

Maarten Hoenen

### ***Isti moderni* oder Modernes Denken im Mittelalter**

Am 28. April 1460 nahm der Theologe Johannes Pfeffer von Weidenberg an der Universität Freiburg die Arbeit an seinem Kommentar zu den *Sentenzen* des Petrus Lombardus auf.<sup>1</sup> Dass ein Theologe die *Sentenzen* des Lombardus kommentiert, ist an sich kein auffälliges Ereignis. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine Tradition, die im 13. Jahrhundert aufkam und im 15. Jahrhundert noch immer gepflegt wurde.<sup>2</sup> In diesem Fall gibt es gleichwohl eine Besonderheit: Pfeffer war der erste und für lange Zeit einzige Theologe, der an der Universität Freiburg lehrte, an einer Universität, die am 26. April 1460, wenige Tage bevor Pfeffer zu unterrichten anfang, ihre Pforten geöffnet hatte.<sup>3</sup> Pfeffer war sich seiner Position bewusst und wusste, dass er mit seinem Unterricht das Bild der theologischen Fakultät, die als die wichtigste der neuen Universität galt und an der als erster Fakultät der Lehrbetrieb aufgenommen wurde, bestimmen würde.

Pfeffer begann seine Lehrtätigkeit zwei Tage nach der Gründungsrede des Rektors mit einem sog. *Principium*, einem Eröffnungsvortrag, der in der Handschrift Freiburg, Universitätsbibliothek 160, erhalten

- 
- 1 Über Johannes Pfeffer und seine Werke informiert Albert Füssinger, *Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte*, Freiburg 1957.
  - 2 Die Tradition der Sentenzenkommentare im Mittelalter wird ausführlich dargestellt in Gillian R. Evans (Hg.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Leiden 2002.
  - 3 Eine Darstellung der Anfangszeit der Freiburger Universität bietet Frank Rexroth, Die Gründung der Universität, in: Heiko Haumann/Hans Schadek (Hg.), *Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum ‚Neuen Stadtrecht‘ von 1520*, Stuttgart 1996, S. 231–237. Eine alte, aber wegen der vielen Quellenverweise noch immer hilfreiche Studie ist Heinrich Schreiber, *Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau*, Teil 1: *Von der Stiftung der Universität bis zur Reformation*, Freiburg 1857.

ist und in dem er die Bedeutung der Theologie für die Wissenschaft herausstellte.<sup>4</sup> Solche Eröffnungsvorträge gehörten traditionell zu den besonderen akademischen Ereignissen. Sie wurden von jedem besucht, nicht nur von den Mitgliedern der eigenen Fakultät, sondern auch von denen anderer Fakultäten. Aufgrund der zentralen Stelle, die das *Principium* im akademischen Leben einnahm, nutzten es die Magistri oft, um ihr wissenschaftliches Programm zu präsentieren. Es bot ihnen die Gelegenheit, vor der ganzen Universität zu glänzen und Ansehen als Gelehrter zu erwerben. Die Themen, die darin angeschnitten wurden, waren daher häufig gewagt und provokativ. Alles zielte darauf ab, die Aufmerksamkeit der Kollegen auf sich zu ziehen und sich in einer solchen Weise zu profilieren, dass man zum Gesprächsthema wurde. Die *Principia* gehören deshalb zur interessantesten wissenschaftlichen Literatur des Spätmittelalters.<sup>5</sup>

Betrachtet man vor diesem Hintergrund das *Principium* des Johannes Pfeffer und untersucht, wie dieser sich darin präsentiert, so ergibt sich ein äußerst merkwürdiges Bild. Von Mut oder Provokation kann keine Rede sein. Pfeffer stellt sich als jemanden dar, der keine neuen Wege beschreiten, sondern ganz innerhalb der Grenzen der Orthodoxie bleiben will. Nun war es durchaus üblich, dass ein Theologe in seinem *Principium* seine Unterordnung unter die Lehre des Glaubens kundtat. In der Regel wurde hierfür eine feste Formel verwendet.<sup>6</sup> Pfeffer aber geht über ein solches Gelöbnis hinaus. Er will sich außerdem jeder

---

4 Dieses *Principium* ist ediert in Füssinger, Johannes Pfeffer (wie Anm. 1), S. 160–169.

5 Zu Aufbau und Inhalt der *Principia* siehe Maarten J. F. M. Hoenen, Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen, in: Stanislaw Wielgus (Hg.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung. Akten des Zweiten Internationalen Marsilius-von-Inghen-Kongresses*, Lublin 1993, S. 165–194.

6 Der Wortlaut dieser Formel war in den Statuten festgelegt; vgl. Joseph König, Die ältesten Statuten der theologischen Facultät in Freiburg, in: *Freiburger Diöcesan-Archiv* 21 (1890), S. 1–23, bes. S. 10 (n. 15).

Zensur unterwerfen, von welcher anerkannten Universität auch immer sie ausgesprochen wurde:

[...] *nec in actu praesenti nec in aliquo actu futuro [...] intendo aliquid dicere quod est contra orthodoxam fidem vel sacrosanctam Romanam Ecclesiam aut contra dicta sanctorum conciliorum ab ea approbatorum, vel quod tendat in favorem alicuius aut aliquorum articulorum in aliqua universitate approbata legitime condemnatorum [...]*.<sup>7</sup>

Er platziert diese Absichtsbekundung an einer so prominenten Stelle seines *Principiums*, dass sie seinem Publikum nicht entgangen sein kann.

Was dieses Vorhaben in der Praxis bedeutet, spiegelt sich im Aufbau des eben erwähnten Sentenzenkommentars wider. Auch hier ergibt sich ein eigentümliches Bild, das auf eine fast ‚objektive‘ Weise erkennen lässt, dass sich Pfeffer in der Tat strikt an die Tradition hält und keine Innovationen wagt: Beinahe neunzig Prozent seines Kommentars bestehen aus wörtlichen Übernahmen aus Schriften anderer Theologen.<sup>8</sup> Das Werk ist ein sorgfältig zusammengestelltes Mosaik, wobei der eigene Beitrag Pfeffers in der Wahl und Anordnung von Argumenten besteht, die nicht von ihm selbst stammen. Pfeffer traf seine Auswahl mit Überlegung: Zitate aus Werken von Zeitgenossen fehlen. Keine zwei Prozent stammen von Autoren aus dem 14. Jahrhundert, den Rest hat er Gelehrten aus dem 13. Jahrhundert entnommen. Diese Vorliebe für Autoren aus dem 13. Jahrhundert fällt auf und sie sticht so sehr hervor, dass es sich nicht um einen Zufall handeln kann. Pfeffer entschied sich für eine ganz bestimmte wissenschaftliche Tradition, eine Tradition, die auf das 13. Jahrhundert zurückgeht und sich von der des 14. Jahrhunderts deutlich unterscheidet. Mit seinem Rückgriff auf diese Tradition steht er nicht allein. Auch andere Gelehrte seiner Zeit beriefen sich nachdrücklich auf Autoren des 13. Jahrhunderts (wie Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin), weshalb sie von Zeitgenossen als *antiqui* bezeichnet wurden. Diesen *antiqui* ge-

7 Füssinger, Johannes Pfeffer (wie Anm. 1), S. 161–162 (Edition).

8 Vgl. ebd., S. 117–121.

genüber standen die *moderni*: Philosophen und Theologen, die sich auf Autoren des 14. Jahrhunderts stützten (wie Wilhelm von Ockham, Johannes Buridanus, Gregor von Rimini und Marsilius von Inghen), die von *antiqui* wie Johannes Pfeffer ignoriert wurden.<sup>9</sup>

Dass sich Pfeffer als erster Theologe in Freiburg so deutlich als ein Vertreter der *antiqui* profilierte, ist beachtlich. Man fragt sich, was ihn dazu bewogen hat. Der Grund für seine ausdrückliche Positionierung liegt nicht fern. Er hängt mit der damaligen Konstellation an der Freiburger Universität zusammen, an deren philosophischer Fakultät die *moderni* das Sagen hatten. Von dieser Gruppe wollte sich Pfeffer abgrenzen.<sup>10</sup> Aus den Protokollen der Artesfakultät geht hervor, dass sich diese *moderni* auf Marsilius von Inghen beriefen und dessen Schriften in ihrem Unterricht verwendeten.<sup>11</sup> Was das bedeutete, wusste Pfeffer aus eigener Erfahrung. Er hatte in Heidelberg studiert und dort die Lehre der *moderni* kennen gelernt, die sich schon damals auf Marsilius von Inghen gestützt hatten und in ihm ihr großes Vorbild sahen, zumal Marsilius der erste Rektor der Universität Heidelberg gewesen

- 
- 9 Dazu (mit weiterer Literatur) Zénon Kaluza, *Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482*, in: Alain Le Boulluec (Hg.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris 1995, S. 297–317.
- 10 Über die Lage in Freiburg informieren Astrik L. Gabriel, *Via antiqua and via moderna and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century*, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia, Bd. 19)*, Berlin 1974, S. 439–483, bes. S. 470–472; und Hugo Ott/John M. Fletcher, *The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau*, Notre Dame, Indiana 1964, S. 19–20.
- 11 Vgl. Universitätsarchiv Freiburg (UAF), Protokollbuch der Philosophischen Fakultät (1460–1531), B 38/9, fol. 43r. Eine Erörterung der betreffenden Stelle gibt Friedrich Schaub, *Die älteste Stipendienstiftung an der Universität Freiburg i. Br. und ihr Stifter Konrad Arnolt von Schorndorf*, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften* 38 (1925), S. 53–88, bes. S. 67–68.

war und dort bis zu seinem Tod im Jahr 1396 Philosophie und Theologie doziert hatte. Sein Ruf reichte so weit, dass man noch am Ende des 15. Jahrhunderts von einer „*via marsiliana*“ sprach, um die besondere Weise zu bezeichnen, in der Marsilius der *via moderna*, der Lehrrichtung der *moderni*, Gestalt verliehen hatte.<sup>12</sup>

Die Position des Marsilius von Inghen war aber nicht unangefochten. 1406 hielt der Theologe Hieronymus von Prag an der Universität Heidelberg eine Disputation ab, in der er Marsilius der Ketzerei beschuldigte, und zwar exakt wegen der Auffassungen, die Marsilius als *modernus* vertrat. Dies traf einen wunden Punkt der Heidelberger *moderni*, die daraufhin mit allen Mitteln versuchten, Hieronymus zum Schweigen zu bringen.<sup>13</sup> Damit begann eine Auseinandersetzung zwischen *antiqui* und *moderni*, die sich bis ins frühe 16. Jahrhundert hinein fortsetzte und die in der modernen Forschung als Wegestreit bekannt ist.<sup>14</sup> Pfeffers Haltung ist nur vor dem Hintergrund dieses Wegestreits zu verstehen. Sie bedeutet eine klare Stellungnahme in

- 
- 12 Dies geschah in einer Schrift, die 1499 von einigen Heidelberger Magistern als Verteidigung der *via moderna* zusammengestellt und von Peter Friedberg unter dem Titel *Ad illustrissimum Bavariae ducem Philippum Comitem Rheni Palatinum et ad nobilissimos filios epistola* in Mainz gedruckt wurde.
- 13 Vgl. Ladislav Klicman (Hg.), *Processus iudiciarius contra Jeronimum de Praga habitus Viennae a. 1410–1412*, Prag 1898, S. 13 und S. 14f. Zu dieser Heidelberger Disputation siehe Zénon Kaluza, *La question de Jérôme de Prague disputée à Heidelberg*, in: Alain de Libera/Abdelali Elamrani-Jamal/Alain Galonnier (Hg.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* (= *Études de philosophie médiévale*, Bd. 74), Paris 1997, S. 123–152.
- 14 Vgl. Zénon Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et realistes aux confins du XIVe et du XVe siècles* (= *Quodlibet*, Bd. 2), Bergamo 1988. Noch immer grundlegend wegen der im Anhang abgedruckten Aktenstücke, jedoch in seinem Urteil veraltet ist Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar des Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreits*, Münster 1925, S. 281–342.

einer Kontroverse, die den Beginn des modernen Denkens einleitete, wie es unter anderem im Werk René Descartes' seinen Niederschlag gefunden hat. Um herauszufinden, in welcher Weise diese Debatte dazu beitrug, möchte ich näher auf sie eingehen. Ich werde dabei folgendermaßen verfahren: Zuerst werde ich die Hauptlinien des Wegestreits nachzeichnen und die Bedeutung der Ausdrücke „*antiqui*“ und „*moderni*“ herausarbeiten. Danach werde ich mich der Methodologie der *moderni* zuwenden, um schließlich die Position der *moderni* in den größeren Kontext der Philosophiegeschichte einzuordnen.

Der Wegestreit war eine Kontroverse darüber, wie die philosophischen Texte des Aristoteles in den Kollegs gelesen werden mussten, und berührte in einem zentralen Punkt auch die Theologie: Er warf nämlich die fundamentale Frage nach dem angemessenen Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie auf. Die *antiqui* meinten, dass zwischen Philosophie und Theologie ein unlösliches Band bestehe: Beide suchten die Wahrheit und könnten daher nicht zueinander in Widerspruch stehen.<sup>15</sup> Die Argumente des Aristoteles, der im Spätmittelalter als der Philosoph schlechthin galt, ließen sich daher auch problemlos in der Theologie anwenden, wie unter Berufung auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin behauptet wurde. Natürlich enthielten die Werke des Aristoteles einige Irrtümer. Dies sei jedoch darauf zurückzuführen, dass Aristoteles bei seiner Wahrheitssuche die Offenbarung noch nicht kannte. Hätte er die Offenbarung gekannt, so hätte er als Philosoph auch hier Standpunkte vertreten, die mit dem Glauben harmonierten, da die Prinzipien seiner Philosophie mit dem Glauben in Übereinstimmung seien, wie die *antiqui* behaupteten.<sup>16</sup>

---

15 Diese Position wurde unter anderem von den Realisten in Köln vertreten; s. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (wie Anm. 14), S. 281–290 und S. 355–358 (Aktenstücke).

16 Vgl. Hans G. Senger, Was geht Lambert von Heerenberg die Seligkeit des Aristoteles an?, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen* (= *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 15), Berlin 1982, S. 293–311, bes. S. 300f.

Die *moderni* kritisierten diese Interpretation des Aristoteles. Kurz vor der Mitte des 14. Jahrhunderts zeigte Gregor von Rimini in seinem Kommentar zu den *Sentenzen*, dass etliche Auffassungen des Aristoteles nicht mit dem Glauben zu vereinbaren seien. Der Gott des Aristoteles kenne ausschließlich sich selbst und kümmere sich nicht um die Schöpfung. Dieser Gott sei daher nicht zu vergleichen mit dem Gott des Glaubens, so der Augustinertheologe.<sup>17</sup> Marsilius von Inghen ging ein halbes Jahrhundert später in seinem Kommentar zu den *Sentenzen* noch einen Schritt weiter. Er trug vor, dass das Problem nicht bei Aristoteles liege, sondern vielmehr bei der natürlichen Vernunft des Menschen. Folge der Mensch ausschließlich den Prinzipien dieser Vernunft, so gelange er an entscheidenden Stellen notwendig zu anderen Schlüssen als der Glaube, zum Beispiel dass die Welt ewig und die Menschenseele sterblich sei. Philosophie und Theologie würden daher nicht miteinander im Einklang stehen. Die Philosophie gründe auf anderen Prinzipien als der Glaube und dürfe folglich nur mit großer Vorsicht in der Theologie eingesetzt werden.<sup>18</sup>

Wie deutlich geworden sein dürfte, ging es hier um grundlegende Fragen, die die Atmosphäre an den Universitäten dementsprechend aufluden. *Moderni* und *antiqui* beschuldigten einander, durch ein falsches Verständnis der Philosophie den Glauben in Gefahr zu bringen. Auch zwischen den Universitäten wuchsen die Spannungen. Universitäten, die lediglich eine Richtung anboten, sei es die *via moderna* oder die *via antiqua*, verloren Studenten an solche Universitäten, an

17 Vgl. Gregor von Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, hg. von Damasus Trapp/Venicio Marcolino, Bd. 3 (= Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd. 8), Berlin 1984, Lib. 1, d. 35–36, q. 1, S. 211–236, bes. S. 211.

18 Vgl. Henrik Wels, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymes Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo* (= Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 41), Amsterdam 2004, S. cxxxvii–cxxxviii und S. clv–clvi (mit Quellenverweisen); siehe auch unten, S. 225–230.

denen beide Richtungen präsent waren. Im Laufe des 15. Jahrhunderts entschieden sich daher die meisten Universitäten dazu, beide ‚Wege‘ anzubieten. So beschloss die Universität Heidelberg 1452, neben der bereits bestehenden *via moderna* auch die *via antiqua* zuzulassen.<sup>19</sup> Einige Zeit später, im Jahr 1487, wurde auch in Freiburg nach beiden ‚Wegen‘ gelehrt.<sup>20</sup> Beide Male ging dies auf das Betreiben des jeweiligen weltlichen Herrschers zurück, Friedrichs I. bzw. des Erzherzogs Sigismund, die um das Wohlergehen ihrer Universitäten besorgt waren und ungern die Studenten fortziehen sahen. Allerdings führte das Vorhandensein beider ‚Wege‘ an ein und derselben Universität oft zu internen Streitigkeiten, wie eine offizielle Anordnung der Universität Heidelberg, ebenfalls aus dem Jahr 1452, zeigt. Darin wird den Vertretern beider Richtungen ausdrücklich verboten, einander zu beschimpfen oder anzugreifen.<sup>21</sup> In Freiburg wurden ähnliche Anordnungen getroffen.<sup>22</sup> Inwiefern Johannes Pfeffer bei der Einführung der *via antiqua* in Freiburg eine entscheidende Rolle gespielt hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Auf jeden Fall machte er durch das Ignorieren der *moderni* und das massive Zitieren der *antiqui* vom ersten Moment an deutlich, dass, solange er den Lehrstuhl innehatte, an der theologischen Fakultät *de facto*, wenn auch nicht *de iure*, die *via antiqua* und damit die theologische Tradition des 13. Jahrhunderts den Ton angeben würde.

Die Ausdrücke „*antiqui*“ und „*moderni*“ waren im Spätmittelalter also belastet. Ich betone hier ‚im Spätmittelalter‘, denn an und für sich

19 Gabriel, *Via antiqua* and *via moderna* (wie Anm. 10), S. 459–467.

20 Im April 1487 beschloss die Artesfakultät, Vertreter der *via antiqua* aufzunehmen; s. UAF, Protokollbuch der Philosophischen Fakultät (1460–1531), B 38/9, fol. 107r.

21 Vgl. Eduard Winkelmann (Hg.), *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, Bd. 1: *Urkunden*, Heidelberg 1886, S. 165.

22 Institutionelle Reibereien erforderten die Neufassung der Statuten; s. Ott/Fletcher, *The Mediaeval Statutes* (wie Anm. 10), S. 20, und Hugo Ott, *Die frühen Statuten der Artistenfakultät Freiburg i. Br.*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 4 (1965), S. 65–70, bes. S. 69.

handelt es sich um ganz gewöhnliche Bezeichnungen, die schon in der Vergangenheit verwendet worden waren, um Zeitgenossen (*moderni*) von Vorgängern (*antiqui*) zu unterscheiden, ohne damit doktrinäre Gegensätze anzudeuten. Die Differenzierung unterstrich lediglich die Verschiedenheit zwischen zwei Generationen und hing daher von der Zeit ab: *Moderni* wurden nach einer bestimmten Zeit zu *antiqui*.<sup>23</sup> Diese relative Bedeutung setzte sich im Mittelalter bis etwa 1310 fort, kurz nach dem Todesjahr des Franziskaners Johannes Duns Scotus. Danach geschah etwas Merkwürdiges. Die relative Bedeutung wandelte sich in eine konstante, wobei Duns Scotus den Wendepunkt markierte. Autoren aus der Zeit vor ihm wurden dann grundsätzlich „*antiqui*“ genannt, Autoren nach ihm hingegen „*moderni*“. Diese konstante Bedeutung bestand bis zum Ende des 14. Jahrhunderts fort. Danach wurden diejenigen, die sich auf Autoren des 13. Jahrhunderts stützten, als „*antiqui*“ bezeichnet, während man solche, die auf Autoren des 14. Jahrhunderts zurückgriffen, „*moderni*“ nannte.<sup>24</sup>

In den Quellen begegnen vor allem zwei Namen von Denkern, die als Fahnenträger, als „*antesignani*“, der *moderni* betrachtet wurden: Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen.<sup>25</sup> Ihre Kommentare zu Aristoteles wurden an vielen Universitäten des 15. Jahrhunderts, die Unterricht der *via moderna* entsprechend anboten, gelesen, zum Beispiel in Erfurt, Heidelberg, Wien und Freiburg. Um deutlicher herauszuarbeiten, worum es im Wegestreit eigentlich ging, möchte ich nun die Methodologie dieser beiden *moderni* eingehender beleuchten.

23 Vgl. Charlton T. Lewis/Charles Short, Art. „*antiquus*“, in: dies. (Hg.), *A Latin Dictionary*, Oxford 1991, S. 133, und dies., Art. „*modernus*“, in: ebd., S. 1154.

24 Vgl. William J. Courtenay, *Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought*, in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987), S. 3–10; siehe auch die Dokumente, ediert in Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (wie Anm. 14), S. 281–342.

25 Vgl. etwa Damasus Trapp, *Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore*, in: *Augustiniana* 6 (1956), S. 146–274, bes. S. 183–184 (Anm. 43).

Zuerst fällt dabei auf, dass Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen bei der Analyse des Aristoteles eine besondere Vorgehensweise verfolgten. Sie legten großen Nachdruck auf die genaue Festsetzung der eigentlichen Wortbedeutung (der *vis* oder *virtus sermonis*). Für sich genommen ist dies nichts Besonderes, da eine der Disputationsregeln im Spätmittelalter forderte, dass man sich an die eigentliche Bedeutung der Wörter zu halten habe, da andernfalls unklar bleibe, worüber exakt die Disputation handle.<sup>26</sup> Bemerkenswert ist allerdings, dass Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen diese Praxis auch in ihren Aristoteles-Kommentaren übernahmen. So begann Buridanus dort seine Erörterungen des Öfteren mit einer Formulierung wie: „*primo videndum est quid intelligatur per terminos*“, um daraufhin die angemessene Bedeutung der Termini zu ermitteln, bevor er inhaltliche Schlüsse zog.<sup>27</sup> Dies führte oft zu Analysen, die auf den ersten Blick trivial oder tautologisch erscheinen. Ein plastisches Beispiel ist Buridans Auslegung des Wortes „erkennbar“ (*intelligibile*), das ihm zufolge „erkannt werden können“ (*posse intelligi*) bedeutet. Wenn aber das Wort „erkennbar“ dasselbe bedeute wie „erkannt werden können“, dann ist seiner Meinung nach der Schluss gerechtfertigt, dass jegliches Seiende erkennbar ist, da dann die Aussage „jedes Seiende ist erkennbar“ dasselbe bedeute wie die Aussage „jedes Seiende kann erkannt werden“.<sup>28</sup>

26 Vgl. Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Straßburg 1501, ND Frankfurt 1966, Lib. 1, q. 2, a. 2, fol. 100va: „[...] in disputatione [...] ubi vim sermonis oporteret retinere.“

27 Vgl. Johannes Buridan, *Quaestiones De anima*, in: Benoît Patar, *Le traité de l'âme de Jean Buridan (De prima lectura)* (= *Philosophes médiévaux*, Bd. 29), Louvain-la-Neuve 1991, Lib. 3, q. 10, S. 457. Über die Authentizität der *Prima lectura* und der anderen Kommentare zu *De anima*, die Buridan zugeschrieben werden, informiert Jack Zupko/John Buridan, *Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, Notre Dame, Indiana 2003, S. 276.

28 Johannes Buridan, *Quaestiones De anima, Tertia lectura*, in: Patar, *Le traité de l'âme* (wie Anm. 27), Lib. 3, q. 10, S. 830: „*Dico ego quod*

Dieses Verfahren konnte jedoch auch zu problematischen Aussagen führen. So legte Buridanus dar, dass im eigentlichsten Sinne (*maxime proprie*) nur Gott tätiger Intellekt (*intellectus agens*) sei, da Gott über Erkenntnisvermögen und Wille verfüge und alles, was er tue, aufgrund dieses Erkenntnisvermögens und Willens vollbringe.<sup>29</sup> Diese Schlussfolgerung stand in direktem Gegensatz zur Auffassung des Thomas von Aquin, der in seiner *Summa theologiae* die Identifikation des tätigen Intellekts mit Gott harsch kritisierte und jenen stattdessen als einen Teil der menschlichen Seele (*aliquid animae*) begriff.<sup>30</sup> Wo jedoch Thomas seinen Standpunkt mit inhaltlichen Argumenten untermauerte, konzentrierte sich Buridanus auf die wörtliche Analyse der Begriffe und schlug somit einen ganz anderen Weg mit anderen Schlussfolgerungen ein. Buridanus leugnete nicht, dass auch die menschliche Seele „tätiger Intellekt“ genannt werden könne, da ebenso der Mensch aufgrund seines Intellekts erkenne. Aber der Mensch sei kein *intellectus agens* im eigentlichsten Sinne des Wortes. Dies treffe allein auf Gott zu.<sup>31</sup>

Die Anwendung der Begriffsanalyse erreichte um die Mitte des 14. Jahrhunderts einen Höhepunkt. Auch jetzt stand wieder das Wort „*proprie*“ im Mittelpunkt der Debatten um die ‚eigentliche‘ Bedeutung der Wörter. Doch anders als zuvor ging es darin nun um einen ganz bestimmten Begriff, und zwar um den Begriff des Satzes, der

---

*intelligibile significat idem quod posse intelligi. Idcirco omne ens dicitur intelligibile, quia omne ens potest intelligi.*“

- 29 Johannes Buridan, *Quaestiones De anima*, in: Patar, *Le traité de l'âme* (wie Anm. 27), Lib. 3, q. 7, S. 684f: „[...] *quia Deus omnia alia a se agit et active conservat et non agit nisi per intellectum et voluntatem, ut habetur duodecimo Metaphysicae, ideo Deus maxime proprie dicitur intellectus agens.*“
- 30 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (*Opera omnia* 5), Rom 1889, Pars 1, q. 79, a. 4, S. 267: „[...] *intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae.*“
- 31 Johannes Buridan, *Quaestiones De anima*, in: Patar, *Le traité de l'âme* (wie Anm. 27), Lib. 3, q. 7, S. 685f.

„*propositio*“. Dieser Begriff war deshalb so bedeutsam, weil mit ihm zugleich die Frage nach dem Wahrheitswert von Aussagen thematisiert wurde. Einige *moderni* – unter ihnen Marsilius von Inghen – behaupteten in Übereinstimmung mit der Tradition, dass jeder Satz aufgrund seiner Natur (*de sui natura*) wahr oder falsch (*vera vel falsa*) sei. Er könne nie gleichzeitig wahr und falsch sein.<sup>32</sup> Aus dieser konventionellen Deutung des Begriffs „Satz“ schlossen sie jedoch im Gegensatz zur Tradition, dass es unzulässig sei, einen Unterschied zwischen verschiedenen Bedeutungen eines Satzes zu machen, insofern dieser gemäß der einen Bedeutung wahr, gemäß der anderen aber falsch sei. Marsilius brachte dies wie folgt auf den Punkt: „*capiendo propositionem proprie, nulla propositio de sui natura est distinguenda.*“<sup>33</sup>

Die Folgen dieser Auffassung sind beträchtlich. Denn wenn man nicht zwischen verschiedenen Bedeutungen eines Satzes unterscheiden kann, dann auch nicht zwischen verschiedenen Bedeutungen der Termini im Satz, falls dieser Unterschied den Wahrheitswert des Satzes verändert. Dies führte zu jener Zuspitzung der Vorgehensweise, die wir bei Buridanus beobachtet haben: Bei der Suche nach der Wahrheit einer Aussage kann jedem Wort nur noch eine einzige Bedeutung zukommen, und zwar die eigentlichste. Diese eigentlichste Bedeutung wurde „*virtus sermonis*“ genannt. Dabei handelt es sich, den Vertretern dieser Theorie zufolge, um die Bedeutung, wie sie vom ersten Verwender des Wortes geprägt worden ist. Metaphorischer Sprachge-

32 Vgl. Henk A. G. Braakhuis, Marsilius of Inghen's *Questiones Elencorum* and the Discussion on the (non-) Distinction of Propositions, in: Maarten J. F. M. Hoenen/Paul J. J. M. Bakker (Hg.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden 2000, S. 91–119, bes. S. 111–119 (Anhang mit Edition von Marsilius von Inghen, *Quaestiones Elencorum*, q. 12); s. auch Earline J. Ashworth, *Nulla propositio est distinguenda. La notion de equivocatio* chez Albert de Saxe, in: Joël Biard (Hg.), *Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIVe siècle* (= *Études de philosophie médiévale*, Bd. 69), Paris 1991, S. 149–160.

33 Braakhuis, Marsilius of Inghen's *Questiones Elencorum* (wie Anm. 32), S. 116 (Anhang).

brauch wird damit aus den Wissenschaften ausgeschlossen. Zwar betont Marsilius, dass die Praxis anders aussehe und dass es immer dann, wenn man über „*propositio*“ in einem weiten Sinne spreche, durchaus zulässig sei, zwischen verschiedenen Bedeutungen zu unterscheiden.<sup>34</sup> Dessen ungeachtet hatte seine Darlegung deutlich gemacht, dass die Anforderungen an wahre Aussagen im eigentlichen Sinne viel strikter waren als bislang angenommen.

Dies führte zu weitreichenden Problemen in der Theologie. Marsilius war sich dieser Probleme bewusst und besprach sie ausführlich in seinem Kommentar zu den *Sentenzen*. Ein sinnfälliges Beispiel ist seine Erörterung der Frage, ob der Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen endlich oder unendlich sei.<sup>35</sup> Das Problem liegt hier in der Bedeutung des Wortes „Unterschied“. Marsilius zufolge ist der Unterschied zwischen verschiedenen Dingen nichts anderes als diese Dinge selbst, da sich die Dinge unterscheiden und nicht irgendetwas, das „Unterschied“ genannt werde und diesen Dingen zukomme. Denn in diesem Fall würden sich nicht die Dinge unterscheiden, sondern das, was den Dingen zukommt. Dies hält Marsilius für völlig offensichtlich und begreift es als die eigentliche Bedeutung des Wortes „Unterschied“.<sup>36</sup> Werde diese Bedeutung aber auf Gott und die göttlichen Personen angewendet, so ergebe sich eine Schwierigkeit. Die göttliche Essenz sei unendlich, da sie durch nichts begrenzt werde. Die göttlichen Personen seien ebenfalls unendlich, da ihr Sein die göttliche Essenz sei. Wenn aber die göttlichen Personen unendlich seien, dann wäre auch der Unterschied zwischen ihnen unendlich, da ja der Unterschied zwischen Dingen nichts anderes als die Dinge selbst sei. Diese Schlussfolgerung sei jedoch höchst problematisch, da die

34 Vgl. ebd., S. 116f. (Anhang).

35 Es handelt sich hier um eine Frage, die auch von anderen Theologen wie Adam Wodeham und Robert Holkot erörtert wurde.

36 Vgl. Marsilius von Inghen, *Quaestiones* (wie Anm. 26), Lib. 1, q. 37, a. 1, fol. 148rb: „[...] *distinctio Patris a Filio est ipsemet Pater et eodem modo distinctio Filii a Patre est ipsemet Filius.*“

göttliche Essenz nicht nur unendlich sei, sondern zugleich vollkommen eins. Wäre nun auch der Unterschied zwischen den göttlichen Personen unendlich, so wäre er größer als jeder beliebige sonstige Unterschied. Dann aber wäre es schwierig darauf zu beharren, dass die göttliche Essenz eins und ungeteilt sei, denn der Unterschied zwischen den drei Personen in Gott wäre in diesem Fall größer als beispielsweise der zwischen drei Menschen oder drei Steinen – was ungereimt sei.<sup>37</sup>

Die Verwendung von Begriffen im buchstäblichen Wortsinn führe daher in der Theologie zu Verwirrung, so schließt Marsilius.<sup>38</sup> Der Theologe wisse, wie er damit umgehen müsse. Er wisse, dass die Wörter der menschlichen Sprache unvollkommen seien und ihre Bedeutung im Sprechen über die Schöpfung gewonnen haben, weshalb sie, wenn sie auf Gott angewendet würden, nicht immer adäquat seien. Der gewöhnliche Mensch aber, der nicht mit den Beschränkungen der menschlichen Sprache vertraut sei, werde in die Irre geführt, wenn er höre, der Unterschied zwischen den drei Personen in Gott sei größer als der Unterschied zwischen drei Menschen. Es sei also besser, so Marsilius, in diesem Fall *nicht* von der buchstäblichen Bedeutung des Wortes „Unterschied“ auszugehen, sondern von jener Bedeutung, die beim Sprechen über Gott in der Tradition üblich sei und die hier genau das Gegenteil zum Ausdruck bringe: Der Unterschied zwischen den göttlichen Personen sei nicht unendlich groß, sondern unendlich klein, das heißt so klein, dass sich nirgends ein Unterschied finden lasse, der kleiner sei als der zwischen den göttlichen Personen. Auf diese Weise

37 Vgl. ebd.: „[...] *distinctio Patris ad Filium est omni distinctione creaturae ad creaturam in infinitum maior. Sequitur, quia est Deus.*“

38 Vgl. ebd.: „*Haec omnia de vi significationis terminorum sunt vera, eo quod distinctio personae est persona et ideo est tanta quanta est persona, sic quod nec est minor nec maior. Sed ad modum loquendi alium est dubitatio utrum distinctio Patris a Filio in quantum est distinctio [...] sit finita vel infinita [...]. Et manifestum est quod secundum talem modum loquendi haec consequentia non valet, infinita distinctio est Patris a Filio, ergo Pater infinite distinguitur a Filio.*“

vertrage sich der Unterschied zwischen den göttlichen Personen auch mit der göttlichen Einheit.<sup>39</sup> Auffälligerweise lässt Marsilius in seinem Sentenzenkommentar *beide* Formen des Sprechens über die göttlichen Personen nebeneinander stehen, die wissenschaftliche und die traditionelle. Anders als die *antiqui* widerlegt er die wissenschaftliche Form nicht mit der traditionellen, vielmehr hält er beide aufgrund ihrer je eigenen Ausgangspunkte für gerechtfertigt.

Diese doppelte Haltung trat nicht nur im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Tradition hervor, sondern auch in dem zwischen natürlicher Vernunft und Glauben. Hier zeigten *moderni* wie Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen, dass die natürliche Vernunft zu anderen Schlüssen gelange als der Glaube. Das sprechendste Beispiel ist das von der Unsterblichkeit der Seele, einem Thema, das in den Kommentaren zu *De anima* des Aristoteles ausführlich behandelt wurde. Laut Johannes Buridanus lässt sich der Glaube, dass die Seele unsterblich sei, mit natürlichen Argumenten nicht schlüssig beweisen, während sich das Gegenteil, dass sie sterblich sei, nicht zwingend widerlegen lasse, obwohl es im Widerspruch zum Glauben stehe. Die natürliche Vernunft gehe von der Erfahrung aus, und diese lehre, dass die menschliche Seele mit einem Körper verbunden sei und dass die Anzahl an Seelen mit der Anzahl an Körpern zunehme. Werde die menschliche Vernunft nicht vom Glauben unterstützt, ziehe sie hieraus den Schluss, dass die Seele genauso vergänglich sei wie der Körper und folglich nicht ewig – weder *a parte ante* noch *a parte post*. Buridanus weist seine Leser sofort darauf hin, dass diese Schlussfolgerungen als falsch zu betrachten sind, da sie dem Glauben zuwider laufen.<sup>40</sup> Er verwendet hier ausdrücklich die Formulierungen „*debetis*

39 Ebd: „[...] *infinite modice Pater distinguitur a Filio in esse distinctivo. Patet, quia minor distinctio nequit imaginari quam est inter divinas personas, eo quod in omnibus idem sunt [...]*.“

40 Olaf Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance* (= Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 7), Amsterdam 1986, S. 85 (Anhang mit Edition von Johannes Buridan, *Quaestiones De*

*scire*“ und „*conclusiones reputandae*“, um zu betonen, dass sich der Standpunkt des Glaubens *nicht* von selbst versteht, jedenfalls nicht für die natürliche Vernunft. Denn ohne den Glauben sei die natürliche Vernunft nicht imstande nachzuweisen, dass die Seele unsterblich sei, und folglich könne sie nicht zeigen, dass der genannte Schluss unwahr sei. Für sich betrachtet beruhe die natürliche Vernunft nämlich allein auf der Erfahrung (*experientia*), der sie jedoch widersprechen müsste, um die Unwahrheit ihrer eigenen Schlussfolgerungen zu beweisen.<sup>41</sup>

Marsilius schließt sich Buridanus an. Die natürliche Vernunft vermöge nicht, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen. Es lasse sich nicht ein einziges Argument finden, das die natürliche Vernunft zwingen anzunehmen, dass der menschliche Intellekt (und damit seine Seele) fortbestehe, wenn sein Körper vergehe.<sup>42</sup> Dies bedeutet aber keineswegs, dass Marsilius die Wahrheit des Glaubens in Zweifel zieht. Sie bildet vielmehr für ihn den Ausgangspunkt, der auf keine Weise zu bezweifeln sei.<sup>43</sup> Wenn die natürliche Vernunft die Wahrheit des Glaubens nicht beweisen könne und zu gegenteiligen Schlüssen gelange, markiere dies die Grenzen der natürlichen Vernunft, nicht die des Glaubens. Der Glaube sei nämlich stärker als jegliches natürliche Argument: „*omni ratione firmior*“<sup>44</sup>.

---

*anima*, Lib. 3, q. 5): „*Tunc debetis scire, quod omnes istae conclusiones reputandae sunt falsae, quia contra fidem nostram catholicam.*“

41 Ebd.: „*Tamen earum falsitas, ut puto, demonstrari non potest ex rationibus naturalibus puris, scilicet purum habentibus ortum ex sensibus et ex his, quae possumus experiri.*“

42 Olaf Pluta, Die Diskussion der Unsterblichkeitsfrage bei Marsilius von Inghen, in: Wielgus (Hg.), Marsilius von Inghen (wie Anm. 5), S. 119–164, bes. S. 157 (Anhang mit Edition von Marsilius von Inghen, *Quaestiones De anima*, Lib. 3, q. 3): „*Nulla ratio totius mundi videtur concludere, quod pure naturaliter loquendo intellectus maneat in corruptione hominis.*“

43 Ebd., S. 160: „*Ultra auctoritatem fidei non est quaerendum.*“

44 Ebd., S. 157.

Es ist bemerkenswert, dass Marsilius aus der Feststellung, dass der Glaube stärker sei als die natürliche Vernunft, *nicht* den Schluss zieht, dass deshalb das Forschen gemäß den Prinzipien der natürlichen Vernunft keinen Sinn mehr habe. Im Gegenteil. Marsilius setzt in seinen Kommentaren zu Aristoteles die Untersuchung mit Mitteln der natürlichen Vernunft fort und kritisiert sogar Buridanus, der gelegentlich Übereinstimmungen zwischen dem Glauben und der Vernunft sehe, wo diese nicht gegeben seien. So zum Beispiel bei der Frage, ob das Wort „Seiendes“ (*ens*) dieselbe Bedeutung bei Substanzen und Akzidentien besitze, wobei „Seiendes“ verstanden wird als „was für sich besteht“.<sup>45</sup> Aristoteles zufolge können Akzidentien nicht ohne eine Substanz bestehen, da sie immer etwas an einer Substanz seien: Sie werden stets von einer Substanz getragen. Deshalb sei – so interpretiert Marsilius die Auffassung des Aristoteles – die Bedeutung des Wortes „Seiendes“ eine andere bei Substanzen als bei Akzidentien. Aber Marsilius weiß, dass es noch eine andere Interpretation gibt, die vom Glauben ausgeht und die behauptet, dass auch Akzidentien für sich bestehen können. Die Verteidiger dieser Interpretation ziehen als Argument die Transsubstantiation heran. Bei der Transsubstantiation bleiben die Farbe und die Form der Hostie bestehen, während sich die Substanz verändert: Die Substanz des Brotes wird zur Substanz des Körpers Christi. Dies bedeutet, dass es einen Moment gibt – nämlich exakt den Augenblick, in dem der Übergang stattfindet –, in dem die Farbe und die Form der Hostie keinen Träger haben, sondern für sich bestehen. In diesem Fall besitze das Wort „Seiendes“ bei Substanzen und Akzidentien dieselbe Bedeutung. Diese Interpretation sei unter Theologen allgemein akzeptiert, behauptet Marsilius. Sie sei aber nicht

---

45 Vgl. Paul J. J. M. Bakker, *Inhérence, univocité et séparabilité des accidents eucharistiques. Observations sur les rapports entre métaphysique et théologie au XIVe siècle*, in: Jean-Luc Solère/Zénon Kaluza (Hg.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge* (= Textes et traditions, Bd. 3), Paris 2002, S. 193–245, bes. S. 233–245 (Anhang mit Edition von Marsilius von Inghen, *Quaestiones in Metaphysicam*, Lib. 4, q. 5).

in Übereinstimmung mit den Prinzipien, denen Aristoteles aufgrund der natürlichen Vernunft folge. In seinem Kommentar zur *Metaphysik* stellt Marsilius daher beide Auffassungen einander gegenüber, auf der einen Seite die gängige und von vielen Theologen verteidigte Lehre (*opinio communis quam multi theologi tenent*) und auf der anderen Seite die Interpretation aufgrund der natürlichen Vernunft (*ex lumine naturali*), die er als metaphysisch charakterisiert. Buridanus ordnet er dabei auf der Seite der Theologen ein. Er selbst entscheidet sich für die metaphysische Interpretation.<sup>46</sup>

Es fällt auf, dass Marsilius hinzufügt, er glaube nicht, dass Buridanus am Ende seines Lebens die theologische Auffassung noch länger verteidigt habe.<sup>47</sup> Den Hintergrund dieser Bemerkung herauszufinden, ist schwierig. Womöglich möchte Marsilius hervorheben, dass die theologische Auffassung eigentlich im Widerspruch stehe zu den Ausgangspunkten, denen Buridanus in seinen Kommentaren zu Aristoteles an anderen Stellen Rechnung trägt.<sup>48</sup> Oder er versucht dadurch seiner eigenen Interpretation mehr Kraft zu verleihen, dass er sie auch einem namhaften Vorgänger zuschreibt. Auf jeden Fall ist es wichtig festzustellen, dass die Art und Weise, in der Marsilius hier Aristoteles behandelt, gerade entgegengesetzt zu der ist, in der Thomas von Aquin die Werke des Stagiriten las. Dies ist besonders bemerkenswert im Lichte der Beobachtung, dass am Ende des 14. Jahrhunderts, zur Zeit, als Marsilius seinen Kommentar zur *Metaphysik* schrieb, die Autorität des Thomas als Aristoteles-Interpreten stark zunahm. Gegen dessen Auslegungen wendet sich Marsilius.<sup>49</sup>

---

46 Ebd., S. 236.

47 Ebd., S. 236: „[...] *quamuis non credam quod in fine vite fuerit illius opinionis.*“

48 Über die philosophische Methode von Johannes Buridan informieren die Beiträge in Johannes M. M. H. Thijssen/Jack Zupko (Hg.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan* (= *Medieval and Early Modern Science*, Bd. 2), Leiden 2001.

49 Die Anhänger des Thomas setzten sich vor allem in Köln durch und verdrängten dort zu Beginn des 15. Jahrhunderts zusammen mit den Alber-

Thomas war in seinem Werk davon ausgegangen, dass die natürliche Vernunft nie in Opposition zum Glauben stehen könne. Dies treffe auf jeden Fall für Glaubensdinge zu, sofern sie sich aus dem körperlich-sinnenhaften Bereich erfassen ließen, wie die Existenz Gottes, aber auch für Dinge, die die Kapazität der menschlichen Vernunft übersteigen. Die natürliche Vernunft könne dann keinen schlüssigen Beweis geben, so Thomas, aber genauso wenig zu Schlüssen gelangen, die zu einem Widerspruch zwischen der Offenbarung und der Vernunft führten.<sup>50</sup> Diese Vorannahme wird in den Werken des Buridanus und vor allem des Marsilius, der „*antesignani*“ der *via moderna*, grundsätzlich in Frage gestellt: Die menschliche Vernunft gelange nicht nur zu anderen, sondern sogar zu dem Glauben entgegengesetzten Folgerungen. In seinem Kommentar zu *De anima* des Aristoteles hält Marsilius die Auffassung des Alexander von Aphrodisias, dass die menschliche Seele mit dem Körper sterbe, in philosophischer Sicht für überzeugender (*probabilior*) als die Glaubensauffassung.<sup>51</sup> Und in seinem Kommentar zu den *Sentenzen* arbeitet er heraus, dass es gemäß dem Glauben möglich sei (*possibilis*), dass die Welt aus dem Nichts erschaffen wurde, gemäß der natürlichen Vernunft jedoch nicht (*non possibilis*).<sup>52</sup>

Glaube und Wissen stehen somit in manchen Fällen einander konträr gegenüber. Sein Kommentar zu den *Sentenzen* ist insofern instruktiv, als Marsilius, der sich hier als Theologe profiliert, den Konflikt zwi-

---

tisten die *moderni*; vgl. Erich Meuthen, *Die alte Universität* (= Kölner Universitätsgeschichte, Bd. 1), Köln 1988, S. 170–202.

50 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (= *Opera omnia*, Bd. 13), Rom 1918, Lib. 1, c. 7, S. 19: „*Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.*“

51 Pluta, Die Diskussion (wie Anm. 42), S. 157.

52 Marsilius von Inghen, *Quaestiones* (wie Anm. 26), Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 205va: „[...] *creatio non est possibilis sequitur ex principio philosophiae naturalis.*“ Und ders., ebd., fol. 206ra: „[...] *creationem esse possibilem vel esse factam vel deum esse creatorem sola fide est creditum ab homine viatore. Patet, quia non est deducibile ex lumine naturali.*“

schen der natürlichen Vernunft und dem Glauben nicht nur konstatiert, sondern auch zu einer neuen Lösung zu bringen versucht. Diese Lösung ist überraschend, da sie sich auf den ersten Blick ganz gegen die Haltung der *moderni* zu richten scheint. Marsilius sucht die Antwort auf den Zwiespalt zwischen Glauben und Vernunft in der Tradition. Wenn die natürliche Vernunft des Menschen nicht in der Lage sei, die Wahrheit des Glaubens zu beweisen, empfehle es sich, auf Positionen allgemein akzeptierter Theologen zurückzugreifen, sog. *theologi approbati*, und nicht an der natürlichen Vernunft festzuhalten.<sup>53</sup>

Die Haltung der *moderni* führte in der Theologie damit zu einer Neubewertung der *communis opinio* und der *usualis locutio*. Wo die Vernunft nicht weiterhelfen könne, biete die Erfahrung Zuflucht, die in der allgemeinen Überzeugung und im gewöhnlichen Sprachgebrauch ihren Niederschlag gefunden habe. Ein Beispiel hierfür wurde vorhin genannt, im Zusammenhang mit der Frage nach dem Unterschied zwischen den göttlichen Personen, wo Marsilius die buchstäbliche Bedeutung des Wortes „Unterschied“ dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gegenüberstellt. In seinen Kommentaren zu Aristoteles sind es die Verweise auf die *auctoritas fidei*, die die allgemeine Auffassung vergegenwärtigen und das Gegenstück zum *lumen pure naturale* bilden. Die Betonung der natürlichen Vernunft bedeutet also keine Abkehr vom Glauben. Sie zeigt aber, dass von einer Harmonie zwischen beiden keine Rede sein kann.

An dieser Stelle kann nun eine vorläufige Bilanz gezogen werden: Die *moderni* heben in ihren Werken die eigenen Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Vernunft und der buchstäblichen Bedeutung von Wörtern hervor. Sie stützen sich auf das, was mit der natürlichen Vernunft eingesehen werden kann, und halten daran fest als Produkt der natürli-

---

53 Diesen Vorgang habe ich ausführlicher dargestellt in Zurück zu Autorität und Tradition. Geistesgeschichtliche Hintergründe des Traditionalismus an den spätmittelalterlichen Universitäten, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hg.), *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts* (= *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 31), Berlin 2004, S. 133–146.

chen Vernunft, auch wenn sich dadurch ein Konflikt mit dem Glauben auftut. Dieser Konflikt wurde nicht mit Hilfe der Philosophie gelöst, sondern durch einen Verweis auf die Autorität des Glaubens und der Tradition. Glaube und Wissen waren in diesem Fall einander entgegengesetzt. Dass diese Vorstellung von einer eigenen Gesetzmäßigkeit der Philosophie von den Zeitgenossen als Kennzeichen der *moderni* wahrgenommen wurde, bestätigen verschiedene Quellen, unter anderem eine Rede, die Stephan Hoest an der Universität Heidelberg im Jahr 1469 vor Studenten der *via moderna* hielt.<sup>54</sup> Darin charakterisiert er die *via moderna* als diejenige Richtung, die das Maß der verständlichen und sicheren Erkenntnis bestimme.<sup>55</sup> Auffälligerweise erwähnt er dabei den Glauben in keiner Form. Dies tat er indes einige Monate zuvor in einer Rede vor Studenten der *via antiqua*.<sup>56</sup> Diesen Studenten erklärte er, dass die Philosophie für das Verständnis der Heiligen Schrift (*ad intelligentiam sacrarum litterarum*) nötig sei.<sup>57</sup> In seiner Rede vor den Studenten der *via moderna* hingegen fehlt jeglicher Verweis auf eine solch fundamentale Funktion der Philosophie.

Dass die *moderni* Widersprüche zwischen der natürlichen Vernunft und dem Glauben nicht philosophisch, mit Hilfe der *ratio*, sondern mittels Verweis auf die *communis locutio* oder die *auctoritas* des Glaubens lösten, ist für uns heute schwer zu begreifen. Dies ging auch vielen mittelalterlichen Gelehrten so. Sie nahmen dies als einen Verrat an der eigenen Natur der Philosophie wahr. Wie könne man sich als Philosoph mit einer Theorie beschäftigen, von der man zu wissen meine, sie sei unwahr? Wenn es in der Tat so sei, wie die *moderni* behaupteten, dass die Lehre des Aristoteles in wesentlichen Punkten

---

54 Stephan Hoest, *Reden und Briefe. Quellen zur Geschichte der Scholastik und des Humanismus im 15. Jahrhundert* (= Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte, Bd. II/3), hg. von Frank Baron, München 1971, S. 164–179.

55 Ebd., S. 176: „*Mensuram planae certaeque agnitionis exponit.*“

56 Ebd., S. 146–163.

57 Ebd., S. 154.

nicht mit dem Glauben übereinstimme, dann sei das ganze Studium der Texte des Aristoteles, wie es an den Universitäten betrieben wurde, sinnlos, meinten die *antiqui*. Die Art und Weise, wie Buridanus und Marsilius die Texte des Aristoteles lasen, verwarfen sie daher aufs nachdrücklichste. Sie bezeichneten die *moderni*, insbesondere Wilhelm von Ockham, der als Wegbereiter für Buridan und Marsilius betrachtet wurde, als einen „*aemulator paternarum traditionum*“: als einen Philosophen, der es besser wissen wollte als seine Vorgänger und deshalb einen neuen Weg eingeschlagen hatte, welcher zu Auseinandersetzungen mit dem Glauben führte.<sup>58</sup> Deren Vorgehensweise verurteilten sie als eine ketzerische Neuerfindung (*vituperabilis adinventio nova modernorum*) und kontrastierten sie mit der eigenen fruchtbaren und glaubenstreuen Wissenschaft der Alten (*fructuosa et fidelis scientia antiquorum*).<sup>59</sup> Denn gemäß den *antiqui* gab es keine Philosophie, die sich besser mit dem Glauben in Übereinstimmung bringen ließe, als die des Aristoteles. Johannes de Nova Domo brachte diese Überzeugung markant auf den Punkt, als er im Vorwort seines Werkes *De esse et essentia* behauptete, dass die Philosophie des Aristoteles mit dem Glauben weitgehend konform gehe. Er sprach in Bezug auf die *via peripatheticorum* von einer „*maior conformitas ad veritatem nostrae religionis*“<sup>60</sup>. Diese Harmonie wurde von den *antiqui* immer

58 So in dem Johannes de Nova Domo zugeschriebenen *De universali reali*; vgl. Anton Weiler, Un traité de Jean de Nova Domo sur les universaux, in: *Vivarium* 6 (1968), S. 108–154, bes. S. 137. Wie Pepijn Rutten, *Contra occanicam discoliam modernorum*. The So-Called *De universali reali* and the Dissemination of Albertist Polemics against the *via moderna*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003), S. 131–165, dargelegt hat, ist der dritte Teil des von Weiler edierten Traktats eine Bearbeitung des ersten Teils des *Tractatus problematus* von Heymericus de Campo. Aus diesem dritten Teil stammen die hier und im Nachfolgenden angeführten Zitate.

59 Weiler, Un traité de Jean de Nova Domo (wie Anm. 58), S. 132f.

60 Johannes de Nova Domo, *De esse et essentia*, in: Gilles G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Heft 1: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Paris 1933, Praef., S. 92.

wieder aufs Neue betont und mit Verweisen auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die Aristoteles in ihren theologischen Schriften häufig zitierten, bestätigt.<sup>61</sup>

Die *moderni* sahen dies natürlich anders. Sie nahmen die Wissenschaft als eine menschliche Aktivität ernst und unterstrichen deren Autonomie. Die Evidenz der Wissenschaft sei eine Evidenz ausschließlich für die natürliche Vernunft, unabhängig vom Glauben, wie Marsilius behauptete. Die natürliche Vernunft erfasse zwar nicht die vollständige Wahrheit, aber immerhin eine Wahrheit, die der Perspektive der Welt entspreche und die der Mensch aus eigener Kraft entdecken könne.<sup>62</sup> Die Grenzen der natürlichen Vernunft wurden nicht länger zum Anlass genommen, mit Hilfe des Glaubens diese Grenzen zu überschreiten und so die sinnliche Welt aus einem Blickwinkel zu studieren, den jene Welt und folglich das Vermögen der natürlichen Vernunft nicht bieten. Denker wie Johannes Buridanus und Marsilius von Inghen begnügen sich mit der sinnlichen Welt und der natürlichen Vernunft und drängen auf eine konsequente Anerkennung der ‚Diesseitigkeit‘, das heißt darauf, die sinnliche Wirklichkeit aus ihren eigenen Prinzipien heraus zu begreifen. Hierin liegt die historische Bedeutung der *moderni*.

Der Stellenwert dieser historischen Wendung und ihr ganz eigener Charakter werden deutlich, wenn man sie vor einen weiteren Horizont rückt. Für sich betrachtet ist die Betonung des Gebrauchs der natürlichen Vernunft auch im Mittelalter nichts Neues. Sie ist typisch für das Denken seit Augustinus und fand bei Anselmus von Canterbury mit dem Akzent auf den „*rationes necessariae*“ und bei Thomas, der

61 So die Kölner *antiqui* im Jahr 1425; siehe Ehrle, Der Sentenzenkommentar (wie Anm. 14), S. 284 (Aktenstücke).

62 Vgl. Marsilius von Inghen, *Quaestiones* (wie Anm. 26), Lib. 1, q. 42, a. 2, fol. 176va: „*Lumen naturale vocatur lumen intellectus creati fundatum in principiis per se notis vel in principiis notis per sensum, memoriam et experientiam, vel quod est aliquid eorum vel omnia ista simul, seclusa illuminatione superiori quae fit per fidem.*“

stark auf Aristoteles zurückgriff, prominente Höhepunkte. Dabei wurde stets auf die Grenzen zwischen der natürlichen Vernunft und der Wahrheit des Glaubens hingewiesen.<sup>63</sup> So betonte Thomas, dass der Mensch wegen seiner Körperlichkeit nur eine bestimmte Kenntnis von Gott erlangen könne und deshalb auf den Glauben angewiesen sei.<sup>64</sup> Das Neue bei den *moderni* des Spätmittelalters ist demgegenüber, dass sie in Bezug auf das menschliche Wissen trotz der Grenzen der Vernunft an einer ‚natürlichen‘ Sichtweise festhalten. Diese Auffassung provozierte grundsätzliche Reflexionen über das Verhältnis zwischen Philosophie und Glauben und damit über den Wissenschaftsbegriff. Drei Hauptlinien lassen sich hierbei unterscheiden.

Einen Lösungsversuch habe ich am Beispiel des Johannes Pfeffer ganz am Anfang meines Beitrags vorgestellt, nämlich den Weg zurück ins 13. Jahrhundert zur Lehre des Thomas von Aquin: Philosophie und Theologie seien demnach unauflöslich miteinander verbunden, denn sie suchten beide nach derselben Wahrheit. Der Glaube sei die geoffenbarte Wahrheit und bestimme damit *per definitionem* die Wahrheit der Philosophie. Wenn die Philosophie zu anderen Schlüssen gelange, sei sie somit zwingend unwahr. Diese Richtung fand einen Höhepunkt auf dem fünften Laterankonzil, das in der Sitzung vom 19. Dezember 1513 diese Position ausdrücklich einnahm, indem es bestimmte, dass jede Aussage, die der geoffenbarten Wahrheit des Glaubens widerspreche, völlig falsch sei.<sup>65</sup> Sie setzte sich dann in der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts unter regelmäßiger Berufung auf Thomas

---

63 Zu diesen beiden Denkern siehe Richard W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990; und Jean-Pierre Torell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (= *Vestigia*, Bd. 13), Freiburg 1993.

64 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (wie Anm. 50), Lib. 1, c. 3–5, S. 7–15.

65 Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von Peter Hünermann, Freiburg<sup>40</sup> 2005, S. 483 (n. 1441): „[...] *omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus.*“

von Aquin fort, gelegentlich sogar in einem solchen Ausmaß, dass die Studenten die Werke des Thomas auswendig lernen mussten, um auf Kritik im Satzbau und Vokabular (*stilus ac verba*) des Thomas antworten zu können, wie der Ordensgeneral der Dominikaner, Antoninus Cloche, in seiner *Ratio studiorum* aus dem Jahr 1687 forderte.<sup>66</sup>

Einen anderen Weg schlug Nicolaus Cusanus ein. Er steht zwischen Marsilius von Inghen und Johannes Pfeffer, nicht nur in chronologischer, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Er nahm die Grenzen der menschlichen Vernunft ernst, ohne von der Autonomie des Denkens abzurücken. Seine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft war die Theorie vom Wissen des Nicht-Wissens. Indem er über die Grenzen seines eigenen Denkens reflektiere, erhalte der Mensch Zugang zum Absoluten, das im nicht-ergreifenden Erkennen erfasst werden könne. Aus der Perspektive vom Wissen des Nicht-Wissens gibt es keine Opposition zwischen Glaube und Vernunft. Beide ergänzen und verstärken einander. Aber diese Vereinigung gelinge nur, wenn der Mensch aufgeklärt über sein eigenes Unwissen (*docte in ignorantia*) nach der Wahrheit suche.<sup>67</sup> Die Verbindung von Glaube und Vernunft erreichte Cusanus durch eine Betonung des Erkennens in nicht begreifender Weise, des „*incomprehensibiliter intelligere*“.<sup>68</sup> Seine Fortsetzung fand dieser Ansatz unter anderem in der monastischen Tradition und, wenn auch auf eine ganz andere Art und Weise, in den Spekulationen des Giordano Bruno.<sup>69</sup>

---

66 Vgl. Benedictus M. Reichert (Hg.), *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, Bd. 8 (1670–1721) (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, Bd. 13), Rom 1903, S. 284 (n. 7).

67 Vgl. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, hg. von Ernestus Hoffmann/Raymundus Klibansky, Leipzig 1932, Lib. 3, Prol., S. 117. Zu seiner Philosophie vom Wissen des Nicht-Wissens siehe Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1998, S. 97–120.

68 Cusanus, *De docta ignorantia* (wie Anm. 67), Lib. 1, c. 1–4, S. 5–11.

69 Über die Wirkung des Cusanischen Ansatzes informiert Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des*

Die beiden genannten Ansätze unterscheiden sich erheblich von dem der *moderni*. Was den ersten, den des Johannes Pfeffer, angeht, kam dies bereits ausführlich zur Sprache. Aber auch mit Blick auf die zweite Position, die Cusanische, gibt es einen deutlichen Unterschied. Die *moderni* entschieden sich nicht für „*incomprehensibiliter intelligere*“, „Unbegreifbarkeit“, sondern für „Begreifbarkeit“, sowohl hinsichtlich der Klarheit der Begriffe als auch der Deutlichkeit der Präsentation. Stephan Hoest hob in seiner oben erwähnten Rede aus dem Jahr 1469 hervor, dass die *moderni* in ihren Werken eine neue Methode (*modus novus*) des leichteren Stils (*stilus levior*) und der verständlicheren Einsicht (*clarior intelligentia*) verfolgten, die helfe, Verwickeltes zu entwirren und in Dunkel Gehülltes aufzuschließen.<sup>70</sup> Ein konkretes Beispiel für diese Klarheit und Bestimmtheit findet sich bei Marsilius von Inghen, der in seinem Kommentar zu den *Sentenzen* die Fragestellungen auf eine solch einsichtige Weise in voneinander abhängige *propositiones* und *conclusiones* gliederte, dass der Drucker, Martinus Flach, im Incipit der Ausgabe von 1501 äußerte, das Werk sei in der besten und sichersten, gleichsam mathematischen Weise aufgebaut.<sup>71</sup>

Ein derartiger „*ordo mathematicalis*“ ist nicht einzigartig. Er wurde im späten Mittelalter häufiger verwendet, nicht nur von *moderni*, sondern auch von *antiqui*, wie sich beispielsweise im Werk des Albertisten Heymericus de Campo zeigt.<sup>72</sup> Vor allem aber die *moderni* wandten diese Methode in ihren Schriften konsequent an. Als solcher

---

*Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 10), Münster 1989.

70 Stephan Hoest, Reden und Briefe (wie Anm. 54), S. 176.

71 Marsilius von Inghen, *Quaestiones* (wie Anm. 26), Lib. 1, fol. 1ra: „[...] ordine optimo quasi mathematicali certissimo.“

72 Vgl. Eusebio Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (= Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2), Berlin 1961, S. 9–39. Zu Heymericus und seiner Philosophie siehe Florian Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 16), Münster 2006.

weist der „*ordo quasi mathematicalis*“ auf Prinzipien voraus, die sich in der modernen Philosophie und Wissenschaft wieder finden, etwa in den Werken von Descartes, der diese Vorgehensweise durchweg praktiziert und in seinen *Regulae ad directionem ingenii* zu begründen sucht. In der Wissenschaft sollte man, so Descartes, alle Gegenstände Stück für Stück zusammenhängend und ununterbrochen durchmustern und sie in einer hinreichenden und geordneten Aufzählung zusammenfassen.<sup>73</sup>

Nicht nur bezüglich des Aufbaus, sondern auch mit Blick auf die Ausgangspunkte lassen sich auffallende Übereinstimmungen zwischen den *moderni* und Descartes ausmachen. Als wissenschaftliche Erkenntnis will Descartes allein dasjenige annehmen, was sicher und evident sei (*certa et evidens*), das heißt was der Mensch ausschließlich aufgrund seines eigenen Vernunftgebrauchs nachvollziehen könne. Die Autorität des Glaubens spiele dabei keine Rolle. So schreibt zum Beispiel die zweite seiner *Regulae* vor, dass sich das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis auf solche Objekte zu beschränken habe, die überhaupt mit den Mitteln der Vernunft erkennbar seien.<sup>74</sup> Descartes gelangt auf diese Weise zwar zu anderen Ergebnissen als die *moderni*, teilt aber mit ihnen die Überzeugung, wie Wissenschaft durchzuführen sei.<sup>75</sup>

---

73 René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Œuvres des Descartes*, hg. von Charles Adam/Paul Tannery, Bd. 10, Paris 1996, S. 349–469, bes. S. 387: „*Ad scientiae complementum oportet omnia et singula, quae ad institutum nostrum pertinent, continuo et nullibi interrupto cogitationis motu perlustrare, atque illa sufficienti et ordinata enumeratione complecti.*“

74 Ebd., S. 362: „*Circa illa tantum oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.*“

75 Bezüge zwischen Descartes und den *moderni* im Hinblick auf die Methode sind in der Forschung noch nicht untersucht worden. Im Mittelpunkt stehen die neuzeitlichen Quellen der von Descartes angestrebten Methode; vgl. Emmanuel Faye, *Descartes et la Renaissance. Philosophie de l'homme, méthode, métaphysique*, in: ders. (Hg.), *Descartes et la Renaissance* (= Travaux du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Methodologie in beiden Fällen, bei den *moderni* wie bei Descartes, vergleichbare Reaktionen hervorrief. So ist bekannt, dass die Philosophie des Descartes nicht allgemein akzeptiert wurde. Die Kritik an seinem Werk aber erinnert oft an die Kritik der *antiqui* an den *moderni*. 1656 bestimmten die Staaten von Holland und West-Friesland in einem Dekret, dass die Professoren der Philosophie und der Theologie der göttlichen Autorität mehr Glauben als dem menschlichen Urteil zuerkennen und nicht länger der Methode des Descartes folgen sollten.<sup>76</sup> Die Übereinstimmung mit der Unterwerfung unter den Glauben, die Pfeffer am Ende des 15. Jahrhunderts zum Ausdruck brachte, ist bemerkenswert. Offensichtlich wurde die Berufung auf die natürliche Vernunft nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der Moderne als eine Gefahr für den Glauben betrachtet. Dieser Kritik zum Trotz setzte sich die Methode des Descartes durch. Das Prinzip der Autonomie der Vernunft und das Zurückweisen von Autoritäten wurde zum roten Faden in den philosophischen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts. Dieser Blick auf die Vernunft war *nicht* neu, wie ich hier zu zeigen versucht habe. Seine Wurzeln liegen im Mittelalter. Dort wurde er für etwas Neues gehalten und seine Verteidiger auch entsprechend mit einer Bezeichnung etikettiert, die diese Neuheit ausdrücklich hervorhob und zugleich beurteilte: „*isti moderni*“, „schau sie dir an, diese *moderni* da!“

---

de Tours), Paris 1999, S. 11–54, bes. S. 30–32; und André Robinet, *L'axe La Ramée-Descartes. Position dans la règle IV de la mathesis universalis*, in: Faye (Hg.), *Descartes*, S. 67–76.

76 C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, hg. von Theo Verbeek, Utrecht 1989, S. 104 (vgl. auch S. 464). Über die verschiedenen Reaktionen auf die Lehre des Descartes informiert Tad M. Schmaltz (Hg.), *Receptions of Descartes. Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe* (= Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy, Bd. 8), London 2005.