Was sind die epistemologischen Grundlagen für Religionsgespräche?

Zum Verhältnis von Religion und Theologie im Mittelalter

Andreas Speer (Köln)

I. Apologetik und Disputation

»Ich schicke Euch, Teuerster, die neueste Übersetzung einer Schrift, die mit der üblen Häresie dieses Schurken Muhamad abrechnet, und die, als ich neulich in Spanien weilte, auf mein Betreiben hin aus dem Arabischen ins Lateinische angefertigt wurde«[1]. So beginnt der Brief, mit dem Petrus Venerabilis Bernhard von Clairvaux seine ›Summa totius haeresis Saracenorum‹ zusendet. Und er fährt fort: »Darüber hinaus habe ich die ganze frevlerische Irrlehre, die Lebensbeschreibung dieses gottverdammten Menschen und das Gesetzbuch, das er ›Koran‹, d. h. ›Vorschriftensammlung‹ nennt und von dem er behauptet, der Engel Gabriel habe es ihm vom Himmel gebracht – was er die armen Menschen auch noch glauben machte –, aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzen lassen, und zwar von in beiden Sprachen bewanderten Übersetzern«[2]. Liest man diese Zeilen, so wähnt man sich inmitten einer heftigen Religionspolemik. Doch dieser erste Eindruck greift zu kurz. Denn Petrus verfolgt eine andere Absicht. Er möchte Bernhard für eine schriftliche Widerlegung des Islam gewinnen – ganz nach dem Vorbild der Kirchenväter, die niemals irgendeine sogenannte Häresie, die zu ihrer Zeit auftrat, mit Stillschweigen übergangen hätten, auch wenn sie noch so geringfügig war, sondern dieser im Gegenteil mit der ganzen Kraft des Glaubens widerstanden und sie durch Schriften und Streitgespräche (*scriptis atque disputationibus*) als verabscheuens- und verdammens-

1) Petrus Venerabilis, Epistola de translatione sua. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 1), Altenberge 1985, hier 2, S. 22, Z. 1–4 (Übersetzung S. 23): *Mitto vobis, carissime, novam translationem nostrum contra pessimam nequam Mahumeti haeresim disputantem, quae, dum nuper in Hispaniis morarer, meo studio de Arabica versa est in Latinam.*

2) Petrus Venerabilis, Epistola 2 (wie Anm. 1), S. 22, Z. 12 – S. 24, Z. 18 (Übersetzung S. 25): *Sed et totam impiam sectam vitamque nefarii ac legem, quam Alkoran id est collectaneum praeceptorum appellavit sibique ab angelo Gabrile de caelo allatam miserrimis hominibus persuasit, nihilominus ex Arabico ad Latinitatem peduxi interpretantibus scilicet viris utirusque linguae peritis.*

wert erwiesen hätten[3]. Auch wenn sich Petrus hinsichtlich der Möglichkeit, diese verirrten Menschen (*errantes*) zu bekehren, keinen Illusionen hingibt, so müsse man seiner Überzeugung nach doch in jedem Fall Sorge tragen für die schwachen Mitglieder der Kirche, die sich schon durch geringfügige Argumente verführen ließen[4]. Als Vorbilder nennt Petrus abermals die Kirchenväter und hebt namentlich Augustinus und dessen Kampf gegen die Pelagianer und Manichäer hervor[5].

Dieser Hinweis auf die Kirchenväter findet sich auch im Prolog zu ›Contra Sectam Saracenorum‹ – jener ausführlichen Widerlegung des Islam, die Petrus schließlich selbst schreiben musste, da er Bernhard für dieses Projekt nicht gewinnen konnte. »Der Grund für mich, dies zu schreiben, ist derselbe, der auch viele große Kirchenväter zum Schreiben veranlasste«[6]. Es folgt eine schier endlose Liste von Häretikern und Häresien: die älteren und weniger bekannten ebenso wie die großen und klassischen Häresien der ökumenischen Konzilien, vor allem die »arianische Seuche« (*Ariana pestis*), gefolgt von den Verteidigern des christlichen Glaubens, allen voran Justin dem Märtyrer und Augustinus, dessen Schrift über den Gottesstaat, die Petrus ausdrücklich nennt, auch Modell für diese Liste der Häresien gestanden haben dürfte[7]. Und Petrus schließt mit dem Hinweis auf das, was die Kirche Gottes immer getan habe und auch noch heute tue: »Die ›Dornen und Disteln‹, die der Saat des Herrn feindlich sind, reißt sie durch die eifrige Hand ihrer Gärtner mit der Wurzel aus«[8].

Doch es geht Petrus nicht nur um eine autoritative Selbstvergewisserung. Bemerkenswert ist die Aufforderung zu Beginn von Buch I von ›Contra Sectam Saracenorum‹, wo Petrus diejenigen, »die Ihr in der weltlichen Wissenschaft so gelehrt seid« (*iuxta scientiam saecularem prudentes*), auffordert, ihre Augen ebenso wie den »Riegel ihres verstockten Willens« zu öffnen und genau zu überlegen, »ob diese Gewohnheit, keinen Dialog zuzulassen, begründet ist und ob sie durch irgendein Argument gestützt werden kann«. Denn »kein Mensch, der nicht nur von Natur vernunftbegabt, sondern auch mit einer lebhaften Scharfsinnigkeit ausgerüstet ist (*vivaci mentis acumine rationabilis*), will sich in den Dingen dieser Welt gänzlich täuschen«, so dass er »Wahres für falsch und

3) Petrus Venerabilis, Epistola 3 (wie Anm. 1), S. 24, Z. 6 (Übersetzung S. 25): *Fuit autem in hoc opera intentio mea, ut morem illum Patrum sequerer, quo nullam umquam suorum temporum vel levissimam ut sic dicam haeresim silendo praeterierunt, quin ei totis fidei viribus resisterent et scriptis atque disputationibus esse detestandam ac damnabilem demonstrarent.*

4) Petrus Venerabilis, Epistola 5 (wie Anm. 1), S. 26, Z. 1– S. 28, Z. 1 (Übersetzung S. 27–29).

5) Petrus Venerabilis, Epistola 5 (wie Anm. 1), S. 28, Z. 2–13 (Übersetzung S. 29).

6) Petrus Venerabilis, Contra Sectam Saracenorum, Prologus. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei, hier 2, S. 30, Z.1–2 (Übersetzung S. 31): *Causa plane scribendi haec mihi fuit, quae multis et magnis Patribus existitit.*

7) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), prol. 3–7, S. 32, Z. 1–S. 40, Z. 36 (S. 33–41).

8) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), prol. 8, S. 42, Z. 1–3 (Übersetzung S. 43): *Fecit hoc semper et facit ecclesia dei et ›vepres spinasve‹ satis dominicis inimicas studiosa ruricolarum suorum manu exstirpat.*

Falsches für wahr hält«[9]. Und Petrus beruft sich auf diejenigen, die die Griechen Philosophen (*philosophi*) oder Weisheitsliebende (*amatores sapientiae*) nannten. Diese bemühten sich dadurch, dass sie dem Gespräch völlig freien Lauf gelassen und zur Schärfung des Verstandes ihre Meinungen in unzähligen Arten der Disputation öffentlich vorgetragen haben, »zur wahren Erkenntnis der Dinge zu gelangen, die sie in den aufgeworfenen Fragen behandelten«[10]. Diese Regel habe für die Weisen der Griechen, Lateiner, Perser, Inder und anderer Völker immer gegolten: »sowohl selbst auf der Erforschung der Wahrheit der Dinge zu bestehen, als auch durch häufige Vergleichung die Gelehrten zur Untersuchung, Prüfung und Bestimmung der Wahrheit (*ad idem inquirendum, examinandum, diffiniendum*) zu bringen«[11]. Petrus nimmt hier also einen Standpunkt allgemeiner Vernünftigkeit (*omnis rationabilis mens*) ein, der sich zunächst auf die Erkenntnis der Wahrheit über die geschaffenen Dinge bezieht. Doch müsse man den menschlichen Geist noch weitaus heftiger zur Erkenntnis der ungeschaffenen Wesenheit als zur Erforschung der geschaffenen Natur anstacheln. Denn nur die Erkenntnis des Unerschaffenen verleiht nach dem Tod ein ewiges und glückliches Leben[12]. Es kann daher nicht angehen, über die Schöpfung zu reden, über den Schöpfer aber zu schweigen. Daher fordert Petrus seine Leser auf, von der Redefreiheit (*libera loquendi facultas*) Gebrauch zu machen und auch über theologische Fragen zu disputieren[13]. Dieser Zusammenhang zwischen Wahrheitsinteresse und Meinungsprüfung ist konstitutiv für Petrus' Angebot an die Muslime, in einen Dialog über Glaubensauffassungen einzutreten. Denn die Menschen seien von Natur aus vernunftbegabt und hinsichtlich Verstand und Bildung (*ingenio et*

9) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 30, S. 68, Z. 1–9 (Übersetzung S. 69): *Videte igitur, viri iuxta scientiam saecularem prudentes, videte inquam, et remoto obstinatae voluntatis obice subtiliter considerate, utrum mos iste probabilis sit, utrum ratione aliqua subnixus esse possit. Non vult aliquis hominum, qui non tantum natura rationalis, sed et vivaci mentis acumine rationabilis est, non vult plane in rebus temporalibus falli, not vult certa pro incertis aut incerta pro certis accipere, ut delusus cuiuslibet astu vel imprudentia quod verum est falsum putet, quod falsum est verum existimet.*

10) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 31, S. 70, Z. 1–9 (Übersetzung S. 71): [...] *quae senserant proferentes innumeris disputationum modis ad veritatem earum rerum, quae in propositis quaestionibus versabantur, pertingere laborabant.*

11) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 31, S. 70, Z. 12–18 (Übersetzung S. 71): *Hic Graecorum, hic Latinorum, hic Persarum, hic Indorum aliquarumque gentium sapientibus mos hoc propositum semper fuit, ut et ipsi scrutandae rerum veritati semper insisterent et ad idem inquirendum, examinandum, diffiniendum frequentibus studiosos collationibus animarent.*

12) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 32, S. 72, Z. 1–5 (Übersetzung S. 73): *Cum igitur omnis rationabilis mens rerum creatarum veritatem agnoscere cupiat illiusque veritatis agnistionem ad commode sua convertere optet, et quod tacendo consequi non valet, quaerendo et disputando assequi velit, numquam increatae rei verax cognitio negligenda est* [...].

13) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 33, S. 72, Z. 1 – S. 74, Z. 6 (Übersetzung S. 73–75): *Videte igitur vos* [...], *utrum de creatura disputandum sit, de creatore tacendum, utrum libera loquendi facultas dari debeat quaerenti de infimis et fugitivis bonis, et obstrui debeat os quaerentis et agentis de summo et aeterno bono.*

arte) vernünftig, wenn sie die geistigen Ohren ihrer Herzen (*intellectuales vestrorum cordium aures*) öffneten[14].

Umso mehr polemisiert Petrus gegen die Verweigerung der Muslime, über das Gesetz zu disputieren. Petrus zitiert als Belege Sure 3,61: »Wenn jemand mit dir ein Streitgespräch über das Gesetz anfangen will, dann sprich über ihn den Bannfluch und drohe ihm nur mit dem Zorn Gottes auf solche Menschen«, ferner Sure 29,46 in Verbindung mit Sure 2,191 und 2,217: »Streitet nicht mit den Schriftbesitzern! Denn Mord ist besser als Streit«[15]. Insbesondere die letztgenannte Kompilation dreier Koranverse führt Petrus wiederholt ins Feld, um ihre Irrigkeit aufzuzeigen: Wer nicht diskutieren will, steht im Widerspruch zur Vernunft und ist dümmer als ein Esel[16]. In der Verweigerung der Disputation über den Wahrheitsanspruch des Gesetzes sieht Petrus einen kardinalen Irrtum. Und welcher Geist, auch wenn er nur ein wenig Intelligenz besitzt, wird nicht einsehen, dass Mord weit schlechter ist als Streit[17]? Dies, so Petrus, müssten im Grunde auch die Muslime einsehen. Denn kein vernunftbegabter und für die Wissenschaften aufgeschlossener Mensch könne einer solchen Auseinandersetzung um die Wahrheit ausweichen.

Matthias Tischler hat darauf hingewiesen, dass die interreligiösen Traktate des Petrus Venerabilis methodisch an einer Epochenschwelle stehen: Einerseits stehen sie noch in der patristischen Tradition der Auseinandersetzung über religiöse Streitfragen in Form von Traktaten und Streitgesprächen. Zugleich spiegeln die Traktate bereits die Disputationskultur der aufkommenden Scholastik wider, die auf dem Gebrauch von Vernunftargumenten fußt[18]. Für Hans-Werner Goetz muss das Interesse des Petrus Venerabilis am Islam im weiteren Kontext der geistigen Aufbruchsstimmung des 12. Jahrhunderts gesehen werden. An die Stelle der früheren, harten Polemik tritt verstärkt eine argumentative Auseinandersetzung. Zwar zielt auch diese auf die Zurückweisung der Häresie, doch

14) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 29, S. 66, Z. 1 – S. 68, Z. 5 (Übersetzung S. 67–69): *Et o homines, homines inquam, non solum natura rationalis, sed et ingenio et arte rationabiles, utinam mihi hic intellectuales vestrorum cordium aures praebeatis, utinam superstitionis obstinatione remota, quae subinferre praeparo, audiatis.*

15) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 35, S. 78, Z. 9–12 (Übersetzung S. 79): *Item: ›Si quis tecum de lege certamen inire voluerit, dic ei anathema et iram die talibus solummodo comminare‹. Et iterum: ›Nolite disputare cum legem habentibus. Melior est enim caedes quam lis‹.*

16) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 37, S. 80, Z. 9–10 (Übersetzung S. 81): *Vere me plus quam asinum si assensero, vere plus quam pecudem si acquievero.*

17) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 47, S. 92, Z. 21 – S. 94, Z. 24 (Übersetzung S. 93–95): *Non igitur ut dictum est apostolus noster dicit, quod Mahumetus vester astruit, meliorem esse caedem quam litem vel litem quam caedem, sed caedem lite longe peiorem.*

18) Hierzu Matthias M. Tischler, Religiöse Alterität und scholastische Irrtumsbekämpfung. Neue Umgangsformen der hochmittelalterlichen Bildungselite mit dem Islam, in: Irrtum – Error – Erreur, hg. von Andreas Speer/Maxime Mauriège (Miscellenea Mediaevalia 40), Berlin/Boston 2018, S. 285–324, hier S. 289–292.

geschieht dies – so Abt Petrus – »nicht mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit der Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe«[19]. Dass diese Auseinandersetzung in dem vollen Bewusstsein der einzig wahren Religion erfolgt, sollte ebenso wenig verwundern wie die Tatsache, dass es Petrus nicht primär um ein Verständnis des Islam geht, sondern um seine Widerlegung in Analogie zu anderen Häresien, die – so seine Argumentationslinie – mitunter die Grundlage für den islamischen Irrtum bildeten. Derartige Disputationen sind der Sache nach in der Regel asymmetrisch: Es geht darum, den anderen von der Richtigkeit der eigenen Position zu überzeugen, nicht sich vom anderen überzeugen zu lassen. Damit sind sie eine Form der rationalen Selbstvergewisserung. Auch diese Selbstvergewisserung ist Bestandteil jeder Disputation. Denn niemand geht in ein Streitgespräch in der Absicht, am Ende völlig dekonstruiert zu werden. Geschieht dies, so gibt es ein hohes Irritationspotential. Vielmehr möchte der Disputant einen Sachverhalt besser verstehen, etwa die Einordnung des Islam als Häresie oder als heidnische Religion, und er möchte seine eigenen Prämissen zumindest im Grundsatz bestätigt finden[20].

II. Gespräche unter Gelingensbedingungen

Doch was sind die Voraussetzungen für diese Form der Disputation, die sich von einer bloßen Polemik erkennbar unterscheidet? Anders als die Polemik steht die Disputation unter einem doppelten Anspruch: nämlich dass eine solche Auseinandersetzung auf dem Boden der allen Menschen eigenen universalen Vernunft möglich ist, und dass Menschen auf diese Weise überzeugt werden können[21]. Denn eindeutig konzipiert Petrus Venerabilis sein Projekt unter Gelingensbedingungen – zumindest schließt er ein Gelingen nicht von vornherein aus. Das unterscheidet diese Schrift von einer bloßen Religionspolemik. Hierfür ist aber eine weitere implizite Voraussetzung erforderlich: nämlich dass Glaubenswahrheiten – zumindest bis zu einem gewissen Grade – überhaupt als Vernunftwahrheiten ausgesagt und argumentativ rekonstruiert, geprüft und verteidigt werden

19) Petrus Venerabilis, Contra Sectam (wie Anm. 6), I, 24, S. 62, Z. 6–8 (Übersetzung S. 63): *Aggredior inquam vos, non, ut nostri saepe faciunt, armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore.* Hierzu Hans-Werner Goetz, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. –12. Jahrhundert), 2 Bde., Berlin 2013, S. 380–385.

20) Zur Einordnung der Muslime durch Petrus Venerabilis als Häretiker oder Heiden siehe die ausführliche Darstellung und Rekonstruktion der Argumentationslinien durch Goetz, Die Wahrnehmung anderer Religionen (wie Anm. 19), S. 380–395.

21) Zur Frage der Universalität der Vernunft habe ich jüngst ausführlich Stellung bezogen in: Andreas Speer, Die Universalität der Vernunft und die Vielheit ihrer Sprachen, in: Centres and Peripheries in the History of Philosophical Thought. Essays in Honour of Loris Sturlese, hg. von Nadia Bray/Diana Di Segni/Fiorella Retucci/Elisa Rubino (Rencontres de Philosophie Médiévales), Turnhout 2021, S. 263–292.

können. Das impliziert auch die Möglichkeit der Widerlegung von Irrtümern und Häresien.

Ich komme auf diese zentrale Frage noch zurück. Doch zuvor möchte ich die Gelegenheit ergreifen, mein Thema genauer zu bestimmen. Wie bereits aus meiner Fragestellung ersichtlich ist, lege ich den Schwerpunkt auf die Religionsgespräche und nicht auf die Religionspolemik. Zum einen sind zur Frage der Religionspolemik in den letzten Jahren sehr viele Forschungsarbeiten erschienen – ich erwähne nur das große Forschungsprojekt von Hans-Werner Goetz zur Wahrnehmung anderer Religionen oder Matthias Tischlers Überlegungen zur religiösen Alterität[22] –, die ein beeindruckendes Tableau an Typologien, Konstellationen und Kontexten zeigen. Auch die in diesem Band versammelten Beiträge bieten zu dieser Frage hinreichend Gelegenheit zu weiterführenden Diskussionen. Zum anderen möchte ich den Blick auf eine systematische Fragestellung lenken und nach den epistemologischen Grundlagen fragen, die Religionsgesprächen als ausgesprochene oder unausgesprochene Bedingungen zugrunde liegen.

Noch eine weitere Einschränkung muss ich an dieser Stelle vorausschicken: Es kann keinen symmetrischen Blick auf die in Rede stehenden Religionen geben: das lateinische und orthodoxe Christentum, den Islam und das Judentum. Dazu fehlt mir nicht nur die sprachliche Kompetenz. Den Standpunkt, den ich somit unweigerlich einnehme, ist ein lateinischer, der jedoch exemplarisch gespiegelt werden soll durch einen Blick auf andere Religionen und Sprachen. Zudem verfolge ich in diesem Beitrag primär eine systematische Fragestellung – dies aber in historischer Absicht, d. h. nicht aus einer abstrakten ideengeschichtlichen Perspektive, sondern rückgebunden an die jeweiligen historischen Kontexte.

Die Religionsgespräche – ich habe dies bereits angedeutet – unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Form und ihren Voraussetzungen deutlich von Religionspolemiken. Charakteristisch für Religionsgespräche – gleich ob in ihrer realen oder in ihrer fiktiven Form – ist vor allem, dass sie von einer gemeinsamen epistemischen Grundlage ausgehen bzw. nach dieser suchen. Hierfür gibt es in der den Religionen und Religionsgemeinschaften des Mittelalters gemeinsamen hellenistisch-spätantiken Tradition eine Reihe von methodischen Angeboten: Hermeneutik, Rhetorik, Dialektik, Apodeiktik, d. h. strenge Beweisführung mit einem Höchstmaß an allgemeiner Verbindlichkeit. Für diese demonstrative Wissenschaft gibt es einen Namen: Theologie. Auch der häufig zu findende Begriff *sacra doctrina* entspricht jener wissenschaftlichen, disziplinären Verfasstheit eines Gegenstandsbereichs bzw. einer Lehre.

22) S. o. Anm. 18 und 19.

III. Religion und Theologie

Der Unterschied von Religion und Theologie markiert zugleich die epistemische Grundlage, nach der wir suchen. Hierzu muss zunächst festgehalten werden, dass der Begriff der Religion zunächst und primär eine Praxis bezeichnet. Es besteht mithin kein notwendiger Zusammenhang zwischen Religion, die primär *theosebeía* ist und als Gottesdienst eine Praxis darstellt, und Theologie, die eine über die religiöse Praxis hinausgehende theoretische Gestalt besitzt. Der Begriff der Theologie ist auch gar kein genuin religiöser Begriff, sondern eine »Erfindung« der griechischen Philosophie. In der seit Aristoteles kanonischen Einteilung der theoretischen Wissenschaften ist die Theologie als »göttliche Wissenschaft« die höchste der drei theoretischen Wissenschaften Physik, Mathematik und eben Theologie. Ihr Gegenstand sind die abtrennbaren und unbeweglichen Substanzen. Diese Bestimmung der Theologie als erster Philosophie wird in der Spätantike und auch später zu einem wichtigen Begegnungsplatz zwischen den abrahamitischen Religionen und der Philosophie, gerade weil die Philosophie diesen Begriff zunächst weitgehend unbestimmt lässt[23].

Es ist bemerkenswert, dass sich das junge Christentum gerade die Theologie als intellektuellen Begegnungsort mit der damals prägenden hellenistisch-spätantiken Kultur wählt[24]. Damit ist zugleich angezeigt, auf welcher Ebene der Diskurs um den Geltungsanspruch der Offenbarungswahrheit geführt werden soll: nämlich auf der Grundlage der natürlichen Vernunft und als höchste, und das heißt zugleich allgemeinste Form des Wissens, die jedem prinzipiell zugänglich ist, der im Besitz der Vernunft ist. Darin wird das Christentum auch zum Vorbild für den frühen Islam. Denn dieser knüpft zunächst ähnlich wie das Christentum beinahe nahtlos an die spätantike Bildungstradition an. Insbesondere die islamische Theologenschule der Mu'taziliten trägt unter Aufnahme griechischen Gedankenguts und mittels rationaler Begründungsverfahren zur Ausbildung eines dogmatischen Systems des Islam bei und wird insbesondere unter der zweiten Kalifendynastie der Abassiden zur bestimmenden Theologienschule[25].

23) Aristoteles, Metaphysica E 1, K 1 und Λ 7–9. Siehe hierzu Hans Joachim Krämer, Grundfragen der aristotelischen Theologie, in: Theologie und Philosophie 44 (1969), S. 363–382 und S. 481–505; Robert W. Sharples, Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology, in: Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens, hg. von Theo Kobusch/Michael Erler (Beiträge zur Altertumskunde 160), München/Leipzig 2002, S. 1–21; Andreas Speer, Theologische Vermittlungen. Ein mittelalterlicher Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Religion, in: Religion und Philosophie im Widerstreit?, hg. von Claudia Bickmann/Markus Wirtz/Hermann-Josef Scheidgen (Studien zur Interkulturellen Philosophie 18), Nordhausen 2008, S. 103–120, bes. S. 105–107.

24) Hierzu Andreas Speer, Im Spannungsfeld der Weisheit. Anmerkungen zum Verhältnis von Metaphysik, Religion und Theologie, in: Metaphysik und Religion (wie Anm. 23), S. 649–672, bes. S. 649–655.

25) Hierzu Gerhard Endreß, Einführung in die islamische Geschichte, München 1982, S. 57–67; sowie ausführlich Gerhard Endreß, The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community, in: Zs. für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 6 (1990), S. 1–49. Ferner Richard

Doch kehren wir zum frühen Christentum zurück. Ähnlich wie die sogenannten Kappadokier Basileios der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa oder Nemesius von Emesa in Byzanz[26], so wird vor allem Augustinus zum Modell für ein Christentum, das sich affirmativ auf das hellenistische Bildungsgut bezieht, das ihm – so wie das Gold der Ägypter, das die Israeliten auf Geheiß des Herrn mitnahmen, da es Gottes Eigentum war, wo immer es auch war[27] – als legitimes Erbe erschien, dessen Verheißungspotential auf ein gutes und glückseliges Leben aber nur die wahre Religion einzulösen vermag, »welche nur einen Gott verehrt und mit geläuterter Frömmigkeit (*purgatissima pietate*) als Ursprung aller Naturen erkennt, als den, in dem die Gesamtheit aller Dinge ihren Anfang hat, von ihm vollendet und bewahrt wird«[28]. So kann Augustinus als zu glauben und zu lehren festhalten, ja als zentrale Lehre für das menschliche Heil (*humanae salutis caput*) postulieren, »dass die Philosophie, das heißt das Streben nach Weisheit, nichts anderes sei als die Religion«, und folglich ein doktrineller Irrtum auch zum Ausschluss von den Sakramenten führen könne[29]. Die »wahre Religion« (*vera religio*) wird somit zum Maßstab einer »wahren Philosophie« (*vera philosophia*).

Als Weisheit gewinnt eine solche *theologia naturalis* einen neuen epistemischen Status, der sie über alle anderen Wissenschaften erhebt. Damit einher geht eine Kritik an einem selbstzwecklichen Wissensstreben und eine konsequente Hinordnung alles Wissens auf die Weisheit, die nun nicht mehr ein nur formales oder abstraktes Ideal bleibt, sondern

M. Frank, The Science of Kalām, in: Arabic Science and Philosophy 2 (1992), S. 7–37; zum breiteren Hintergrund siehe The Ancient Tradition on Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, hg. von Gerhard Endreß/Remke Kruk, Leiden 1997.

26) Hierzu im Überblick Georgi Kapriev, Philosophie in Byzanz, Würzburg 2005, S. 21–31.

27) Die zumeist genannte Referenzstelle Augustinus, Confessionum libri XIII, hg. von Lucas Verheijen (CC 27), Turnhout 1981, hier VII, 9, 15, S. 103 artikuliert sogleich den Vorbehalt gegen die ägyptische Speise (*Aegyptium cibum*) und vergleicht sie mit dem Linsengericht, für das Esau sein Erstgeburtsrecht dahingegeben habe. Das klassische Narrativ findet sich etwa bei Thomas von Aquin, Summa theologiae II-II, Editio Leonina, tom. IX, Rom 1897, q. 66, a. 5, ad 1, S. 90: *Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum de praecepto domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. X, iusti tulerunt spolia impiorum.*

28) Augustinus, De vera religione, in: Ders., De doctrina christiana. De vera religione, hg. von Joseph Martin (De doctrina Christiana) und K.-D. Daur (De vera religione) (CC 32), Turnhout 1962, hier I, 1, 1, S. 187, Z. 1–4: *cum omnis uitae bonae ac beatae uia in uera religione sit constituta, qua unus deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo uniuersitas et incohatur et perficitur et continetur.* Für die Übersetzung s. Augustinus, De vera religione. Über die wahre Religion, Lateinisch/Deutsch, Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme, Stuttgart 1983, S. 5.

29) Augustinus, De vera religione (wie Anm. 28) V, 8, 26, S. 193, Z. 12–16: *sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobis cum communicant*; Übersetzung wie Anm. 28, S. 19.)– Siehe hierzu auch Therese Fuhrer, Augustins Frühdialoge als Inszenierung der Einheit von religiöser Praxis und philosophischem Dialog, in: Metaphysik und Religion (wie Anm. 23), S. 309–322.

ganz konkrete Inhalte erhält: Es sind die Kernstücke des christlichen Dogmas, die zum Kernbestand dieser neuen Weisheitlehre werden. Das ist in den Augen Joseph Ratzingers der systematische Kern und das Vermächtnis des christlichen Hellenismus. Als Verschmelzung von Aufklärung und Glaube bilde diese Synthese von Vernunft, Glaube und Leben »die Apologie des Christentums als *vera religio*«[30]. Daraus folgt für Ratzinger das spezifische Selbstverständnis der ersten Generationen der Christen, die sich nicht als eine Religion wie andere auch verstanden hätten, die das gleiche Recht wie die anderen Religionen besäßen, weil sie in der Fortsetzung des menschlichen Denkens schon einen Weg zu Gott gefunden hätten[31]. Das Neue am Christentum sei die Tatsache, dass der verborgene, erahnte Gott sich geoffenbart habe und deshalb über das, was man über ihn wissen könne, radikal hinausgeht, »obwohl er in Übereinstimmung mit dem menschlichen Forschen steht«[32].

Die christliche Theologie, so Jürgen Habermas im ersten Band seiner jüngst erschienenen Geschichte der Philosophie, »musste einerseits ihr Verhältnis zur eigenen Herkunft aus dem Judentum und andererseits zu jenen Glaubensmächten der griechisch-römischen Zivilisation klären, die ihr – anders als der Götterkult des Volkes – auf kognitiv anspruchsvollem Niveau begegneten«[33]. Hierbei kommt der Apologetik eine katalysatorische Funktion zu, sofern die christliche Theologie aus jenen Versuchen »der dogmatischen Klärung der Glaubenssubstanz in Begriffen zeitgenössischer Philosophie« entstanden sei[34]. Habermas geht mit Ratzinger konform, wenn er feststellt, dass die meisten christlichen Theologen sich von der Absicht leiten ließen, »die Substanz der geoffenbarten Glaubenswahrheiten mit den besten der seinerzeit verfügbaren begrifflichen Mittel und diskursiven Verfahren möglichst unverkürzt zu artikulieren und so genau wie möglich zu erklären«[35].

30) Joseph Ratzinger, Das Christentum – die wahre Religion, in: Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i.Br. 2003, S. 138–140.

31) Joseph Ratzinger/Paolo Flores d'Arcais, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus (aus dem Italienischen von F. Hausmann), Berlin ^{3}2006, S. 26.

32) Ebd.

33) Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, S. 483. Habermas sieht in der Begegnung von Christentum und spätantiker Philosophie ein Ereignis von epochaler Bedeutung. Hier begegnen sich, so Habermas, die beiden geistigen Formationen der jüdischen und griechischen Achsenzeit in dem griechisch geprägten Milieu der römischen Zivilisation. Athen, Jerusalem und Rom bilden so jene entscheidende Konstellation, die die westliche Kultur und das abendländische Denken bis heute prägt und auch den Ausgangspunkt für die Genealogie nachmetaphysischen Denkens bildet. Das sind fürwahr große Thesen, womöglich zu große Thesen, um sie von der Warte der Ideengeschichte in den Kontext einer historischen Fragestellung herunterbrechen zu können. Gleichwohl soll der narrative Rahmen von Habermas' Überlegungen wenigstens angedeutet werden.

34) Ebd., S. 538.

35) Ebd., S. 539.

Besser könnte man die theologisch-methodische Programmatik des Boethius kaum umschreiben, die seinen ›Opuscula theologica‹ zugrundeliegt. Diese ebenso kurzen wie überaus einflussreichen Traktate zeigen mit bemerkenswerter Klarheit, dass das Christentum offensichtlich ohne größere Brüche in den hellenistischen Theologiediskurs eintreten konnte. Grundlage bildet der Versuch, im Anschluss an Rom. 1,20, dem *locus classicus* natürlicher Theologie, eine rationale Verantwortung des christlichen Glaubens und seiner dogmatischen Lehrgehalte zu entwickeln. Dieses Programm seiner ›Opuscula theologica‹ weiß sich zudem dem methodischen Ideal einer axiomatisch-apodiktischen Wissenschaft verpflichtet, welches Boethius und mit ihm seine mittelalterlichen Kommentatoren in voller Konsequenz selbst auf die Lehre der Trinität angewendet wissen wollen[36]. Die von Paulus formulierte Differenz zweier Weisheiten – derjenigen der Welt und derjenigen Gottes – scheint für Boethius nicht zu bestehen. Für ihn hat die Theologie gemäß dem von Aristoteles übernommenen Verständnis der *theologikè philosophía* ihren wissenssystematischen Ort im Ordnungsgefüge der theoretischen Philosophie und steht dort an der Stelle einer Metaphysik. Als oberste der spekulativen Wissenschaften handelt die Theologie, wie Boethius am Anfang des zweiten Kapitels seiner Schrift ›Über die Trinität‹ ausführt, von dem, was ohne Bewegung und abstrakt ist und betrachtet als »erste Philosophie« die unbewegliche und unstoffliche Substanz Gottes[37]. Zugleich erweitert sich in diesem Modell der Gegenstandsbereich der Theologie um die Dimension der Heilsgeschichte, der Inkarnation und der spekulativen Trinitätslehre. Damit beansprucht das Dogma, soweit es im Rahmen einer natürlichen Theologie aussagbar ist, den Platz demonstrativen und nicht bloß dialektischen Wissens – eine Entscheidung von großer Tragweite, die gerade im Vergleich mit anderen Theologiemodellen der christlichen Tradition, erst recht aber im Vergleich mit Theologiemodellen anderer Religionen in ihrer Bedeutung hervortritt[38].

36) Hierzu Claudio Moreschini, Filosofia pagana e teologia cristiana negli ›Opuscula Theologica‹, in: Metaphysik und Religion (wie Anm. 23), S. 213–237. Zu den Porretaner und Chartreser Kommentatoren wie Gilbert von Poitiers, Thierry von Chartres oder Clarembaldus von Arras siehe im Folgenden.

37) Boethius, De sancta trinitate, in: Ders., De consolatione philosophiae. Opuscula theologica, hg. von Claudio Moreschini (Biblioteca Teubneriana), München/Leipzig ^{2}2005, hier 2, S. 168, Z. 68 – S. 169, Z. 83: *Nam cum tres sint speculativae partes*, [...] *theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam Dei substantia et materia et motu caret):* [...] *in divinis intellectualiter versari oportebit neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est.*

38) Hierzu Andreas Speer, The Hidden Tradition: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition, in: Quaestio 5: Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto et statuto della filosofia prima nel Medioevo, hg. von Pasquale Porro, Turnhout 2005, S. 163–181, bes. S. 164–167 und S. 174–177.

IV. Prinzipienreflexion und Letztbegründung

Besonders interessant für unsere Frage ist die Konstellation im 12. Jahrhundert. Für kaum eine Zeit sind mehr *dialogi* überliefert, die Religionsgespräche zum Gegenstand haben. Neben Augustinus kann Boethius als Vorbild gelten. Nicht ohne Grund hat Marie-Dominique Chenu vom 12. Jahrhundert als »aetas Boetiana« gesprochen[39]. Neben der Dialogform ist es jedoch vornehmlich Boethius' Theologieverständnis, das er vor allem in seinem Trinitätstraktat und in der Schrift ›De hebdomadibus‹ entfaltet. Man könnte auch sagen: der theologische Anspruch der Dialoge ist ohne das vorausgesetzte Theologieverständnis nicht denkbar. Dieses basiert auf allgemeinen Grundsätzen, die jeder, sobald er sie gehört habe, unmittelbar billige: *communis animi conceptio est enuntitatio, quam quisque probat auditam* – so lautet der erste von acht Grundsätzen in ›De hebdomadibus‹[40]. Diese allgemeinen Grundsätze unterscheidet Boethius wiederum in diejenigen, die allen Menschen unterschiedslos gemeinsam sind, von deren Evidenz somit jeder überzeugt sei, und in solche, die aus einem Grundsatz der ersten Form abgeleitet werden, deren Evidenz also nicht mehr jedem unmittelbar einleuchtet, sondern nur dem, der um diese Ableitung wisse[41]. Nach diesem Modell lässt sich die Theologie auf die Weise organisieren, das man zunächst die für den eigentümlichen Gegenstand einer Disziplin allgemeinsten Grundsätze aufstellt, die als Axiome fungieren, um sodann, die theologischen Einzelprobleme auf die Weise zu lösen, dass man die Antworten durch Ableitung aus den allgemeinen Grundsätzen gewinnt. Dieses Modell abgestufter Evidenz dient Gilbert von Poitiers in seinem ›De hebdomadibus‹-Kommentar nicht nur als Organisationsprinzip innerhalb der Wissenschaften, sondern auch zwischen den Wissenschaften. Die Hierarchie der Disziplinen erstreckt sich gemäß der von Boethius vermittelten aristotelischen Einteilung der theoretischen Wissenschaften von der *scientia naturalis* oder Physik über die Mathematik bis hin zur Theologie[42]. Dieser Einteilung der Wissenschaften entspricht

39) Marie-Dominique Chenu, La théologie au douzième siécle, Paris 1957, ³1976, siehe insbesondere das Kapitel 6, S. 142–158.

40) Boethius, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona / De hebdomadibus I, in: Ders., De consolatione philosophiae. Opuscula theologica (wie Anm. 37), S. 187, Z. 17 f. Zum Kontext siehe Gangolf Schrimpf, Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 2), Leiden 1966.

41) Boethius, De hebdomadibus (wie Anm. 40), I, S. 187, Z. 18–23: *Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum* […]. *Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit.* Hierzu Mechthild Dreyer, Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispiel axiomatischer Methode (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 37), Münster 1993, S. 12–16.

42) Gilbert von Poitiers, Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade, in: The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers, hg. von Nikolaus M. Häring, Toronto 1966, prol. 5–7, S. 184, Z. 23–38.

auch eine Hierarchie der *rationes*, d. h. der Beweisgründe; hierbei kommt den *rationes* der Theologie als *theoremata* oder *axiomata* eine Sonderstellung zu[43].

Um ein philosophisches und theologisches Problem beantworten zu können, ist es daher notwendig, die richtigen *rationes* zu kennen, die als Regeln in dem Lösungsverfahren zur Anwendung kommen müssen[44]. Thierry von Chartres hebt den doppelten Charakter dieser *per se nota*-Grundsätze hervor: Zum einen würden sie *termini* genannt, insofern man sie nicht übersteigen dürfe und sofern mit ihnen jeder Zweifel beendet werden könne, zum anderen hießen sie *regulae*, da man von ihnen gleichsam geleitet würde, auf dass man bei der Lösung einer Frage nicht vom Weg der Wahrheit abweiche[45].

Thierrys Bestimmung der Theologie begreift diese nicht als Schrifttheologie, sondern im Anschluss an Boethius als theoretische Wissenschaft, als *scientia speculativa*[46]. Die Theologie besitzt demnach ihren wissenssystematischen Ort als das äußerste Vermögen der theoretischen Philosophie, die ein Wissen der *universitas rerum* in der Einfachheit und Einheit ihres göttlichen Prinzips ist. Auf diese Weise hat sie zugleich das oberste Prinzip jeder spekulativen Erkenntnis zu ihrem Gegenstand. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis einer auf Offenbarung und auf Vernunft beruhenden Prinzipienreflexion und Letztbegründung der *universitas rerum*. Wie Boethius sucht Thierry Offenbarungswahrheiten wie Schöpfung oder Trinität soweit wie möglich als Vernunftwahrheiten zu begreifen. Auf diese Weise vermag er die Prinzipienreflexion im Horizont der Theologie

43) Ebd., 8, S. 184, Z. 39–45: *Hanc igitur illi pauci ea ui mentis, que >intellectus< uocatur, diu multumque in omni rerum genere – uidelicet et in naturalibus et in mathematicis et maxime in theologica – intuentes mirantur eius rationes ab aliorum rationibus esse diuersas ne, quibus explicari possint, cognatos esse sermones et, si quando proportione rationis alicuius ad eam ab aliis contingat immo necesse sit uerba transsumi inextricabiles admodum questions prestare.* Siehe auch Gilbert von Poitiers, Expositio in Boecii librum de Trinitate, in: The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers (wie Anm. 42), I, 2, 7–9, S. 79, Z. 42 – S. 80, Z. 56. Hierzu Dreyer, Nikolaus von Amiens (wie Anm. 41), S. 16–27.

44) Gilbert, Expositio in Boecii librum de Trinitate, I, 2, 1–2 prol. (wie Anm. 43), S. 57, Z. 1–2: *Omnium, que rebus percipiendis suppeditant, rationum alie communes sunt multorum generum, alie proprie aliquorum*; ferner Z. 8–11: *Hanc autem rationum omnium communitatem uel proprietatem non nescit quisquis rerum diligens inquisitor non eas transeunter aspexit sed mentis acie fixa notates et eiusdem iudicio comprehensas primum apud se seruandas memorie tradidit.*

45) Thierry von Chartres, Commentum super Boethii librum De Hebdomadibus (Fragmentum Admuntense) 6, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, hg. von Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, S. 120, Z. 48–55: *Quandoquidem solis sapientibus loqui proposui idcirco per se nota et regulas quasdam quibus questionis nodum absoluam premise. [...] Terminos i. e. per se nota que non licet transgredi et quibus dubitatio poterit terminari et regulas quibus scilicet regamur ne questionem soluendo a ueritatis tramite deuiemus.*

46) Thierry von Chartres, Lectiones in Boethii librum De Trinitate, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School (wie Anm. 45), prol. 3, S. 125, Z. 24–29: *Opus istud ad speculatiuam spectat et ad illam partem speculatiue que theologia dicitur. Et sic pertinet ad philosophiam quia ad speculatiuam. Sunt enim tres partes philosophie: ethica que est de moribus et actionibus, speculatiua que est de causis rerum et naturis, rationalis que consistit in rationibus et docet ratiocinari quia dicet diffinire diuidere colligere.*

als Teil der *scientia speculativa* durchzuführen, die einer spekulativen Theologik entspricht und wissenschaftssystematisch an Stelle einer Metaphysik steht[47].

Dieser Entwurf einer rationalen Theologie erfährt in der nach dem Programm einer axiomatischen Wissenschaft *more geometrico* verfahrenden Theoremata-Literatur seine profilierteste Ausprägung[48]. Ein herausragendes Beispiel sind die ›Regulae caelestis iuris‹ oder ›Regulae theologiae‹ des Alanus ab Insulis. »Jede Wissenschaft«, so beginnt Alanus seinen Prolog, »stützt sich auf ihre Regeln als ihre je eigenen Fundamente«[49], jedoch auf unterschiedliche Weise. Während die Grammatik »ganz im Wohlgefallen und im Willen des Menschen steht« und ihre Regeln somit allein durch die Setzung der Menschen bestehen, »haben alle übrigen Wissenschaften ihre eigenen Regeln, auf die sie sich stützen und von denen sie wie von sicheren Grenzen (*certis terminis*) umschlossen werden«, nämlich Maximen, Gemeinplätze (Topoi), allgemeine Urteile, Theoremata[50]. Eine besondere Form von Maximen kommt allein der Theologie zu, die als überhimmlische Wissenschaft (*supercaelestis scientia*) über Regeln verfügt, die durch ihre Dunkelheit und Subtilität würdiger sind und über alle anderen Regeln und Maximen hinausragen (*regulas digniores sui obscuritate et subtilitate ceteris praeminentes*). Denn, so Alanus, »während alle Notwendigkeit der anderen Regeln schwankt, weil sie nur in der Gewohnheit des angestammten Laufs der Dinge besteht, ist die Notwendigkeit der theologischen Maximen unbedingt und unwiderlegbar (*absoluta et irrefragabilis*), weil sie von jenen Dingen Zeugnis ablegen, die aufgrund ihrer Wirklichkeit und ihrer Natur nicht verändert werden

47) Hierzu Andreas Speer, Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer *scientia naturalis* im 12. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45), Leiden/New York/Köln 1995, S. 252–263 und S. 277–288.

48) Siehe Mechthild Dreyer, Regularmethode und Axiomatik. Wissenschaftliche Methodik im Horizont der artes-Tradition des 12. Jahrhunderts, in: *Scientia* und *ars* im Hoch- und Spätmittelalter, hg. von Ingrid Craemer-Ruegenberg/Andreas Speer, Berlin/New York 1994 (Miscellanea Mediaevalia 22/1), S. 145–157; Dies., Die literarische Gattung der Theoremata als Residuum einer Wissenschaft more geometrico, in: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, hg. von Maarten J.F.M. Hoenen/Jakob H.J. Schneider/Georg Wieland (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6), Leiden/New York/Köln 1995, S, 123–135; Andreas Speer, Reception – Mediation – Innovation. Philosophy and Theology in the 12th Century, in: Bilan et perspectives des études médiévales. Actes du premier congrès européen des études médiévales (Spoleto 27–29 may 1993), hg. von Jacqueline Hamesse (FIDEM Textes et Études du Moyen Age 3), Louvain-la-Neuve 1994, S. 129–149, bes. S. 144–146.

49) Alain von Lille, Regulae theologiae – Regeln der Theologie, übersetzt und eingeleitet von Andreas Niederberger/Miriam Pahlsmeier (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 20) Freiburg/Basel/Wien 2009, Prolog 1, S. 48 (Übersetzung S. 49): *Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis* [...]. Der Textausgabe mit deutscher Übersetzung liegt die kritische Edition von Nikolaus M. Häring zugrunde, die unter dem Titel: Alanus ab Insulis, Regulae caelestis iuris in den Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 48 (1981), S. 97–226 erschienen ist.

50) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 1–3, S. 48 (Übersetzung S. 49).

können«[51]. Von einer »unveränderlichen Notwendigkeit« (*inmutabilis necessitas*) und »rühmlichen Subtilität« (*gloriosa subtilitas*)[52] spricht Alanus und beruft sich dabei ebenfalls auf Boethius' Traktat ›De hebdomadibus‹, der von den subtilsten Aussagen der Theologen (*subtilissimis theologorum propositionibus*) handele[53]. Wenn wir aber diese untersuchen wollen, dann, so Alanus weiter, »lasst uns den Traktat bei der Quelle und gleichsam im Schoß aller Maximen (*a sinu omnium maximarum*), d. h. bei der allgemeinsten aller Maximen beginnen«[54]. Diese Maxime, die der »allgemeine Geist« nach der Boethianischen Evidenzdefinition »unmittelbar erfasst, sobald er sie hört«, umfasst somit kraft ihrer Allgemeinheit alle übrigen Maximen, gleich welcher Disziplin sie angehören[55]. Daher wird diese eine Maxime auch als unbeweisbar und allein durch sich selbst bekannt bezeichnet, was jeder Vernünftige und jeder gesunde Geist bestätigt, sobald er sie hört[56]. Diese allen bekannte Maxime *unum esse rerum principium*[57] – »das Prinzip der Dinge ist eines« – bildet den Ausgangspunkt für die folgenden 134 Regeln der Theologie, deren erste auszulegende Regel lautet: *Monas est qua quaelibet res est una* – »Die Monade ist das, wodurch jedes Ding eines ist«. Diese henologische Regel wird streng monotheistisch interpretiert: »Von Gott wird aus mehreren Gründen nicht nur gesagt, dass er einer ist, sondern auch dass er Monade, d. h. Einheit ist«[58]. Diese erste Regel bildet den Ausganzpunkt einer nach dem Vorbild des ›Liber de causis‹[59] axiomatisch organi-

51) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 5, S. 48–50 (Übersetzung S. 49–51): *Supercaelestis vero scientia i. e. theologia suis non fraudatur maximis. Habet enim regulas digniores sui obscuritate et subtilitate certis praeminentes. Et cum ceterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis quia de his fidem faciunt quae actu vel natura mutari non possunt.*

52) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 6, S. 50 (Übersetzung S. 51).

53) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 7, S. 50 (Übersetzung S. 51): *Unde Boetius librum inscripsit ›De ebdomadibus‹ quasi de subtilissimis theologorum propositionibus. Istae propositiones quanto intelligentiam habent altiorem tanto magis peritum exigent auditorem.*

54) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 9, S. 50 (Übersetzung S. 51): *Tractaturi igitur de theologicis maximis, a fonte et quasi a sino omnium maximarum i. e. a generalissima maximarum tractatus sumamus initium.*

55) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 10, S. 50 (Übersetzung S. 51): *›Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque intelligens probat auditam‹. Haec omnes maximas, cuiuscumque sint facultatis, sua generalitate conplectitur.*

56) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 10, S. 50 (Übersetzung S. 51): *Qare recte subditur: ›quam quisque intelligens‹, i. e. sane mentis ›probat auditam‹.*

57) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), Prolog 10, S. 50–52 (Übersetzung S. 51–53): *Theologicarum autem maximarum aliae veniunt in notitiam multorum ut haec: unum esse rerum principium, aliae in notitiam paucorum i. e. sapientum ut haec: ›omne simplex esse suum et id quod est unum habet‹.*

58) Alain von Lille, Regulae (wie Anm. 49), reg. I, 1, S. 52 (Übersetzung S. 53): *Deus non solum unus sed etiam monas, i. e. unitas dicitur. Et hoc multiplici ratione. Dicitur enim esse unitas sive unus ratione simplicitas vel singularitas. A deo enim relegatur omnis numerus, omnis pluralitas.*

59) Diese anonym überlieferte Schrift wird in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wird und stellt eine Abbreviatio der ›Elementatio theologica‹ des Proklos

sierten systematischen Entfaltung aller wichtigen Inhalte des christlichen Glaubens und der Theologie in insgesamt 134 Regeln von der Gotteslehre bis zur Sakramentenlehre. Die Regeln selbst sind unterschiedlichen Traditionen entnommen und werden von Alanus unter ausdrücklichem Bezug auf das Alte und Neue Testament, auf Aristoteles, die Kirchenväter und Boethius erläutert. Insgesamt stellt Alanus einen demonstrativen Zusammenhang zwischen den einzelnen Regeln und ihren Auslegungen her; hierbei betont er stets das Hervorgehen aller Regeln aus der ersten, die als Fundament des gesamten Lehrzusammenhangs zugleich die Disziplineinheit der Theologie garantiert. Was wir gewärtigen, ist ein Bewusstsein von Wissenschaft und Methode, das einhergeht mit dem Bemühen, Lehre und wissenschaftliche Vorgehensweise sowie Methodenreflexion zur Deckung zu bringen[60)].

V. Universale Kommunikation

Eine vergleichbare Beweisführung findet sich zu Beginn des zweiten Buches des ›Dux neutrorum vel dubiorum‹ des Moses Maimonides. Von dieser ursprünglich zwischen 1185 und 1190/1 auf Arabisch geschrieben und Anfang des 13. Jahrhunderts zunächst von Shmuel Ibn Tibbon und sodann von Yehuda al-Ḥarizi unter dem Titel ›Moreh nevukim‹ ins Hebräische übersetzten Schrift zirkulieren im 13. Jahrhundert eine vollständige Übersetzung und zwei Teilübersetzungen ins Lateinische[61)]. Eine davon, unter dem Titel ›Liber de uno Deo benedicto‹, enthält die philosophischen Prämissen oder Leitsätze (*praeparatoria principia*) und die daraus abgeleitete erste Konklusionen bezüglich der Existenz Gottes und der Notwendigkeit von Gottes Unkörperlichkeit, die verbatim dem Anfang des zweiten Buches des ›Dux‹ entsprechen[62)]. Insgesamt legt Maimonides in 25

dar. Siehe hierzu Cristina D'Ancona Costa, Recherches sur le ›Liber des causis' (Études de philosopie médiévale 72), Paris 1995; siehe auch für einen ersten Überblick die Einleitung von Rolf Schönberger zu: Liber de causis. Das Buch von den Ursachen. Lateinisch-deutsch, übersetzt von Andreas Schönefeld (Philosophische Bibliothek, 553), Hamburg 2003, S. VII–XXXII.

60) Hierzu Mechthild Dreyer, More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 47), Münster 1996, S. 142–162; Matthias M. Tischler, Religiöse Alterität (wie Anm. 18), S. 312–314.

61) Den neuesten Forschungsstand bietet die Einleitung von Diana Di Segni zu ihrer unlängst erschienenen kritischen Edition des ersten Buches des ›Dux‹, der ersten kritischen Edition des ›Dux‹ überhaupt: Moses Maimonides, Dux neutrorum vel dubiorum, Pars I, hg. von Diana Di Segni (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales–Bibliotheca 17/1), Leuven/Paris/Bristol (CT) 2019, hier S. 13*–30*. Siehe ferner Wolfgang Kluxen, Literaturgeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 21 (1954), S. 23–50.

62) Im Folgenden zitiere ich den ›Liber de uno Deo benedicto‹ nach der Edition von Wolfgang Kluxen, Rabbi Moyses (Maimonides): Liber de uno Deo benedicto, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum

praeparatoria principia die wesentlichen Thesen der Physik und Metaphysik des Aristoteles in der Absicht dar, einen Gottesbeweis zu führen, der im folgenden ersten Buch in vier Wegen (*speculationes philosophicae*) ausgeführt werden. Maimonides betont die Evidenz der vorausgeschickten Leitsätze, von denen einige »durch ein wenig Überlegung (*facili ostensione*), ohne vorhergehende Beweisgründe unmittelbar einleuchtende Axiome (*dignitates*) oder nahezu von dieser Art sind, während andere des Beweises aus vorausgehenden Prämissen bedürfen«. Doch, so stellt Maimonides fest, alle diese Sätze sind bereits zweifelsfrei durch eine wahre Beweisführung in der Physik oder in der Metaphysik des Aristoteles determiniert[63]. Jedoch nicht um einer philosophischen Abhandlung willen unternimmt Maimonides diese spekulative Anstrengung, sondern mit Blick auf einen 26. Leitsatz, der statuiert, dass Zeit und Bewegung in Wirklichkeit immerwährend und ewig sind[64]. Dieser Leitsatz der aristotelischen Physik, der in dieser Apodiktik im klaren Widerspruch zum biblischen Schöpfungsglauben steht, ist Ausgangspunkt einer komplexen Argumentationsstrategie, die einen großen Teil des zweiten Buches einnimmt und in deren Verlauf Maimonides die aristotelische Lehre als eine Hypothese unter vielen, darunter vor allem die Lehre des Mose zu erweisen sucht, die er jedoch als philosophische Alternative präsentiert, die nicht aufgrund der Offenbarung den Vorzug verdient[65]. Denn, so Maimonides, »ich bin jedoch der Ansicht, dass dieser Lehrsatz nur als Annahme und nicht, wie die Ausleger des Aristoteles sagen, als unbedingte Wahrheit gilt, andererseits jedoch nicht undenkbar ist, wie die Dialektiker sagen«[66].

christlich-jüdischen Gespräch, hg. von Paul Wilpert (Miscellanea Mediaevalia 4), Berlin 1966, S. 167–182 und die deutsche Übersetzung nach der Ausgabe von Adolf Weiß, Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen (Philosophische Bibliothek 184 a–c) Hamburg 1923/²1995. Grundlage dieser Übersetzung ist die hebräische Übersetzung Ibn Tibbons. Der ›Liber de uno Deo benedicto‹ bietet den lateinischen Text der »philosophischen Leitsätze« sowie eine leicht abbreviierte Fassung des ersten Kapitels des zweiten Buches: siehe Weiß, Mose ben Maimon (Philosophische Bibliothek 184 b), S. 3–37.

63) Maimonides, Liber de uno deo benedicto (wie Anm. 62), S. 176, Z. 1–6: *Est ista viginti quinque praeparatoria ita se habent quod quaedam eorum cognoscuntur facili ostensione, et quaedam sunt indignitates et quaedam dignitates, et quaedam eorum indigent demonstratione ex antecedentibus. Sed sine dubio omnia determinata sunt vera demonstratione: quaedam in libro de auditu naturali et suis explanationibus, et quaedam in libro post naturam et suis explanationibus.* (Vgl. Führer der Unschlüssigen, Philosophische Leitsätze, Übersetzung: Weiß [wie Anm. 62], S. 16).

64) Maimonides, Liber de uno deo benedicto (wie Anm. 62), S. 176, Z. 15–17: *Et id praeparatorium, quod est vigesimum sextum, est hoc quod ipse dicit quod tempus et motus sunt aeterna, continua, semper reperta in actu.* (Vgl. Führer der Unschlüssigen, Philosophische Leitsätze, Übersetzung: Weiß [wie Anm. 62], S. 17–18.)

65) Siehe den Führer der Unschlüssigen, II, cap. 13–25 (Übersetzung: Weiß), S. 89–172, hier den Anfang von Kap. 25 (Übersetzung: Weiß), S. 169: »Unsere Weigerung, an die Ewigkeit der Welt zu glauben, hat nicht darin ihren Grund, dass in unserer H. Schrift geschrieben steht, die Welt sei erschaffen.«

66) Maimonides, Führer der Unschlüssigen, Philosophische Leitsätze, Übersetzung: Weiß (wie Anm. 62), S. 19. Vgl. Maimonides, Liber de uno deo benedicto (wie Anm. 62), S. 176, Z. 12–14: *Et cogitate Aristoteles*

Es ist genau diese methodische Einstellung, die naturhafte wie die heilsgeschichtliche Wirklichkeit gleichermaßen mit den Mitteln des Vernunftbegriffs zu bewältigen, die Maimonides zu einem theologischen Gesprächspartner für seine christlichen Zeitgenossen werden lässt. Das zeigt sich etwa mit Blick auf die Debatte um die Ewigkeit der Welt, an der Maimonides neben Avicenna und Averroes teilhat. Es ist eben jene Argumentationsstrategie des Maimonides, der zum Beispiel auch Thomas von Aquin folgt[67]. Wolfgang Kluxen hat von der neuen Universalität des Denkens gesprochen, die ihre neue Weltoffenheit in der Gestalt und Sprache der aristotelischen Philosophie findet. »Der Aristotelismus«, so Kluxen, »stellt so das allgemeine Medium dar, in dem sich das Mittelalter zu universaler Kommunikation öffnet. In diesem Medium können sowohl die arabisch-christliche als auch die jüdisch-christliche Begegnung stattfinden«[68].

VI. Zweifache Theologie

Die Rede ist von jenem Vorgang, der mit »Aristotelesrezeption« stichwortartig benannt, in seiner ganzen Komplexität jedoch nicht annähernd erfasst ist. Dahinter verbirgt sich die Begegnung mit dem breiten Traditionsstrom eines philosophischen Denkens, das nichts weniger als ein rationales und profanes Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen beansprucht, zugleich aber über die Grenzen des Christentums hinaus die Möglichkeit einer universellen Wissenschaftssprache eröffnet, in die beispielsweise auch die *gentiles* eintreten können.

Das hat auch Auswirkungen auf das Theologieverständnis, wie sich an der ›Summa contra gentiles‹ des Thomas von Aquin studieren lässt. Im Hintergrund steht die Auseinandersetzung mit dem boethianischen Verständnis der Theologie als oberster spekulativer Wissenschaft und somit auch mit der darin ausgesprochenen Überzeugung, Offenbarungswahrheiten in einem universalwissenschaftlichen Kontext als Vernunftwahrheiten aussagen zu können[69]. Die Auseinandersetzung mit dieser ein-

quod sit hoc certum et magis credibile. Et hoc concedimus ei secundum viam positionis, quousque probatur quod intendimus probare.

67) Vgl. Thomas von Aquin, Scriptum super libros Sententiarum II, hg. R. P. Mandonnet, Paris 1929, d. 1, q. 1, a. 5; id., Ders., Summa theologiae I, Editio Leonina, tom. IV, Rom 1888, q. 46, a. 1, S. 478–480; Kenneth Seeskin, Maimonides and Aquinas on Creation, in: Medioevo 23 (1997), S. 453–472.

68) Besser sollte man wohl sagen: muslimisch-christliche Begegnung. Wolfgang Kluxen, Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: Judentum im Mittelalter (wie Anm. 62), S. 146–166, hier S. 159.

69) Vgl. Boethius, De Sancta Trinitate, praef. (wie Anm. 37), S. 166, Z. 21–23: *Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa condescendere.* – Hierzu Speer, The Hidden Heritage (wie Anm. 38), S. 167–174.

flussreichen Lehrmeinung führt Thomas in seinem Kommentar zu eben jener Schrift des Boethius zur gleichen Zeit, als er auch an seiner ›Summa contra gentiles‹ zu arbeiten beginnt, die – wie Réné-Antoine Gauthier mit Recht bemerkt hat – weder einer missionarischen noch einer apologetischen Absicht entspringt, sondern in Ausrichtung und Methode als ein theologisches Werk verstanden werden muss, als Thomas' ersten umfassenden systematischen Theologieentwurf[70]. Thomas kommt in seinen Überlegungen zum Theologieverständnis zu einer fundamentalen Unterscheidung in eine Theologie der heiligen Schrift (*theologia sacrae Scripturae*), deren Gegenstand Gott ist, und in der er betrachtet wird, wie er in sich selbst ist, und in eine philosophische Theologie (*theologia philosophica*), in der Gott betrachtet wird, sofern wir ihn erkennen können[71]. Thomas spricht mit Bezug auf die Gotteserkenntnis gar von einem *duplex modus veritatis*[72]. Diese doppelte Wahrheit bezieht sich auf zwei Wege, die göttlichen Dinge (*divina intelligibilia*) zu erkennen: Die eine Wahrheit vermag die Vernunft durch ihr eigenes Fragen und Suchen zu erreichen, die andere aber übersteigt gänzlich das Vermögen der menschlichen Vernunft[73]. Diese Doppelung der Wahrheit ist nicht Ausdruck einer Entgegensetzung, sondern entspringt – wie auch die Doppelung der Theologie im Kommentar zu ›De Trinitate‹ – der Einsicht in die Beschränktheit der an ihre materiellen Bedingungen gebundenen menschlichen Vernunft, welche die göttlichen Dinge nicht *ex parte ipius Dei*,

70) René-Antoine Gauthier, Somme contre les gentils. Introduction, Éditions Universitaires 1993, S. 60–87; Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1995, S. 123–125.

71) Thomas von Aquin, Super Boethium De Trinitate, Editio Leonina, tom. L, Rom 1992, q. 5, a. 4, c, S. 154. Z. 175–182: *Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur.* – Siehe hierzu Albert Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen, 2. erw. Aufl. (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales–Bibliotheca 1), Leuven 1998, S. 154 f. und S. 211–222. Ferner Jan A. Aertsen, Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?, in: *Scientia* und *ars* (wie Anm. 48), S. 217–239, bes. S. 220–229.

72) Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Editio Leonina, tom. XIII, Rom 1918, I, cap. 3, S. 7: *Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.* – Wenn man so will, kann Thomas als der Erfinder der doppelten Wahrheit gelten, die Bischof Étienne Tempier den 1277 inkriminierten Magistern der *artes*-Fakultät zum Vorwurf macht. Hierzu Andreas Speer, The Double Truth Question and the Epistemological Status of Theology in Late 13th Century Debates at Paris, in: The Modern Schoolman 89, 3–4 (2012), S. 189–207.

73) Summa contra gentiles (wie Anm. 72), I, cap. 4, S. 11: *Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.*

sondern lediglich *ex parte cognitionis nostrae* zu erkennen vermag[74]. Es geht also um die epistemologischen Bedingungen der Gotteserkenntnis. »Ich spreche«, so Thomas, »von einer zweifachen Wahrheit der göttlichen Dinge nicht von seiten Gottes, der die eine und einfache Wahrheit ist, sondern von seiten unserer Erkenntnis, die sich hinsichtlich der Erkenntnis des Göttlichen verschieden verhält«[75]. Damit schränkt Thomas nicht nur den Geltungsbereich der natürlichen Theologie ein, er schärft zugleich die epistemologischen Grundlagen für Religionsgespräche.

Diese Unterscheidung in eine zweifache Theologie – eine natürliche Theologie in den Grenzen der menschlichen Vernunft und eine Theologie der Offenbarung, die es der menschlichen Vernunft erlaubt, ihre Grenzen unter gewissen Bedingungen zu überschreiten – bildet die Voraussetzung für die Ordnung und die Art des Vorgehens und somit für das Programm der ›Summa contra gentiles‹, das Thomas im 9. Kapitel des ersten Buches skizziert. Zur Darlegung der Wahrheit, zu der man durch das Forschen der Vernunft gelangen kann, ist mit Beweisgründen (*per rationes demonstrativas*) vorzugehen, durch die der Gegner überzeugt werden kann. Da aber solche Gründe für die zweite Wahrheit, zu der kein Forschen der Vernunft gelangen kann, da sie jede Anstrengung der Vernunft übersteigt, nicht beizubringen sind, kann die Absicht nicht darin bestehen, den Gegner durch Argumente zu überzeugen, vielmehr muss es darum gehen, »dass seine Argumente, die er gegen die Wahrheit vorbringt, widerlegt werden, da der Wahrheit des Glaubens die natürliche Vernunft nicht entgegengesetzt sein kann«[76]. Die Wahrheit des christlichen Glaubens steht demnach der Wahrheit der Vernunft nicht entgegen. Maßgabe für diese Nichtwidersprüchlichkeit ist die natürliche Vernunft selbst, der auch dasjenige, was ihr Fassungsvermögen übersteigt, nicht widersprechen darf[77]. Denn durch entge-

74) Summa contra gentiles (wie Anm. 72), I, cap. 9, S. 22 (siehe auch Anm. 75). – Hierzu Andreas Speer, The Division of Metaphysical Discourses: Boethius, Thomas Aquinas and Meister Eckhart, in: Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown, hg. von Russ Friedman/Kent Emery Jr./Andreas Speer (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 105), Leiden/Boston 2011, S. 91–116.

75) Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (wie Anm. 72), I, cap. 9, S. 22: *Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.* – Die Übersetzungen zur ›Summa contra gentiles‹ folgen der Ausgabe: Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, Erster Band, Buch 1, hg. und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt 1974, hier S. 29.

76) Summa contra gentiles (wie Anm. 72), I, cap. 9, S. 22: *Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversaries rationibus convincatur; sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est.*

77) Summa contra gentiles (wie Anm. 72), I, cap. 7, S. 19: *Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.*

gengesetzte Gründe (*contrarii rationes*) wird unser Verstand gefesselt (*ligatur*), so dass er nicht weiter in der Erkenntnis der Wahrheit fortzuschreiten vermag. Damit aber wird der Widerspruchssatz auch zum Maßstab für die Gotteserkenntnis, und zwar in beiderlei Richtung: Sofern wir im Durchgang durch die geschaffenen Ursachen zur Erkenntnis Gottes aufsteigen und sofern das Glaubenswissen in Form göttlicher Offenbarung zu uns herabsteigt[78].

VII. Religionsgesetz und Philosophie

Auch Averroes hatte in seinem ›Faṣl al-maqāl‹ seiner ›Entscheidenden (oder maßgeblichen) Abhandlung und Bestimmung über die Art und Weise der Verbindung von Gesetz und Philosophie‹ davon gesprochen, dass es keinen Widerspruch zwischen Gesetz und Philosophie, Offenbarung und Vernunft geben kann[79]. Vielmehr, so stellt Averroes in seiner der Form nach als Rechtsgutachten verfassten Schrift sogleich einleitend fest, schreibt das Gesetz die vernunftgemäße Betrachtung der existierenden Dinge und das Nachdenken darüber vor, »und da Nachdenken nichts anders heißt als das Herleiten und Ableiten dessen, was bisher unbekannt ist, aus dem was schon bekannt ist – und dies ist die

78) Summa contra gentiles, Editio Leonina, tom. XV, Rom 1930, IV, cap. 1, S. 5: *Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo.* – Vgl. Summa contra gentiles (wie Anm. 72), II, cap. 4, S. 279.

79) Diese erst 1858 vom Orientalisten Marcus Joseph Müller in der Bibliothek des Escorial wiederentdeckte, über Jahrhunderte verschollene Schrift hat in den letzten Jahren eine große Aufmerksamkeit gefunden. Allein in den Jahren 2009 und 2010 sind drei deutsche Übersetzungen erschienen: von Franz Schupp, Averroes. Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhätnis von Gesetz und Philosophie. Arabisch-Deutsch (Philosophische Bibliothek 600), Hamburg 2009; von Patrick O. Schaerer, Averroes. Die entscheidende Abhandlung oder die Bestimmung des Zusammenhangs zwischen religiösem Gesetz und Philosophie, zus[ammen] mit der Untersuchung über die Methoden der Beweise im Rahmen der religiösen Glaubenssätze, Stuttgart 2010; und im Rahmen des Verlags der Weltreligionen von Frank Griffel, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rushd, Massgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl, Berlin 2010. Ich werde im Folgenden auf die Übersetzungen von Griffel und Schaerer verweisen. Hinweisen möchte ich auf die ausführlichen Einleitungen und Kommentarteile, die auch eine Einordnung dieses Textes in den teils polemischen innerislamischen Diskurs zum Verhältnis von Philosophie und Religion bieten. Auf diesen Diskurs und die Polemik zwischen Averroes und al-Ghazālī kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Siehe hierzu neben den genannten Einleitungen und Kommentaren vor allem von Griffel und Schupp die Kapitel 25 und 29 in: The Oxford Handbook of Islamic Theology, hg. von Sabine Schmidtke, Oxford 2016: Frank Griffel, Chapter 25: Theology Engages with Avicennian Philosophy, ebd., S. 435–455, und Delfina Serrano Ruano, Chapter 29: Later Ash'arism in the Islamic West. Zu Averroes siehe ferner David Wirmer, Das ›spezielle Religionsgesetz der Weisen‹. Ibn Rushds (Averroes') Idee der Philosophie und ihre Kontexte, in: Kleines Handbuch der islamischen Philosophie, hg. von Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christian Schäfer, Darmstadt 2013, S. 315–340, zum Faṣl al-maqāl bes. S. 329–334.

Schlußfolgerung –, deshalb ist es verpflichtend, dass wir unsere Betrachtung der existierenden Dinge mit Hilfe der rationalen (i. e. syllogistischen) Schlußfolgerung ausführen«[80]. Und weiter führt er in dem einleitenden Kapitel, das der Methode, den Voraussetzungen und den Arten des syllogistischen Schließens gilt, aus: »Es ist klar, dass jene Art der Überlegung, zu der das Gesetz aufruft und zu der es antreibt, die vollkommenste Art der Untersuchung mit der vollständigsten Art der Schlussfolgerung sein sollte, die apodiktischer Beweis genannt wird«[81]. Die methodische Grundlage ist die aristotelische Unterscheidung von drei Formen des Schließens: in den rhetorischen oder sophistischen Schluss, der kein Wissen begründen kann, in den dialektischen Schluss, dessen Prämissen nur von einer bestimmten Gruppe anerkannt werden, und in den demonstrativen (apodiktischen) Schluss, der im Beweis universal gültiger Sätze besteht. Wenn nun aber »dieses unser göttliches Gesetz die Menschen vermittels dieser drei Wege aufruft« – und zwar gemäß dem Talenten und den Naturanlagen der Menschen –, »dann wurde die Zustimmung zu ihm für jeden Menschen allgemein eingeführt (dann hat das Für-Wahr-Halten alle Menschen erreicht) – ausgenommen jene, die sie hartnäckig verleugnen oder für die es keine Wege der Berufung gibt wegen der eigenen Vernachlässigung derselben«[82]. Leitmotiv ist für Averroes der Koranvers Q 16:125: »Rufe die Menschen mit Weisheit (*hikma*) und einer guten Ermahnung auf den Weg des Herrn und disputiere mit ihnen auf bestmögliche Weise«. Denn »da nun das Gesetz wahr ist und zur Vernunftüberlegung aufruft, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt, wissen wir, die Gemeinschaft der Muslime, mit Bestimmtheit, dass die beweisende (apodiktische) Überlegung nicht zu einem Widerspruch mit dem führt, was im Gesetz steht, da die Wahrheit der Wahrheit nicht widerspricht, sondern mit ihr in Einklang steht und für sie Zeugnis ablegt«[83].

Nur auf dem ersten Blick scheint Averroes Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Philosophie, von Religion und Vernunft mit der des Thomas von Aquin vergleichbar. Gemeinsam ist beiden das aristotelische Wissenschaftsverständnis als Grundlage der Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie. Doch anders als für Thomas ist für Averroes das auf dem Weg der demonstrativen Beweise erreichbare Wissen von Gott nicht limitiert oder gar defizitär; vielmehr erreicht der Philosoph eine notwendige und hinreichende, ja im Grunde eine überlegene Einsicht von Gott, die keiner weiteren Offenbarung bedarf. Demzufolge – so merkt Matthias Lutz-Bachmann zutreffend an – »enthalten die Aussagen der Religion keine theoretische ›Wahrheit‹ im strengen Sinn des Begriffs, die über die beweisbare Wahrheit der philosophischen Wissenschaft hinaus-

80) Faṣl al-maqāl (Griffel, S. 11; Schaerer, S. 12 f.).
81) Faṣl al-maqāl (Griffel, S. 11; Schaerer, S. 13).
82) Faṣl al-maqāl (Griffel, S. 18; Schaerer, S. 20); zum Kontext auch Griffel S. 17 f. und Schaerer, S. 19 f.
83) Faṣl al-maqāl (Griffel, S. 18; Schaerer, S. 20).

geht«[84]. Daher bleiben philosophisches Wissen und religiöse Rede letztlich strikt getrennt: Sie haben grundverschiedene Adressaten: den Ungebildeten und den Dialektikern stehen die wissenschaftlich gebildeten Philosophen gegenüber, die idealiter auch über das prophetische Wissen verfügen[85].

VIII. Nochmals Theologie: Wissenschaft und Evidenz

Demgegenüber behält auch das auf Offenbarung gegründete Wissen bei Thomas seinen Anspruch als Theologie im aristotelischen Verständnis einer ersten Wissenschaft. Das kommt vorzüglich in berühmten ersten Quaestio seiner ›Summa theologiae‹ zum Ausdruck, in der Thomas den Versuch unternimmt, das Glaubenswissen in die Gestalt einer theologischen Wissenschaft nach dem Wissenschaftsmodell des Aristoteles zu bringen[86]. Hierbei stößt Thomas allerdings auf das scheinbar unüberwindliche Dilemma, dass die Theologie einer der zentralen Forderungen der aristotelische Wissenschaftslehre nicht zu genügen vermag, nämlich dass die Prinzipien einer Wissenschaft der natürlichen Vernunft aus sich heraus bekannt (*per se notum*) sein müssen[87]. Die Lösung des Thomas, die Theologie denjenigen Wissenschaften zuzuordnen, die ihre Prinzipien anderen, übergeordneten Wissenschaften entlehnen, welche dieses Wissen bereitstellen und damit auch die Wissenschaftlichkeit der nachgeordneten, subordinierten Wissenschaft sichern, birgt einige Folgeprobleme[88]. Die Verlagerung der Evidenz auf das Wissen der Heiligen, dem die Theologie subordiniert ist und ihre Prämissen verdankt, macht nämlich zugleich ihre Stellung im Ordnungsganzen der Wissenschaften, in welches die Theologie eingebunden werden sollte, im höchsten Maße problematisch. In Frage steht nicht mehr und nicht weniger als der Anspruch, die wahrhaft erste und göttliche Wissenschaft zu sein, kraft der

84) Matthias Lutz-Bachmann, Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der ›Summa contra gentiles‹, in: Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, hg. von Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora, Darmstadt 2004, S. 96–118, hier S. 118.

85) Ebd.; ferner Andreas Speer, Glaube, Vernunft und Theologie – zur Archäologie einer aktuellen Problemstellung, in: Herausforderung an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, hg. von Mouhanad Khordchide/Klaus von Stosch, Freiburg/Br. 2012, S. 137–150.

86) Thomas von Aquin, Summa theologiae (wie Anm. 67) I, q. 1, a. 2, S. 8–9: *Utrum sacra doctrina sit scientia?*

87) Thomas von Aquin, Summa theologiae (wie Anm. 67) I, q. 1, a. 2, arg. 1, S. 8: *Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur.*

88) Thomas von Aquin, Summa theologiae (wie Anm. 67) I, q. 1, a. 2, c & ad 1, S. 9. – Siehe hierzu Jan A. Aertsen, Die Rede von Gott: die Fragen ›ob er ist‹ und ›was er ist‹. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre (S.th. I, qq. 1–12), in: Thomas von Aquin: Die ›Summa theologiae‹ – Werkinterpreationen, hg. von Andreas Speer, Berlin/New York 2005, S. 29–50, bes. S. 32–36.

Exzellenz ihres Gegenstandes und aufgrund der herausragenden Weise, von diesem zu handeln[89]. Thomas verteidigt diesen Anspruch unter anderem durch den Hinweis auf die Gewissheit der Offenbarung gegenüber der irrtumsbehafteten natürlichen Erkenntnis – vergleichbar den drei Konvenienzargumenten für die Notwendigkeit der Offenbarung aufgrund der Inkonvenienz der menschlichen Vernunft im vierten Kapitel des ersten Buches der ›Summa contra gentiles‹[90] – und mit Bezug auf die Würde des Erkenntnisgegenstandes sowie durch den Rekurs auf die von Aristoteles in ›Metaphysik‹ Γ 3 vorgenommene Unterscheidung in ein direktes und in ein indirektes Beweisverfahren von Prinzipien; letzteres nimmt er in Analogie zur Metaphysik auch für die Theologie in Anspruch[91]. Doch muss Thomas selbst zugleich die Sonderstellung der Theologie in ihrem Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften anerkennen: Denn was die Theologie auszeichnet, ist letztlich der natürlichen Vernunft nicht aus sich heraus zugänglich. Es ist auch nicht in der gleichen Weise zu bewähren wie die Prinzipien der Metaphysik im prozeduralen Verfahren der Vernunft. Konsequent misst Thomas der Theologie gegenüber den übrigen Wissenschaften daher auch keine beweisende und ordinative, sondern eine judikative Rolle zu[92], und bestätigt damit das doppelte Theologieverständnis der ›Summa contra gentiles‹.

Übertragen auf unsere Frage nach den epistemischen Grundlagen für Religionsgespräche ist das in Thomas' Position liegende Potential für Religionsgespräche nicht gehoben worden, das in der wechselseitigen Anerkennung und Beschränkung der Geltungsansprüche von natürlicher Vernunft und Offenbarungswissen beruht – auch weil Thomas' doppeltes Theologieverständnis von seinen Zeitgenossen keineswegs als die klassische Synthese von Vernunft und Glaube angesehen wurde, als die sie vielfach im idealisierten (und nicht im historischen) Rückblick erscheint. Vielmehr erfährt Thomas

89) Diese Frage stellt sich für Thomas im Anschluß am ›Metaphysik‹ A 2 als Frage nach dem Weisheitsprimat; vgl. Summa theologiae (wie Anm. 67) I, q. 1, a. 6, S. 17–18: *Utrum haec doctrina sit sapientia?*

90) Die drei Konvenienzgründe für die Notwendigkeit der Offenbarung in Summa contra gentiles (wie Anm. 72) I, cap. 4, S. 11 beziehen sich auf die persönlichen Lebensumstände, auf die lange Dauer der erforderlichen Denkanstrengung und auf die Irrtumsbehaftetheit der menschlichen Vernunft.

91) Thomas von Aquin, Summa theologiae (wie Anm. 67) I, q. 1, a. 8 c, S. 21–22: *Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua prinicipia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae: suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit: si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia.*

92) Thomas von Aquin, Summa theologiae (wie Anm. 67) I, q. 1, a. 6, ad 2, S. 18: *Propria autem huius scientiae [scil. sacrae doctrinae] cognitio est, quae est per revelationem: non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis.* – Zum Charakter dieses judikativen Primats, der entweder auf einer besonderen Gabe des Hl. Geistes beruht oder auf den der Theologie zugrundeliegenden *articuli fidei* siehe auch die nachfolgende Antwort *ad tertium.* Hierzu Speer, The Division of Metaphysical Discourses (wie. Anm. 74), S. 104–106.

heftigsten Widerspruch: etwa an der Pariser theologischen Fakultät durch Heinrich von Gent, demzufolge das Subalternationsmodell des Thomas die wesentlichen Anforderungen des Aristoteles an die Theologie nicht erfüllt. Denn eine Wissenschaft, die Weisheit genannt werden könne, dürfe ihre Prinzipien nicht *ab alio* entlehnen, vielmehr alle anderen Wissenschaften von dieser[93]. Heinrichs Kritik richtet sich zum einen gegen das – in seinen Worten – simplifizierende und falsche Subalternationsverständnis des Thomas[94]. Vor allem aber verlangt Heinrich als Ergebnis eines präzisierten Wissensbegriffs, der die Frage der Gewißheit (*certitudo*) in den Mittelpunkt stellt[95], als Kriterium für die Wissenschaftlichkeit nicht allein die Evidenz von Prinzipien, sondern Evidenz mit Blick auf die wissenschaftliche Erkenntnis als Ganze. Während Wissen in einem weiteren Sinne (*scire large accepto*) lediglich irgendeine Form von täuschungsfreier Erkenntnis einer Sache voraussetzt[96], fordert Heinrich für den strikten Begriff von *scientia* (*stricte sumendo scientia*) »nicht irgendeine gewisse Erkenntnis, sondern allein eine von solchem, dessen Wahrheit dem Intellekt aus der Evidenz der Sache (*ex evidentia rei*) einleuchtet«[97]. Auf diese Weise erhält der Evidenzbegriff eine zentrale Rolle für das Verständnis von Wissenschaft – mit weitreichenden Folgen auch für die Theologie, der infolge eines geringeren Maßes an Evidenz aufgrund eines Mangels auf Seiten des wissenden Subjekts offensichtlich ein niedrigerer Rang als Wissenschaft droht. Hier zeichnet sich, so Volker Leppin, auch im Zusammenhang mit These 37 der Verurteilungen von 1277, »dass man nichts

93) Heinrich von Gent, Summa (Quaestiones ordinariae), hg. von J. Badius, Summa quaestionum ordinariarum, Paris 1520 (Nachdruck St. Bonaventure (N.Y.) 1953), a. 6, q. 2, opp. 1, S. 43rI: *Scientia illa quae est sapientia, principia sua non supponit ab alio, sed omnes aliae scientiae ab illa, ut vult Philosophus.*
94) Heinrich von Gent, Summa (wie Anm. 93), a. 7, q. 5, S. 53vE: *Ista positio ex simplicitate et ignorantia naturae subalternationis venit.* – Hierzu Stephen F. Brown, Henry of Ghent's ›De reductione artium ad theologiam‹, in: Thomas Aquinas and His Legacy, hg. von David M. Gallagher (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 28), Washington 1994, S. 194–206, hier 198 f.; ferner Brown, Henry of Ghent's Critique of Aqunas's Subalternation Theory and the Early Thomistic Response, in: Knowledge and the Sciences, in: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eigth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24–29 August 1987, vol. 3, hg. von Reijo Työrinoja/A[nja] I[nkeri] Lehtinen/Dagfinn Follesdal, Helsinki 1990, S. 337–345.
95) Siehe hierzu Andreas Speer, Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent, in: Henry of Gent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte, hg. von Carlos Steel/Guy Guldentops (Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, 31), Leuven 2003, S. 75–100, bes. S. 83–89.
96) Heinrich von Gent, Summa (Quaestiones ordinariae), art. I–V, hg. von Gordon A. Wilson (Henrici de Gandavo Opera omnia XXI), Leuven 2005, hier a. 1, q. 1, S. 10, Z. 93–94: *Dicendum quod scire large accepto ad omnem notitiam certam qua cognoscitur res sicut est absque omni fallacia et deceptione…*».
97) Heinrich von Gent, Summa (wie Anm. 93), a. 6, q. 1, S. 42vB: *non quaecumque certa notitia, sed solummodo eorum quorum veritas intellectui ex rei evidentia apparet.* Hierzu Andreas Speer, Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente, in: De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter, hg. von Günther Mensching (Contradictio 9), Würzburg 2007, S. 73–90, bes. S. 79–84.

glauben darf, das nicht evident ist oder nicht aus Evidentem entwickelt werden kann«, eine für die Theologie (etwa bei Wilhelm von Ware, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham) folgenreiche erkenntnistheoretische Neubewertung des Evidenzbegriffs durch Heinrich von Gent ab, indem die Erkenntnisbedingung des Subjekts verstärkt in den Vordergrund tritt[98)].

Es verwundert daher nicht, dass Durandus von St. Pourçain in der Eingangsquaestio seines Sentenzenkommentars die Frage der Evidenz auf die logische Alternative zuspitzt, dass Evidenz entweder auf Glaube oder auf Vernunft allein beruhen müsse[99)]. Letzteres aber, d. h. eine Theologie auf der Grundlage der natürlichen Philosophie (*philosophia naturalis*) ohne Rekurs auf die Heilige Schrift, vermag – so Durandus – den Anspruch des Aristoteles an die Theologie nicht zu erfüllen. Das hat für die Theologie weitreichende Folgen, die, sofern sie sich nicht auf das bloße Glaubenswissen beschränkt, – entweder auf die Verteidigung und Erklärung des in der Schrift Überlieferten unter Rekurs auf allgemeine Vernunftprinzipien nach Art der Apologetik oder aber auf die Ableitung ihres dogmatischen Wissens aus den Glaubensartikeln fokussiert ist[100)]. Die Bedeutung dieser beiden Begründungstypen von Theologie, einer deklarativen Theologie, die alle Formen der Erläuterung, argumentativen Verdeutlichung und Verteidigung umfasst und sich hierzu auch allgemeiner philosophischer Argumente bedienen kann, und einer deduktiven Theologie, die ihre Beweisgründe allein aus den *articuli fidei* nimmt, um daraus ihre Schlussfolgerungen abzuleiten, ist für den Fortgang der Debatte maßgeblich[101)].

98) Hierzu Volker Leppin, Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), Göttingen 1995, 83–85; Leppin, Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das Selbstverständnis der Theologie, in: Geistesleben im 13. Jahrhundert, hg. von Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 27), Berlin/New York 2000, S. 283–294. Zu Artikel 37 der Verurteilungen siehe David Piché, La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire, Paris 1999, S. 72: *Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur* [...].

99) Durandi de Sancto Porciano Scriptum super Sententiarum, hg. von Guy Guldentops (Recherches de Théologie et Philosophie Médievales–Bibliotheca 10/1/1), Leuven/Paris/ Bristol (CT) 2019, prol., q. 1: *Vtrum theologia sit scientia*, argumenta [1]–[3], S. 1.

100) Durandi de Sancto Porciano Scriptum super Sententiarum (wie Anm. 99), prol., q. 1, resp. [4]–[6], S. 2, Z. 26 – S. 3, Z. 62: *Videtur autem theologia secundum suum nomen accipi tripliciter: uno modo prout dicit habitum quo cognoscimus ea que in sacra doctrina traduntur et ut in ea traduntur, et hoc rationabiliter;* [...] *Secundo modo accipitur theologia pro habitu quo fides et ea que in Scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis notioribus.* [...] *Tertio modo theologia communis, nescio tamen si uerius, pro habitu eorum que deducuntur ex articulis fidet et ex dictis Sacre Scripture, sicut conclusiones ex principiis, et hic modus uertitur nun communiter in ore loquentium.*

101) Durandi de Sancto Porciano Scriptum super Sententiarum (wie Anm. 99), prol., q. 1, resp. [7]–[10], S. 3, Z. 63 – S. 5, Z. 89: *Hac distinctione premissa dicendum quod si theologia accipiatur primo modo, scilicet pro habitu quo cognoscuntur ea que in sacra doctrina traduntur et modo quo in ea traduntur, theologia non differt a fide. Cuius ratio est quia que in sacra scriptura traduntur ut sic solum diuina autoritate tenentur;* [...] *Si autem theologia accipiatur secundo modo, scilicet pro habitu quo fides et ea que in sacra doctrina traduntur,*

Die Diskussion richtet sich also verstärkt nach innen auf das Selbstverständnis der Theologie und ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften, auf die Verteidigung der eigenen Position gegenüber Irrtümern, die von den unterschiedlichsten Instanzen in Irrtumslisten und Syllabi gesammelt und Gegenstand von polemischen Schriften werden wie etwa den ›Correctoria‹-Diskursen zwischen Franziskanern und Dominikanern, die sich an der Person des Thomas von Aquin entzünden[102]. Hinzu kommt die institutionelle Trennung von Artesfakultät und theologischer Fakultät, die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts von einer ganzen Reihe von Streitigkeiten zwischen den Fakultäten begleitet wird, die auch als ein Ringen um die Zuständigkeit, zu bestimmten Fragen Stellung zu nehmen, angesehen werden können. Diese kulminieren zu Beginn des letzten Drittels des 13. Jahrhunderts in den beiden Verurteilungen von 13 und bzw. 219 Thesen von artes-Magistern durch den Pariser Bischof Étienne Tempier in den Jahren 1270 und 1277, die – was das Theologieverständnis angeht – zumindest indirekt auch Thomas von Aquin betreffen (darin ist sich die Forschung einig), der allerdings bereits am 7. März 1274 auf dem Weg zum Konzil von Lyon in der Benediktinerabtei Fossanova verstorben war[103].

defenduntur et declarantur, sic fides et theologia sunt de eodem, nisi quod illud quod tradit fides sola autoritate tradit theologia ratione. Et ideo querere utrum theologia sic accepta sit scientia, est querere utrum de eodem simul possit haberi fides et scientia. Accipiendo autem tertio modo theologiam, sicut communiter accipitur, scilicet pro habitu eorum que deducuntur ex articulis fidei et ex dictis Sacre Scripture, sicut conclusiones ex principiis, sic querere utrum theologia sit scientia, est querere utrum ex articulis fidei possit aliquid demonstratiue concludi quod sit uere scitum. (vgl. Scriptum, prol. I, [7], 3–4).– Zum Theologieverständnis des Durandus siehe Stephen F. Brown, The Early Durand of Saint-Pourçain on the Scientific Character of Theology, in: Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical and Theological Issues, hg. von Andreas Speer/Fiorella Retucci/Thomas Jeschke/Guy Guldentops (Recherces de Théologie et Philosophie Médiévales–Bibliotheca, 9), Leuven/Pars/ Walpole (MA) 2014, S. 171–183. Zum Fortgang der Debatte siehe Stephen F. Brown, *Duo Candelabra Parisiensia:* Prosper of Reggio in Emilia's Portrait of the Enduring Presence of Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines regarding the Nature of Theological Study, in: Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, hg. von Jan A. Aertsen/Kent Emery, Jr./Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 28), Berlin/New York 2000, S. 320–356, bes. S. 322–328.

102) Siehe hierzu Andrea Colli, From the Condemnations to the Schools: The *Correctorium* Literature in the ›Lectura Thomasina‹, in: The ›Lectura Thomasina‹ in Its Context. Philosophical and Theological Issues, hg. von Andreas Speer/Andrea Colli/Francesca Bonini (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales–Bibliotheca), Leuven/Paris/ Bristol (CT) 2000, S. 35–66.

103) Siehe Roland Hissette, Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le mars 1277 (Philosophes Médiévaux 22), Louvain/Paris 1977; Piché, La condamnation parisienne de 1277 (wie Anm. 98); Luca Bianchi, Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^{e}–XIV^{e} siècles), Paris 1999; und mit breitem Überblick: Nach der Verurteilung von 1277 (wie Anm. 100); ferner Roland Hissette, L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 44 (1997), S. 3–31; Hissette, Philosophie et théologie en conflit: Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?, in: Revue théologique de Louvain 28 (1997), S. 216–226.

IX. *Ars generalis* als universelle Kombinatorik

Einen besonderen Reflex auf die Verurteilung vom 7. März 1277 stellt die gut zwanzig Jahre später entstandene ›Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas venerabili patre domino episcopo Parisiensi‹ dar[104]. In der Rahmenhandlung des Prologs wandert ein trauriger und ob der Streitigkeiten in Paris deprimierter Raimundus durch einen Wald in der Nähe von Paris sich fragend[105], wie Gott, der doch die höchste Wahrheit und Weisheit sei, so viele Irrtümer in dieser Welt zulassen könne, als ihm ein gewisser Philosoph begegnet, den Raimundus, der ein Exemplar des Tempierschen Syllabus mit sich trägt, sogleich als Sokrates erkennt und ihm sein Leid klagt. Es gebe einige Philosophen, die behaupteten, die 219 Artikel seien *secundum philosophiam* wahr; dies könne aber nicht der Fall sein, andernfalls besäße die Theologie die geringste Wahrheit[106]. Das folgende Gespräch beginnt trotz wechselseitiger Bekundung der Übereinstimmung im gleichen Konkordanzideal zunächst mit einer Reihe von Irritationen: Sokrates zürnt Raimundus ob seiner Bestreitung der Wahrheit und der Kohärenz philosophischer Aussagen, dem wiederum die kritischen Worte des großen Philosophen, der Exemplafigur philosophischer Weisheit, zutiefst mißfallen[107]. Doch was ist der Grund für diesen Dissens und wie kann man eine gemeinsame Argumentationsbasis für die Widerlegung der in den Artikeln enthaltenen Irrtümer und für die Suche nach der Konkordanz finden? Die Lösung legt Raimundes Lullus dem Sokrates in den Mund: Es bedürfe hinreichend allgemeiner selbstevidenter Prinzipien, die von den Disputationspartnern gleichermaßen und gerne anerkannt würden[108]. Nur solche Prinzipien böten eine Argumentationsbasis für die

104) Die ›Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas venerabili patre domino episcopo Parisiensi‹ (hg. von Thomas Pindl-Bücher [CC Cont. Med. 79; Raimundi Opera Latina 17 [76–81]], Turnhout 1989), hier Op. Lat. 80, S. 249–401, wird in den Februar 1298 datiert. Siehe hierzu die Einleitung von Thomas Pindl-Bücher, ebd., S. 221–241, sowie: Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought (CC Cont. Med. 214, Supplementum Lullianum tom. II, hg. von Alexander Fidora/Josep E. Rubio), Turnhout 2008, hier Fernando Dominguez, II. Works, S. 125–242, hier S. 173.

105) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prol., S. 253, Z. 6 f.: *In quadam silua iuxta Parisius stabat Raimundus tristis et desolatus iuxta quendam fontem* […] – so beginnt die Rahmenerzählung des Prologs (bis S. 257, Z. 100).

106) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prol., S. 254, Z. 27–32: *Dixit que Raimundus ad eum: Numquid nescis tu, quod Episcopus Parisiensis damnauit 219 articulos, qui sunt contra theologiam et contra Deum et operationes suas? Quos articulos aliqui philosophi asserunt et contendunt esse ueros secundum philosophiam; quorum tamen ueritas est impossibilis, quoniam si ueri essent, theologia minime esset uera.*

107) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prol., S. 254, Z. 33–35: *Iratus Socrates dixit, quod articuli, quos ueros philosophi affirmauerunt, secundum philosophiam ueritatem continebant, cum ita sit, quod philosophia sit de rebus ueri.*

108) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prol., S. 256, Z. 87–92: *Socrates respondit dicens, quod nullo modo staret in illis principiis supradictis, quoniam generalia non erant neque communia omnibus hominibus.*

Widerlegung der in den Artikeln enthaltenen Irrtümer und für die Suche nach der Konkordanz – denn der Weise darf sich bekanntlich nicht von Emotionen wie dem Zorn regieren lassen. Darauf baut auch das im folgenden formulierte Dreipunkte-Programm, das der Lullschen *ars*, deren Prinzip – so der erste Punkt – die notwendige (und nicht nur positive) Einsicht in jene zuhöchst allgemeinen Prinzipien ist, die allen Wissenschaften gemeinsam und dem schlußfolgernden Denken aus sich heraus bekannt sind und ohne die weder die Philosophie noch eine andere Wissenschaft existieren können[109]. Doch was sind diese Prinzipien, lässt Lull seinen Sokrates fragen[110]. Lull nennt eine ganze Liste von 19 Begriffen und Gegenbegriffen (wie Gutheit, Größe, Macht, Weisheit und Wahrheit). In diesen Prinzipienbegriffen soll alles Seiende seinem Wesen und seiner Natur nach eingefaltet (*implicata*) und zugleich ausgefaltet sein[111].

Lull sucht also nach zuhöchst allgemeinen und zwingenden Vernunftgründen, die über den fragmentierten aristotelischen Vernunftbegriff hinausreichen und zugleich den Aufbau aller Einzelwissenschaften aus wenigen Grundbegriffen ermöglichen. Im Ausgang von einigen grundlegenden *communes opiniones maiorum philosophorum*[112] – etwa dass Gott existiert und erste Ursache ist[113] – schreitet Lull in einem zweiten Punkt zu den göttlichen *dignitates* fort, die als Vollkommenheiten einen absoluten Charakter besitzen und nach Art der Transzendentalien untereinander konvertibel sind[114]. Diese sind zugleich Ausdruck der Erkenntnisdynamik des Intellekts, die derartige *puncta transcendentia* voraussetzt, welche die Bindung an das Kausalschema der auf die unteren Seelenvermögen angewiesenen Vernunft übersteigen und damit auch die Widersprüche, die sich aus dieser Bindung ergeben und im Satz vom Widerspruch festgehalten sind; diese werden überstiegen auf eine Schau der *veritates rerum* im Licht der Unwandelbarkeit des höchsten

Sed si ipse aliqua principia generalia, communia et per se cognita haberet, secundum illa principia libenter cum ipso disputaret ad probandum, utrum ipsi inter se inuicem possent conuenire.

109) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prol., S. 257, Z. 95–99: *Et uelle, quod de ipsis principiis esset una communis opinio inter me et te, quoniam illa principia generalia sunt et communia ad omnes scientias et ad omnes conclusiones et per se sunt cognita et sine illis philosophia nec aliqua alia scientia potest esse?*

110) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prol., S. 257, Z. 100: *Et quae sunt illa principia? Dixit Socrates.*

111) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prima positio, S. 257, Z. 2–7: *Raimundus respondit dicens: Principia praedictae Tabulae sunt: Bonitas, magnitudo, aeternitas siue duratio, potestas, sapientia, uoluntas, uirtus, ueritas et gloria, differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas et minoritas. Et in hiis principiis omnia entia implicata sunt aut explicata secundum eorum essentiam et naturam.*

112) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), prima positio, S. 258, Z. 21–22.

113) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), secunda positio, S. 258, Z. 23–31.

114) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), secunda positio, S. 258, Z. 32–41: *Item, quod in ipso dignitates siue proprietates antedictae sunt reales, ut per earum realitatem remotae sint a non esse, et cum earum concordantia remotae sint a contrarietate, sicut bonitas, quae cum concordantia magnitudinis et aliarum remota est a paruitate.Item, quod quaelibet illarum dignitatum siue rationum sit in uno et in eodem numero cum alia, sicut bonitas et magnitudo, quae insimul conuertuntur; et hoc necessario, ut in ipsis non cadat accidens, ita uidelicet, quod bonitas sit magna per semetipsam et magnitudo bona per semetipsam, et sic de aliis.*

göttlichen Willens[115]. Sokrates erscheint überzeugt – oder sollte man besser sagen von Lulls argumentativer Wucht erschlagen – und stimmt schließlich zu, auf dieser Grundlage die 219 Artikel des ›Symbolum Parisinum‹ zu betrachten und die in diesen enthaltenen Widersprüche zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Philosophie und Theologie aufzulösen[116]. Das erklärte Ziel ist eine *concordantia* zwischen beiden Wissenschaften, die nach Art eines Ursache-Wirkungszusammenhangs im Sinne der wechselseitigen Angewiesenheit beider und folglich als Widerspruchsfreiheit zwischen *ratio* und *fides* gedacht werden müsse.

Im Hintergrund steht Lulls Vorstellung einer *ars generalis*, eine Idee, die der *doctor illuminatus* spätestens seit seinem Erleuchtungserlebnis auf dem Tafelberg Randa im Herzen Mallorcas im Jahre 1274 verfolgt und die ihren ersten Niederschlag in der ›Ars compendiosa inveniendi veritatem‹, seiner ›Ars maior‹, sowie in dem im gleichen Jahr erschienenen ›Liber de gentili et tribus sapientibus‹ und nach Lulls eigener Meinung ihren Höhepunkt in der ›Ars generalis ultima‹ findet, die er unter dramatischen Umständen nach einem Schiffbruch kurz vor Pisa im Jahre 1308 im Kloster San Donnino beendete. Gegenstand (*subiectum*) seiner *ars* ist es – so Lull in der Einleitung zu seiner ›Ars brevis‹, die er als Prolegomena zu seiner ›Ars generalis‹ verfasst – auf alle Fragen zu antworten, vorausgesetzt man versteht, was durch die einzelnen Worte (*nomina*) eines Satzes ausgesagt wird[117]. Die kombinatorische Macht der *ars*, so Lull in seiner ›Ars compendiosa inveniendi veritatem‹ beruht auf einer *inventio medii*, auf der Suche nach einem ersten, wahren, notwendigen und realen Mittelbegriff, der Subjekt und Prädikat zu einem ebenso ersten, wahren, notwendigen und realen Syllogismus verbindet, von dem zweifelsfrei weitere Schlußsätze abgeleitet werden können[118]. Diese *ars* ist Ausdruck der

115) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), tertia positio, S. 260, Z. 104–107: *Est et alius modus punctorum transcendentium, uidelicet cum intellectus mediante gratia Dei supra se ipsum transcendit et in se ipso ueritatem primae causae et eius operationum attingit.*

116) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), tertia positio, S. 261, Z. 124–239.

117) Raimundus Lullus, Ars brevis. Auf der Grundlage von ROL XII übersetzt und hg. von Alexander Fidora (Philosophische Bibliothek 518), Hamburg 1999, hier prol. S. 2: *Subiectum huius ›Artis‹ est respondere de omnibus quaestionibus, supposito, quod sciatur, quid dicitur per nomen.* – Der deutschen Übersetzung liegt die Edition von Aloisius Madre in CC Cont. Med. 38; Raimundi Lulli Opera Latina 12, Turnhout 1984 zugrunde. Zur Biographie siehe die ausführliche Darstellung von Fernando Dominguez und Jordi Gaya in: Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought (wie Anm. 104), S. 3–124.

118) Raimundus Lullus, Ars compendiosa Dei, hg. von Manuel Bauzà Ochogavía (CC Cont. Med. 39; Raimundi Lulli Opera Latina 13), Turnhout 1985, hier prol., S. 17, Z. 10–18: *In Arte ista intendimus indagare medium primitiuum, uerum, necessarium et reale, existens inter subiectum et praedicatum, ut per ipsum primitiuum, uerum, reale et necessarium possimus facere syllogismum,* [...] *Medium autem, quod indagare intendimus, cognoscitur per medium istius syllogismi.* In seiner zweiten Distinktion spricht Raimundus von der Jagd nach dem Mittelterm: *De uenatione medii* (ebd., S. 30–35), und in der dritten Distinktion als *inuentio diuina* mittels der Prinzipien (ebd., S. 35–47). Zum inventiven Charakter der *Ars* siehe Josep Enrico Rubio, Thought: The Art, in: Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works

göttlichen Weisheit, ihr eigentlicher Gegenstand (*subiectum*) ist es, Gott zu erkennen und zu lieben, und ihre Aufgabe, das wahre Gesetz zu erkennen und ebenso die falsche *secta* und die irrigen Meinungen, und diese durch die rechte Einsicht und Liebe zu zerstören[119]. Die Macht der Weisheit besteht für Raimundus Lullus in der zwingenden Logik der Vernunft, die in Frage stehenden Wahrheiten zu erklären und zu ordnen (*explanare et ordinare*), und damit die Widersprüche und Irrtümer aufzulösen. Denn wissenschaftlich (*scientialiter*) könne man sich nicht irren, nur durch Nichtwissen (*ignoranter*). Und so schließt die ›Declaratio‹ trotz einer unverhohlenen Skepsis des Sokrates, ob die Theologen den Überlegungen des Raimundus in der gleichen Weise folgen werden wie er als Vertreter der Philosophen, mit dem Wunsch nach einer großen Übereinstimmung (*magna concordantia*) zwischen den Theologie- und Philosophiemagistern. Dafür wolle er, Raimundus unermüdlich (*per totum tempus*) arbeiten[120]. Und so beschließen die beiden Disputanten, ihr gerade fertiggestelltes Buch dem Pariser Bischof, dem Kanzler und Rektor sowie den Professoren an der Universität zu Paris zu übergeben[121].

Das ist nicht geschehen, und Raimund verlässt auch alsbald den Pariser Kontext, um sich auf seine zahlreichen Missionsreisen zu begeben. Hierbei folgt er der Konkordanzidee seiner *ars*, die als Artikulation der universalen Vernunft begriffen werden muss, in der Ramon Lull die Antwort auf die Herausforderung durch den universalen Heilswillen Gottes sieht[122]. In eben diesem Geist hat Lull seine Reisen unternommen, die ihn wirklich (und nicht nur literarisch) in Kontakt mit dem Islam gebracht haben. Er ist unter unseren ›dramatis personae‹ eine der wenigen, der nicht nur fiktive Religionsgespräche geführt hat – auch wenn seine Erfolge eher bescheiden waren[123].

and Thought (wie Anm. 104), S. 243–297, hier S. 246–250. Ferner Anthony Bonner, The Art and Logic of Ramon Lull. A User's Guide (STGM 95), Leiden/Boston 2007, S. 219–225.

119) Raimundus Lullus, Ars compendiosa Dei (wie Anm. 118), prol., S. 18, Z. 40–44: *Subiectum huius Artis est Deum intelligere et amare, et sic cognoscere ueram legem et per consequens falsam sectam. Et qui plus Deum intelligit et diligit, plus conatur ad destruendum siue annullandum opiniones erroneas siue sectas propter talem amorem, intelligentiam et honorem.*

120) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), *De fine disputationis*, S. 401, Z. 46–48: *Et hoc, quia bonum zelum habui et multum desidero magnam concordantiam esse inter dominos meos magistros in theologia et in philosophia. Et ad hoc impetrandum propono laborare per totum tempus meum.*

121) Declaratio Raimundi (wie Anm. 104), *De fine disputationis*, S. 401, Z. 50–54.

122) Hierzu Alexander Fidora, Ramon Lull – Universaler Heilswille und universale Vernunft, in: Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter (wie Anm. 84), S. 119–135.

123) Siehe hierzu im Detail Hans Daiber, Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des ›Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni‹, in: Juden, Christen und Muslime Religionsdialoge im Mittelalter (wie Anm. 84), S. 136–172.

X. Ein Konzil der Religionen

Ein Leser der Lullschen Werke, von denen er einige in der eigenen Bibliothek hatte, soll unser letzter Zeuge sein: Nicolaus Cusanus, der im Sommer 1453 als Bischof in Brixen die Kunde von der Eroberung Konstantinopels und von den »Grausamkeiten des Türkenkönigs« bekam, wie er schreibt. Ungewöhnlich ist seine Reaktion. Er hält keine Kreuzzugspredigten, wie er dies als päpstlicher Legat bereits getan hatte, sondern entwirft die Vision eines ewigen Friedens der Religionen – nicht auf der Grundlage von Toleranz, sondern infolge der Einsicht, »dass es möglich sei, durch die Erfahrung weniger Weiser, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige glückliche Einheit zu finden«[124]. Bewerkstelligen soll dies ein himmlisches Konzil von siebzehn Repräsentanten verschiedener Völker und Glaubensgemeinschaften, die unter dem Vorsitz Gottes nacheinander mit dem göttlichen Wort und mit den Aposteln Petrus und Paulus über die Grundwahrheiten der Religionen diskutieren. Der Kreis der Gäste ist ebenso weit gespannt wie das Spektrum der theologischen Fragen. Einen herausragenden Platz, darauf hat Ulrich Rudolph hingewiesen, kommt dem Islam zu, der allein durch drei Teilnehmer – einem Araber, einem Perser und einem Türken – vertreten wird. Auch sonst finden sich zahlreiche Referenzen auf islamische Autoren. Dieses besondere Interesse am Islam verweist bereits voraus auf die 1460/61 verfasste ›Cribratio Alkorani‹[125].

Doch bleiben wir bei der Schrift ›De pace fidei‹. Was sind die Grundlagen eines solchen Konzils der Religionen? Neben der faktischen Vielfalt, die Cusanus darauf zurückführt, dass Gott verschiedene Propheten und Lehrer zu verschiedenen Zeiten gesandt habe[126], verweist Cusanus auf die *condicio humana*, die lange Gewohnheiten als Teil der Natur betrachte und als Wahrheit verteidige. Auf diese Weise seien die nicht geringen

124) Nicolaus de Cusa, De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia, hg. von Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour (Nicolai de Cusa Opera omnia 7), Hamburg ²1970, hier n. 1, S. 3, Z. 8 – S. 4, Z. 5: *Accidit ut post dies aliquot, forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur, ex qua elicuit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui.* – Die deutsche Übersetzung folgt derjenigen von Dietlind und Wilhelm Dupré in der dreibändigen Werkausgabe: Nikolaus von Kues. Philosophisch-Theologische Schriften, Bd. 3, Wien 1964, S. 705–797.

125) Ulrich Rudolph, Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, hg. von Andreas Speer/Lydia Wegener (Miscellanea Mediaevalia 33), Berlin/New York 2006, S. 179–193, bes. S. 180–182.

126) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 4, S. 6, Z. 3–4: *Variis autem nationibus varios prophetas et magistros misisti, et alios uno, alios alio tempore.*

Dissense entstanden, wenn eine Gemeinschaft ihren Glauben einem anderen vorzieht[127]. Und doch erstrebt niemand in all diesen Streitigkeiten etwas anderes als »das Gute, das Du bist« – so wendet sich Cusanus an Gott selbst und er fährt fort: »Auch fragt bei aller geistigen Überlegung (*omni intellectuali discursu*) niemand nach etwas anderem als dem Wahren, das Du bist. Was sucht der Lebende anderes als Leben? Was das Seiende anderes als Sein?« Und doch – so muss Cusanus zugestehen – bleibt der, der Leben und Sein verleiht, der in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, für alle unerkannt und unaussprechlich (*incognitus et ineffabilis*)[128]. Denn kein Geschöpf kann den Gedanken der Unendlichkeit Gottes begreifen, »da kein Verhältnis (*proportio*) zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen besteht«[129].

Diese Grundeinsicht findet sich bereits in Cusanus' früher Schrift ›De docta ignorantia‹. Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht[130]. Und dennoch ist Cusanus fest davon überzeugt, dass dem natürlichen Verlangen (*naturale desiderium*) nach der gemäß den Bedingungen der menschlichen Vernunftnatur vollkommensten Daseinsweise ein positives Ziel zugrunde liegt: die unbezweifelbare Wahrheit zu erkennen, der kein Mensch zu widersprechen vermag, dessen Verstand im Vollbesitz seiner Kräfte ist. Denn der »gesunde freie Verstand« (*sanus liber intellectus*) erkennt das im liebenden Umfangen erfasste Wahre, um derentwillen er alles unermüdlich auf die ihm eigentümliche diskursive Weise durchforscht[131]. Die Suche nach Weisheit lässt uns die Konvergenzen erkennen, die uns die Welt

127) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 4, S. 6, Z. 4–8: *Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.*

128) Nicolaus de Cusa, De pace fidei, n. 5 (wie Anm. 124), S. 6, Z. 11–17: *Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es; neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es. Quid quaerit vivens nisi vivere? Quid existens nisi esse? Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis.*

129) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 5, S. 6, Z. 17 – S. 7, Z.2: *Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio.*

130) Nicolai de Cusa De docta ignorantia. Liber Primus, hg. von Paul Wilpert, übers. von Hans Gerhard Senger, 4. erweiterte Aufl. besorgt von Hans Gerhard Senger (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst Hoffmann/Paul Wilpert/Karl Bormann, Heft 15a), Hamburg 1994, hier I, cap. 1, n. 3, S. 6–8: *Omnis igitur inquisitio in comparativa facili vel difficili exsistit. Propter quod infinitum ut infinitum, cum nomen omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*

131) Nicolai de Cusa De docta ignorantia (wie Anm. 130) I, cap. 1, n. 2, S. 6: *Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem*

verstehbar machen, und zugleich die Grenzen unserer mutmaßenden, diskursiven, Begriffe schaffenden Rationalität. Diese Einsicht gewinnt die *mens* selbst, wenn sie sich auf die Bedingungen ihres Erkennens wendet.

Diese »Jagd nach Weisheit« (*venatio sapientiae*) entspringt einem natürlichen Verlangen (*appetitus nostrae naturae inditus*), dem Streben nach Wissen (*scientia*). Sie ist Ausdruck der Lebendigkeit des Geistes, denn Weisheit ist die Nahrung unserer geistigen Natur[132]. So mag es nicht verwundern, dass Cusanus den Araber in ›De pace fidei‹ als Liebhaber der Weisheit einführt, d. h. als Philosophen[133]. Doch Cusanus lässt keine beiläufige etymologische Deutung zu. Vielmehr eröffnet er – aus dem Munde des göttlichen Wortes – eine für ihn charakteristische Denkfigur: »Wenn ihr auf Grund dessen, dass ihr Liebhaber der Weisheit seid, eine absolute Weisheit bekennt, glaubt ihr da, dass es Menschen mit gesundem Denken gibt, die die Weisheit nicht lieben?« – »Ich glaube ganz gewiss«, so entgegnet der Araber, »dass alle Menschen von Natur aus nach Weisheit streben, denn sie ist das Leben des Geistes und dieses Leben kann durch keine andere Speise als die Wahrheit oder das geistige Brot, das die Weisheit ist, erhalten werden. So wie alles Bestehende alles das erstrebt, ohne welches es nicht zu bestehen vermag, so verlangt das geistige Leben nach der Weisheit.« – »Alle Menschen«, so respondiert das göttliche Wort, »bekennen darum mit euch, dass es eine absolute Weisheit gibt, die sie voraussetzen. Dies ist der eine Gott.« – »So ist es«, antwortet der Araber, »und kein denkender Mensch kann etwas anderes vertreten.« – »Es gibt also nur eine einzige Religion und Gottesverehrung für all jene, die lebendigen Geistes sind.« – so folgert das Wort – »Diese wird in der ganzen Mannigfaltigkeit von Riten und Gebräuchen vorausgesetzt.«[134]

Genau dieses Ergebnis zeigt auch am Ende die Überprüfung aller Religionen, deren Verschiedenheit »eher in den Riten als in der Verehrung des einen Gottes gelegen ist, den alle von Anfang an stets vorausgesetzt und in jeder Verehrung gepflegt haben«. Wenn jeder erkennt, »dass es nur eine einzige Religion in der Mannigfaltigkeit der Riten« gibt[135], dann stellt auch diese Unterschiedlichkeit der Riten kein Problem dar, sofern der Glaube und der Frieden bewahrt bleiben; vielmehr sieht Cusanus in dieser Verschiedenheit gar einen Grund für eine gesteigert Hingabe, »da jede Nation versuchen wird, ihren

attingere possit. [...] *Quam ob rem sansum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.*

132) Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae. De apice theoriae, hg. von Raymond Klibansky et Hans Gerhard Senger (Nicolai de Cusa Opera omnia 12), Hamburg 1982, hier cap. 1, n. 2–5, S. 4–8; das Kapitel trägt die programmatische Überschrift: *Sapientiam pastum esse intellectus.*

133) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 15, S. 14, Z. 24–26: *Ecce quomodo vos, variarum sectarum philosophi, in religione unius Dei quem omnes praesupponitis, in eo quod vos amatores sapientiae profitemini, concordatis.*

134) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 16, S. 15, Z. 2–17.

135) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 6, S. 7, Z. 10–11: *et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate.*

Ritus mit Eifer und Sorgfalt herrlicher zu gestalten, um die anderen darin zu übertreffen und größeres Verdienst bei Gott und Lob in der Welt zu erlangen«[136]. Man möchte denken, Lessing hätte bei seiner Ringparabel an diese Schrift des Cusanus gedacht.

XI. Mystische Theologie

Nicolaus Cusanus eröffnet aber noch einen anderen Blick auf unsere Fragestellung, steht er doch nicht zuletzt auch für eine Tradition, die bisher nicht zur Sprache gekommen ist: die Mystik, oder genauer gesagt: die Mystische Theologie. Denn aus begriffsgeschichtlicher Sicht ist das Abstraktum »Mystik« eine neuzeitliche Bildung[137]. Breit belegt ist jedoch das Adjektiv »mystisch« (*mysticus* – *μυστικός*) in verschiedenen Verbindungen, vor allem in der Verbindung »theologia mystica«. Der Name »Mystische Theologie« geht zurück auf die programmatische Schrift ›De mystica theologia sive de raptu Pauli‹ des Ps.-Dionysius Areopagita, die als Teil des sogenannten ›Corpus Dionysiacum‹ namensgebend wird für eine theologische Tradition, die die östliche wie die westliche christliche Tradition durchgängig und nachhaltig prägt[138]. Nicolaus Cusanus ist sich dieser Tatsache im hohen Maße bewußt. In seiner ›Apologia doctrinae ignorantiae‹ bekommen wir einen Eindruck von seiner ›mystischen Bibliothek‹. Wer aus seiner Blindheit zum Licht geführt werden möchte, der möge »mit einsichtiger Aufmerksamkeit die schon genannte ›Theologia mystica‹, dann den Mönch Maximus, Hugo von St. Viktor, Robert Grosseteste, Johannes Scotus, den Abt von Vercelli und die übrigen modernen Kommentatoren dieses Buches lesen«[139]. Allerdings, so Nicolaus, jetzt ist vor allem die *Aristotelica secta*

136) Nicolaus de Cusa, De pace fidei (wie Anm. 124), n. 67, S. 62, Z. 3–8: *Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et cerimonialibus. Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo.*

137) Erste Belege von »la mystique« finden sich in Frankreich im 17. Jahrhundert; siehe Louis Bouyer, Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot, in: Supplément de La Vie spirituelle, 15 mai 1949, S. 3–23.

138) Wenn es hierzu einer Evidenz bedürfte, so sei auf die momumentalen mehrbändigen Geschichtswerke zur Mystik von Kurt Ruh und Bernard McGinn hingewiesen: Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bände, München 1990–1999; hier bes. auf die Einführung und das Kapitel zu Dionysius Areopagita in Band 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 13–27 und S. 30–82. Bernard McGinn, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, 7 vol., New York 1991–2017; aus dem Englischen übersetzt sind bisher die ersten vier Bände (Freiburg/Basel/Wien 1994–2008); hier bes. das Kapitel ›Nikolaus von Kues über die mystische Theologie‹ in: Die Mystik im Abendland, Bd. 4. Fülle, S. 712–796. Siehe auch Hans Gerhard Senger, Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. von Peter Koslowski, Zürich/München 1988, S. 111–134.

139) Nicolaus de Cusa, Apologia doctae ignorantiae, hg. von Raymond Klibansky (Nicolai de Cusa Opera Omnia 2), Hamburg ²2007, n. 30, S. 20, Z. 21 – S. 21, Z. 3: *Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad*

stärker und gilt mehr. Diese aber hält die *coincidentia oppositorum* für eine Häresie. Doch bildet gerade die Zulassung der Koinzidenz den Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie. Dieser Weg erscheint den in jener Schule (*secta*) Genährten vollkommen unsinnig (*penitus insipida*). Es käme daher einem Wunder gleich, gewissermaßen der Umwandlung dieser Schule, wenn sie Aristoteles zurückwiesen und zu Höherem gelangten[140].

Die mystische Theologie erfordert nicht nur die Überwindung der Beschränkungen eines an die aristotelische Logik gebundenen Wissensbegriffs, sondern auch ein Übersteigen der affirmativen Theologie, die sich im Rahmen der natürlichen Vernunft, die für Cusanus Geist (*mens*) ist, mit der Gotteslehre (einschließlich der Trinität, soweit wir sie auf diesem Wege erkennen können) und der Schöpfungslehre befasst, hin auf die mystische Theologie, die von Gott handelt, sofern er unaussprechlich (*ineffabilis*) ist[141]. Diese Unterscheidung zwischen mystischer und affirmativer Theologie stellt Cusanus auch an den Beginn des zweiten Buches seiner ›Cribratio Alkorani‹[142], die er – eigenem Bekunden nach – unter anderem auf Anregung eines anderen Dionysius, des Karthäusermöchs Dionysius von Rijkel, geschrieben hat, der wie Cusanus ein Wanderer zwischen den Welten der affirmativen und der mystischen Theologie war mit einem klaren Vorzug hinsichtlich der letzteren[143].

Trotz dieser nur auf den ersten Blick überraschenden Referenz – denn die *ineffabilitas* Gottes gehört zu den theologischen Grundüberzeugungen der drei abrahamitischen Re-

lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli.

140) Nicolaus de Cusa, Apologia doctae ignorantiae (wie Anm. 139), n. 7, S. 6, Z. 7–12: *Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire.*

141) Hierzu die systematische Studie von Prasad Joseph Theruvathu, *Ineffabilis* in the Thought of Nicolas of Cusa (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band 18), Münster 2010.

142) Nicolaus de Cusa, Cribratio Alkorani, hg. von Ludwig Hagemann (Nicolai de Cusa Opera Omnia 8), Hamburg 1986, alius prologus, n. 18, S. 18, Z. 1–4: *Sequuntur capitula secundae partis huius libri: I. De theologia mystica secundum quam deus est ineffabilis. II. De theologia affirmativa secundum quam deus est creator trinus et unus.*

143) Nicolaus de Cusa, Cribratio Alkorani (wie Anm. 142), prologus, n. 4, S. 6, Z. 1–2: *Demum concitavi fratrem Dionysium Carthusiensem, ut scriberet contra Alkoranum.* – Siehe hierzu Erich Meuthen, Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser, in: Hen kai plethos – Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hg. von Ludwig Hagemann/Reinhold Glei (Religionswissenschaftliche Studien 30), Würzburg 1993, S. 100–120. Zu Dionysisus den Kartäuser siehe ferner Kent Emery, Jr., Twofold wisdom and contemplation in Denys of Ryckel (Dionysius Cartusiensis, 1402–1471), in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 18 (1988), S. 99–134 (Nachdruck in Ders., Monastic, Scholastic and Mystical Theology from the Later Middle Ages, Variorium Collected Studies Series, Aldershot 1996, VI.)

ligionen[144)] – bietet die mystische Theologie keinen Boden für Religionsgespräche, da sie – im Gegensatz zu der Suche nach einem höchsten, alle Disjunktionen übersteigenden Prinzip, das zugleich von allen Gesprächsteilnehmern auf evidente Weise eingesehen werden muss – genau dieses Übersteigen der »Paradiesesmauer« (*murus paradisi*) des an den Widerspruchssatz gebundenen schlussfolgernden, argumentierenden Denkens, zugleich und im Kern als ein Eintreten in den Raum des Unsagbaren bestimmt, das im Schweigen und in der unvermittelten Schau seine Erfüllung findet[145)]. Jeder Begriff wird an der Mauer des Paradieses, deren Eingang das höchste geistige Vermögen der Vernunft (*spiritus altissimus rationis*) bewacht, begrenzt[146)]. Mehr noch: Das Unsagbare und Unbegreifliche entzieht sich dem Begriff. Ohne Begriffe aber gibt es keine Gespräche – zumindest nicht von der Art, wie wir sie in den Religionsgesprächen vorgefunden haben. Die mystische Theologie jedoch, so nochmals Cusanus in seiner ›Apologia‹, führt zu Leere und Schweigen (*ad vacationem et silentium*), wo die Schau (*visio*) des unsichtbaren Gottes statthat, sofern sie uns zugestanden wird. Das Wissen hingegen, das im Streitgespräch Verwendung findet, ist von der Art, dass ein Sieg der Worte erwartet, ja befeuert wird. Ein solches Wissen aber, das lediglich den Streit aufbläht und antreibt, verrät sich selbst. Es ist kein Wissen, das wie die belehrte Unwissenheit (*docta ignorantia*) durch die Leere zur Schau des Geistes strebt[147)].

144) Siehe hierzu Nicolaus de Cusa, Cribratio Alkorani (wie Anm. 142), II, n. 86–89, S.72–75.

145) Die »Mauer des Paradieses« (*murus paradisi*), die Cusanus mit der »Mauer der Gegensätze« (*murus coincidentiae*) gleichsetzt, ist ein zentrales Motiv seiner Schrift über die Gottesschau ›De visione Dei‹. Siehe etwa Nicolaus de Cusa, De visione Dei, hg. von Heide [Adelaida] Dorothea Riemann (Nicolai de Cusa Opera Omnia 6), Hamburg 2000, hier cap. 15, n. 62, S. 52, Z. 7–10); ebd. cap. 9, n. 37 (Op. omn. VI), S. 35, Z. 7–12. Hierzu Werner Beierwaltes, Mystische Elemente im Denken des Cusanus, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte (Kolloquium Kloster Fischingen 1998), hg. von Walter Haug/Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, S. 425–446, hier S. 431 f. Andreas Speer, Verstandesmetaphysik. Bonaventura und Nicolaus Cusanus über die (Un-)Möglichkeit des Wissens des Unendlichen, in: Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia 30), hg. von Martin Pickavé, Berlin/New York 2003, S. 525–553, hier S. 546–549.

146) Nicolaus de Cusa, De visione Dei (wie Anm. 145), cap. 13, n. 51, S. 44, Z. 11 f.: *Omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi.*

147) Nicolaus de Cusa, Apologia doctae ignorantiae (wie Anm. 139), n. 10, S. 7, Z. 26 – S. 8, Z. 6: *Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei; scientia autem, quae est in exercitio ad confligendum, illa est, quae victoriam verborum exspectat et inflatur* [...]. *Unde, cum confligere ex sua scientia proponat, qualis sit illa, occultare nequivit. Id enim, quod inflat et ad conflictum excitat, seipsum prodit: eam scilicet non esse scientiam, quae per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia.*

XII. Bilanz: sieben Thesen

Ich breche an dieser Stelle ab, denn das Thema Mystik und Religionsgespräche erfragt im Grunde einen eigenen Beitrag. Lassen Sie mich stattdessen zum Abschluss eine Bilanz der vorangegangenen Überlegungen ziehen und in sieben Thesen zusammenfassen.

1. Religionsgespräche besitzen distinkte epistemische Voraussetzungen. Es geht um die wechselseitige – idealiter symmetrische – Anerkennung epistemischer Ansprüche als Bedingung der Möglichkeit, Dissense aufzulösen. Darin unterscheiden sie sich von den in der Regel asymmetrischen Religionspolemiken.

2. Voraussetzung hierzu ist die Artikulation des religiösen Dogmas im Modus der Allgemeinheit des Begriffs. Die spezifische Artikulationsweise erfolgt in Gestalt der Theologie als (erster) Wissenschaft. Dieser Anspruch wird bevorzugt apodiktisch, demonstrativ eingelöst, d. h. unter Absehung hermeneutischer Besonderheiten. Dieser Theologiebegriff der antiken Philosophie wird von den abrahamitischen Religionen im Grundsatz geteilt. Er bildet somit auch die Voraussetzung für die historisch greifbaren Religionsgespräche im Mittelalter.

3. Die Möglichkeiten und Grenzen des Geltungsanspruchs und der Reichweite theologischer Argumente werden innerhalb des theologischen Diskurses erprobt. Hierbei gibt es unterschiedliche Formen der Rationalisierung von Dogma und Mysterium – aber auch die Verweigerung einer solchen Möglichkeit; dann aber entfallen die Voraussetzungen für ein Religionsgespräch.

4. Die wechselseitige Anerkennung epistemischer Ansprüche bedeutet keinen Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch oder dessen Relativierung, wohl aber dessen Perspektivierung. Diese kann mit Blick auf einen übergeordneten, schlechthin universalen Bezugspunkt erfolgen wie in den axiomatisch-spekulativen Entwürfen, oder durch eine klare Unterscheidung zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie wie bei Thomas von Aquin.

5. Eine »bloße« Toleranz unter Einschränkung des eigenen Wahrheitsanspruchs oder gar unter Verzicht auf denselben ist erkennbar keine Option. Selbst Thomas von Aquin zieht diese Konsequenz nicht, obgleich sie in seiner Lehre von der doppelten Theologie und der doppelten Wahrheit durchaus angelegt ist. Aber so wird Thomas nicht rezipiert, und so will er auch nicht verstanden werden.

6. Historisch besonders wirksam bleiben – das ist auffällig – die Versuche einer epistemischen und spekulativen Erweiterung der Möglichkeiten der natürlichen Theologie, die auf diese Weise in die Lage versetzt wird, auch zentrale Glaubenswahrheiten zu erfassen und zu beurteilen[148]. Dies geschieht jedoch um den Preis ihrer historischen Neutralisie-

148) Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die spekulative idealistische Religionsphilosophie. Siehe hierzu Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812), hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1999.

rung. Auf dieser Basis lässt sich ein Zusammenfall von Gegensätzen und eine Einheit in der Vielheit denken.
7. Religionsgespräche finden innerhalb der Grenzen der gemeinsam geteilten Vorstellung von einer natürlichen Theologie statt, deren Reichweite sehr unterschiedlich sein kann. Die gemeinsam geteilten epistemischen Voraussetzungen der natürlichen Theologie markieren mithin – wenn man das epistemische Paradigma akzeptiert – zugleich die Grenze für Religionsgespräche.

SUMMARY: WHICH ARE THE EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLES FOR RELIGIOUS DEBATES? ABOUT THE RELATION BETWEEN RELIGION AND THEOLOGY IN THE MIDDLE AGES

The article focusses on religious colloquies instead of religious polemics. Unlike polemics, the concept of religious discussion is contingent on the twofold claim that there is a sort of universal reason inherent in all human beings, which makes such a discussion possible, and that people can be convinced in such a dispute. The prerequisite for this is the further claim that truths of faith can generally be stated as rational truths, and that they can be reconstructed, examined, and defended by means of arguments. This also implies the possibility of refuting errors and heresies. Religious colloquies – be it in their real or in their fictional form – will therefore characteristically start from or search for a common epistemic basis. The Late Antique tradition common to the religions and religious communities of the Middle Ages offers several methods for this. Among these, theology, seen as the highest theoretical science and as based on the ideal of strict evidence as well as appearing with the highest degree of general liability, has a special role. From Late Antiquity on, this definition of theology as the first philosophy and as a »divine science« became an important meeting point between the Abrahamic religions as a whole and philosophy, but also among these religions themselves. The article traces this history of discourse by means of a few exemplary writers and theologians: Petrus Venerabilis, Gilbert of Poitiers, Alanus ab Insulis, Maimonides, Thomas Aquinas, Averroes, Henry of Ghent, Durandus of St. Pourçain, Raimundus Lullus and Nicolaus Cusanus. The focus lies on questions concerning (i) the respective epistemic preconditions for religious discussions, (ii) the possibilities and limits of the validity claim and the scope of theological arguments, and (iii) the mutual recognition of epistemic claims, which by no means implies the renunciation of a truth claim or its relativisation.