkularen Welt gesprochen werden, die mindestens schon im 12. Jahrhundert begann – und im Grunde immer noch andauert. Die Konzentration auf den Bruch versperrt den Blick auf die filigranen Risse im Diskurs und im Weltgefühl, die ihm vorausliegen. Wo Cassirer eine Hegemonie sah, die nie ernstlich in Frage gestellt wurde, plädierte Umberto Eco für ein mikrologisches Hinsehen auf die Diskurse innerhalb des christlichen Totalitarismus, den er mit dem chinesischen Kommunismus vergleicht:

„Es mag danach aussehen, daß – wie es bei chinesischen Politikern der Fall ist – jeder dasselbe sagte und jeder dieselbe Autorität zitierte, aber bei näherem Hinsehen enthüllt eine unscheinbare Veränderung in einem Adjektiv oder Adverb eine andere Sicht der Welt.“⁴⁰⁹“

Der Text der Verurteilung fordert die Frage heraus, ob von einer **Aufklärung im Mittelalter** gesprochen werden könne. Einige HistorikerInnen plädieren dafür, die philosophischen Entwicklungen im Gefolge der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert als eine Frühform der europäischen Aufklärung anzusprechen⁴¹⁰. Probleme ergeben sich dabei aus dem begrifflichen Anachronismus, als auch aus der Widersprüchlichkeit der Situation selbst. Kurt Flasch bringt das Problem auf den Punkt:

„Wo steckt der Aufklärer – bei dem Bischof, der die Totenbeschwörung in einem Atemzug mit dem aristotelischen Vernunftkonzept verwirft, oder bei dem Philosophen, der kategorisch die Unmöglichkeit eines Vakuums behauptet?“⁴¹¹“

⁴⁰⁸ Cassirer: *Der Mythos des Staates*, 221f.

⁴⁰⁹ Frayling: *Conversation with Umberto Eco* (1984). Zitiert nach Frayling: *Geheimnisvolle Welt. Eine Reise durch das Mittelalter*, 13.

⁴¹⁰ Flasch: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Band 2: *Mittelalter*, 357.

⁴¹¹ Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* 73.

Obwohl der teilweise emanzipatorische und moderne Charakter der verurteilten Thesen evident ist, lässt sich die Episode nicht bruchlos in eine lineare Fortschrittsgeschichte einfügen, die immer ein Stück weit die Jubelgeschichte der Gegenwart ist, von der aus sie geschrieben wird, welche so um eine Episode bereichert wird. Einige inkriminierte Aussagen, wie zum Beispiel die zyklische Zeitauffassung und die Rede vom astrologischen Determinismus, weisen nicht einfach in die nahe Zukunft der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Einige Thesen befremden auch und waren in Diskurse verstrickt, von denen man kaum eine Linie in die Moderne ziehen kann. Manche der Thesen, die 1277 verurteilt wurden, äußerten eine Fundamentalkritik am Christentum, jedoch nicht im Vertrauen auf eine Fortschrittsidee oder aus dem Geist aufgeklärter Religionskritik, sondern vom Standpunkt einer älteren Rationalität aus, der griechisch-arabischen, deren Begriffe sie konsequent auf dieses angewandt hatten.

Schluss: Denken der Immanenz im Mittelalter

„Längst verstorbene Kaiser werden in unseren Dörfern auf den Thron gesetzt, und der nur noch im Liede lebt, hat vor kurzem eine Bekanntmachung erlassen, die der Priester vor dem Altare verliest.“

Franz Kafka, *Beim Bau der Chinesischen Mauer* (1917)

Die christliche Universität produzierte ihren theologischen Diskurs in direkter Konkurrenz mit den beiden anderen Monotheismen. Entscheidend war gewesen, dass die Kirche sich ab einem bestimmten Moment darauf einlassen musste, die Wissenschaft als Kampfmittel zu verwenden. Von der arabischen Welt ging ein enormer intellektueller Druck aus, welcher diese Öffnung erzwang. Hegel beschrieb diese Wendung als taktischen Moment in einem Kampf um geistige Hegemonie: *„Die Christen haben sich um die Philosophie bemühen müssen, um ihre eigenen Behauptungen zu verteidigen.“*⁴¹² Den Ungläubigen sollte mit Argumenten die Wahrheit der christlichen Offenbarung demonstriert werden. Genau diese Aufgabe sollten die ab Ende des 12. Jahrhunderts entstehenden Universitäten erledigen. Hier öffnete sich der Spielraum, innerhalb dessen sich die mittelalterliche Philosophie entfalten konnte. Allerdings geschah dies in einem geistigen Klima, in welchem der/die Andere zunehmend dämonisiert und eine tatsächliche Begegnung immer unwahrscheinlicher und gefährlicher wurde.

Die epochalen Veränderungen seit dem 12. Jahrhundert betrafen unmittelbar die Stellung des Intellektuellen in der geschlossenen Weltanschauungsgesellschaft⁴¹³ des christlichen Mittelalters. Sie führten letztlich zu der veritablen Funktionsstörung in der Elitenproduktion, als welche die Pariser Ereignisse auch zu sehen sind. Denn die handelnden Akteure waren als Dominikaner und Franziskaner allesamt Angehörige von Körperschaften, die ursprünglich als eine Art Glaubenspolizei geschaffen worden waren. Die kirchliche Bürokratie hatte gerade durch diese spezialisierten Orden versucht, Angriffe auf ihre Monopolstellung und die Autorität der lateinischen Bibel abzuwehren. Die Pariser Universität war von diesem Widerspruch geprägt: Eigentlich diente sie der Elitenbildung unter Ausschluss der Bevölkerungsmehrheit, also vor allem der Frauen und der Armen. Kurt Flasch hat auf den Zusammenhang zwischen dem elitären Charakter der Universität und den materiellen Grundlagen der aristotelischen Philosophie hingewiesen, die hier so vehement rezipiert wurde:

*„Die Ethik des Aristoteles kodifizierte die Lebensnormen eines wohlhabenden, gesunden, verheirateten Grundbesitzers mit theoretischen Neigungen; ihr Lebensideal war das einer intellektuellen Aristokratie. Sie sprach es offen aus: Kinder, Kranke, Frauen, Arme und Sklaven konnten das Glück nie erreichen, das sie als Lebenssinn versprach – die Teilhabe an der Weltsicht Gottes durch ungestörte Theorie.“*⁴¹⁴

Obwohl also das Denken der Pariser Magister im elitären Rahmen verblieb, waren seine Folgen für eine viel größere Öffentlichkeit relevant. Luca Bianchi zufolge

„schufen die ‚Artisten‘ in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht nur ein neues Bild des Philosophen, sondern auch eine besondere Auffassung der Menschheit und des Glücks, die zu einer Umwertung aller traditioneller Werte führen sollte: Liebe und Enthaltbarkeit, Großmut und Demut, Armut und

⁴¹² Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil, dritter Band, 26. Hegel erweist sich als relativ gut informiert über die christliche, jüdische und arabische Philosophie des Mittelalters. Er griff auf die orientalistische Philologie des frühen 19. Jahrhunderts und die *Historia Critica Philosophiae* Jakob Bruckers zurück, der im 18. Jahrhundert die Philosophiegeschichtsschreibung im deutschsprachigen Raum begründet hatte. Hegel gesteht der arabischen Philosophie zwar *„freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft“* zu, urteilt insgesamt aber sehr pauschal über die arabische und die christlich-scholastische Philosophie, die er als zusammengehörenden Komplex referiert: *„Der arabischen sowie der scholastischen Philosophie und allem, was in der christlichen geschehen, liegt als das Wesen die alexandrinische oder neuplatonische Idee zugrunde; auf ihr ist es, daß die Bestimmungen des Begriffs sich bemühen, umhertummeln. Eine besondere Beschreibung der arabischen Philosophie hat teils wenig Interesse, teils hat sie mit der scholastischen Philosophie die Hauptsache gemeinschaftlich“*, Ebenda.

⁴¹³ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 138.

⁴¹⁴ Flasch: Aufklärung im Mittelalter? 75.

Adel. (...) Ihre Interpretation des bios theoretikos des Aristoteles, ihr Lob des philosophischen Lebens fanden sofort breiten Anklang. Sie wurden von vielen Aristotelikern des 14. Jahrhunderts übernommen, inspirierten große Dichter (Guido Cavalcanti und Dante in Italien, die Autoren des Roman de la rose in Frankreich) und hinterließen tiefe Spuren im Denken der Renaissance.⁴¹⁵“

Epochal und entscheidend für die politische Theorie war an diesen Diskussionen, dass es in der Anverwandlung der griechischen Philosophie erstmals seit der Antike mitten im Christentum zu einer **Wiederentdeckung der Immanenz** kam. Immanenz bedeutet Unabhängigkeit von der Transzendenz, ontologische Selbstständigkeit der Innerweltlichkeit. Diese Wiederentdeckung fand auf den verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen statt. Jacob Taubes hob etwa die Bedeutung der rechtlichen Sphäre hervor, wo zunehmend ein immanentes Gesetz an die Stelle des transzendenten Gottesurteils oder feudaler Willkür trat:

„Mit der juristischen Revolution des späten Mittelalters setzte sich der Begriff der ‚immanenten Notwendigkeit‘ im Westen durch. Die Idee der Notwendigkeit wird zuerst in der Rechtswissenschaft entwickelt, und erst aus diesem Bereich der immanenten Gerechtigkeit wandert er in die Naturwissenschaften ein. (...) Die neue Elite der Rechtsgelehrten versucht, den Bereich der Wunder, der die universelle ‚Herrschaft des Gesetzes‘ beschränken würde, auf ein Mindestmaß zu beschränken. Die Betonung des Begriffs der Gerechtigkeit als immanenter Notwendigkeit verdrängt schließlich die Funktion der göttlichen Vorsehung. Vorsehung, ob göttlich oder human, wird zu einem Planen nach Maßgabe der Vernunft.⁴¹⁶“

Der christliche Dualismus begann hier nach der Seite des Irdischen zu kippen. In den Thesen von 1277 wurde an vielen Stellen die Zurückweisung der Vorherrschaft der Transzendenz verurteilt. 1300 formulierte schließlich der schottische Franziskaner **Duns Scotus** (1266-1308), der ab 1304 auch einige Jahre in Paris tätig war, *„omne ens habet aliquod esse proprium⁴¹⁷“* – *„Jedes Seiende verfügt über ein allein ihm eigenes Sein“* – und löste damit den weltlichen Bereich vollends aus seiner ontologischen Abhängigkeit von der Ebene der Transzendenz und öffnete damit den Blick für die Singularität der irdischen Dinge. Gilles Deleuze und Felix Guattari wiesen auf das philosophie-historisch brisante Verhältnis von Immanenz und Transzendenz hin:

„Jeder Philosoph muß unter Einsatz seines Werks und zuweilen seines Lebens den Beweis dafür liefern, daß die Dosis an Immanenz, die er der Welt und dem Geist injiziert, nicht die Transzendenz eines Gottes beeinträchtigt, dem die Immanenz nur in zweiter Hinsicht zugeschrieben werden darf (Nikolaus von Kues, Meister Eckhart⁴¹⁸, Giordano Bruno).“ Allgemein formulieren sie: *„Religion gibt es immer dann, wenn es Transzendenz gibt, vertikales Sein, imperialen Staat im Himmel oder auf Erden, und es gibt Philosophie immer dann, wenn es Immanenz gibt (...).⁴¹⁹“*

Erst unter dieser Voraussetzung wurden experimentelle Naturwissenschaft (Roger Bacon) und politische Bürgersouveränität (Marsilius von Padua) denkmöglich. Die christliche Politik des Mittelalters hatte mit dem Widerspruch fertig zu werden, einerseits Parteinahme für die Schwachen zu predigen, andererseits aber aus dem Bündnis mit dem Starken zu leben. Während sich die *Ekklesia* in der Frist bis zur immer wieder aufgeschobenen Ankunft des Gottesreiches bequem eingerichtet hatte, faszinierte die häretische Eschatologie Joachims von Fiore, welche Hoffnungen auf baldiges Glück nährte. Bestimmte ethische Forderungen aus dem heiligen Text hörten nicht auf, ihre Strahlkraft zu entwickeln: Etwa Mose Gebot *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst⁴²⁰“*, Hiobs zornige Anklage Gottes, er lasse Ungerechtigkeit auf der Welt zu⁴²¹, und

⁴¹⁵ Bianchi: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277. In: Flasch/Jeck, 76.

⁴¹⁶ Taubes: Vier Zeitalter der Vernunft, 310.

⁴¹⁷ Zitiert nach Hardt/Negri: Empire, 85, wo dieser Einbruch der Immanenz an prominenter Stelle referiert wird.

⁴¹⁸ Eckhart hatte unmittelbar nach der Verurteilung in Paris zu studieren begonnen. 1302/03 und von 1311 bis 1313 lehrte er auch dort.

⁴¹⁹ Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie? 54.

⁴²⁰ 3 Mose 19, 18.

auch Jesu neutestamentarisches Diktum, ein Kamel ginge eher durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in den Himmel⁴²². Innerhalb der Kirche selbst konnte die Frage nach der Gerechtigkeit nicht konsequent gestellt werden, sie hätte die Selbstaufhebung der kirchlichen Strukturen impliziert. Theokratische und demokratische Politik sind unvereinbar.

Interessanterweise spielt die Episode von 1277, wie die mittelalterliche Philosophie insgesamt, in der **Gegenwartsphilosophie** kaum eine Rolle. Die historischen Bezugnahmen bei Derrida, Deleuze & Co. enden meist bei Augustinus und setzen erst wieder mit Spinoza ein. Auch in den nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus einsetzenden religionsphilosophischen Diskussionen rund um das Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“ (Jean-Luc Nancy⁴²³) oder einer Rehabilitation des hl. Paulus im Zeichen eines abendländischen Universalismus (Alain Badiou⁴²⁴) spielen die ideologischen Kämpfe des Hochmittelalters praktisch keine Rolle. Eine Gegenstimme ist Alain de Libera, der in seinem Buch *Denken im Mittelalter* eindringlich dazu auffordert, die Philosophie des Mittelalters ernst zu nehmen und „an das Mittelalter zu denken“⁴²⁵. An dessen „barbarischer“ Gestalt seien Züge zu entziffern, die verwischt wurden, als die Aufklärung sich selbst konstituierte, indem sie das „abergläubische“ und „dunkle“ Mittelalter *in toto* als das Andere der eigenen Lichtgestalt verwarf.

Vielleicht vermögen die Artikel von 1277 heute noch zu faszinieren, weil die in ihnen formulierte Verwerfung der Politik des Schreckens, die Feier eines philosophischen Lebens und die Behauptung irdischer Glücksmöglichkeit von subjektiven Motiven zeugen, deren Einlösung immer noch aussteht. Diese von der „**Dialektik der Aufklärung**“ überrollten Momente sperren sich gegen die Eingemeindung von „1277“ in eine Fortschrittserzählung der techno-kapitalistisch formierten Moderne, gegen die retrospektive Stigmatisierung des „Mittelalters“ als barbarischer Vorgeschichte, aber auch gegen dessen Verniedlichung zu einer nicht-entfremdeten Prämoderne. Alain de Libera: „*Die historische Arbeit des Denkens ist zu weiten Teilen Trauerarbeit (...)*“⁴²⁶

Nicht nur im Islam sind die Impulse unrealisiert geblieben, die die alte Religion in eine universalere Gestalt überführen hätten können, auch die tatsächliche Profanierung der christlichen Welt steht noch aus⁴²⁷. Es ist ein heute weitverbreitetes Missverständnis, davon auszugehen, ein aufgeklärter, a-religiöser Westen stünde einer zunehmend tribalistischen und fundamentalistischen Umwelt gegenüber. Im Gegenteil muss der krypto-christliche Charakter des aktuellen Kapitalismus scharf ins Auge gefasst werden, etwa mit Jacques Derrida, welcher nach 1989 von einer „weltweite(n) Latinisierung“ sprach, dem „eigentümliche(n) Bündnis des Christentums als Erfahrung von Gottes Tod mit dem fernwissenschaftstechnischen Kapitalismus.“⁴²⁸

Die Marxsche Formulierung vom nach wie vor utopischen Projekt, **jenseits der Religion** zu gelangen, schreibt die Tradition gewisser Thesen von 1277 fort:

⁴²¹ Hiob 21, 7: „Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und erstarken an Macht?“, oder Hiob 27, 11-12: „Ich will euch belehren über Gottes strafende Hand, nicht verhehlen, was der Allmächtige plant! Seht, ihr habt alle es selber geschaut! Warum also pflegt ihr nichtigen Wahn?“ Vgl. dazu Negri: *Job, la force de l'esclave*. Paris: Hachette, 2002.

⁴²² Matthäus 19, 24; Markus 10, 25; Lukas 18,25.

⁴²³ Vgl. Nancy: *Corpus*. Berlin, 2003 bzw. Entzug der Göttlichkeit, Interview mit Jean-Luc Nancy, in: *Lettre* 59/4/2002, 76-80.

⁴²⁴ Badiou: *Die Erfindung des Universalismus*. München: Sequenzia, 2002.

⁴²⁵ Libera: *Denken im Mittelalter*. München: Fink, 2003.

⁴²⁶ Libera: *Denken im Mittelalter*, 26.

⁴²⁷ Vgl. dazu auch Max Weber: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem ‚Erlebnis‘ stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können. Schicksal unserer Kultur aber ist, daß wir uns dessen wieder deutlicher bewußt werden, nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.“ Weber: *Vom inneren Beruf der Wissenschaft*, 330.

⁴²⁸ Derrida: *Glaube und Wissen*, 25.

„Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist eine Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“⁴²⁹

Dieses Programm der Moderne war bereits in einer Pariser These enthalten:

„Die Glückseligkeit gibt es in diesem Leben, nicht in einem anderen“ –

„felicitas habetur in ista vita, et non in alia.“ (Artikel 176, Flasch: 230)

felicitas habetur in ista vita et non in alia.

⁴²⁹ Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung), 17f. Dass die Geschichte des revolutionären Denkens des 19. und 20. Jahrhunderts durchaus untergründig mit der hochmittelalterlichen Konstellation von 1277 verbunden ist, kann hier nur angedeutet und als These in den Raum gestellt werden. Die russische ‚Intelligentsia‘ des 19. Jahrhunderts wurde von der Hegelschen Philosophie in Atem gehalten, deren Thesen teilweise wie ein Nachhall der egalitären Vorstellung von der Einheit des Intellekts klingt. Der russische Sozialist Alexander Herzen berichtet in seinen Erinnerungen über deren emphatische Rezeption, die frappierend an die Rezeption der arabischen Philosophie im Paris des 13. Jahrhunderts erinnert: *„Man sprach fortwährend über die Hegelsche Philosophie. Die drei Teile der Logik und die zwei der Ästhetik und Enzyklopädie enthalten keinen einzigen Paragraphen, der von uns nicht im Sturme und im verzweifelten Kampfe schwerer Nächte genommen wurde. Menschen, die sich schätzten und lieb hatten, sahen sich wochenlang nicht an, weil sie sich über die Definition des ‚übergreifenden Bewußtseins‘ (Hervorhebung P. G.) nicht einigen konnten, und fassten eine entgegengesetzte Ansicht über die ‚absolute Person und ihr An-sich-Sein‘ als persönliche Beleidigung auf. Jede Abhandlung, die in Berlin oder einer anderen Residenz oder Provinz der deutschen Philosophie erschien, und in der Hegels Name erwähnt war, wurde bestellt und so gründlich gelesen, dass sie in wenigen Tagen durchlöchert, mit Flecken bedeckt und zerrissen war.“* Herzen, Alexander: Erinnerungen. Berlin: 1907, zitiert nach Taubes: Die Intellektuellen und die Universität, 330.

Anhang

I. Zeittafel

4. Jahrhundert v. Chr. bis 10. Jahrhundert

384-322 v. Chr.	Aristoteles
~1. Jh. v. Chr.	Verlust der Aristotelischen Dialoge
~50 v. Chr.	Aristoteles-Gesamtausgabe der schulinternen Schriften durch Andronikos von Rhodos
200 n. Chr.	Aristoteles-Kommentare des Alexander von Aphrodisias
325	Konzil von Nicäa: Verurteilung des Arianismus, Festlegung des Ostertermins
380	Theodosius' I. Edikt <i>Cunctos populos</i> macht Christentum zur Staatsreligion
354-430	Aurelius Augustinus
4. Jh.-489	Aristoteles-Übersetzung an der syrischen Schule von Edessa
480-524	Boethius, Übersetzung der <i>Logica Vetus</i>
529	Schließung der Schule von Athen durch Justinian
485-580	Cassiodor
489-830	Aristoteles-Übersetzung an der syrischen Schule von Nisibis
711	Landung der Araber in Spanien
~730-804	Alkuin
~747-814	Karl der Große
9. Jh.	Beginn der westlichen Aristoteles-Rezeption bei Johannes Scotus Eriugena

11. Jahrhundert

980-1037	Ibn Sina (Avicenna)
1054	Schisma
1055	Eroberung Bagdads durch die Türken
1085	Eroberung von Toledo durch Alfonso VI.
1095	Konzil von Clermont: Kreuzzugsaufruf durch Papst Urban II.
1096-1099	1. Kreuzzug (Urban II., Peter der Einsiedler, Gottfried von Bouillon)
1039-1109	Anselm von Canterbury
Ende 11. Jh.	Pariser Kathedralschule

12. Jahrhundert

1. Hälfte 12. Jh.	<i>artes-</i> und <i>Biblia sacra</i> -Unterricht in privaten Pariser Schulen
1079-1142	Pierre Abaelard
1090-1153	Bernhard von Clairvaux
1081-1151	Suger von St. Denis
1147-1149	2. Kreuzzug (Bernhard von Clairvaux, Ludwig VII., Konrad III.)
~1130-~1280	„Übersetzerschule“ von Toledo
~1150-1186	Andreas Capellanus
1114-1187	Gerhard von Cremona, übersetzt in Toledo Aristoteles
~1110-~1190	Dominicus Gundissalinus, übersetzt in Toledo jüdische und arabische Philosophen
1163-1345	Bau der Kathedrale Notre-Dame de Paris
1189-1192	3. Kreuzzug (Saladin, Friedrich Barbarossa, Richard Löwenherz)
1126-1198	Ibn Rushd (Averroes)
1135-1204	Mose ben Maimon (Maimonides)

13. Jahrhundert

1194-1260	Bau der Kathedrale Notre-Dame de Chartres
1202-1204	4. Kreuzzug (Innozenz III.)
~1200-~1210	Genossenschaft von magistri und Studenten: <i>universitas magistrorum et scholarium Parisiensium</i>
~1210	David von Dinant reist nach Griechenland, übersetzt die naturphilosophischen und metaphysischen Texte des Aristoteles
1210	Verurteilung der Amalrikaner

- 1210 1. Aristotelesverbot: Pariser Synode verurteilt die *Quaternuli magistri David de Dinant* und die Lektüre der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles
- 1215 4. Lateran-Konzil in Rom: Einführung der Beichte und Errichtung öffentlicher Schulen für Geistliche an jeder Kathedrale, Dogma der Transsubstantiation, Einzug des Eigentums, Verbannung und Ausschluss vom Begräbnis für Ketzer, Verurteilung der Katharer, Zwangsmerkmale für Juden und Muslime (Judenhut, gelber Fleck)
- 1215 1. Statuten der Universität von Paris im Auftrag von Innozenz III., Wiederholung des Verbotes der naturphilosophischen Texte des Aristoteles
- 1220-1260 Ausbildung des institutionellen Ensembles der Pariser Universität: Vier *nationes* (Frankreich, Normandie, Picardie, England), vier Fakultäten (Artes, Theologie, kanonisches Recht, Medizin)
- 1219 Verbot, römisches Recht und Medizin an der Universität Paris zu lehren (Bulle *Super speculam* Honorius III.)
- 1181-1226 Franz von Assisi
- 1209-1229 Albigenserkreuzzug
- 1212-1250 Friedrich II. von Hohenstaufen
- 1224 Edikt Friedrichs II. zur Ketzerverbrennung
- 1228-1229 5. Kreuzzug (Friedrich II., Gregor IX.)
- ~1175–~1235 Michael Scotus, übersetzt Aristoteles und Averroes
- 1228/30 Vorlesung Michael Scotus' über die Aristoteles-Kommentare des Averroes
- 1229-1231 Großer Schulstreit und Streik an der Universität von Paris
- 1231 Papst Gregor IX. setzt ständige Kommission zur Bekämpfung der Häresie ein
- 1231 Bestätigung der Statuten der Universität von Paris durch Papst Gregor IX., Wiederholung des Verbotes der naturphilosophischen Texte des Aristoteles
- 1231 Verbot der Aristotelischen Physik durch Papst Gregor IX.
- 1231, 13.4. Bulle *Parens scientiarum* garantiert Autonomie und Privilegien der Universität und stellt Revision des kirchlichen Aristoteles-Verbotes in Aussicht
- 1231, 23.4. Papst Gregor IX. bestellt unter der Leitung des Magisters Wilhelm von Auxerre eine Kommission zur Prüfung der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles.
- 1232 Offizielle Einsetzung der dominikanischen Inquisition durch Papst Gregor IX.
- 1236 Rückeroberung von Cordoba
- ~1180-1249 Wilhelm von Auvergne, 1228-1236 Bischof von Paris
- 1240 Disput über den Talmud
- 1241 Aristoteles-Verbot durch Wilhelm von Auvergne
- 1242f. Verbrennung des Talmud in Paris
- 1244 Letzter Kreuzzug gegen die Albigenser/Katharer
- 1245 Aristoteles-Verbot durch Papst Innozenz IV.
- 1244 Rückeroberung Jerusalems durch die Araber
- 1214-1270 Ludwig IX. „der Heilige“
- 1248-1254 6. Kreuzzug (Ludwig IX.)
- 1252 Legalisierung der Folter durch Papst Innozenz IV.
- 1252 Pflichtvorlesung über *De Anima* an der Pariser *artes*-Fakultät
- 1252 Legalisierung des Studiums der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles
- 1250-1256 Mendikantenstreit zwischen Bettelorden und Weltklerus
- 1255, 15.3. Aufhebung des Aristoteles-Verbotes, Bücher des Aristoteles als Lehrbücher
- 1254-1257 Albertus: Kommentar zu *De anima*
- 1255-1265 Ausbau der Aristoteles-Forschung
- 1263 Erneuerung des Aristoteles-Verbotes
- 1221-1274 Johannes Bonaventura von Bagnoregio
- 1221-1274 Thomas von Aquin; vor 1248 Student, 1252-55 Baccalaureus, 1256-59 Magister der Theologie in Paris, 1268/69 Rückkehr, 1269-72 zweite Lehrtätigkeit in Paris
- ~1279 Étienne Tempier, seit 1268 Bischof von Paris
- ~1193-1280 Albertus Magnus
- ~1240-1281/4 Siger von Brabant
- 1215-1286 Wilhelm von Moerbeke
- 1260 Übersetzung der *Politiká* aus dem Griechischen durch Wilhelm von Moerbeke
- 1266 Erste Erwähnung Sigers durch den päpstlichen Legaten Simon de Brion wegen „Unregelmäßigkeiten“ an der Pariser Artistenfakultät

- 1267/70 7. Kreuzzug (Ludwig IX.)
 1267 Albertus: *De unitate intellectus (contra Averroem)*
 1270 Thomas: *De unitate intellectus contra Averroistas*
 1270 Aegidius: *De erroribus philosophorum*
 1270 Verurteilung von dreizehn Thesen durch Bischof Étienne Tempier
 1276, 23.11. Siger mit Berner von Nivelles wegen Häresie-Verdacht vor dem frz. Inquisitor
 1276 Lehrverbot für Siger; Verbot für die *artes*-Magister, in privaten Zirkeln zu lehren
 ~1210-1277 Petrus Hispanus, seit 1276 Papst Johannes XXI.
 1277, 18.1. Papst Johannes XXI. beauftragt Bischof Tempier mit Zensur
1277, 7.3. Verurteilung von 219 Thesen durch Bischof Étienne Tempier
 1277, 18.3. Verurteilung von 30 Thesen durch Robert Kilwardby (Oxford)
 1277, 28.4. Päpstliche Bulle über die Entfernung der averroistischen Magistri
 ~1280 Boethius von Dacien
 ~? Jacques von Douai
 1214-1294 Roger Bacon
 ~1250-~1309 Gottfried von Fontaines
 ~1243-1316 Aegidius Romanus
 Ende 13. Jh. Jüdischer Averroismus: Isaak Albalag
 Ende 13. Jh. Neuplatonisch-jüdische Geheimlehre der Kabbala in Spanien/Südfrankreich (*Sohar*)
 1291 Rückeroberung der letzten Kreuzfahrerbastion in Akkon durch die Araber
 1296 Verbrennung von Marguerite Porettes *Miroir des simples ames*

14. Jahrhundert

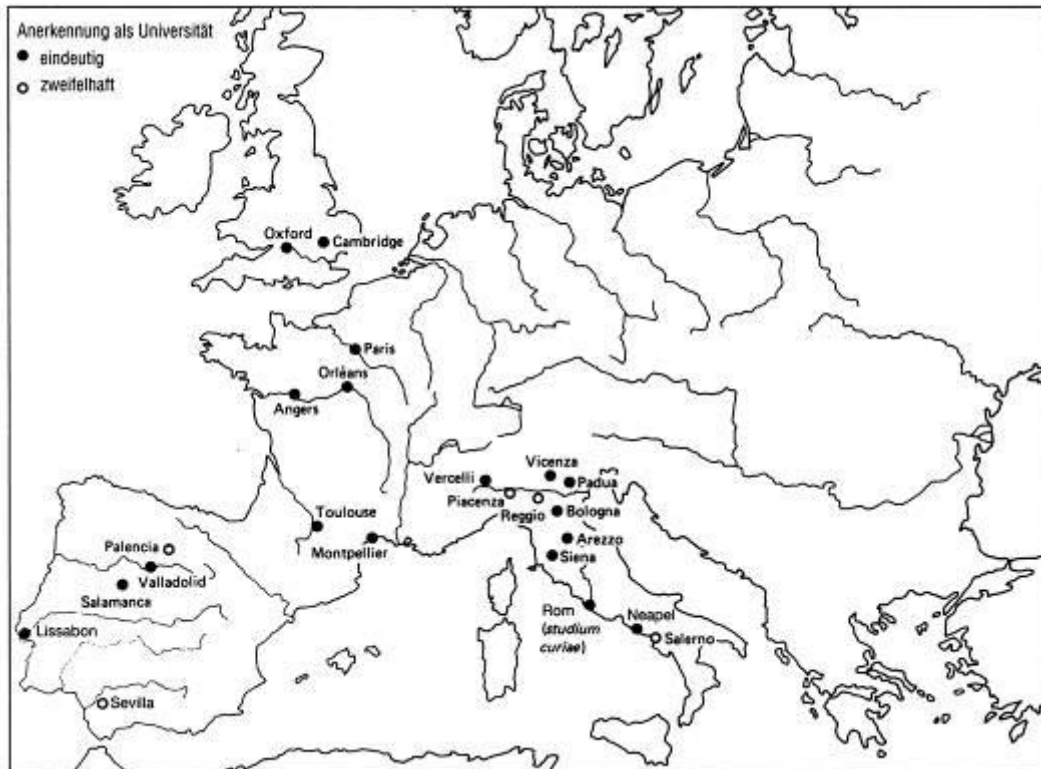
- 1266-1308 Johannes Duns Scotus
 ~1260-~1328 Meister Eckhart, 1290-~1294 Studium, 1302, 1311-1313 Magisterium in Paris
 1302 Papst Bonifatius VIII.: Bulle *Unam sanctam*
 1265-1321 Dante Alighieri
 1304 Dante: *De vulgari eloquentia*
 1310 Verbrennung von Marguerite Porete in Paris
 1311/12 Konzil von Vienne: Verbot des Beginentums, Verurteilung der Templer, Beschluss der
 Einrichtung von Lehrstühlen für Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch an den
 Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca
 ~1316 Ramon Lull
 1323 Heiligsprechung Thomas von Aquins
 1325 Widerrufung der Thomas betreffenden Artikel von 1277
 14. Jh. Jüdischer Averroismus: Mose Narboni, Levi ben Gerson
 1280-~1342 Marsilius von Padua, 1313 Rektor der Universität Paris
 1327 Marsilius: *Defensor pacis*
 ~1285-~1348 Wilhelm von Ockham
 1337-1453 Hundertjähriger englisch-französischer Krieg
 1347-1353 Pestepidemie in Europa

15. bis 17. Jahrhundert

- 1378-1417/23 Abendländisches Schisma zwischen Rom und Avignon
 1450 Beginn der Hexenverfolgung in Europa (bis 1750)
 1453 Johannes Gutenberg druckt die Vulgata mit beweglichen Lettern
 1487 Anklage Pico della Mirandolas aufgrund des Syllabus von 1277
 1492 Vertreibung der Juden und Mauren aus Spanien
 1495-1498 *Aldina*-Gesamtausgabe der aristotelischen Schriften in fünf Bänden
 1500-1650 Italienischer Renaissance-Aristotelismus, protestantischer Aristotelismus, jesuitischer
 Thomismus
 16.-17. Jh. Kirchliche Maßnahmen gegen die anti-aristotelische Naturwissenschaft
 1494-1553 François Rabelais
 1548-1600 Giordano Bruno, 1581-1583 und 1585 in Paris
 1619 Verbrennung des Aristotelikers Julius Caesar Vanini in Toulouse
 1564-1642 Galileo Galilei

II. Karten, Diagramme und Stadtpläne

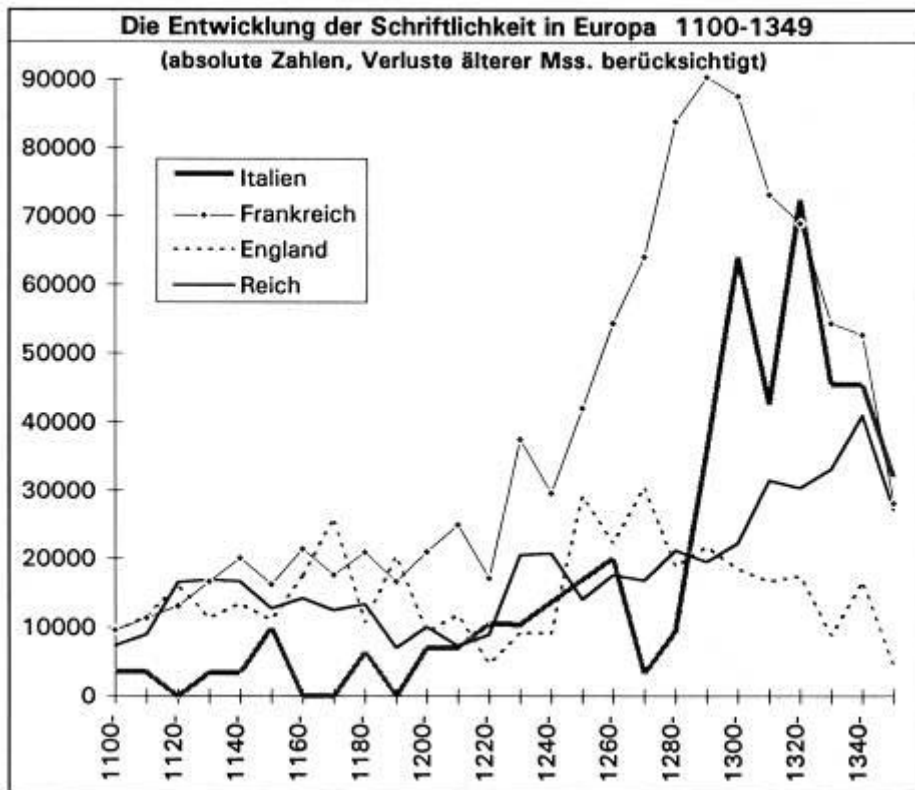
Universitätsgründungen vor 1300. Quelle: Ruegg, 73.



Universitäten in Betrieb um 1500. Quelle: Ruegg, 78.



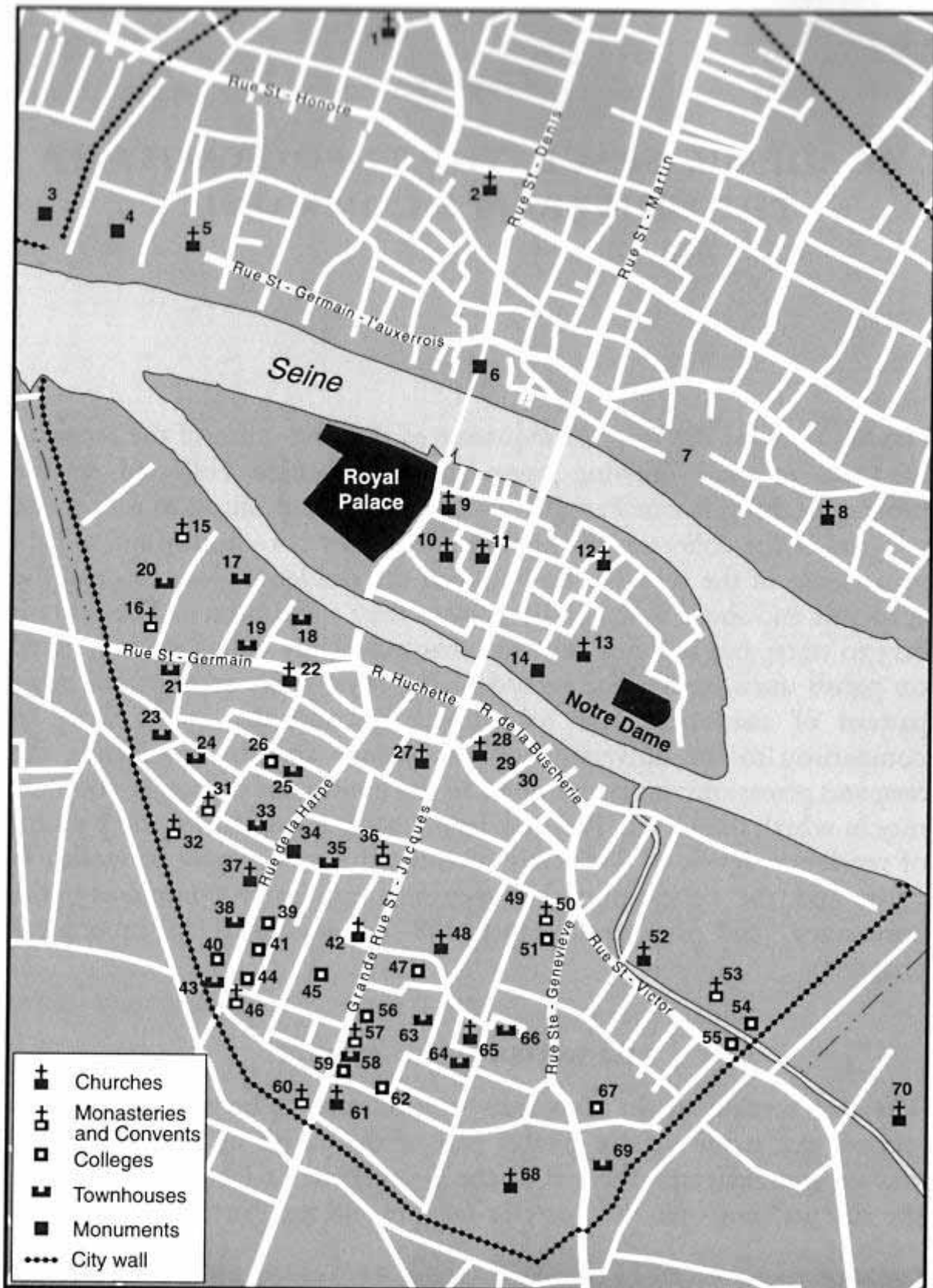
Die Entwicklung der Schriftlichkeit in Europa 1100-1349. Quelle: Neddermeyer, Bd. II, 656.



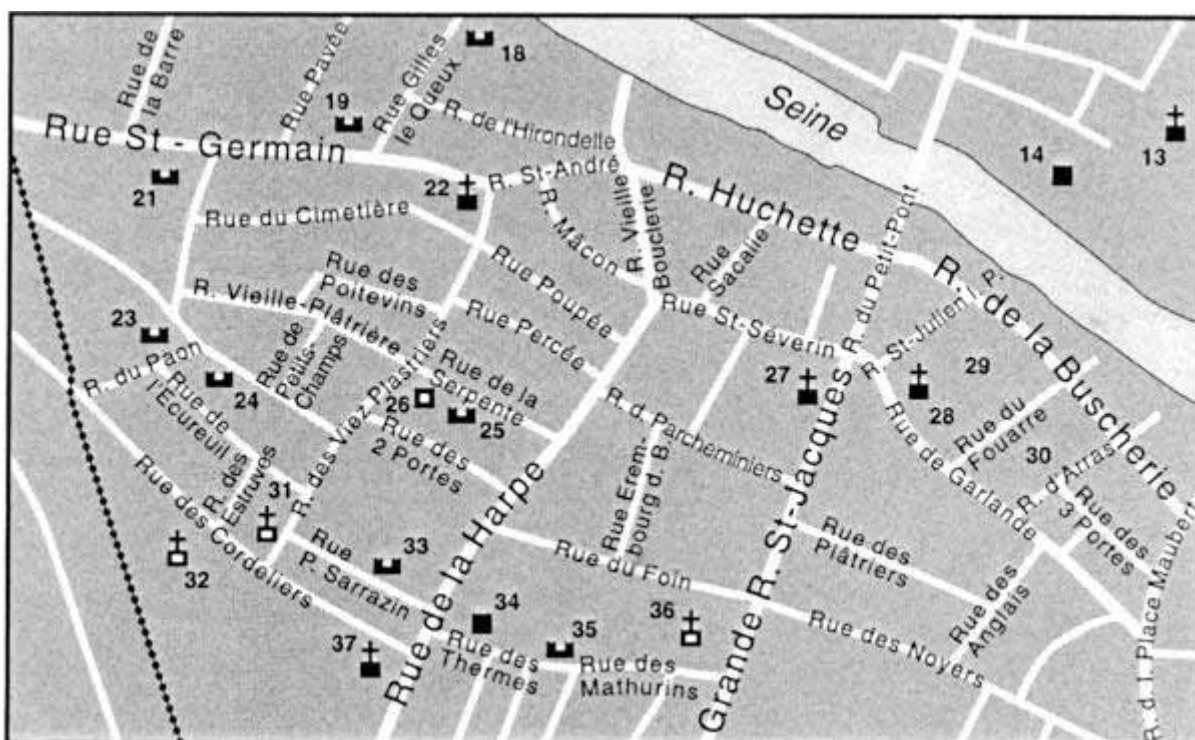
Die absolute Handschriftenproduktion in Europa 1250-1530. Quelle: Neddermeyer, Bd. II, 657.



Stadtplan von Paris 1329. Rekonstruktion von William J. Courtenay. Quelle: Courtenay, 60.



Stadtplan von Paris 1329, westlicher Teil des Quartier Latin mit der *Rue du Fouarre*. Quelle: Courtenay, 61.



- | | | |
|---------------------------|----------------------------------|--|
| 1 St-Eustache | 27 St-Séverin | 51 Collège de Dace |
| 2 Ste-Opportune | 28 St-Julien-le-Pauvre | 52 St-Nicolas-du-Chardonnet |
| 3 Louvre Palace | 29 Schools of arts | 53 Collège St-Bernard (Cisterc.) |
| 4 Hôtel du Duc de Bourbon | 30 Schools of medicine | 54 Collège de Cardinal LeMoine |
| 5 St-Germain-l'Auxerrois | 31 Collège des Prémontrés | 55 Collège des Bons Enfants de St-Victor |
| 6 Châtelet | 32 Franciscans (Cordeliers) | 56 Collège du Plessis |
| 7 Place de Grève | 33 Bp. Laon | 57 Collège de Marmoutier |
| 8 St-Gervais | 34 Thermes (Roman Baths) | 58 Bp. Langres |
| 9 St-Barthélemy | 35 Bp. Bayeux (later Cluny) | 59 Les Petits Chollets |
| 10 St-Eloi | 36 Les Mathurins | 60 Dominicans (St-Jacques) |
| 11 St-Martial | 37 St-Cosme | 61 St-Etienne-des-Grez |
| 12 St-Landry | 38 Bp. Clermont | 62 Collège des Chollets |
| 13 St-Christophe | 39 Collège de Narbonne | 63 Bp. Arras |
| 14 Hôtel Dieu (Hospital) | 40 Collège d'Harcourt | 64 Hôtel du Duc de Bourgogne |
| 15 Augustinian Hermits | 41 Collège de Bayeux | 65 St-Hilaire |
| 16 Collège de St-Denis | 42 St-Benoît-le-Bestourné | 66 Hôtel du Comte de Blois |
| 17 Bp. Autun | 43 Bp. Auxerre; Bp. Avranches | 67 Collège de Navarre |
| 18 Bp. Chartres | 44 Collège de Trésorier | 68 Ste-Geneviève |
| 19 Bp. Noyon | 45 Collège de Sorbonne | 69 Bp. Orléans |
| 20 Hôtel de St-Denis | 46 Collège de Cluny | 70 St-Victor |
| 21 Hôtel de Navarre | 47 Collège de Tréguier | |
| 22 St-André-des-ars | 48 Hospitallers | |
| 23 Archbp. Rouen | 49 Schools of canon law (décret) | |
| 24 Archbp. Reims | 50 Carmelites (les Carmes) | |
| 25 Bp. St-Brieuc | | |
| 26 Collège de Suesse | | |

III. Kleiner thematischer Index der 219 verurteilten Thesen⁴³⁰*deus, prima causa*

1-3, 22-23, 25-27, 29, 34, 38, 42-48, 50-65, 96, 149, 190, 216.

mundus eternus

4, 39, 68, 87, 89-90, 98-99, 107, 184-185, 200-201, 205.

cosmologia, physica

6, 21, 49, 66-67, 74, 88, 91-95, 100-103, 106, 111, 128-129, 132, 142-143, 156, 161, 182, 186, 189, 191-192, 195-199, 202-203, 206-207, 213.

intellectus, anima

7, 8, 11, 13, 31-32, 41, 83-85, 108-110, 113-115, 117-127, 133, 187, 193, 211, 214, 218.

fides, magia

16, 33, 37, 112, 138-141, 152-153, 167, 174-175, 179-180, 210, 215.

substantiae sepeparate, intelligentiae

5, 28, 30, 69-73, 75-82, 86, 204, 219.

homo, voluntas

9-10, 12, 14-15, 17-20, 35-36, 97, 104-105, 116, 130-131, 134-137, 144, 138, 155, 157-160, 162-166, 168-173, 176-178, 181, 183, 188, 194, 208-209.

philosophia

24, 40, 145-147, 150-151, 154.

⁴³⁰ Die meisten Thesen berühren natürlich mehrere Themenkreise, und einzelne Thesen lassen sich in diesem Raster schwer zuordnen. Der Index soll lediglich einer schnellen Orientierung im Sinne der in dieser Arbeit aus heuristischen Gründen getroffenen Themengliederung dienen. Einen detaillierten *Index Verborum Potiorum* zu den 219 Artikeln bietet Piché, David: *La Condamnation Parisienne de 1277*, 337-347.

IV. Handschriften und Editionen der Verurteilung von 1277

Handschriften⁴³¹

Epistola et syllabus

- Amiens, Bibl. M. 78, ff. 129ra-131rb (14. Jh.)
 Angers, Bibl. M. 207, ff. 225ra-228va (14. Jh.)
 Auxerre, Bibl. M. 243, ff. 78va-82rb (14. Jh.)
 Basel, Univ. B VII 30, ff. 111ra-114rb
 Bordeaux, Bibl. M. 131, ff. 94vb-97va (14. Jh.)
 Bruges, Bibl. de la Ville 154, ff. 131vb-135ra
 Bruxelles, Bibl. Royale 4711, ff. 223rb-225va (Ende 13. bis Anfang 14. Jh.)
 Erlangen, Universitätsbibl. 251, ff. 291ra-298ra (Ende 13. bis Anfang 14. Jh.)
 Firenze, Bibl. Naz., Conv. S. M. Novella, E. 5.532, ff. 128rb-130vb (14. Jh.)

Klostemeuburg, Stiftsbibl. 813, ff. 115r-118v

- Oxford, All Souls Coll. 21, ff. 170va-172va (Anfang 14. Jh.)
 Paris, Bibl. nat. de France, lat. 4391, ff. 68ra-72va (13. bis 14. Jh.)
 Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15661, ff. 79ra-82ra (Ende 13. bis Anfang 14. Jh.)
 Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16393, ff. 129r-133v et 257v-258r (14. Jh.)
 Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16533, ff. 54v-60r (14. Jh.)
 Paris, Bibl. nat. de France, lat. 17476, ff. 185ra-187rb (13. Jh.)
 Paris, Mazarine 809, ff. 22r-25v (14. bis 15. Jh.)
 Paris, Mazarine 990, ff. 172vb-176vb
 Pommersfelden, Schlossbibl. 236, ff. 4va-6vb
 Troyes, Bibl. M. 665, ff. 235va-255vb (13. bis 14. Jh.)
 Troyes, Bibl. M. 986, ff. 155ra-159va (15. Jh. ?)
 Vaticano, Borgh. 320, ff. 183va-186ra (Anfang 14. Jh.)
 Vaticano, Borgh. 360, ff. 304rb-307va (Ende 13. bis Anfang 14. Jh.)
 Vaticano, Vat. Lat. 900, ff. 116va-121rb (15. Jh.)
 Wien, Dominikanerklosterbibl. 13 (13), ff. 86r-98r (15. Jh.)

Syllabus sine epistola

- Erfurt, Bibl. Amploniana 179, ff. 111v-114ra (14. Jh.)
 Oxford, Merton College 107, ff. 1ra-2va
 Paris, Sorbonne 40, f. 80 (14. bis 15. Jh.)

Epistola et pars syllabi

- Troyes, Bibl. M. 1505, ff. 330r-331v (37 articuli)

Pars syllabi sine epistola

- Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14508, ff. 257r-258v (114 articuli) (13. bis 14. Jh.)
 Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15761, f. 155 (26 articuli) (14. Jh.)

Epistola tantum

- Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15888, f. 181 (14. Jh.)
 Paris, Bibl. de l' Arsenal 329, f. 233 (15. Jh.)

⁴³¹ Auflistung nach Piché, David: La Condamnation Parisienne de 1277, 25f.

Editionen

Denifle, Henri / **Chatelain**, Emile (Hg.): *Chartularium Universitatis Parisiensis*⁴³² (4 Bde., Paris 1889-1897, 2700 Dokumente, 2767 Seiten), Bd. 1, 543-558.
Paris: 1889.

Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch.*
Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.

Piché, David: *La Condamnation Parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire; avec la collaboration de Claude Lafleur.*
Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

V. Faksimile der Handschrift Klosterneuburg, Stiftsbibl. 813, ff. 115r-119v

Die Verurteilung von 1277 ist in einigen Handschriften überliefert, die meisten stammen aus dem 14. Jahrhundert. Einer detaillierten, vergleichenden Analyse hat die vorhandenen Handschriften erstmals David Piché unterzogen. Eine der Handschriften, die er auflistet, befindet sich im Besitz der Stiftsbibliothek Klosterneuburg. Es handelt sich um den Kodex Nr. 813, welcher neben dem Pariser Syllabus auf den Seiten 115r bis 119v (nicht 118v!) auch noch andere Texte enthält, wie eventuell von Duns Scotus stammende *Quaestiones* zum dritten Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus und verschiedene Übersichten zu Werken von Thomas von Aquin, Gottfried von Fontaines und anderen⁴³³. Piché datierte die Handschrift nicht, Mitarbeiter der Bibliothek datieren sie auf den Beginn des 14. Jahrhunderts. Auch die Herkunft der Handschrift ist unsicher, eventuell stammt sie aus Frankreich.

Die Pergament-Handschrift enthält den Text der Präambel und lediglich 218 verurteilte Artikel, nicht 219. Die folgenden Seiten bieten ein technisch einfach hergestelltes Faksimile, welches keineswegs höchsten Ansprüchen genügen soll. Auch eine Analyse dieser Handschrift kann hier nicht geboten werden, es geht hier mehr darum, auch einen sinnlichen Eindruck von der materiellen Präsenz des Verurteilungstextes zu geben. Auffallend ist die durchgehende Verwendung von Kurzformen, die ursprünglich Beschreibstoff sparen sollte, heute aber die Lektüre für ungeübte LeserInnen beträchtlich erschwert. Die Handschrift enthält keinerlei Illustrationen oder Zusätze, außer einige in Rot gehaltene Zierelemente. Die Zählung der Artikel verschwindet auf den rechten Seiten leider im Bund.

⁴³² Über den Stand der Online-Edition des Chartularium informiert <http://membres.lycos.fr/chartulaire/>

⁴³³ Vgl. *Catalog of Manuscripts in Stift Klosterneuburg, Austria*; Vol. 4: Codices 637-830.

116v

I. Quo giano hois est circularis eo q forma hois reddi plures sup eade
 II. Et ho est homo pter aiā rōnale
 III. Q. qd sortel factus ē nō receptibilis etāntas si debet ēē cōū nate et
 tūmūter natura tēpe
 IIII. Quod ex sensitiuo et intellectuo in hoie nō sit vni p cōnā nisi
 sic ex i cōlligētia et orbe hoc est vni p op. atōnem.
 V. Q. homo p rōnto dicit i cōlligere pro qnto celū dicit ex se i cōlligere ut
 uide ul' moueri. q. agens istas actōnes est ei vni ut motor mobilis
 q homo p motem amittit omē bonū
 VI. Q. de fide nō est curandū si dicit aliq ēē hereticū qz ē q fidei.
 VII. Q. nō oclgat cor' corruptū redire idē nō si idē nōo resurget.
 VIII. Q. resurrectō futū nō dī gredi ap' ho. q. impo' ē inuestigari p rōnem. f. tēpe q
 etiā p' ho dī captiue i cōlligere obsequiū fidei.
 IX. Q. aiā sep. nō nō modo patit' ab igne.
 X. Q. lex p'at' p'bet in r'fectōm aiāliū vni rōnabilitū sic rōnabilitū h nō tū
 XI. Q. nō sit i casti. si oīa q' nō nate cōmūte t q' oīa futū q' erūt nate erūt.
 XII. Q. qno erūt. i pole ē ēē et q' nichil euenit q' tingeat' oīa dūdo oīs cōmūte
 f. tēpe q' oīa dūdo ē de diffiāte casual' libro de solutiōe.
 XIII. Q. felicitas nō p' addūmēta in mē.
 XIV. Q. dicit' deū dūte felicitate vni t nō ali' est sū rōne et figurā.
 XV. Q. oīs scie sūt p' uere p'ter plūras disciplinas t q' nō sūt uere i p' oīa dūdo
 XVI. Q. deus nō p' dare p'p'ualitate rei tūmūtabili ul' corruptibili.
 XVII. Q. p' ai' possi' p' dūte effectū d' cōlligere nō tēpe potēt' dū.
 XVIII. Q. deus nō possi' face plures aiās in nōo.
 XIX. Q. deus nūqūm plus adūmēta i cōlligere qm modo creat. f. cōmūmēta dū ēē
 XX. Q. d' est i fūite virtutū in duratiōm nō i actōne. tal' ē in fūite nō ē i u
 XXI. Q. i cōlligētia supiores erant nōo rōnales sū motū celi. i cōlligētia aut' infio
 erant vegetatiua t sensitiua motū celi mediante.
 XXII. Q. i cōlligētia hū. mūg est cōlligere qz ē aiā eodē modo sep de hūte t qz nō hē
 naturam p' q' plus sit i potētia qm i actu.
 XXIII. Q. i cōlligētia est vni nōo oīm h' em' sep' ad' hoc nō tūmē ab oīm.
 XXIV. Q. p' t' uisiones nō sūt nō p' natūm.
 XXV. Q. euisa p' ma nō p' t' possit mūdos face.
 XXVI. Q. sine agente p' ut p' t' t' hoies eadē nōo nō possit si homo
 XXVII. Q. deū i hac vita mortali possūm' i cōlligere p' cōnā.
 XXVIII. Q. nichil ē ardeudū i p' t' notū ul' ex p' t' potēt' possit delectari.
 XXIX. Q. deū nō potuit face p' nūm' mūdos nō mediante cōlligere.
 XXX. Q. auolūtāte nūqūm p' nōm' p' t' ab' t' tūmūmēta p'cedente
 XXXI. Q. non ē exellentior status q' uicere p' hē.
 XXXII. Q. intellect' sortis corrupti nō hē scām eoz quoz sūt.
 XXXIII. Q. p' ma aiā nō hē scām futū oīgenā p' ma nō qz futū oīgenā sūt
 nō enā. scdā qz futū oīgenā sūt p'clūra de' q' oīgenā v'itate in cōlligētia qz
 nō p' oīgenā p' t' vni sū cōmūte. forte i cōlligētia nō distinguat' m' p' t' t'
 pla. h' distinguet' i ter hoēm t aiūm. t' t' ē ordo aiā ad cōlligētia p' ma em' dūmā d'

117v

lxviii .. Q. intelligencia motu celi influit in animam non aliam sicut corpus celi influit in corpus humanum
 lxx .. Q. angelus non potest in actibus oppositorum intermediatorum et hoc merito alio in orbe.
 lxxi .. Q. angelus non intelligit de nouo.
 lxxii .. Q. si est alia substantia separata que non mouet aliam corpus in hoc mundo sensibili non clauditur in mundo
 lxxiii .. Q. si substantia separata a materia huius mundi est eius potestatem ad ponendum et delectandum ad quod
 lxxiv .. Q. si substantia separata hinc sua essentia est et est et per se est.
 lxxv .. Q. omne quod non habet materiam est eternum. et quod non est factum per instantem in se per se non fuit. et est eternum.
 lxxvi .. Q. si intelligencia non habet materiam. et non sunt plures in deum specie facte.
 lxxvii .. Q. si substantie superiores non sunt in aliis nouitatibus in inferioribus. et superiores sunt in inferioribus. et sunt
 lxxviii .. Q. si intelligencia proficit ad certitudinem quia secundum totum in mutabilibus est anima mundi.
 lxxix .. Q. si intelligencia recipit esse ad per in eternis mediis.
 lxxx .. Q. si anima intelligit non differt a substantia intelligente. ubi anima non est distincta intellectui ab intelligente nec
 lxxxi .. Q. si substantia separata sit actus finitus. infinitus et non est possibilis in rebus materialibus.
 lxxxii .. Q. mundus est certus quod ad omnes species seo occurrentis et per se eternum et motus. et in
 lxxxiii .. Q. si est nouum in celis uarietas respectu in generalium.
 lxxxiiii .. Q. si potest esse solus mouet per se de eternum mundi et dicuntur quod uoluntatem per se in parte et opus
 lxxxv .. Q. si sunt plures celi negant mundi nouitatem quod in uariis causis et rationibus in his. si deus
 lxxxvi .. Q. si non potest demonstrari motum celi eternum non est impossibile. et uerum est quod tales proficiunt hoc non
 lxxxvii .. Q. si corpora celestia mouentur a principio in tempore quod est anima et quod mouentur per animam et per
 lxxxviii .. Q. si corpora celestia hinc ex se certitudine sine se or. non certitudine sine se. et non certitudine sine
 lxxxix .. Q. si duo sunt principia celi. si corpus celi et anima eius
 lxxx .. Q. si tria sunt principia in celestibus. si motus eternum. si corpus celestis. et primum mouentur et
 lxxxvi .. Q. si deus non potest multiplicatione in diuina sub una specie sine materia
 lxxxvii .. Q. si diuina eadem species ut sol. et plura. distine sola ponere in se et per se huius certitudine
 lxxxviii .. Q. si mundus est certus. et omne quod non potest esse in toto hinc se partem per se ponere et in
 lxxxix .. Q. si mundus hinc sit factus et nichil non est factus de nouo et quod non est certus. et non est certus
 lxxx .. Q. si philosophi dicentes quod celi quod qui certus. arguitur ex philosopho et
 lxxxvi .. Q. si sunt plures celi reuoluntatem quod non sunt in parte apprehendi a prima anima. et in
 lxxxvii .. Q. si anima celi est methia et orbis celestes non sunt materia intelligente. et certana. et
 lxxxviii .. Q. si sunt plures organa in uariis sensibus.
 lxxxix .. Q. si sunt plures et si et in se non potest agere ab illo quod non agere et in se.
 lxxx .. Q. si sunt plures non est factus in se rationis.
 lxxxvi .. Q. si sunt plures non est ab extrinseco et equat de per materia. et alii non est generato uimulca

118v

cxviii .. Q. appetitus est virtus; i peduntis uctio mouetur ab appetibili. [Error est de m]
 cxvii .. Q. uoluntas se e in de clara ad opposita sicut uel deat' au ab appe [collectus]
 cxvi .. Q. uoluntas sicut materia ab agente.
 cxv .. Q. hō agens ex passione coacta agit.
 cxiiii .. Q. p'ius g'atō hōmū possit deficiē uolūtate p'iu tñ nō defiacet. quia orbi p'ius
 cxiii .. nō tñ mouet ad g'atōm elemētōz s; t' hōmū.
 cxii .. Q. ai deus nō op'et' ad cūctā rōne ac' m'is u' formal' n' facit acut' cōsue' hō de
 cxxi .. aut rōne est actu in eē subo.
 cxv .. Q. actus existens sū hō nō est actus n' equo'ce. t' ipole est g'atōne sūe dūctōne
 cx .. eē p' se hoc cōū eēt ipām eē sūam.
 cxv .. Q. fact' actus eē sūe hō hē rōnem s' p' iphantēs dūctōm.
 cxli .. Q. deus nō p' fac' actus eē sū hō n' p'les dūctōnes sūmūt eē.
 cxlii .. Q. ex dūctōs signis celi significat' dūctōs dūctōnes in hōib; cum
 cxliiii .. donōrū spūaliū q' rerū tēpaliū.
 cxliiiii .. Q. omē bonū qd hōmū pole e' sūct' i' ueritatē i' r'lectualib;.
 cxlv .. Q. u' qō dūctōnib; est p' rōnem q' p' hō nō debent dūctōnē t' dectōne. q' rōne
 cxlvi .. accipiunt' a reb; p' hō n' omīs res hē sūctōne s' dūctōne sū p' rōne.
 cxlvii .. Q. ipole uel nūpole sūmpti. i. omīb; modis e' possit' u' ipole eē dūctō p' hōmū.
 cxlviii .. Q. ipole sūmpti nō p' a dō u' agente alio. [Error est de i' p' n' n' rōnem r'lectōne]
 cxlvi .. Q. hōmō p' ueritatē pōt' s' alius m'is t' dūctōnē.
 cxlv .. Q. alius e' m'is t' rōne. s' q' deus n' m'is t' rōne. [Error q' hōc s' rōne
 cxli .. alia rō m' r'lectōne nō cū alius m'is t' rōnem.
 cxli .. Q. hō nō debet eē g'atōne ad hōmū dūctōne alius q' rōne.
 cxli .. Q. ad hoc q' hōmō hāc dūctōne dūctōne. op'et' q' s' rōne sū p' n' p' rōne
 cxli .. nota. [Error q' g'atōne cum de dūctōne dūctōne s' rōne]
 cxli .. S' mōnes e' hōmō sūctōne i' fabulā.
 cxli .. m'is t' p' hō s' rōne e' hōmō
 cxli .. S' p' hōmō m'is t' p' hōmō
 cxli .. s' rōne e' hōmō dūctōne
 cxli .. Q. s' rōne s' rōne nō agē q' n' e' eē.
 cxli .. hōmō e' dūctōne q' n' ad r'lectōne t' dūctōne dūctōne e' sūctōne p' rōne
 cxli .. r'lectōne t' hōmō m'is t' p' hō m'is t' p' hō e' sūctōne dūctōne
 cxli .. nō ad hōmō a' rōne nō m'is t' p' hō nō m'is t' p' hō nō m'is t' p' hō
 cxli .. p' hōmō dūctōne.
 cxli .. Q. uolūtāt hōmō nō agē p' sūam dūctōne. Sicut appet' hōmō.
 cxli .. Q. uolūtāt agens e' hōmō uolūtāt i' mō dūctōne.
 cxli .. Q. e' hōmō s' rōne sūctōne sūctōne sūctōne.
 cxli .. Q. uolūtāt nūm sūctōne p' rōnem corpū celestū.
 cxli .. Q. uolūtāt nūm p' rōnem q' sūctōne e' rōne. t' nō p' abstinere ab e' p' rōne
 cxli .. t' dūctōne. h' ai n' rōne nō e' dūctōne. s' n' uolūtāt.
 cxli .. Q. hōmō i' omīb; actōnib; sūctōne s' rōnem. appetit' t' s' rōnem. [Error q' n' rōnem
 cxli .. r'lectōne de maiōri m' mōuendo.
 cxli .. Q. nō est pole eē p' hōmō m' mōuendo. nō s' rōnem. t' n' p' hōmō nō uolūtāt

118r

118

De p[er]fecta natura. ut pote abusus in cornu licet sic de natura sp[irit]us no[n] est
 natura in diuidu[m].
 Quibusdam signis saunt[ur] ho[m]in[um] sententias et mutaciones in tencōnū. In
 in tencōnes ille p[er]ficiende sunt et p[er] tales signis scilicet euenit p[er]negozum
 captiuato ho[m]in[um]. solutio captiuoz et in fieri sunt sciētes an latrones.
 In tencōnes no[n] est essentialis uirtus.
 De p[er]fecta abstine[n]cia ab actu carnis concupiscit iustitiam et sp[irit]um.
 De p[er]p[et]uo bonis fortune n[on] p[ro]b[er]e agere in moralib[us].
 De uirtute p[er] se quis no[n] estentat ea q[ui]b[us]. Si uispendit et hūiliter si no[n] est m[er]it[us].
 Error. Si in colligatur n[on] uirtus n[on] actus uirtuosus.
 De relectatō in actib[us] ueneris no[n] spedit acti seu uolū i relectis.
 De la[us] h[ui]oz solū ē q[ui] h[ab]et ad rōnalis pot[est]atē i oppositā et q[ui] potentia simp[li]c[iter] una no[n] pot[est]
 in oppositā n[on] p[er] actus et rōne alia.
 De uirtute et illa sūt i lege xp[ist]iana sic et i aliis.
 De xp[ist]iana i pedit additē.
 De uirtute h[ab]etur i ista uita et no[n] in alia.
 De uirtute p[er] se. ut dicitur n[on] acquirere uel in nate.
 De uirtute et mores. Error si excludit d[omi]n[um] i fermi qui ex d[omi]no est.
 De et ostendit i ad appenā.
 De et arandum.
 De uirtute no[n] est mai[or] bonū q[ui] p[er]fecta abstine[n]cia.
 De uirtute et q[ui] nature fiat uniu[er]sale diluuiū ignis.
 De uirtute fornicatō ut pote saluta ai soluta no[n] est p[er]fecta.
 De uirtute no[n] est p[er] p[er]p[et]uo q[ui] sit t[er]re d[omi]ni p[er] fidem.
 De uirtute et q[ui] aliquid fiat ex nichilo n[on] p[er]fecta sic i p[ri]ma d[omi]ne.
 De uirtute n[on] q[ui] amaret. et g[ra]tū i h[ui]oz q[ui] ē firm[us] mot[us] celi cessare non debet alia r[ati]o
 De uirtute celi sūt et suam uirtutem h[ab]et amare suo et hoc op[er]at celi p[er] suū motū
 De uirtute cessat amota cessat ab et.
 De uirtute p[er] se n[on] mel[us] i relectis hoc p[er]uenit ex i relectu p[er]p[et]uo quem die et potenta
 De uirtute. Error quia hoc p[er]uenit uirt[ut]i i relectu i oib[us] aut e[st] h[ab]et i oib[us] aiabus
 De uirtute et aliano humore uirtute stellaz deueniretur ad eadem p[ro]p[or]tione aut mod[us] p[ro]p[or]t
 De uirtute et n[on] s[er]uand[us] p[er]tū ex illa humore poss[et] scilicet h[ab]et et q[ui] homo pot[est] sufficere g[ra]t
 De uirtute p[er] se. Error.
 De uirtute et si sit plena fornis imp[er]at illas fornas in mat[er]iam p[er] co[n]t[ra] celestia tan
 De uirtute p[er] se. Error. Si i relectis ai passione. Si q[ui] no[n]
 De uirtute no[n] recipit diuisione n[on] sed i mat[er]iam. Error si in relectis de fornis in
 De uirtute mat[er]ialis no[n] p[er]t[er] creati.
 De uirtute p[er] se. Error. Si q[ui] successiue sit motus co[m]p[os]it[us] diuisor.
 De uirtute et nichil uirt[ut]i n[on] mota ab alio ase. un[de] stud[ium] ē firm[us] aut se ip[s]a uirt[ut]i. Error.
 De uirtute et in relectis mota ab alio. s. ab appetibili. ut obiecto ita q[ui] appetibile ut obf
 De uirtute et tota i motus ip[s]i uoluntatis.
 De uirtute et est disp[os]itio uniu[er]salis p[er]t[er] exp[er]tencia diuina no[n] in me. Si me[us] motu sup[er]io
 De uirtute et q[ui] stud[ium] fieri n[on] imp[er]at naturem i fornicatō; q[ui] h[ab]et d[omi]n[um] h[ab]et h[ab]et.

VI. Abbildungsverzeichnis

Seite 13: **Sternkundiger, Kopist und Kalenderberechner. Miniatur aus dem Psalter Ludwigs „des Heiligen“ und Königin Blancas von Kastilien.** Der Astronom in der Mitte hält eine Röhre, Vorläufer des Teleskops, und betrachtet eine Astrolabie, der Mann zu seiner Rechten hält ein Buch mit arabischen Schriftzeichen, der Mann zur Linken notiert die Ergebnisse in ein anderes Buch (Frankreich, ca. 1220). Quelle: Duby (1990), 35 (Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, Ms. 1186, fol. iv).

Seite 39: **Diagramm des Gehirns. Schematische Miniatur mit den fünf Einheiten des Gehirns nach Avicenna:** Verstand, Vorstellungskraft, Urteilskraft, zweite Vorstellungskraft (zusammensetzen und kombinieren von Bildern), Erinnerung (ca. 1300). Quelle: <http://www.wga.hu> (Cambridge, University of Cambridge Library).

Seite 40: **Averroes. Detail aus *Der Triumph des Thomas von Aquin* von Andrea Bonaiuto** (ca. 1365). Quelle: Stemberger, 809 (Florenz, S. Maria Novella).

Seite 41: **Die Verherrlichung des Hl. Thomas, Werkstatt des Francesco Traini.** Platon, rechts neben Thomas, hält den *Timaios*, Aristoteles rechts die *Nikomachische Ethik*, Thomas selbst die *Summa contra gentiles*. Neben Averroes liegt – umgeklappt – ein Aristoteleskommentar. Vorbild der späteren Darstellungen (1340). Quelle: Zanner, 89 (Pisa, St. Caterina).

Seite 52: **Szenen des Studentenlebens. Relief der Kathedrale Notre Dame in Paris** (13. Jh.). Quelle: Evans, Abb. 91.

Seite 53: **Die sieben freien Künste. Kopie einer 1870 verbrannten Miniatur aus dem *Hortus deliciarum* der Äbtissin Herrad von Landsberg.** Von der Allegorie der Philosophie in der oberen Hälfte des inneren Kreises gehen Ströme der Paradiesflüsse aus, sie trägt eine „dreifaltige“ Krone mit drei Köpfen (Logik, Ethik, Physik). (ca. 1170). Quelle: Stemberger, 726.

Seite 60: **Mummenschanz. Miniatur aus dem *Roman de Fauvel*** (Frankreich, 14. Jh.). Quelle: Evans, Abb. 61 (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. franç. 146, fol. 34).

Seite 62: **Malerteppich *Aristoteles und Phyllis* aus *Weiberlisten-Zyklus*** (1310/20). Quelle: Ragotzky, 280 (Freiburg i. Breisgau, Augustinermuseum).

Seite 70: **Babylonischer Talmud**, Pergamenthandschrift, Detail (Frankreich, 1342).
Quelle: <http://mdz1.bib-bvb.de/~talmud/> (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95).

Seite 71: **Miniatur aus einer Handschrift der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin.** Symbolische Gegenüberstellung von Kirche (links) und Synagoge (rechts) als Frau mit verbundenen Augen und geknicktem Stab (13. Jh.). Quelle: Stemberger, 278 (Cesena, Biblioteca Malatestiana).

Seite 73: **Aristoteles. Kathedrale von Chartres, Westportal.** Aristoteles verkörpert in der Reihe der sieben freien Künste neben Euklid, Donatus, Ptolmäus, Pythagoras, Boethius und Cicero die Dialektik (ca. 1145/55). Quelle: <http://www.octavearts.org.uk>

Seite 83: **Miniatur aus einer *Biblia historica-allegorica iconologica Veteris Testamenti cum textu marginali gallico*.** (Frankreich, Mitte 13. Jh.). Quelle: Frayling, 38 (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2554, f. IV).

Seite 89: **Hölle. Miniatur aus einem Psalter aus Winchester.** Ein Engel verschließt den Weg aus dem Höllenrachen (ca. 1150). Quelle: Stemberger, 795 (London, British Museum).

Seite 99: ***Rettorica, et Poetica d’Aristotle*** (Florenz, 1549). Quelle: www.rarebooks.nd.edu/exhibits/durand/images/epic/aristotle.tp.150.jpeg (Notre Dame, IND, University of Notre Dame).

VII. Literaturverzeichnis

- Abaelard**, Pierre / **Heloisa**: Briefwechsel. Übersetzt und mit einem Anhang hg. v. H.-W. Krautz. Stuttgart: Reclam, 1989.
- Abaelard**, Pierre: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen / *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (lat./dt.). Frankfurt a. M.: Insel, 1995.
- Adorno**, Theodor W.: Vernunft und Offenbarung. In: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.
- Aertsen**, Jan A. / **Emery**, Kent jr. / **Speer**, Andreas (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2001.
- Aertsen**, Jan A.: „Von Gott kann man nichts erkennen, außer daß er ist“ – Satz 215 der Pariser Verurteilung. Die Debatte über die (Un-)Möglichkeit einer Gotteseerkenntnis *quid est*. In: Aertsen / Emery / Speer (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277, 22-37. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2001.
- Albert**, Karl: Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus. In: Zimmermann (Hg.): Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, 193-212. Berlin: de Gruyter, 1976.
- Allen**, Sister Prudence: *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution 750 BC – AD 1250*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1997.
- Althusser**, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Skizzen für eine Untersuchung). In: Althusser, Louis: *Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx-Interpretation*. Berlin (West): VSA, 1973.
- Andreas Capellanus**: *De Amore / Über die Liebe*. Lat. – Dt. (Auswahl), hg. v. F. Neumann. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2003.
- Anonymus**: *De impostoribus religionum (De tribus impostoribus)*, Von den Betrügereyen der Religionen. Hg. v. W. Schröder. Stuttgart: 1999.
- Arendt**, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin/Wien: Philo, 2003.
- Aristoteles**: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz. Stuttgart: Reclam, 1987.
- Aristoteles**: *Über die Seele*. Griechisch – Deutsch. Hamburg: Meiner, 1995.
- Aristoteles Latinus XXV 3: Metaphysica Lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka**, 1: Praefatio, 2: Editio Textus. Hg. v. Gudrun Vuillemin-Diem. Leiden/New York: E. J. Brill, 1995.
- Aristoteles**: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*. Übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz. Stuttgart: Reclam, 1989.
- Aristoteles**: *Nikomachische Ethik*. Übers. v. Franz Dirlmeier. Stuttgart: Reclam, 1969.
- Bachtin**, Michail: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur [1965]*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- Badiou**, Alain: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. München: sequenzia, 2002.
- Bär**, Nikolaus A.: Website über Chronologie und Kalender, Internet: <http://www.nabkal.de>
- Barnes**, Jonathan: *Aristoteles. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1992.
- Ben Abdeljelil**, Jameleddine: *Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun)*. Wien: Diplomarbeit Universität Wien, 1998.
- Ben Abdeljelil**, Jameleddine: *Der jüdische Averroismus. Die Geschichte des Rationalismus im Judentum bis zum Mittelalter und die jüdische Rezeption von Ibn Ruschd (Averroes)*. Wien: Dissertation Universität Wien, 2002.

- Berschin**, Helmut / **Felixberger**, Josef / **Goebel**, Hans: Französische Sprachgeschichte.
München: 1978.
- Bérubé**, Camille: Der „Dialog“ S. Bonaventura – Roger Bacon.
In: Uhl, Florian (Hg.): Roger Bacon in der Diskussion, 67-135.
Frankfurt a. M.: P. Lang, 2001.
- Bettoni**, Efrem: Roger Bacon: Zielsetzungen und Programme eines Leitbildes für christliche Bildung.
In: Uhl, Florian (Hg.): Roger Bacon in der Diskussion, 29-41.
Frankfurt a. M.: P. Lang, 2001.
- Bianchi**, Luca: Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 70-83.
München: C. H. Beck, 1997.
- Blumenfeld-Kosinski**, Renate / **Flotow**, Luise von / **Russell**, Daniel (Hg.): The Politics of Translation in the Middle Ages and the Renaissance.
Ottawa: University of Ottawa Press, 2001.
- Boethius von Dacien**: De aeternitate mundi / Die Ewigkeit der Welt.
In: Schönberger, Rolf (Hg.): Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien.
Frankfurt a. M.: Klostermann 2000.
- Bretscher-Gisinger**, Charlotte / **Meier**, Thomas (Hg.): Lexikon des Mittelalters (CD-ROM-Ausgabe).
Stuttgart: Metzler, 2000.
- Brock**, Sebastian: Syriac Translations of Greek Popular Philosophy.
In: Bruns, Peter (Hg.): Von Athen nach Bagdad, 9-28.
Bonn: Borengräser, 2003.
- Bruns**, Peter (Hg.): Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam.
Bonn: Borengräser, 2003.
- Bruns**, Peter: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik.
In: Bruns, Peter (Hg.): Von Athen nach Bagdad, 29-41.
Bonn: Borengräser, 2003.
- Butterworth**, Charles E. / **Kessel**, Andrée Blake (Hg.): The Introduction of Arabic Philosophy into Europe (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 39).
Leiden/New York: E. J. Brill, 1994.
- Canfora**, Luciano: Die verschwundene Bibliothek. Das Wissen der Welt und der Brand von Alexandria.
Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002.
- Cassirer**, Ernst: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.
Frankfurt a. M.: Fischer, 1985.
- Clemens von Alexandrien**: Teppiche (Stromateis): Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie. Übers. v. Otto Stählin. (=Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bde. 17, 19, 20).
München: 1936-1938.
- Cohn**, Norman: Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa [1961].
Reinbek: Rowohlt, 1988.
- Cornfeld**, Gaalyahu / **Botterweck**, Johannes G. (Hg.): Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie, 6 Bde.
München: dtv, 1972.
- Courtenay**, William J.: Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century. A Social Portrait.
Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Courthion**, Pierre: Paris - Geschichte einer Weltstadt.
O. O.: Bertelsmann Lesering, o. J.
- Dahan**, Guilbert (Hg.): Le brulement Du Talmud à Paris (1242-1244).
Paris: Editions Du Cerf, 1999.
- Dante Alighieri**: Die Göttliche Komödie [1321]. Übers. v. W. v. Wartburg.
Zürich: 1963.
- Deleuze**, Gilles / **Guattari**, Felix: Was ist Philosophie?
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Denifle**, Henri / **Chatelain**, Emile (Hg.): Chartularium Universitatis Parisiensis (4 Bde., Paris 1889-1897), Band 1.
Paris: 1889.

- Derrida**, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft.
In: Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni: Die Religion.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Derrida**, Jacques: Die unbedingte Universität.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Deschner**, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums. Band 7: Das 13. und 14. Jahrhundert.
Reinbek: Rowohlt, 2003.
- Diogenes Laërtius**: Leben und Meinungen berühmter Philosophen.
Hamburg: Meiner, 1998.
- Dobaj**, Elke: Der Übergang vom Latein zum Französischen an der Sorbonne.
Wien: Diplomarbeit Universität Wien, 1999.
- Dodd**, Tony: The Life and Thought of Siger of Brabant. Thirteenth-Century Parisian Philosopher. An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology.
Lewinston/NY: E. Mellen, 1998.
- Duby**, Georges: Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420 [1967].
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Duby**, Georges: Der Rosenroman. Sozialgeschichtliche Hintergründe eines höfischen Traums.
In: Duby, Georges: Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters, 65-102.
Frankfurt a. M.: Fischer, 1990.
- Duby**, Georges: Geschichte der Ideologien.
In: Duby, Georges: Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters, 31-53.
Frankfurt a. M.: Fischer, 1990.
- Düring**, Ingemar: Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.
Göteborg: 1957.
- Duhem**, Pierre: Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Übers. von Friedrich Adler. Mit einem Vorw. von Ernst Mach. Hg. von Lothar Schäfer.
Hamburg: Meiner, 1998.
- Eckert**, Willehad Paul (Hg.): Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben.
Düsseldorf: Patmos, 1965.
- Eco**, Umberto: Die Grenzen der Interpretation.
München: dtv, 1995.
- Elamrani-Jamal**, Abdelai: La réception de la philosophie arabe à l'Université de Paris au XIIIème siècle.
In: Butterworth/Kessel: The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, 31-39.
Leiden/New York: E. J. Brill, 1994.
- Endreß**, Gerhard: Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam.
In: Bruns, Peter (Hg.): Von Athen nach Bagdad, 42-62.
Bonn: Borengräser, 2003.
- Evans**, Joan: Das Leben im mittelalterlichen Frankreich.
Köln: Phaidon, 1960.
- Epikur**: Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Griechisch/Deutsch. Übers. u. hg. v. Hans-Wolfgang Krautz.
Stuttgart: Reclam, 1980
- Fallend**, Ksenija: Vom Wandel des Menschenbildes im Hochmittelalter als Folge des Wissenschaftstransfers zwischen Orient und Okzident. Vortrag am 18.11.2002 im Rahmen der Ringvorlesung „Orient und Okzident im Mittelalter – Kontakte und Konflikte“ im Bereich der Salzburger Mittelalter-Studien.
Internet: <http://www.sbg.ac.at/ger/samson/rvws2002-03/fallend2002.pdf>
- Fichtenau**, Heinrich: Ketzler und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter.
München: C. H. Beck, 1992.
- Fidora**, Alexander / **Niederberger**, Andreas: Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert – Eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität.
Internet: <http://www.hottopos.com/convent3/fidora.htm>
- Fidora**, Alexander / **Niederberger**, Andreas: Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de Causis.
Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2001.

- Flasch**, Kurt: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band 2: Mittelalter. Stuttgart: Reclam, 1985.
- Flasch**, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Reclam, 1986.
- Flasch**, Kurt: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.
- Flasch**, Kurt / **Jeck**, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. München: C. H. Beck, 1997.
- Flasch**, Kurt: Boccaccios Ringparabel. In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 123-133. München: C. H. Beck, 1997.
- Flasch**, Kurt (Hg.): Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter. Stuttgart: Reclam, 1998.
- Foucault**, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Foucault**, Michel: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- Fraboschi**, Adelina Azucena: Crónica de la Universidad de Paris y de una huelga y sus motivos (1200-1231). Buenos Aires: Instituto de Estudios Grevolatinas „Prof. F. Nova“, 1991.
- Frank**, Daniel H. / **Leaman**, Oliver: The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge: CUP, 2003.
- Friedman**, Yvonne: Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144-1244). In: Dahan, Guilbert (Hg.): Le brulement Du Talmud à Paris (1242-1244), 171-189. Paris: Edition Du Cerf, 1999.
- Görke**, Winfried: Die Null und der Computer – über historische Wurzeln der Technischen Informatik. Karlsruhe: Institut für Rechnerentwurf und Fehlertoleranz, Universität Karlsruhe 2001. Internet: <http://goethe.ira.uka.de/~goerke/>
- Greive**, Hermann: Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik. In: Zimmermann (Hg.): Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, 170-180. Berlin: W. de Gruyter, 1976.
- Guttman**: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur [1902]. Hildesheim/New York: G. Olms, 1970.
- Hackett**, Jeremiah: Roger Bacon: Leben, Werdegang und Werke. In: Uhl, Florian (Hg.): Roger Bacon in der Diskussion, 13-28. Frankfurt a. M.: P. Lang, 2001.
- Hardt**, Michael / **Negri**, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt a. M./New York: Campus, 2002.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1830]. Leipzig: Reclam, 1982.
- Hissette**, Roland: Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars. Louvain u. a.: Publications universitaires u. a., 1977.
- Höffe**, Otfried: Aristoteles. München: C. H. Beck, 21999.
- Holzherr**, Georg (Hg.): Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Vollständiger Text, lateinisch und deutsch, mit Kommentar. Zürich: Benzinger, 31989.
- Hunger**, Herbert u. a.: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel. München: dtv, 1975.
- Innes**, Harold A.: Die Eule der Minerva [1947]. In: Barck, Karlheinz (Hg.): Harold A. Innes – Kreuzwege der Kommunikation. Ausgew. Texte, 69-94. Wien / New York: Springer, 1997.

- Jeck**, Udo Reinhold: Magie, Alchemie und Aufklärung.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 146-161.
München: C. H. Beck, 1997.
- Kamper**, Dietmar: Aus Steinen Honig gewinnen.
In: Tumult – Zeitschrift für Verkehrswissenschaft Nr. 4: Schulen der Eliten, 21-25.
Weinheim / Basel: Beltz, 1982.
- Kent**, Emery jr. / **Speer**, Andreas: After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives and Grounds for New Interpretations.
In: Aertsen / Emery / Speer (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277, 3-19.
Berlin/New York: W. de Gruyter, 2001.
- Klünker**, Wolf-Ulrich / **Sandkühler**, Bruno (Hg.): Menschliche Seele und kosmischer Geist. **Siger** von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Mit einer Übersetzung der Schrift Sigers „De anima intellectiva“ (Über die Geistseele). (=Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte 3).
Stuttgart: Freies Geistesleben, 1988.
- Koyré**, Alexandre: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum [1969].
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- Kristeller**, Paul O.: Humanismus und Renaissance. Bd. 1: Die antiken und mittelalterlichen Quellen, Bd. 2: Philosophie, Bildung und Kunst.
München: W. Fink/UTB, o. J.
- Lecky**, W. E. Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa [1866].
Leipzig/Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlagsbuchhandlung, 1868.
- Le Goff**, Jacques: Die Intellektuellen im Mittelalter [1957].
Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- Le Goff**, Jacques: Ludwig der Heilige.
Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- Lerch**, Wolfgang Günter: Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam.
München: Piper, 2002.
- Leicht**, Irene: Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition.
Freiburg: Herder, 1998.
- Leuschner**, Joachim: Die Kirche des Mittelalters.
Stuttgart: Klett, 1968.
- Libera**, Alain de: La philosophie médiévale.
Paris: PUF, 1993.
- Libera**, Alain de: Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozeß des Mittelalters.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 110-122.
München: C. H. Beck, 1997.
- Libera**, Alain de: Denken im Mittelalter.
München: Fink, 2003.
- Lokotsch**, Karl: Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs.
Heidelberg: 1927.
- Maccoby**, Hyam: Paul et l'invention du christianisme.
Paris: Lieu Commun, 1987.
- Mansfeld**, Jaap (Hg.): Die Vorsokratiker. Griechisch/deutsch.
Stuttgart: Reclam, 1987.
- Marcus**, Greil: Lipstick Traces. Von Dada bis Punk – kulturelle Avantgarden und ihre Wege aus dem 20. Jahrhundert.
Frankfurt a. M.: Rogner & Bernhard/Zweitausendeins, 1992.
- Marx**, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.
In: Marx-Engels Studienausgabe, Bd. 1.
Frankfurt a. M.: Fischer, 1986.
- Medioevo Latino**. Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli VI – XV).
Florenz: Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL); ersch. jährlich.
- Mensching**, Günther: Thomas von Aquin. Zum aufklärerischen Gehalt seines Denkens.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 46-55.
München: C. H. Beck, 1997.
- Montaigne**, Michel de: Die Essais.
Stuttgart: Reclam, 1969.

- Montesquieu:** Persische Briefe [1721].
Frankfurt a. M.: Fischer, 1964.
- Mose ben Maimon:** Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß [1923].
Mit einer Einleitung von Johann Maier.
Hamburg: Meiner, 1995.
- Müller,** Marcus Joseph: Philosophie und Theologie von Averroes. Mit einem Nachwort von Matthias Vollmer.
Weinheim: VCH/Acta Humaniora, 1991.
- Murray,** Alexander: Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 162-179.
München: C. H. Beck, 1997.
- Nancy,** Jean-Luc: Entzug der Göttlichkeit. Zur Dekonstruktion und Selbstüberschreitung des Christentums. Jean-Luc Nancy im Gespräch mit Sergio Benvenuto.
In: Lettre 59/4/2002, 76-80.
- Nancy,** Jean-Luc: Corpus.
Berlin: diaphanes, 2003.
- Neddermeyer,** Uwe: Von der Handschrift zum gedruckten Buch: Schriftlichkeit und Leserinteresse im Mittelalter und der frühen Neuzeit; quantitative und qualitative Aspekte, I: Text, II: Anlagen.
Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Negri,** Antonio: Job, la force de l'esclave.
Paris: Hachette, 2002.
- Niewöhner,** Friedrich: Maimonides der Aufklärer.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 18-27.
München: C. H. Beck, 1997.
- Niewöhner,** Friedrich: Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter.
Wolfenbüttel: L. Schneider, 1988.
- Nigellus von Longchamps:** Narrenspiegel oder Burnellus, der Esel, der einen längeren Schwanz haben wollte (Speculum Stultorum) [1180]. Übers. u. hg. v. Karl Langosch.
Leipzig: Insel, 1982.
- Patschovsky,** Alexander: Judenverfolgung im Mittelalter.
In: Wiehn, Erhard R. (Hg.): Judenfeindschaft. Eine öffentliche Vortragsreihe an der Universität Konstanz 1988/89, 47-71.
Konstanz: 1989.
- Pelt,** Robert Jan van / **Dwork,** Debórah: Auschwitz. Von 1270 bis heute.
Zürich/München: Pendo, 2000.
- Pernoud,** Régine (Hg.): Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten.
München: dtv, 1971.
- Piché,** David: La Condamnation Parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire; avec la collaboration de Claude Lafleur.
Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- Pirenne,** Henri: Mahomet und Karl der Große. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters.
Frankfurt a. M.: Fischer, 1963.
- Platon:** Timaios. Nach der Übers. v. F. Schleiermacher u. H. Müller.
In: Sämtliche Werke, Band 5.
Reinbek: Rowohlt, 1960.
- Pluta,** Olaf: Siger von Brabant: Quaestiones in tertium De Anima.
In: Flasch, Kurt (Hg.): Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter, 292-317.
Stuttgart: Reclam, 1998.
- Porete,** Marguerite: Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von L. Gnädinger.
Zürich/München: 1987.
- Puig,** Josep: The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200).
In: Butterworth/Kessel: The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, 7-30.
Leiden/New York: E. J. Brill, 1994.
- Ragotzky,** Helga: Der weise Aristoteles als Opfer weiblicher Verführungskunst. Zur literarischen Rezeption eines verbreiteten Exempels ‚verkehrter Welt‘.

- In: Scirie, Helga / Bachorski, Hans-Jürgen (Hg.): Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur, 279-301.
Trier: WVT, 1996.
- Renan**, Ernest: Averroès et l'Averroïsme [1852]. Préface d'Alain de Libera.
Paris: Maisonneuve Et Larose, 1997.
- Richard de Bury**: The Love of Books (Philobiblon) [1345]. Engl. Übersetzung, Internet: Electronic Text Center, University of Virginia Library.
Internet: <http://etext.lib.virginia.edu/modeng/modengB.browse.html>
- Rüegg**, Walter (Hg.): Geschichte der Universität in Europa. Band 1: Mittelalter.
München: C. H. Beck, 1993.
- Rüthing**, Heinrich (Hg.): Die mittelalterliche Universität. (=Historische Texte Mittelalter 16)
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Schönberger**, Rolf (Hg.): Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien.
Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- Scholem**, Gershom: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar [1935].
Frankfurt a. M.: Insel, 1971.
- Scholem**, Gershom: Über einige Grundbegriffe des Judentums.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Schuster**, Hermann / **Ringshausen**, Karl / **Tebbe**, Walter (Hg.): Quellenbuch zur Kirchengeschichte, Bd. I/II: Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.
Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1976.
- Siger** de Brabant: Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Hg. v. B. Bazán.
Louvain/Paris: 1972.
- Siger** de Brabant: De anima intellectiva (Über die Geistseele). Dt. Übers.
In: Klünker / Sandkühler (Hg.): Menschliche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. (=Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte 3).
Stuttgart: Freies Geistesleben, 1988.
- Simon**, Heinrich / **Simon**, Marie: Geschichte der jüdischen Philosophie.
Leipzig: Reclam, 1999.
- Solé**, Jacques: Der Troubadour und die Liebe als Passion.
In: Killisch-Horn, M. / Kuh, R. (Hg.): Liebe und Sexualität, 88-97.
München: Boer, 1995.
- Speer**, Andreas: Sapientia Nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts.
In: Aertsen / Emery / Speer (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277, 248-275.
Berlin/New York: W. de Gruyter, 2001.
- Steiner**, George: In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- Stemberger**, Günter (Hg.): 2000 Jahre Christentum. Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe.
Erlangen: Karl Müller, 1990.
- Stern**, Gregg: Philosophy in Southern France: Controversy over philosophic study and the influence of Averroes upon Jewish thought.
In: Frank/Leaman: The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, 281-303.
Cambridge: CUP, 2003.
- Strohmaier**, Gotthard: Die angeblichen und die wirklichen orientalischen Quellen der „Divina Comedia“.
In: Deutsches Dante-Jahrbuch, 68./69. Bd., 1993/94, 183-198.
- Sturlese**, Loris: Der Rationalismus Alberts des Großen.
In: Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hg.): Das Licht der Vernunft, 46-55.
München: C. H. Beck, 1997.
- Taubes**, Jacob: Die Intellektuellen und die Universität [1963].
In: Taubes, Jacob: Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte. Hg. v. A. Assmann u. a.
München: Fink, 1996.

Taubes, Jacob: Vier Zeitalter der Vernunft.

In: Taubes, Jacob: Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte. Hg. v. A. Assmann u. a. München: Fink, 1996.

The Internet Medieval Sourcebook, Fordham University Center for Medieval Studies.

Internet: <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>

Thijssen, Johannes M. M. H.: 1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome.

In: Vivarium 35 (1997), 72-101.

Tuczay, Christa: Magie und Magier im Mittelalter.

München: dtv, 2003.

Tuilier, André: La Condamnation du Talmud par les maitres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques.

In: Dahan, Guilbert (Hg.): Le brulement Du Talmud à Paris (1242-1244), 59-78.

Paris: Edition Du Cerf, 1999.

Uhl, Florian (Hg.): Roger Bacon in der Diskussion.

Frankfurt a. M.: P. Lang, 2001.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Zwei Teile in einem Band [posthum 1922].

Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 2005.

Weber, Max: Vom inneren Beruf der Wissenschaft.

In: Weber, Max: Soziologie, weltgeschichtliche Analyse, Politik. Hg. von J. Winckelmann, 311-339.

Stuttgart: Kröner, 1964.

Wimmer, Franz Martin: Feurige Argumente – Bücherverbrennungen und Geistesgeschichte.

In: Werner, Ernst W. (Hg.): Aufspaltung und Zerstörung durch disziplinäre Wissenschaften, 111-133.

Innsbruck: Studienverlag, 2003.

Winkelmann, Otto: Zur Ablösung des Lateins durch das Französische als Urkundensprache.

Regensburg: 1991.

Zanner, Markus: Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Ruschd (=Regensburger Studien zur Theologie 61).

Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2002.

Zimmermann, Albert (Hg.): Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII.

Jahrhundert (=Miscellanea mediaevalia 10).

Berlin: W. de Gruyter, 1976.

VIII. Lebenslauf

- 1969 Geburt in Hohenems als erstes von drei Kindern von Brigitte Grabher, geb. Hoor und Josef Grabher (Schlossermeister); Kindheit und Volksschule in Lustenau
- 1987 Matura am Bundesgymnasium Dornbirn
- 1987 Studium der Philosophie und Geschichte an der Universität Wien
- 1991 Studienwechsel zu Lehramt P.P.P. und Geschichte / Sozialkunde
- 1993 Gründung der Filmgruppe kinoki
- 1995 Reise nach Mexiko
- 1996 Kulturreferent am Zentralausschuss der ÖH
- 1997 Kulturreferent am Hauptausschuss Wien der ÖH
- 1998 Reise in den Libanon und nach Syrien
- 1998 - 2004 Tätigkeit als selbstständiger Grafiker
- 1998 - 2005 Publizistische und kuratorische Tätigkeit zu Film und Politik
- 2001 Geburt der mit Ulli Fuchs gemeinsamen Tochter Rosa
- 2004 Förderpreis für politische Kulturarbeit der IG Kultur Österreich
- 2004 - 2005 Studienabschlussstipendium