

Beckmann · Honnefelder ·
Schrimpf · Wieland (Hg.)

Philosophie im Mittelalter

Entwicklungen und Paradigmen





Wolfgang Kluxen
zum 65. Geburtstag

Philosophie im Mittelalter

Entwicklungslinien und Paradigmen

Herausgegeben von

Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder,
Gangolf Schrimpf und Georg Wieland

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1295-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2550-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORWORT

Für keine andere Epoche der Philosophiegeschichte war und ist die Entdeckung ihrer philosophischen Bedeutung so sehr an die kritische historische Forschung gebunden wie für die des Mittelalters. Der vorliegende Band möchte an Beispielen zeigen, was Philosophie im Mittelalter heißt, wie sie sich entwickelt hat und worin ihre Bedeutung besteht.

Mit dem Band soll Prof. Dr. phil. Dr. h. c. mult. Wolfgang Kluxen für seine mannigfachen Verdienste um eine von philosophischem Fragen geleitete historische Erforschung der mittelalterlichen Philosophie geehrt werden. Was die Verbindung von historischer Forschung und philosophischer Einsicht zu leisten vermag, hat er in der Forschungsperspektive Clemens Baeumkers und Josef Kochs an zentralen Autoren und Themen der Philosophie des Mittelalters in beispielhafter Weise gezeigt.

JAN P. BECKMANN · LUDGER HONNEFELDER
GANGOLF SCHRIMPF · GEORG WIELAND

INHALT

I. URSPRÜNGE UND ANFÄNGE: VOR- UND FRÜHSCHOLASTIK

- Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie .. 1
Von Gangolf Schrimpf, Fulda
- Zur mittelalterlichen Geistesgeschichte. Die Eigenart des europäischen
Mittelalters und seines Denkens aus der Sicht Japans 27
Von Chûmaru Koyama, Tokio
- Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse
als Gottesbeweis in »Proslogion«, Kap. 2 39
Von Klaus Riesenhuber, Tokio

II. DER SCHRITT ZUR UNIVERSALEN GESTALT: DAS PHÄNOMEN DER SCHOLASTIK

- Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen
Physiognomie des 12. Jahrhunderts 61
Von Georg Wieland, Trier
- Éthique et connaissance de soi chez Abélard 81
Par Gérard Verbeke, Louvain
- Kategorien der Sittenlehre. Gedanken zur Sprache der Moral
in einem Logik-Kompendium des 12. Jahrhunderts 103
Von Klaus Jacobi, Freiburg
- A Parallel in the East to the »Logica Vetus« 125
By Shlomo Pines, Jerusalem
- Le «De generatione et corruptione» d' Avicenne en traduction
latine médiévale 131
Par Simone Van Riet, Louvain-la-Neuve
- Wilhelm von Auvergne und die Transformation der scholastischen
Philosophie im 13. Jahrhundert 141
Von Gabriel Jüssen, Bonn

III. PHILOSOPHIE ALS EIGENE DIMENSION: DIE ENTWÜRFE DER HOCHSCHOLASTIK

Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen,
Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im
13./14. Jahrhundert 165
Von Ludger Honnefelder, Berlin

La conception de la philosophie au moyen âge. Nouvel examen
du problème 187
Par Fernand Van Steenberghen, Louvain-la-Neuve

Thomas Aquinas on Substance as a Cause of Proper Accidents 201
By John F. Wippel, Washington D. C.

«Omnis corporis potentia est finita.» L'interprétation d'un principe
aristotélicien: de Proclus à S. Thomas 213
Par Carlos Steel, Louvain

»... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.«
Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der
doppelten Wahrheit 225
Von Ludwig Hödl, Bochum

Avicennas Auffassung von der Schöpfung der Welt und ihre Umbildung
in der Philosophie des Heinrich von Gent 245
Von Raymond Macken, Löwen

Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des
Aristotelismus bei Duns Scotus 259
Von Fernando Inciarte, Münster

IV. ANALYSE UND KRITIK: DIE DIFFERENZIERUNG DER SCHOLASTIK IM SPÄTEN MITTELALTER

Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach »rationalen
Konstanten« im Denken des späten Mittelalters 275
Von Jan P. Beckmann, Hagen

Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms
von Ockham 295
Von Gerhard Leibold, München

| | |
|---|-----|
| Res and Signum – On the Fundamental Ontological Presupposition of the Philosophy of William Ockham | 301 |
| <i>By B. Ryosuke Inagaki, Fukuoka (Japan)</i> | |
| War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung | 313 |
| <i>Von Lammert Marie de Rijk, Leiden</i> | |
| Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition | 329 |
| <i>Von Wolfgang Hübener, Berlin</i> | |
| Die philosophischen Wissenschaften an der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert | 355 |
| <i>Von Mieczysław Markowski, Krakau</i> | |
| V. TRANSFORMATION UND KONTINUITÄT: MITTELALTER UND MODERNE | |
| Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur | 369 |
| <i>Von Odo Marquard, Gießen</i> | |
| Vom Mittelalter zur Neuzeit. Am Beispiel der Modalitäten | 375 |
| <i>Von Josef Simon, Bonn</i> | |
| Thomas von Aquin und die Neuzeit | 387 |
| <i>Von Wilhelm Korff, München</i> | |
| Naturgesetz und Bindung Gottes | 409 |
| <i>Von Rainer Specht, Mannheim</i> | |
| Wie beurteilt Leibniz den ontologischen Gottesbeweis? | 425 |
| <i>Von Albert Zimmermann, Köln</i> | |
| Reziproke Beziehungsstufung bei Johannes Duns Scotus, Luis de Molina und J. G. Fichte | 439 |
| <i>Von Harald Holz, Münster</i> | |
| Wertorientierung durch Wissenschaft? Zum Wandel des Verhältnisses von Wissenschaft und Bildung | 455 |
| <i>Von Hans Michael Baumgartner, Bonn</i> | |
| PERSONENREGISTER | 467 |

I. URSPRÜNGE UND ANFÄNGE: VOR- UND FRÜHSCHOLASTIK

Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie

VON GANGOLF SCHRIMPF, FULDA

I. Der Ausgangspunkt der Überlegungen

Wer die Bemühungen des lateinischen Mittelalters, sich auf wissenschaftliche Weise die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit verfügbar zu machen, in ihrer Gesamtheit benennen will, stößt in der historischen Forschung auf unterschiedliche Bezeichnungen hierfür.

Hauréau sprach im Jahre 1872 von »scholastischer Philosophie«. Dieses Denken sei zwar vorwiegend von Theologen und im Interesse der christlichen Glaubensgeheimnisse betrieben worden, habe aber durch die Anlehnung an Aristoteles philosophischen Charakter bekommen; denn die Grenze zwischen Theologie und Philosophie sei immer fließend. »Scholastisch« müsse dieses Denken deswegen genannt werden, weil es in der Schule entstanden und das im Unterricht gesprochene Wort sein Lebenselement gewesen sei.¹

Baumker änderte im Jahre 1913 für die zweite Auflage der von Hinneberg angeregten »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« den Titel des Mittelalterkapitels. Statt, wie 1909, von der europäischen sprach er jetzt von der »christlichen Philosophie des Mittelalters«. Ihre typischen Merkmale seien Rezeptivität, Achtung vor der Tradition mitsamt der ihr zugewachsenen Autorität, Schulcharakter, Wille zu Ausgleich und Synthese und vor allem eine enge Beziehung zur Theologie. Sie sei nämlich aus deren Forschungen hervorgegangen und habe sich als deren Mitarbeiterin im Dienst an der Wahrheit verstanden. Doch unterscheide sie sich darin von der Theologie, daß sie sich für die Wahrheit ihrer Sätze nicht auf göttliche Offenbarung, sondern auf die menschliche Vernunft berufe.²

¹ B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Ière partie, Paris 1872, Nachdruck Frankfurt/M. 1966, chap. III: De la philosophie scolastique, 28–41. Ders., *Histoire de la philosophie scolastique au IXe siècle*, in: *Revue du Nord* 2.2 (1837) 419–464; bes. 419 Anm. 1 durch den Herausgeber.

² C. Baumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*, in: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, hg. v. W. Wundt et alii, in: P. Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Leipzig/Berlin ²1913, 338–431, bes. 338–362.

Grabmann hatte im Jahre 1909 die Methode der mittelalterlichen Denker »scholastisch« genannt und sie beschrieben als die Anwendung der Vernunft – das hieß für ihn: der Philosophie – auf die Offenbarungswahrheit, um Einsicht in ihren Wahrheitsgehalt gewinnen, sie in ihrem systematischen Zusammenhang erschließen und sie gegen Einwände mit Gründen der Vernunft verteidigen zu können.³

De Wulf entschied sich im Jahre 1934 nach eingehender Auseinandersetzung mit den Benennungen, die zu seiner Zeit vorlagen, für die Bezeichnung »die mittelalterliche Philosophie«. Philosophie sei nämlich jedes vernünftige Nachdenken, das einen einheitlichen Begriff vom Weltganzen gewinnen wolle. Ein solches Nachdenken liege auch im Mittelalter vor, besonders in den großen Systemen des 13. Jahrhunderts.⁴

Koch empfahl im Jahre 1961, bei der Begriffsbildung alle Arten von theoretischer Reflexion zu bedenken, zu denen es im lateinischen Mittelalter gekommen sei. Er sprach daher von »Scholastik« im Sinn eines wissenschaftsgeschichtlichen Epochenbegriffs. Das Kennzeichen dieser Epoche sei die Konstituierung der Wissenschaft des Hohen Mittelalters in der Vielfalt der fünf Disziplinen Medizin, kanonisches Recht, weltliches Recht, Theologie und Philosophie. Die Konstituierung der Wissenschaft sei gegen das vorherrschende System der »artes liberales« erfolgt, da innerhalb seiner keine von diesen Disziplinen ihren systematischen Ort habe finden können.⁵

Kluxen führte Kochs Begriffsbildung weiter. Es sei das Kennzeichen der »Scholastik«, mit Hilfe des »Prinzips der Rationalität« alles Weltauffassen in wissenschaftliche Gestalt bringen zu wollen. Dieser Wille sei in den fünf von Koch genannten Disziplinen geschichtlich in Erscheinung getreten. Zudem habe man sich die Universität als die bestmögliche Institution zur Verwirklichung dieses Vorhabens geschaffen. Auf dem Feld der wissenschaftlichen Bemühung um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit sei dieser Wille innerlich bestimmt von der Spannung zwischen dem für selbstverständlich gehaltenen »Denken aus dem Glauben« und dem gleichzeitig für notwendig erachteten »Denken aus profaner Vernunft«. Diese Spannung habe die immer wieder unternommenen Versuche bewirkt, die gesuchte Wahrheit in der Form einer Synthese aus theologischen und philosophischen Sätzen auszusagen.⁶

³ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I–II, Freiburg 1909–1911, bes. I 28–37.

⁴ M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, I–III, Louvain/Paris 1934–1947, bes. I (1934) 13–25.

⁵ J. Koch, Art. »Scholastik«, in: RGG 5 (1961) 1494 f.

⁶ W. Kluxen, Charakteristik einer Epoche. Zur Gesamtinterpretation der Philosophie des lateinischen Mittelalters, in: Wissenschaft und Weltbild 28 (1975) 83–90. Ders., Der Begriff der Wissenschaft, in: Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, hg. v. P. Weimar, Zürich 1981, 273–293.

Ganz anders als Koch und Kluxen hat dagegen Chenu die Bezeichnung »Scholastik« gefaßt. Erst in bezug auf die mittelalterliche Theologie erhalte sie ihren eigentümlichen Sinn. Sie stehe für den von einem »außerordentlich großen Zutrauen in die rationalen Verfahrensweisen der Vernunft« getragenen Versuch der mittelalterlichen Theologen, in den typischen Unterrichtsformen der »lectio«, der »quaestio« und der »quaestio disputata« die Glaubensgeheimnisse zu durchdringen. Philosophie sei die Scholastik weder aus sich noch erstlich gewesen, sondern scholastische Theologie.⁷

Aus der skizzierten Forschungstradition müssen für den Zusammenhang, der hier interessiert, zunächst zwei Schlüsse gezogen werden: (1) Es gibt keinen einheitlichen Begriff davon, was aus historischer Sicht das Wesentliche an den wissenschaftlichen Bemühungen des lateinischen Mittelalters um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit ist. Die Forschung streitet darum, ob es historisch zutreffender ist, diese Bemühungen als Theologie zu kennzeichnen oder als Philosophie oder als Synthese aus Theologie und Philosophie. (2) Nicht umstritten ist die äußere Kennzeichnung dieser Bemühungen als »scholastisch«; denn die Schule hat sich als der typische Entstehungsort für die theoretische Reflexion des Mittelalters auf allen von Koch genannten Gebieten herausgestellt. Dabei meint das Wort Schule hier eine Bildungsinstitution, die, wie vermittelt auch immer, auf geistige Bedürfnisse bezogen ist, die für die Allgemeinheit der Bevölkerung von Bedeutung sind.

Mittels der folgenden Frage gehört die angeführte Forschungstradition aber auch kritisiert: Ist denn mit der Fragestellung »Scholastische Theologie, scholastische Philosophie oder Synthese aus beiden« überhaupt jener Gesichtspunkt gefunden, von dem aus sich erkennen läßt, was aus historischer Sicht das Wesentliche an den wissenschaftlichen Bemühungen des lateinischen Mittelalters um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit ist?

Die genannten Forscher gehen ohne nähere Prüfung davon aus, daß sie mit der Disjunktion »Theologie oder Philosophie« den richtigen Gesichtspunkt zur Kennzeichnung dieser Bemühungen gewählt haben. Dieser stellt sie jedoch vor die folgende theoretische Schwierigkeit. Aus historischen Gründen muß davon ausgegangen werden, daß die genannten Bemühungen ihrem Ursprung und ihrer Intention nach christliche Theologie sind. Können dann noch systematische Analysen dieses Denkens, wie subtil sie auch sein mögen, nachweisen, daß es Philosophie ist? Tatsächlich gestattet keiner der angeführten Gründe diese Kennzeichnung. Weder wird durch die Anlehnung erst an den Logiker, dann den Metaphysiker Aristoteles aus Theologie Philosophie; noch verleihen gleichsam philosophische Inseln einem umfassend theologischen Aussagesystem philosophischen Charakter. Auch ein systematisch entwickelter Begriff von einem christlichen Verständnis des Weltganzen bleibt infolge der ihm von außen auferlegten

⁷ M.-D. Chenu, Art. »Scholastik«, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, 2 (1963) 478–494.

inhaltlichen Gebundenheit Theologie. Mit dem Hinweis auf die Konstituierung der Wissenschaft des Hohen Mittelalters wurde ein neuer und weiterreichender Gesichtspunkt in die Erörterung eingebracht. Dabei wurde jedoch nicht bedacht, daß ohne einen bereits bestehenden Willen zu wissenschaftlichem Vorgehen auf den genannten Gebieten die entsprechenden Unzulänglichkeiten der »artes liberales« gar nicht hätten bemerkt werden können. Dieser Wille ist dann zwar näher bestimmt worden als der Wille, auf jedem der betreffenden Gebiete das »Prinzip der Rationalität« anzuwenden; man habe es als legitimen Bestandteil jenes Erbes betrachtet, das man zusammen mit dem Christentum von der Antike übernommen habe. Es wurde jedoch nicht erklärt, was den Rückgriff auf dieses Prinzip geschichtlich möglich gemacht hat. Die Kennzeichnung der wissenschaftlichen Bemühungen um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit als Bemühungen um eine Synthese aus Theologie und Philosophie bestimmt zudem nur, woraus dieses Denken besteht, und behauptet, daß es eine Einheit ist. Worin die behauptete Einheit besteht, ist damit nicht bestimmt. Insofern hat bisher allein Chenu eine begrifflich einheitliche historische Kennzeichnung vorgenommen.

Keiner der angeführten Philosophiehistoriker hat allerdings ernsthaft bezweifelt, daß die wissenschaftlichen Bemühungen des lateinischen Mittelalters um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit zumindest ihrem Ursprung und ihrer Intention nach christliche Theologie sind. Es dürfte auch kein Historiker daran zweifeln, daß für die Bevölkerung des lateinischen Mittelalters der praktische Umgang mit der christlichen Glaubenslehre im großen und ganzen selbstverständlich war. Man sah in ihr die von Gott geoffenbarte Wahrheit über das Ganze der Wirklichkeit.

Auf der Grundlage dieser beiden Tatsachen müssen daher nunmehr die Zeugnisse selbst und zwar so befragt werden: Was hat in der Gesellschaft des lateinischen Mittelalters neben dem praktischen noch den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre erforderlich gemacht, und welcher Begriff von Wissenschaft war, wenn es dazu kam, jeweils leitend? Erst wenn die Beantwortung dieser Doppelfrage es gestattet, einen einheitlichen Begriff davon zu bilden, was aus historischer Sicht das Wesentliche an den genannten Bemühungen ist, muß danach gefragt werden, ob sie mit Philosophie überhaupt etwas zu tun haben.

Der erstgenannten Frage kann hier nur unvollständig nachgegangen werden. Dementsprechend darf auch nur eine Teilantwort auf sie erwartet werden. Damit diese jedoch so zuverlässig als möglich ausfällt, sei die Befragung auf Zeugnisse aus der Zeit der Vor- und Frühscholastik eingeschränkt; denn das dürfte die Zeit sein, in der sich in wiederholten Neuansätzen allmählich jener formale Grundzug ausgebildet hat, der für die wissenschaftlichen Bemühungen des ganzen lateinischen Mittelalters um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit kennzeichnend ist. Im einzelnen seien untersucht der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts, der Abendmahlstreit des 11. Jahrhunderts, das methodische Vorgehen Anselms von Canterbury in der »Epistola de incarnatione verbi« und die Methode, die für

die sogenannte »dialektische Theologie« Abaelards kennzeichnend ist.⁸ Die genannten vier Untersuchungsgegenstände dürften für die vier entscheidenden Stufen in der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie der Vor- und Früh-scholastik stehen.

Um der Klarheit der Darlegungen willen sei zuvor angegeben, in welchem Sinn hier von Theologie und Philosophie gesprochen wird. Unter Theologie wird das Bemühen einer Religionsgemeinschaft verstanden, sich den Inhalt ihres Glaubens so klar wie möglich verfügbar zu machen. Unter Philosophie wird das Bemühen einer Kulturgemeinschaft verstanden, sich auf wissenschaftliche Weise die inhaltliche Grundlage ihres Selbst- und Weltverständnisses so bewußt als möglich zu machen, um sich Rechenschaft geben zu können von der Berechtigung des Wahrheitsanspruchs, der mit dieser Grundlage wie selbstverständlich einhergeht.

II. Die Suche der Vor- und Frühscholastik nach dem richtigen Begriff von Wissenschaft für den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre

1. Der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts und der formale Wissenschaftsbegriff des Johannes Scottus Eriugena⁹

Inhaltlich ging es im Prädestinationsstreit um das rechtgläubige Verständnis der theologischen Formel »gemina praedestinatio«. Gottschalk von Orbais hatte sie von Isidor von Sevilla übernommen und in Anlehnung an den späten Augustinus so ausgelegt: Gott habe im Hinblick auf den Sündenfall der Menschheit von Ewigkeit her festgelegt, welchen Menschen er nach dem Tod erwählen, welchen er verwerfen werde. Wer getauft sei und bis an sein Lebensende sittlich gut habe leben können, dürfe darin ein Zeichen dafür sehen, daß er zu den Erwählten zähle.

Aller Wahrscheinlichkeit nach wollte Gottschalk damit einer Strömung entgegen-treten, die sich nach Devisse damals im karolingischen Klerus ausbreitete. Man zählte sich schon kraft der Taufe zu den Erwählten und gestattete sich im Vertrauen darauf eine sittlich etwas bedenklichere Lebensführung. Gottschalks Sorge um die Sittlichkeit des Klerus war also Reaktion auf ein bestehendes geistiges Bedürfnis von allgemeiner Bedeutung. Im Interesse des ewigen Heils der vom Klerus geistig geführten Bevölkerung benötigte man den genauen Wahr-

⁸ L. Hödl, Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Actes du IV^e Congrès International de Philosophie Médiévale (27. 8.–2. 9. 1967), Montréal/Paris 1969, 137–147.

⁹ Vgl. zum folgenden G. Schrimpf, Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit, in: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hg. v. H. Löwe, Stuttgart 1982, 819–865. J. Devisse, Hincmar, Archevêque de Reims (845–882), I–III, Genf 1976, bes. I 121 Anm. 26.

heitsgehalt der nicht eindeutig gefaßten kirchlichen Prädestinationslehre. Also hat ein geistiges Bedürfnis, dessen Befriedigung für die Allgemeinheit der Bevölkerung von großer praktischer Bedeutung war, im Karolingerreich den wissenschaftlichen Umgang mit der Prädestinationslehre erforderlich und damit möglich gemacht.

Die Form, in der diese Möglichkeit Wirklichkeit wurde, muß der methodischen Seite des Prädestinationsstreits abgewonnen werden. Hrabanus Maurus griff zum Autoritätsbeweis, um den Nachweis zu führen, daß Gottschalks Auslegung falsch sei und daher nicht das rechtläubige Lehrverständnis sein könne. Im Unterschied zu Gottschalk konnte er aber nicht erklären, warum dieser Mensch getauft ist, jener nicht, und warum dieser Getaufte bis an sein Lebensende sittlich gut hat leben können, jener nicht. Diesen theoretischen Mangel glich er mit einer Ermahnung zu erhöhter Glaubensbereitschaft aus. Die richtige Form des wissenschaftlichen Umgangs mit der Glaubenslehre besteht für Hraban somit in dem Nachweis, daß das kirchliche Lehrverständnis, selbst wenn es theoretisch unzulänglich ist, zum traditionellen Glaubensgut der Kirche gehört. Die Wissenschaft hat dabei die kontinuierliche kirchliche Geltung eines feststehenden Inhalts zu dokumentieren.

Auch Gottschalk griff zum Autoritätsbeweis. Zusätzlich berief er sich auf die »durchsichtige Wahrheit« (*perspicua veritas*) seines Lehrverständnisses. Er meinte damit, in Anlehnung an Augustinus, die logisch in sich stimmige Beantwortung aller Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre stellen. Für ihn besteht somit die richtige Form des wissenschaftlichen Umgangs mit der Glaubenslehre in dem Nachweis, daß die theoretisch zulängliche Fassung einer Glaubenslehre zum traditionellen Glaubensgut der Kirche gehört. Die Wissenschaft hat dabei die kontinuierliche kirchliche Geltung der theoretisch zulänglichen Fassung der umstrittenen Lehre zu dokumentieren.

Johannes Scottus Eriugena war wegen seines Rufs als Gelehrter um die Widerlegung Gottschalks gebeten worden. Er sah in der Logik – *dialectica* – den formalen Inbegriff von Wissenschaft und beherrschte ihre Regeln, insbesondere die der Syllogistik.¹⁰ An diesen formalen Begriff von Wissenschaft hielt er sich in seinem Gutachten. Zuerst entnahm er der Hl. Schrift zwei für die Widerlegung Gottschalks geeignete Psalmverse. Der eine belegt die Barmherzigkeit, der andere die Gerechtigkeit Gottes. Sodann wies er auf syllogistisch einwandfreie und durch jedermann, auch den Ungläubigen, nachvollziehbare Weise die logische Vereinbarkeit des kirchlichen Lehrverständnisses mit dem Gehalt dieser Verse nach. Schließlich zeigte er mittels Autoritätsbeweis die Zugehörigkeit des nunmehr widerspruchsfrei gefaßten kirchlichen Lehrverständnisses zum traditionellen Glaubensgut. Die richtige Form des wissenschaftlichen Umgangs mit der

¹⁰ Vgl. dazu G. Schrimpf, Wertung und Rezeption antiker Logik im Karolingerreich, in: Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, hg. v. G. Patzig/E. Scheibe/W. Wieland, Hamburg 1977, 451–456.

Glaubenslehre besteht somit für Eriugena in diesen drei methodischen Schritten. Die Wissenschaft hat dabei dem kirchlichen Lehrverständnis die Form eines widerspruchsfreien Aussagesystems zu geben und die kontinuierliche kirchliche Geltung dieses Inhalts zu dokumentieren.

Mit der ausdrücklichen Verpflichtung auf ein durch jedermann, auch den Ungläubigen, überprüfbares Vorgehen nach Maßgabe der Regeln der Logik ist nach heutigem wissenschaftlichem Sprachgebrauch die Schwelle von einem vorwissenschaftlichen zum wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre überschritten worden; denn es ist der Herstellung der Wissenschaftlichkeit eines Aussagezusammenhangs, verstanden als dessen logische Fehlerfreiheit, der Vorrang zugesprochen worden vor dem Nachweis der kontinuierlichen kirchlichen Geltung eines feststehenden Inhalts. Die Wissenschaftlichkeit einer Aussage ist zur notwendigen Bedingung dafür geworden, daß der ausgesagte Inhalt seitens der Wissenschaft als wahr anerkannt werden kann.

Hraban, Gottschalk und Eriugena hatten unterschiedliche Begriffe von Wissenschaft. Gemeinsam war ihnen die Überzeugung, daß der genaue Wahrheitsgehalt einer umstrittenen kirchlichen Lehre nur durch wissenschaftliches Vorgehen richtig bestimmt werden kann und daß dieser Weg beschritten werden muß, wenn die Bedürfnisse der richtigen Praxis, von der ja das ewige Heil der Gläubigen abhängt, es erforderlich machen. Sie teilten diese Überzeugung mit der karolingischen Gelehrtenwelt insgesamt. Im Verlauf des Prädestinationsstreits hat sich auch die Kirche stillschweigend diese Überzeugung zum Verhaltensgrundsatz gemacht.¹¹ Damit hatte sie unausgesprochen nicht nur die Überzeugung der Gelehrten gebilligt. Sie hatte damit auch deren aus den Erfordernissen der richtigen Praxis hervorgehenden Willen zum wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre als eine notwendige Ergänzung des praktischen Umgangs mit ihr anerkannt. Tatsächlich ging es seitdem im Prädestinationsstreit nicht mehr darum, ob der Wille zum auch wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre unnötig oder nötig sei, sondern allein um die richtige Form dieses Umgangs, das heißt um den richtigen Wissenschaftsbegriff.

Eriugenas neues Wissenschaftsverständnis, konsequent zu Ende gedacht, verlangte, auf der inhaltlichen Grundlage der Hl. Schrift durch logisch fehlerfreies und systematisches Vorgehen die ganze Glaubenslehre theoretisch einwandfrei zu fassen. Man würde dann über die ganze Wahrheit in theoretisch zuverlässiger Form verfügen. Mit seinem Hauptwerk hat er diesen Weg beschritten. Damit hat er der Tendenz seines Gutachtens, ein einzelnes Stück der Glaubenslehre widerspruchsfrei und, wie er fälschlich meinte, damit zugleich begrifflich eindeutig zu fassen, die andere Tendenz, die ganze Glaubenslehre in ihrem systematischen Zusammenhang widerspruchsfrei und begrifflich eindeutig zu fassen, als ihre

¹¹ Das ist m. E. die geschichtliche Tatsache, die historisch gekennzeichnet werden muß als die kirchliche Anerkennung der Handhabung des Prinzips der Wissenschaftlichkeit beim theoretischen Umgang mit der Glaubenslehre.

notwendige Vollendung zur Seite gestellt.¹² Beide Tendenzen werden im Verlauf der Vor- und Frühscholastik zu Wesensmerkmalen des wissenschaftlichen Umgangs mit der Glaubenslehre.

Die Kirche hat durch die Verurteilung auch der methodischen Seite des Gutachtens Eriugenas dem neuen, rein formalen Begriff von Wissenschaft ihre Anerkennung für den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre versagt. Die Begründung lautete, der einfache Glaube bedürfe nicht der mühsamen und verwickelten Überlegungen, zu denen die Maßgeblichkeit der Logik zwingt. Die Kirche hatte sich damit nicht gegen den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre ausgesprochen. Sie hatte sich vielmehr dafür ausgesprochen, ihn auf der inhaltsbezogenen und aus heutiger Sicht als vorwissenschaftlich zu kennzeichnenden Ebene des Autoritätsbeweises zu belassen. Ihre Entscheidung dürfte folgenden Hintergrund haben. Um den Gläubigen keine Schwierigkeiten in ihrem Selbstverständnis als Christen zu bereiten, war die Kirche an einem inhaltlich möglichst gleichbleibenden Lehrverständnis interessiert. Diesem Interesse gab sie daher den Vorrang vor dem ebenso berechtigten Interesse der Gelehrtenwelt, um der richtigen Praxis der Gläubigen willen alle wissenschaftlichen Mittel einzusetzen, die erforderlich sind, um die Glaubenslehre theoretisch einwandfrei verfügbar zu machen. Man war sich im 9. Jahrhundert dieser Antagonie sicher nicht bewußt; denn man unternahm keine Schritte, um sie theoretisch zu lösen und praktisch zu beheben.

Infolge der kirchlichen Verurteilung des Prädestinationsgutachtens wegen seines Inhalts und seiner Methode konnten die beiden von Eriugenas formalem Wissenschaftsbegriff ausgehenden Tendenzen im wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre, die in Eriugenas Werk sichtbar geworden sind, nicht unmittelbar geschichtswirksam werden. In der Gelehrtenwelt scheint allerdings Eriugenas wissenschaftstheoretische Auszeichnung der »*dialectica*« als »*mater artium*«¹³ unmittelbar geschichtswirksam geworden zu sein. Das Studium der Logik gewinnt zunehmend an Gewicht innerhalb des Studiums der »*artes liberales*«. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts ist mittels Boethius die sogenannte »*logica vetus*« rezipiert. Seitdem scheint die formale Grundlegungsfunktion der Logik für alle Wissenschaft immer mehr zu einer gelehrten Selbstverständlichkeit geworden zu sein.

Bereits im Prädestinationsstreit ist auch die theoretische Unzulänglichkeit, genauer: die formale Unvollständigkeit von Eriugenas formalem Begriff der Wissenschaft offenbar, wenn auch nicht den betroffenen Gelehrten bewußt geworden. Für Eriugena folgte aus seinem formalen Wissenschaftsbegriff, daß eine

¹² Vgl. G. Schrimpf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon, Münster 1982, 84–108.

¹³ Periphyseon (= *De divisione naturae*) IV 4, PL 122: 870B.

logisch in sich widerspruchsfreie Aussage der Glaubenslehre die richtige Glaubenslehre und damit die Wahrheit ist. Doch auch Gottschalks Lehrverständnis war logisch in sich widerspruchsfrei ausgesagt. Also macht Eriugenas Wissenschaftsverständnis die Herstellung einander widersprechender »Wahrheiten« möglich. Der theoretische Mangel seines Wissenschaftsbegriffs besteht darin, daß in ihm die Frage nicht bedacht ist, ob die grundlegenden Begriffe eines in sich widerspruchsfreien Aussagezusammenhangs auch eindeutig und vor allem ob sie sachlich richtig sind.

2. Der Abendmahlsstreit des 11. Jahrhunderts und das Wissenschaftsverständnis des Berengar von Tours

Nach Berengar ging es im Abendmahlsstreit um die richtige Antwort auf die Frage: »Wie also ist das Brot sein (d. h. Christi) Leib, und der Kelch oder vielmehr: was er enthält, wie ist es sein Blut?«¹⁴ Wieder mußte also der genaue Wahrheitsgehalt einer kirchlichen Lehre bestimmt werden, die nicht eindeutig gefaßt war: der Sinn jener beiden Schriftzitate nämlich, die bei der Meßfeier vom Priester als Wandlungsworte verwendet werden.

Berengar beantwortete die Frage so: »Für Glaube und Einsicht«¹⁵ würden durch die Weihe aus Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi. Der Leib Christi werde von den Gläubigen aber auf geistige Weise gegessen, also unzerstört, nicht entehrt, unzerkaut. Für die Sinne jedoch sei das Brot auch nach der Weihe Brot und der Wein Wein.¹⁶

Mit dieser Fassung der Abendmahlslehre wollte Berengar, wie er des öfteren betont, einem seiner Meinung nach falschen, im Volk aber weit verbreiteten Verständnis dieser Lehre entgegentreten. Danach werde durch die Weihe aus Brot und Wein eine kleine Portion von Christi Leib und Blut. Der Priester zerteile

¹⁴ Berengarii Turonensis De sacra coena adversus Lanfrancum, ed. W. H. Beekenkamp, Den Haag 1941, 88: ... quomodo ergo est panis corpus eius, et calix vel quod habet calix quomodo est eius sanguis? Zu dieser Edition vgl. R. B. C. Huygens, A propos de Bérenger et son traité de l'eucharistie, in: Revue bénédictine 76 (1966) 133–139. N. M. Haring, Berengar's Definitions of »Sacramentum« und Their Influence on Mediaeval Sacramentology, in: Mediaeval Studies 10 (1948) 109–146. M. Gibson, The Case of Berengar of Tours, in: Studies in Church History 7 (1971) 61–68. A. Cantin, La »raison« dans le »De sacra coena« de Bérenger de Tours (av. 1070), in: Recherches augustiniennes 12 (1977) 174–211.

¹⁵ Berengar, Purgatoria epistola contra Almanum, in: J. de Montclos, Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle, Leuven 1971, 531–538; 532.13f.: ... fidei et intellectui... Zur Edition vgl. H. Silvestre, Notes sur l'édition de l'épître de Bérenger de Tours à Adelman de Liège, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 39 (1972) 127–130.

¹⁶ Vgl. Purgatoria epistola ganz.

sie noch weiter und reiche sie den Gläubigen. Von dieser Speise hätte nicht nur die Seele Nutzen, sondern auch der Leib.¹⁷

Eine derartige Auffassung der Abendmahlslehre bereitet große logische Schwierigkeiten. Berengar kennzeichnete sie daher als »Torheit« (insania). Wer so etwas glaube, gehöre nicht zur Kirche.¹⁸ Wer aber nicht zur Kirche gehört, kann nicht an ihren Sakramenten teilhaben und infolgedessen nicht zum Heil gelangen. Das gleiche Argument war Berengar selbst von seinem früheren Mitschüler Adelmann warnend entgegengehalten worden.¹⁹

Wieder scheint also ein praktisches Bedürfnis von allgemeiner Bedeutung den auch wissenschaftlichen Umgang mit einer bestimmten kirchlichen Lehre erforderlich gemacht und bei Berengar den entsprechenden Willen geweckt zu haben. Im Unterschied zu Gottschalk hat jedoch Berengar den Gelehrsamkeitsbetrieb nicht verlassen, um in der Seelsorge möglichst vielen Menschen das seiner Meinung nach richtige Lehrverständnis zu predigen. Er hat sich vielmehr auf jene gelehrte Auseinandersetzung um die gleiche Frage bezogen, zu der es innerhalb der Gesellschaft des lateinischen Mittelalters bereits im 9. Jahrhundert, und zwar zwischen Paschasius Radbertus und Rathramnus gekommen war.²⁰ Die gelehrten Bemühungen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts darum, des Rather von Verona, Heriger von Lobbes und seines eigenen Lehrers, Fulberts von Chartres, wurden dagegen nicht von ihm beachtet, möglicherweise aus Unkenntnis.²¹ Den-

¹⁷ Purg. ep. (wie Anm. 15) 533.58–534.66; ebd. 534.71–75. Sacr. coen. (wie Anm. 14) 22 (Zustand der Kirche); ebd. 7; 19; 35; 56 f.; 83 f. (die falschen Auffassungen des Volks).

¹⁸ Sacr. coen. (wie Anm. 14) 19: Quod nomen ecclesiae, inquit ego, totiens ineptorum multitudini tribuis, facis contra sensum maiorum et scriptas sicut superius posui. Ebd. 56: Quod membrum ecclesiae, inquit ego, scribis Humbertum, qui maluit errare cum pluribus quam verius sentire cum paucis, longe dissentis ab illis, qui maluerunt cum solo domino, qui veritas est, remanere quam cum LXX non ultra cum domino ambulare... Ebd. 7: Quod usitatam ecclesiae fidem non dubitas dicere, quasi quae usitatiora ea debeant esse probabiliora, quod quidem revera suo loco constaret, si tu abusum, usum perverse non diceres, iam superius dixi, quae usitatiora sint, secundum abusum dico ea esse ineptiora, iam dixi superius, ineptorum in ecclesia turbas non esse ecclesiam...

¹⁹ Adelmannus, De eucharistiae sacramento ad Berengiarum Epistola, PL 143, 1289–1296; bes. 1294D. Erste kritische Edition: R. Heurtevent, Durand de Troarn et les Origines de l'Hérésie bérengarienne, Paris 1912, 287–303. Erneute kritische Edition: R. B. C. Huygens, Textes latins du XIe au XIIIe siècle, in: Studi Medievali, 3. ser., 8 (1967) 451–503, bes. 476–489.

²⁰ Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine domini, ed. B. Paulus, CC CM 16, Turnhout 1969. Ratramnus, De corpore et sanguine domini. Texte original et notice bibliographique, ed. J. N. Bakhuizen van den Brink, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks LXXXVII, Amsterdam/London 1974. R. Béraudy, Les catégories de la pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique, in: Corbie, abbaye royale, Volume du XIIIe centenaire, Faculté catholique de Lille, Lille 1963, 135–155. J.-P. Bouhot, Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales, Paris 1976.

²¹ Rather von Verona, Epistola prima: ad Patricium de corpore et sanguine domini. PL 136, 643D–648A. Heriger von Lobbes, De corpore et sanguine domini, PL 139, 179–188

noch darf vermutet werden: Das Bedürfnis der Gläubigen, um der richtigen Lebensführung willen über das richtige Verständnis der Abendmahlslehre zu verfügen, war wohl für Berengar nicht mehr wie noch für Gottschalk der Anlaß für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Abendmahlslehre. Es dürfte für ihn mehr der Beleg für die Notwendigkeit dieser Beschäftigung gewesen sein. Das bestehende praktische Bedürfnis löst nicht mehr aus, sondern rechtfertigt nur noch den auch wissenschaftlichen Umgang mit der Abendmahlslehre. Der Anlaß ist wohl eher darin zu sehen, daß Berengar bei seiner gelehrten Tätigkeit auf ein seit bereits zwei Jahrhunderten bestehendes Problem stieß, das allerdings im Interesse der richtigen Lebensführung möglichst rasch gelöst werden mußte.

Methodisch scheint Berengar wie Eriugena drei Schritte für erforderlich gehalten zu haben. Er machte zunächst, was nahelag, die Wandlungsworte des Priesters zum Hauptgegenstand seiner Erörterungen. Daraus darf geschlossen werden, daß auch für ihn die Hl. Schrift die entscheidende inhaltliche Grundlage für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Glaubenslehre war. Der genaue Wahrheitsgehalt der Wandlungsworte konnte nach ihm nur dadurch richtig bestimmt werden, daß man ihrem Inhalt die Form einer »Lehre« (sententia) gab. Folgerichtig erklärte er unter bewußter Verwendung der jeweils erforderlichen logischen Regeln die Wandlungsworte in der Form eines Aussagezusammenhangs, dem das von ihm geforderte Merkmal der »Durchsichtigkeit« (perspicuitas) zukommt. Er verstand darunter Widerspruchsfreiheit und setzte dabei mit der gleichen unreflektierten Selbstverständlichkeit wie Eriugena die begriffliche Eindeutigkeit ungeprüft als gegeben an. Schließlich wies er mittels Autoritätsbeweis nach, daß der von ihm hergestellte widerspruchsfreie Aussagezusammenhang schon immer zum traditionellen Glaubensgut der Kirche gehört hat. Augustinus und Ambrosius waren hierbei seine bevorzugten Autoren.

Berengar ist also der gleichen methodischen Überzeugung wie Eriugena, nämlich daß beim wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre der »ratio« der Vorrang vor der »auctoritas« gebührt.²² Und wie bei Eriugena entfaltete die

(unter dem Namen Gerberts). Fulbert von Chartres, *De tribus quae sunt necessaria ad profectum Christianae religionis*, PL 141, 196B–204B (Trinität, Taufe, Eucharistie). Fulberts Kelchinschrift ed. v. C. Erdmann/N. Fickermann, *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500–1500. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, Bd. 5, Weimar 1950, 132–172: Briefe Berengars von Tours; die Kelchinschrift 154. *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, ed. and transl. by F. Behrens, Oxford 1976.

²² *Sacr. coen.* (wie Anm. 14) 35: ... quod tu tamen tuum esse pernegas et causam ponis non de veritatis perspicuitate, non de scripturarum auctoritate ... Ebd. 47: ... quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse ... Ebd. 47f. Kap. 23 ganz. Ebd. 52: Quae autem impudentia tanta in te esse praevaluit, ut probasse certis rationibus te diceres, alterum esse meum, alterum nullius, cum nec ratione hoc probaveris aliqua nec auctoritate? Ebd. 89: ... nec de veritate hoc habens ... nec de auctoritate ... Ebd. 110: Hoc quidem, sicut de nulla veritate, ita de nulla habuisti auctoritate, sed et si in aliquem

»ratio« ihre Wahrheitsfähigkeit dann am zuverlässigsten, wenn sie sich an die Regeln der Logik hält; denn dann ist sie wissenschaftliche Vernünftigkeit. Doch Berengar zog aus der Überordnung der »ratio« über die »auctoritas« erheblich weiterreichende Konsequenzen als der Eriugena des Prädestinationsgutachtens.

Dieser hatte lediglich der ihm ausgehändigten kirchlichen Prädestinationslehre mit Hilfe der Logik ihre theoretisch einwandfreie Form geben wollen. Das war für ihn die Form eines in sich widerspruchsfreien Aussagezusammenhangs. Berengar dagegen verwarf das zu seiner Zeit in der Kirche allgemein vorherrschende Verständnis der Abendmahlslehre unter Hinweis auf dessen Widersprüchlichkeit. Sodann entwickelte er von sich aus mit Hilfe der Logik ein neues, und zwar widerspruchsfreies Verständnis und sah darin wegen der Widerspruchsfreiheit das einzig richtige. Wer dieses ablehne, gehöre nicht mehr zur Kirche.²³ »Widersprüchlichkeit« war auch die Begründung, mit der er den Eid für ungültig erklärte, den er im Jahre 1059 vor der Synode in Rom auf die amtliche Fassung der kirchlichen Abendmahlslehre abgelegt hatte: Der Eid sei nichtig, weil er einem Lehrverständnis gegolten habe, dem die Durchsichtigkeit mangle.²⁴ Es überrascht daher nicht, daß Berengar auch den Konzilien die Fähigkeit absprach, den genauen Wahrheitsgehalt der Glaubenslehre zu bestimmen; Mehrheiten könnten nicht über die Wahrheit befinden.²⁵

Nach Berengar kommt vielmehr dem »gelehrten Gläubigen« (*eruditus fidelis*) die Aufgabe zu, mit den Mitteln der Wissenschaft, deren formaler Inbegriff auch für ihn die Logik ist, die geoffenbarte Wahrheit begreiflich und offenkundig zu machen.²⁶ Erst und allein in der wissenschaftlichen Aussageform sei die Wahrheit

tractatum incidisti, unde tibi visum sit de scripto vel de sententia huiusmodi facere inductionem, minime tamen valet ad id ad quod eam tibi sumendam praesumpsisti.

²³ *Sacr. coen.* (wie Anm. 14) 19f. Kap. 12 ganz. Ebd. 7: *Hereticum me habes, quia Christi corpus incorruptibile esse non nescio, quia sensualem panem consecratione altaris factum sacramentum esse profiteor corpus Christi, sed sine heresi hac nemo fuit est eritve catholicus.*

²⁴ PL 150, 414B–D (aus Lanfrancs Sicht). *Sacr. coen.* (wie Anm. 14) 13: *Quod sententiam meam scribis Vercellis in consessu illo expositam, dico de rei veritate et testimonio conscientiae meae, nullum eo tempore sententiam meam exposuisse, quia nec mihi eo tempore tanta perspicuitate constabat, quia nondum tanta pro veritate eo tempore perpersus nondum tam diligenti in scripturis consideratione sategeram. Vgl. L. Hödl, Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum frühcholastischen Eucharistietraktat, in: Scholastik 37 (1962) 370–394.*

²⁵ *Sacr. coen.* (wie Anm. 14) 10: *... tamen satis est, quod superius dixi, multitudinem non praedjudicari veritati. Ebd. 22: ... vix unquam in multitudine satis bene quaesitam inventamque veritatem... illud constantissimum dico, conciliorum in quibus applaudis, quae contra evidentiam conscientiae tuae nulla veritate sancta appellas, multitudinem non esse idoneam satis ad diligentiorum veritatis inquisitionem atque perceptionem.*

²⁶ *Sacr. coen.* (wie Anm. 14) 3: *Si enim constaret ita homini de ipsa aeternitate, quae deus est, qui melius in hac vita, ut ait b. Augustinus, nesciendo scitur, sicut constare apud eruditum fidelem oportet usquequaque quid admittat fidei regula, quid excludat, quod*

gegen Profanierungen wie das gegenwärtige Abendmahlsverständnis geschützt.²⁷ Die Bemühungen darum, die geoffenbarte Wahrheit wissenschaftlich auszusagen, seien daher nicht unnützlich, sondern geboten.²⁸ Die richtige Form des wissenschaftlichen Umgangs mit der Glaubenslehre besteht somit nach Berengar – zumindest dann, wenn eine bestimmte Lehre umstritten ist – darin, daß der Fachmann, nämlich der Theologe, die biblische Grundlage dieser Lehre mit Hilfe der Logik widerspruchsfrei auslegt und diese Auslegung als traditionellen Bestandteil des kirchlichen Glaubensgutes ausweist.

Berengars Abendmahlslehre löste eine Flut von Gegenmaßnahmen, insbesondere Gegenschriften aus.²⁹ Unter dem Gesichtspunkt des Wissenschaftsverständ-

usque eo non »per speculum et in enigmate« sed perspicua luce videbat apostolus . . . Ebd. 47f. Kap. 23 ganz.

²⁷ Sac. coen. (wie Anm. 14) 89.7 v. u.–90.5 v. o. 89/90: Quod si comprehendimus sacramenta prophanare nulla temeritate praesumimus.

²⁸ Sac. coen. (wie Anm. 14) 87.9 v. u.–88.3 v. o.

²⁹ (1) 1048/49: Nach einem Gespräch des früheren Mitstudenten Hugo von Breteuil, jetzt Bischof von Langres, mit Berengar ein Brief Hugos an Berengar: Hugues de Breteuil, évêque de Langres († 1050). Lettre à Bérenger de Tours sur la Présence réelle. Présentation, texte critique, traduction et notes par le chanoine J.-C. Didier avec la collaboration de Msgr. P. Delhaye, in: Recherches augustinienes 16 (1981) 289–331. Dazu J.-C. Didier, Hugues de Breteuil, évêque de Langres et Bérenger de Tours, in: Mélanges de science religieuse: Universitas. Philosophie, Théologie, Lettres, Histoire, Questions d'aujourd'hui. Numero spécial pour le centenaire des facultés catholiques de Lille (1877–1977) 34 (1977) 82–97.

(2) 1050: Kurzer Brief Berengars an Lanfranc: ed. R. B. C. Huygens, Textes latins (wie Anm. 19) 456.

(3) Nach einer Diskussion in Chartres (1050) Briefwechsel mit dem früheren Mitstudenten Ascelin: ed. R. B. C. Huygens, Les lettres de Bérenger de Tours et d'Ascelin de Chartres, in: Litterae textuales. Essays presented to G. J. Liefstinck, 2. Texts and manuscripts, Amsterdam 1972, 16–22. Zur Diskussion in Chartres: Berengars Brief an Abt Ansfrid von Préaux, in: Briefe Berengars von Tours, ed. C. Erdmann/N. Fickermann (wie Anm. 21) Brief 98, 164–166.

(4) Etwa 1050/52 Briefwechsel mit Adelman von Lüttich, Lehrer an der Kathedralschule in Speyer, später Bischof von Brescia († 1061). Adelmans Brief ed. wie Anm. 19; Berengars Antwort ed. wie Anm. 15.

(5) Wolfhelm von Brauweiler, Epistola de sacramento Eucharistiae contra errores Berengarii, PL 154, 412–414.

(6) Theoduin von Lüttich, Ad Henricum regem contra Brunonem et Berengarium epistola, PL 146, 1439–1442.

(7) Anastasius, Mönch in Cluny, Epistola ad Giraldu abbatem de veritate corporis et sanguinis Christi Domini, PL 149, 433–436.

(8) Durandus, Abt von Troarn, Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et eius sectatores, PL 149, 1375–1424. Vgl. dazu R. Heurtevent, Durand de Troarn (wie Anm. 19).

(9) Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia libri tres, PL 149, 1427–1494.

(10) Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis Domini, PL 180, 739–854.

nisses kommt der Gegenschrift Lanfrancs wohl das größte Gewicht zu. Das hohe wissenschaftliche Ansehen der noch jungen Klosterschule von Bec ging auf ihn zurück. Williram von Ebersberg nannte ihn den besten Logiker der Francia.³⁰ Papst Nikolaus II. schickte eigene und kaiserliche Kapläne zu ihm, damit sie Logik und Rhetorik bei ihm lernten.³¹

In formaler Hinsicht ist das Auffälligste an seiner Gegenschrift³² eine Umkehrung der methodischen Schritte. Er zieht durchgehend zuerst die Autoritäten heran und entwickelt erst danach vernünftige Begründungen für deren Lehrverständnis. Die »auctoritas« dürfe nicht der »ratio« folgen, sondern müsse ihr vorangehen.³³ Die Glaubensgeheimnisse müßten nämlich im Interesse des Heils vor allen Dingen geglaubt werden; im Glauben liege das Verdienst. Begriffen werden könnten sie ohnehin nicht. Es sei daher unnützlich, sich auch noch mit den Mitteln der Logik um sie zu bemühen. Paulus verbiete das sogar.³⁴ Mache aber die Erörterung der Glaubensgeheimnisse einmal den Rückgriff auf die Logik unausweichlich, so verberge er, Lanfranc, diesen Rückgriff, indem er logisch gleichwertige Väteraussagen verwende, »um nicht als jemand zu erscheinen, der mehr auf die Kunstfertigkeit als auf die Wahrheit und auf die Autorität der hl. Väter vertraut.«³⁵ Das höchste Gut der Kirche besteht für ihn in der Einheit der Lehre.³⁶

Lanfranc teilte die grundlegende methodische Überzeugung, beim wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre müsse die »ratio« der »auctoritas« folgen, mit allen Gegnern Berengars. Auch Gelehrte wie Petrus Damiani, Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach, die sich nicht oder nur am Rande am Abendmahlsstreit beteiligten, lehnten die Maßgeblichkeit der Logik bei

(11) Gozechinus Scholasticus, *Epistola ad Valcherum itidem scholasticum, suum olim discipulum. Praemissa apologia, quod relicto Laodicensis cathedrae magisterio Moguntiam secesserit, mala sui temporis deplorat, ex Berengarii maxime perversa doctrina consecuta*, PL 143, 885–908.

³⁰ M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford 1978, 204. Vgl. J. A. Endres, *Lanfranc's Verhältnis zur Dialektik*, in: *Der Katholik* 82 (1902) 215–231, bes. 218–220.

³¹ PL 143, 1349D–1350A.

³² *De corpore et sanguine domini contra Berengarium Turonensem*, PL 150, 407–442. Kritische Edition des ersten Teils: R. B. C. Huygens, *Bérenger de Tours, Lanfranc et Berengard de Constance*, in: *Sacris erudiri* 16 (1965) 355–403, bes. 370–377. R. W. Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, in: *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, ed. by R. W. Hunt/W. A. Pantin/R. W. Southern, Oxford 1948, 27–48; 48. Edition eines bis dahin unbekanntes Briefes an Berengar. A. Cantin, »Ratio« et »auctoritas« dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérenger et Lanfranc, in: *Revue des études augustinienes* 20 (1974) 155–186.

³³ PL 150, 416D; vgl. ebd. 430A–B.

³⁴ PL 150, 412D; 427A–B; 439C–440B (Paulus).

³⁵ PL 150, 416D–417B: *Etsi quando materia disputandi talis est ut [per] huius artis regulas valeat enucleatus explicari, in quantum possum per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere...*

³⁶ M. Gibson, *Lanfranc of Bec*. (wie Anm. 30) 82.

Urteilen über den Wahrheitscharakter der Glaubensgeheimnisse entschieden ab.³⁷ Der gleichen Auffassung war die Kirchenleitung; denn als Lanfranc im Jahre 1050 in Verdacht geraten war, Anhänger der Lehre Berengars zu sein, mußte er vor der Synode in Rom seinen Glauben darlegen und dessen Richtigkeit »mehr mit heiligen Autoritäten als mit Argumenten« beweisen.³⁸ Umgekehrt hatte Berengar, als er sich bereit erklärt hatte, wegen seiner Lehre vor der im Frühjahr 1059 in Rom tagenden Synode zu erscheinen, mit dem Papst diese drei Beratungspunkte vereinbart: »Über den Tisch des Herrn; über den Vorrang der Vernunft; über die Immunität der Autorität.«³⁹ Der Abendmahlsstreit wurde also im formalen Bereich vor allem um den Vorrang von »auctoritas« und »ratio« voreinander geführt.⁴⁰ Die ziemlich einheitliche methodische Grundüberzeugung der Gegner Berengars dürfte jedoch nicht das Ergebnis von wissenschaftlich interessierter Methodenreflexion gewesen sein; sie scheint eher eine Reaktion auf eine Gefahr zu sein, die der Kirche, sofern sie sich als die Institution zur unverfälschten Wahrung und Weitergabe des geoffenbarten Wortes Gottes an die Gläubigen verstand, seitens der Gelehrsamkeit drohte. In der Gelehrtenwelt hatte die kirchliche Ablehnung des formalen Wissenschaftsbegriffs Eriugenas für den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre offenbar nicht die gewünschte Wirkung hervorgerufen; denn hier hat man sich nach einer gewissen Zeit außerhalb der kirchlichen Kontrolle und unbekümmert um die möglichen Folgen für die Seelsorge sozusagen rein wissenschaftlich auch mit schwer verständlichen kirchlichen Lehren wie Trinität, Menschwerdung Gottes, Jungfrauengeburt beschäftigt. Dabei scheint sich die Tendenz herausgebildet zu haben, kirchlichen Lehren, die sich nicht widerspruchsfrei aussagen ließen, die wissenschaftliche Anerkennung als Wahrheit zu versagen. Hiergegen dürfte die in der Kirche einhellige methodische Forderung gerichtet gewesen sein, die »ratio« der »auctoritas« unterzuordnen.

Zwischen Kirche und Gelehrsamkeit ging es mithin nicht mehr wie noch im

³⁷ H. Schauwecker, *Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 74 (1963) 3–240, bes. 210–217; 224. W. Hartmann, *Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik*, in: *Deutsches Archiv* 26 (1970) 47–149, bes. 110–118. F. Dreßler, *Petrus Damiani – Leben und Werk*, *Studia Anselmiana*, fasc. 34, Rom 1954. J. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain/Paris 1956.

³⁸ PL 150, 413B: *Post haec paecepit papa ut ego surgerem, pravi rumoris a me maculam abstergerem, fidem meam exponerem, expositam plus sacris auctoritatibus quam argumentis probarem.*

³⁹ *Sacr. coen.* (wie Anm. 14) 18: *... in quibus, cum nonnullas insumeret moras, meque cum illo iam iam accessurum Romam ad satisfaciendum de mensa dominica, de eminentia rationis, de immunitate auctoritatis expectarem, secundum quod convenerat cum illo mihi nunciatum illi est papam Leonem rebus decessisse humanis, quo audito a proposito eundi Romam itinere supersedi.*

⁴⁰ C. E. Sheedy, *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century against the Background of Pre-Scholastic Theology*, Washington D.C. 1947, 55f.; 58f.

Prädestinationsstreit um die Frage, ob die Logik, verstanden als der Inbegriff der Wissenschaftlichkeit, beim wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre nötig sei oder nicht. Durch die Entwicklung in der Gelehrtenwelt war diese Frage inzwischen zugunsten der Logik entschieden, und auch die Kirche hatte sich diesen formalen Wissenschaftsbegriff zu eigen machen müssen. Jetzt ging es darum, den Gefahren zu begegnen, die von ihm für die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ausgingen. Da nach ihm nur ein wissenschaftlich aussagbarer Inhalt wahr sein kann, hat die Wissenschaftlichkeit einer kirchlichen Lehre den Vorrang vor deren inhaltlich unveränderten kontinuierlichen Geltung. Darin dürfte die Kirche eine Gefährdung für das Selbstverständnis der Gläubigen als Christen gesehen haben, denn dieses bezog sich auf Inhalte, die für unveränderbar gehalten wurden. Somit war nicht mehr umstritten, daß sich der wissenschaftliche Umgang mit der Glaubenslehre an die Gesetze der Logik halten muß. Umstritten war jetzt die Aufgabe der Logik hierbei. Nach Berengar hatte die auf der Logik beruhende Gelehrsamkeit zu bestimmen, zumindest bei umstrittenen Lehren, was als die Wahrheit geglaubt werden muß und was nicht als die Wahrheit geglaubt werden darf. Nach Lanfranc hatte auch die Gelehrsamkeit trotz der Logik zunächst als die Wahrheit anzuerkennen, was die Kirche schon immer als das Wort Gottes verkündete; erst dann sollte die Gelehrsamkeit auch das ihre zu dessen weiterer Klärung beitragen dürfen.

Da Berengars Wissenschaftsverständnis inhaltlich mit demjenigen Eriugenas deckungsgleich ist, weist es auch die gleiche theoretische Unzulänglichkeit auf. Es bedenkt nicht die Notwendigkeit, auch die Eindeutigkeit und die sachliche Richtigkeit der tragenden Begriffe eines Aussagezusammenhangs herzustellen. Da Berengar aus dem gleichen Wissenschaftsbegriff jedoch weiterreichende Folgerungen für den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre zog als Eriugena, kommen seiner Auffassung in dieser Hinsicht zwei weitere Unzulänglichkeiten zu. Es ist darin nicht bedacht, ob in Fragen der wissenschaftlichen Sicherung des genauen Wahrheitsgehalts einer geoffenbarten Wahrheit ein einziger Gelehrter für die Gelehrsamkeit sprechen darf. Und es ist nicht bedacht, wie die Aufgabe der Kirche, die geoffenbarte Wahrheit unverfälscht zu wahren und zu überliefern, dann gefaßt werden muß, wenn allein die Gelehrsamkeit für die richtige Aussage der Wahrheit zuständig ist.

3. Der Versuch des Anselm von Canterbury, zwischen Lanfrancs und Berengars Wissenschaftsverständnis auszugleichen

Anselms »Epistola de incarnatione verbi«⁴¹ verdient in dem Zusammenhang, dem hier nachgegangen wird, aus zwei Gründen Beachtung. Zum einen dient ihr

⁴¹ Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, ed. F. S. Schmitt, Bd. 2,

erstes Viertel ausschließlich Überlegungen zu Sinn und Methode des wissenschaftlichen Umgangs mit der Glaubenslehre. Zum andern liest sich gerade dieser Teil wie ein klärendes Nachwort zur formalen Seite der Auseinandersetzung zwischen Lanfranc und Berengar; ein Nachwort allerdings, das Anselm bis zum Tod seines Lehrers zurückgehalten zu haben scheint. Die Analyse der Überlegungen Anselms kann jedoch kurz gehalten werden; denn die »Epistola« hat die formale Entwicklung der Theologie in der Frühscholastik unmittelbar nicht entscheidend beeinflußt.

Der christliche Glaube bedarf nach Anselm keinerlei wissenschaftlichen Stütze. Wer sich aus diesem nur vermeintlichen Grund wissenschaftlich mit ihm beschäftigt, gleicht jemandem, der meint, er müsse mit Pfählen und Stricken den Olymp gegen Erschütterungen durch menschliche Schritte absichern.⁴² Der wissenschaftliche Umgang mit dem Glauben liegt einzig im Interesse des Gläubigen.⁴³ Er kann ihm zu tieferer Einsicht in den Glauben verhelfen, ihm also einen Einblick verschaffen in die Vernünftigkeit dessen, was er glaubt; und er kann ihm zuverlässig Fragen lösen helfen, die ihm kommen, wenn er über den Glauben nachdenkt.⁴⁴ In beiden Fällen ermöglicht ihm der wissenschaftliche Umgang mit der Glaubenslehre ein vertieftes Leben aus dem Glauben. In dieser Möglichkeit liegt der Sinn der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Glauben.

Die entscheidende inhaltliche Grundlage dabei ist jedoch nicht die Hl. Schrift; denn an sie muß der Heide nicht glauben, und der Sinn ihres Wortlauts kann auch unterschiedlich aufgefaßt werden.⁴⁵ Das gilt erst recht für die Schriften der Kirchenväter. Der Gegenstand der wissenschaftlichen Beschäftigung ist vielmehr der christliche Glaube, wie er von den hl. Vätern gesichert worden ist und von der Kirche im Interesse einer christlichen Lebensführung geschützt wird. Für den Schutz des Glaubens ist die vom Papst geleitete Kirche verantwortlich. Sie kommt ihrer Aufgabe dadurch nach, daß sie kraft ihrer Autorität die Lehren korrigiert, die gegen den Glauben verstoßen.⁴⁶

Anselm hat damit den einen der beiden zentralen Begriffe des Abendmahlsstreits, den Begriff der »auctoritas«, eindeutig bestimmt. In der Auseinandersetzung um Berengars Abendmahlslehre war darunter bald die Hl. Schrift verstanden worden, bald ein kirchliches Lehrdokument wie beispielsweise der Konzilsbeschluß von 1059, bald ein Zitat aus dem Werk eines Kirchenvaters. Nach Anselm jedoch muß die Bedeutung von »auctoritas« eingeschränkt werden auf die Artikel des Glaubensbekenntnisses.⁴⁷

Rom 1940, Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 3–35. Zitierweise: Seite und Zeile.

⁴² Ebd. 5.7–13.

⁴³ Ebd. 5.19–21.

⁴⁴ Ebd. 8.19–9.8.

⁴⁵ Ebd. 11.5f.

⁴⁶ Ebd. 8.3f.: *fides a sanctis patribus confirmata*. Vgl. 3.7–4.4.

⁴⁷ Ebd. 6.5–7.4: *fides christiana*.

Den so gefaßten Glauben kennzeichnete er als »regula veritatis«. ⁴⁸ Er dürfte damit folgendes gemeint haben. Auf sich allein gestellt, ist der menschliche Geist nicht fähig, die Wahrheit über das Ganze der Wirklichkeit zu erkennen. Diesem naturgegebenen Mangel kann die von Gott geoffenbarte und von der Kirche verkündete und gegen Irrtum geschützte Wahrheit abhelfen. Der Gläubige kann und soll immer tiefer in sie eindringen. Inhaltlich zuverlässig geht das nur auf wissenschaftliche Weise, und zwar in affirmativen wie in negativen Aussagen. So deckt Anselm mit Hilfe der Wissenschaft vor allem die Widersprüche auf, die aus Roscelins falschem Verständnis der Trinitätslehre folgen. Das vor allem ist der Weg, auf dem die Wissenschaft für die Reinheit der Lehre sorgt. Sie erweist dabei mittelbar deren Vernünftigkeit. ⁴⁹ Anselm hat übrigens das bisher weitgehend auf die Syllogistik beschränkte gelehrte Instrumentar in beeindruckender Weise um die logische Begriffsanalyse erweitert. Der Gläubige kann jedoch die geoffenbarte Wahrheit auch auf wissenschaftliche Weise nie ganz erschließen, weil die Wahrheit unendlich ist. In diesem Sinn ist Anselms Behauptung zu verstehen, der Glaube überrage den Verstand. ⁵⁰

Anselm hat also zwar mit Lanfranc und der Kirche der »auctoritas« den Vorrang vor der »ratio« eingeräumt. Aber er hat der Spannung zwischen diesen beiden Polen der Wahrheitssuche die für den Abendmahlsstreit kennzeichnende Einseitigkeit genommen, indem er jedem Moment sein Eigenrecht einräumte. Der auch von ihm mit der Logik gleichgesetzten »ratio« hat er ihr Eigenrecht verliehen, indem er den wissenschaftlichen Umgang mit der Glaubenslehre zu einer Tätigkeit erklärte, die für die Glaubensvertiefung notwendig ist. Hierbei darf grundsätzlich jeder Frage nachgegangen werden, die der Glaube einem Gläubigen aufwirft. Der »auctoritas« hat Anselm ihr Eigenrecht verliehen, indem er sie als »symbolum fidei« faßte, zum ausschließlichen Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühungen um die Wahrheit vom Ganzen der Wirklichkeit erklärte und ihr aufgrund der bisherigen Tradition ihrer praktischen Bewährung das Recht auf unangefochtene Anerkennung als die Wahrheit zusprach; es sei denn, sie würde auf wissenschaftliche Weise als unwahr erwiesen. Durchaus zu Recht hat er jedoch die »dialectici« auf die Unwissenschaftlichkeit ihrer Folgerung aufmerksam gemacht, etwas bloß deswegen nicht für gegeben zu erklären, weil es ihnen nicht gelingt, es auch wissenschaftlich begreiflich zu machen. ⁵¹ Grundsätzlich schließen sich also die Glaubensgeheimnisse und der Wille, sie auch wissenschaftlich zu begreifen, nicht gegenseitig aus.

Doch müssen auch bestimmte subjektive Bedingungen erfüllt sein, wenn für die Betätigung dieses Willens Aussicht auf theoretischen Erfolg bestehen soll. Der betreffende Gläubige muß fest im Glauben stehen, der Kirche gehorsam sein,

⁴⁸ Ebd. 4.4.

⁴⁹ Ebd. 6.2–4.

⁵⁰ Ebd. 6.2f.: ... etiam si fides in illis superet rationem...

⁵¹ Ebd. 6.5–10.