

›*Quod lex christiana impedit addiscere*‹

Gelehrte zwischen religiöser Verdächtigung und religionskritischer Heroik

VON DOROTHEA WELTECKE

I. EINLEITUNG

Quod lex christiana impedit addiscere ist eine der berühmten 219 Thesen, die Bischof Étienne Tempier 1277 an der Universität Paris zu lehren untersagte. Sie steht neben anderen Irrtümern gegen den Glauben wie *quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis* oder *quod sermones theologi fundati sunt in fabulis*¹⁾. Diese in den letzten Jahren vielfach untersuchten und diskutierten Sätze sollen als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen dienen. Auf den ersten Blick wirken sie ebenso eindeutig wie geradlinig. Sie scheinen offene Feindschaft von Gelehrten zum Christentum zu belegen und zwar womöglich durch eine inhärente Opposition zwischen Wissenschaft und Religion. Damit scheint am Ende des 13. Jahrhunderts an der Universität von Paris zwischen Philosophiemagistern, Theologiemagistern und dem Bischof ein Gegensatz aufgebrochen, der auch in der Moderne intensiv diskutiert worden ist. Oder handelt es sich bei dieser Interpretation um eine anachronistische Fehldeutung²⁾?

1) Chartularium Universitatis Parisiensis I, hg. v. Heinrich DENIFLE/Émile CHATELAIN, Paris 1899, Nr. 473, S. 543–558, die Thesen Nr. 175, 174, und Nr. 152, s. auch Nr. 432, S. 486–487; Nr. 441, S. 499–500. Diese Edition ist auch die Grundlage neuerer Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt v. Kurt FLASCH, Mainz 1989; Epistola scripta a Stephano episcopo Parisiensis anno 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire, hg. v. David PICHÉ, Paris 1999.

2) Sie ist insofern schon deshalb anachronistisch, weil beide Konzeptionen, »Religion« und »Wissenschaft«, der Neuzeit angehören, worauf die Religionswissenschaft in den letzten beiden Jahrzehnten verstärkt hingewiesen hat. Auf die konzeptionellen Folgen, die dies für eine Geschichte ihres Verhältnisses vor der Neuzeit haben könnte, verwies kürzlich Peter HARRISON, »Science« and »Religion«. Constructing the Boundaries, in: The Journal of Religion 86, 1 (2006), S. 81–106. Für einen Überblick über die Vorgänge von 1277 sei insbesondere verwiesen auf Kent EMERY/Andreas SPEER, After the Condemnation of 1277. New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations, in: Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, hg. v. Jan A. AERTSEN/Kent EMERY/Andreas SPEER, Berlin/New York 2001, S. 3–19.

Bei der Durchsicht der Forschungsliteratur fallen vor allem zwei unterschiedliche Positionen ins Auge. Auf der einen Seite steht eine geistesgeschichtliche Strömung, die Kampfbegriffe vermeidet. Gegenübergestellt werden Glauben und Denken als die in der Scholastik einander herausfordernden Aspekte menschlicher Erkenntnis. Empirischer und denkerischer Wandel vollzieht sich hier aus der inneren Notwendigkeit wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Prozesse in Europa³⁾. Zitiert sei Paul Wilpert, der in seinem 1960 erschienenen Aufsatz über Wissenschaft und Wahrheit Thomas von Aquin (1225–1274) die Initialzündung zur Entwicklung der modernen Wissenschaft zuschrieb:

»Die weltliche Wissenschaft hat seit Thomas im christlichen Bereich ihre Berechtigung nicht nur durch die Hilfestellung, die sie zum Verständnis des Glaubensinhaltes leistet, sie hat vielmehr einen Auftrag und eine Aufgabe in sich selbst. Alles, was wir in der Neuzeit an Entfaltung der Wissenschaft sehen, gründet letzten Endes in dieser Unterscheidung der Erkenntnisquellen, die Thomas vollzogen hat.«⁴⁾

Im Unterschied dazu ist die mittelalterliche Welt in der anderen Wissenschaftstradition ein Kampfgebiet zwischen Kirche und Wissenschaft. Der Begriff Aufklärung wird sowohl strategisch als auch analytisch benutzt⁵⁾. Die damit verbundene Konzeption stimmt dabei mit dem religionskritischen Rationalismusbegriff überein, wie er in der älteren Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts geprägt worden ist⁶⁾. Namentlich erwähnt sei die Schrift William Leckys, »History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe«, die 1868 in Leipzig unter dem deutschen Titel »Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa« erschien⁷⁾. Wenn also Kurt

3) Zu den unterschiedlichen methodischen Perspektiven vgl. Ruedi IMBACH, Autonomie des philosophischen Denkens? Zur historischen Bedingtheit der mittelalterlichen Philosophie, in: Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, hg. v. Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER, Berlin 1998, S. 90–110, besonders S. 90–92.

4) Paul WILPERT, Wissenschaft und Wahrheit im Mittelalter, in: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès internationale de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelle, 28 août–4 sept 1958, Louvain 1960, S. 51–69, hier S. 58.

5) Z. B. Fritz VALJAVEC, Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien/München 1961; Hermann LEY, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, 5 Bde., Berlin 1966–1989; Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, hg. v. Kurt FLASCH/Udo R. JECK, München 1997.

6) Z. B. Karl Friedrich STÄUDLIN, Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus, vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum, Göttingen 1826; Pietro BALAN, I precursori del razionalismo moderno fino a Lutero, 2 Bde., Parma 1867–1869; Henri BUSSON, Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533–1601) (Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France), Paris 1922.

7) William E. H. LECKY, History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe, 2 Bde., London 1865 [und weitere Auflagen]; DERS., Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, Leipzig 1868 [und weitere Auflagen].

Flasch in der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des Syllabus Bischof Étienne Tempiers von 1277 die konsequente Anwendung des Begriffes Aufklärung auf das Mittelalter forderte, so stand er damit in einer längeren Tradition⁸⁾.

Über das Verhältnis zwischen Gelehrten und Glauben im Mittelalter wurde also bisher keine Übereinstimmung erzielt. Nicht kontrovers hingegen ist die Vorstellung, dass Gelehrte zu den Wegbereitern der modernen Welt Europas gehören. Als deren Alleinstellungsmerkmal wird gerade in der Philosophie- und Geistesgeschichte – im Unterschied zur Wissenschaftsgeschichte⁹⁾ – eben Wissenschaftlichkeit und Rationalität gesehen¹⁰⁾.

Es ist daher anzunehmen, dass sich die moderne Sicht auf die Erforschung der Gelehrten im Mittelalter auswirkt. Diese These sei hier exemplarisch an einigen Beispielen erörtert. Dazu erscheint zunächst ein Blick auf die wissenschaftliche Rede über Aufklärung und Rationalismus in der Neuzeit nützlich. Anschließend werden einige Beispiele skizziert, die mittelalterliche Gelehrte zwischen religiöser Verdächtigung und religionskritischer Heroik zeigen. Die Ursachen für die unterschiedlichen Bewertungen lassen sich auf hermeneutische Differenzen zurückführen, die ihren Ursprung in der Abhängigkeit der Fragestellungen von den neuzeitlichen Diskursen haben.

2. MITTELALTERLICHE GELEHRSAMKEIT IM AUFKLÄRUNGS- UND RATIONALISMUSDISKURS

Mindestens seit 200 Jahren werden Anstrengungen unternommen, die Geschichte der Aufklärung¹¹⁾ und des Rationalismus zu schreiben. Darin ist auch das Mittelalter in der einen oder anderen Form mit einbezogen. Indem Aufklärer im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert die Begriffe Skeptizismus¹²⁾, Aufklärung und Rationalismus zum Motor

8) FLASCH, Aufklärung im Mittelalter? (wie Anm. 1), S. 13–15.

9) Vgl. bereits Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 Bde., New York 1923–1953; *Science and its Times. Understanding the Social Significance of Scientific Discovery*, 8 Bde., hg. v. Neil SCHLAGER/Josh LAUER, Detroit etc. 2000–2002.

10) Vgl. Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, hg. v. Manfred BROCKER, Darmstadt 1997; Wolfgang SCHLUCHTER, Rationalität – das Spezifikum Europas?, in: *Die kulturellen Werte Europas*, hg. v. Hans JOAS/Klaus WIEGANDT, Frankfurt am Main 2005, S. 237 – 264.

11) Zur Entwicklung des Aufklärungsbegriffes vgl. die Forschungen von Rolf Reichardt, bibliographisch zusammengefasst beispw. in Rolf REICHARDT, *Wortfelder – Bilder – semantische Netze. Beispiel interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik*, in: *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, hg. v. Gunter SCHOLTZ (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderband), Hamburg 2000, S. 111–133.

12) Karl Friedrich STRÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Scepticismus*, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, 2 Bde., Leipzig 1794; zur Entwicklung des Begriffes und der Methode Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford 2003.

der Geschichte Europas und – was gleichbedeutend ist – zum Motor des Fortschritts gemacht haben, griffen sie auf bereits etablierte historische Motive zurück. Diese entwickelten sich seit den konfessionspolemischen Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert.

Neben zahllosen Universitätsdisputationen erschienen in diesem Zusammenhang historisch-systematische Werke, die die konfessionellen Positionen historisch begründeten. Diese zählten etwa aus katholischer Perspektive von den Anfängen des Christentums an Vertreter heterodoxer Positionen in alphabetischer oder chronologischer Reihenfolge auf. Als deren jüngste führten sie die protestantischen Bewegungen an. Mitunter zitierten sie ausführlich die polemischen Quellen, aus denen ihr Material stammte¹³). Von Seiten der Protestanten wurde dagegen eine kritische Kirchengeschichte des Mittelalters entworfen. Hier entstand die wissenschaftlich approbierte historische Vorstellung von der Tyrannei der (katholischen) Kirche im Mittelalter. Gleichzeitig erschienen viele Häretiker in protestantischen Werken als verfolgte Zeugen der Wahrheit¹⁴). Damit war eine erste Umdeutung der Ketzer zu verfolgten Heroen vollzogen.

Man kann beobachten, wie im 17. Jahrhundert Motive und Erzählungen aus der Konfessionspolemik von Religionskritikern aufgegriffen wurden. Am Ende des 18. Jahrhunderts wurde außerdem das seit langem vielfach verwendete und diskutierte Stigma »Atheist« zuerst in Frankreich zur Selbststigmatisierung gewendet und radikal umgedeutet. Es war zuerst im 16. Jahrhundert in breiten Gebrauch gekommen. Mit diesem

13) Gabriel Prateolus, [Gabriel DuPréau], *Elenchus haereticorum omnium, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora veterumque et recentium auctorum monumentis proditi sunt, vitas sectas et dogmata complectens, alphabetico ordine digestus*, Köln 1605 [mehrere Ausgaben].

14) Matthias Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae*, Basel 1556 [mehrere Ausgaben]; Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt am Main 1700; dazu u. a. Martina HARTMANN, *Humanismus und Kirchenkritik. Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 19), Stuttgart 2001; Katharina GRESCHAT, *Gottfried Arnolds »Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie« von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), S. 46–62; C. Scott DIXON, *Faith and History on the Eve of Enlightenment*. Ernst Salomon Cyprian, *Gottfried Arnold and the History of Heretics*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 57, 1 (2006), S. 33–54. Dieser Narrativierungsprozess wurde früh beobachtet und bald schon von protestantischer Seite selbst kritisiert, u. a. weil es hier erneut zu Spaltungen kam und sich die Reformierten und andere Gruppen gegen die orthodoxen Lutheraner mit den Zeugen der Wahrheit des Mittelalters identifizierten. Kritische Forschung tat not, fand Johann von Mosheim, *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzer-geschichte*, Helmstedt 1746, S. 19–20: »Die Reformirten beschwerten sich, daß wir aus einem blinden Hasse gegen sie die Lehre so wohl, als das Leben ihrer Vorgänger, des Gottschalks, des Berengarius, des Wiklefs und anderer irrig und unrichtig erklären und beschreiben. Wir schieben diese Beschuldigung auf sie wieder zurückke und sagen, daß sie von der Liebe zu diesen Leuten geblendet werden ... Seitdem dieser Mann [Gottfried Arnold] Lerm geblasen und die Welt ermahnet hat, alle Verkläger der Ketzer zu verwerfen und abzuweisen, sind zwo mächtige Partheien entstanden, deren eine die alten und neuen Ketzer verdammet, indem die andere dieselbe losspricht oder entschuldiget.«

Wort belegten katholische und protestantische Theologen Gegner aller Art. Dies bedeutete zunächst nicht, dass der Beschimpfte ein theoretischer Atheist war, nicht einmal in den Augen des Kritikers. Das Wort war vielmehr im Sinn des deutschen Wortes »gottlos« zu verstehen und häresiologisch grundsätzlich unspezifisch, wie Lucien Febvre in seinem klassischen Werk über »Le Problème de l'incroyance au XVI siècle. La Religion de Rabelais« aus dem Jahr 1947 herausgearbeitet hat¹⁵. Das Wort »Atheismus« als Stigma für jede Art von religiöser und moralischer Devianz wird beispielsweise im Titel des 1672 erschienenen Werkes von Johann Müller benutzt: »Atheismus devictus. Das ist Ausführlicher Bericht von Atheisten, Gottesverächtern, Schriftschändern, Religionsspöttern, Epicureern, Ecobolisten, Kirchen und Prediger Feinden ... u. Verfolgern der Rechtgläubigen Christen«¹⁶.

In den vielfältigen theologischen und philosophischen Debatten der Zeit entwickelte sich seit dem 16. Jahrhundert ein regelrechter Atheismuskurs, innerhalb dessen sich allmählich ein schärferer Atheismusbegriff herauschälte. Als die radikalen Aufklärer in Frankreich sich des Wortes bemächtigten, sollte es den Anspruch ausdrücken, vernünftig und fortschrittlich zu denken. Innerhalb dieser Vorstellungen galt das Christentum als irrational und wissenschaftsfeindlich. Die Konsequenz konnte nur seine Überwindung sein. Dies forderte Paul Heinrich Baron von Holbach (1723–1789) in seinem »Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral« von 1770¹⁷.

15) Lucien FEBVRE, Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais. Mit einem Nachwort von Kurt Flasch (Originalausgabe: *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle. La Religion de Rabelais*, Paris 1947), Stuttgart 2002; zur Entstehung der neolateinischen Wörter aus der lateinischen Übersetzungsliteratur im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert Concetta BIANCA, Per la storia del termine »atheus« nel cinquecento. *Fonti e Traduzioni Greco-Latine*, in: *Studi filosofici. Annali dell'Istituto universitario orientale*, Napoli 3 (1980), S. 71–104.

16) Johann Müller, *Atheismus devictus. Das ist Ausführlicher Bericht von Atheisten, Gottesverächtern, Schriftschändern, Religionsspöttern, Epicureern, Ecobolisten, Kirchen und Prediger Feinden ... u. Verfolgern der Rechtgläubigen Christen*. Mit gründlicher Wiederlegung ihrer ... Irrtümer, Hamburg 1672; vgl. Carlos GILLY, *Qui negat diabolum, atheus est. Atheismus und Hexenwahn*, in: *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hg. v. Friedrich NIEWÖHNER/Olaf PLUTA, Wiesbaden 1999, S. 337–354. Spezifischer gegen Religionskritiker gewandt: Tommaso Campanella, *Atheismus Triumphatus, seu Reductio ad religionem per Scientiarum veritates Fr. Thomae Campanellae, ... contra antichristianismum, achitophellisticum*, 2 Bde., Paris 1636 [mehrere Ausgaben]. Zum von jetzt an ungebrochen andauernden Atheismuskurs vgl. zur protestantischen Kirche Erich Hans LEUBE, *Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 43, Neue Folge 6 (1924), S. 227–244; Dagmar VON WILLE, *Apologie häretischen Denkens. Johann Jakob Zimmermanns Rehabilitierung der »Atheisten« Pomponazzi und Vanini*, in: *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, S. 215–237.

17) Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach, *Système de la nature* (Originalausgabe: Amsterdam 1770), hg. v. Jean Pierre JACKSON, Paul Henri Thiry d'Holbach. *Oeuvres philosophiques*, II. *Essai sur les préjugés* (Collection textes philosophiques), Paris 1999; dazu neuerdings Alain SANDRIER, *Le style philosophique du Baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la*

Das im 4. Jahrhundert zur Staatsreligion gewordene Christentum wurde nach dem Vorbild der protestantischen Geschichtsschreibung auch aus der Sicht der radikalen Religionskritiker als tyrannischste aller Herrschaftsformen angesehen. Ihr Hauptanliegen sei es gewesen, das Denken und die Rationalität zu unterdrücken. So schrieb Ludwig Feuerbach (1804–1872) in seinem Essay über Pierre Bayle (1664–1706):

»Man denke nur, um sich durch Persönlichkeiten den Gegensatz zwischen dem Geiste der Theologie und dem Geiste der Wissenschaft zu vergegenwärtigen, an Bernhard und Abälard, an Lanfrancus und Berengarius ... Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, der Geist der Universalität auf Seiten des wissenschaftlichen Mannes – der Hass, die Lüge, die Intrigue, die Verketzerungssucht, der Geist der Particularität auf Seiten des theologischen.«¹⁸⁾

»That the Church of Rome has shed more innocent blood than any other institution that has ever existed among mankind, will be questioned by no Protestant who has a competent knowledge of history«¹⁹⁾,

wusste auch der Ire William Lecky (1838–1903) wenige Jahre später. Als Liberaler teilte er diese Position:

»The Church had cursed the human intellect by cursing the doubts that are a necessary consequence of its exercise.«²⁰⁾

seconde moitié du XVIII siècle, Paris 2004. Ein weiteres Initialdokument des 18. Jahrhunderts stammt von Jean MESLIER, *Mémoire des pensées et sentiments*, hg. v. Roland DESNÉ/Jean DEPRUN /Albert SOBOUL, *Oeuvres des Jean Meslier*, I. *Mémoire des pensées et sentiments* (*Oeuvres complètes* 1), Paris 1970; zu den Anfängen des theoretischen und dogmatischen Atheismus weiterhin Otto FINGER, Johann Heinrich Schulz. Ein Prediger des Atheismus, in: *Beiträge zur Geschichte des vor marxistischen Materialismus*, hg. v. Gottfried STIEHLER, Berlin 1961, S. 213–254 und weitere Beiträge dieses Bandes; Winfried SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart/Bad Canstatt 1998 und weitere Werke dieses Autors. Zum Mechanismus der Selbststigmatisierung, der für das Verständnis dieser Umdeutungsprozesse zentral erscheint, Erving GOFFMAN, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs/New Jersey 1963.

18) Ludwig FEUERBACH, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), hg. v. Wilhelm BOLIN/Friedrich JODL (*Sämtliche Werke* V), Stuttgart 1959 (=1903–1911), S. 137; vgl. LECKY, *Rationalism* (wie Anm. 7), II, S. 54 »The spirit of rationalism was yet unborn; or if some faint traces of it may be discovered in the teachings of Abelard, it was at least far too weak to allay the panic.«

19) LECKY, *Rationalism* (wie Anm. 7), II, S. 35.

20) LECKY, *Rationalism* (wie Anm. 7), II, S. 54; zu dieser Zeit ebenfalls John William DRAPER, *History of the Conflict between Religion and Science*, London 1875 [mehrere Ausgaben].

Dieser wissenschaftliche Topos wurde an das 20. Jahrhunderts weiter vermittelt. Neuerliche Schübe der Abgrenzung der Neuzeit vom Mittelalter durch die Kategorien Wissenschaftlichkeit und Rationalität brachte die Zeit nach den beiden Weltkriegen²¹⁾, deren Wirkung bis in die Gegenwart anhält.

Die Ursprünge der radikalen Religionskritik, der Wissenschaft und der Aufklärung wurden in der klassischen Antike und öfter auch in der orientalischen Philosophie gesucht. Das negative Orientbild der Frühen Neuzeit²²⁾ konnte im Zeitalter der Chinoisierien und Turkerien zur aufgeklärten Ideal- und Gegenwelt umgebaut werden²³⁾. Orientalische Bildung und Wissenschaft befruchtete aus dieser Perspektive seit dem 12. Jahrhundert den europäischen Forschergeist. Eine kanonische und bis heute nachwirkende Bedeutung erhielt dabei eine Untersuchung des französischen Orientalisten und Religionsphilosophen Ernest Renan (1823–1892). Dessen philosophiehistorische Thèse de doctorat »Averroès et l'Averroïsme« von 1852 hatte einen Erdrutsch in der europäischen Geistesgeschichte bewirkt. Die ungeheure Wirkung des Werkes bestand darin, dass Renan die älteren, katholischen Vorwürfe gegen den Aristoteleskommentator Averroes (Ibn Rušd, 1126–1198) und seine vermeintlichen europäischen Nachfolger, die Aver-

21) Raymond KLIBANSKY/Erwin PANOWSKY/Fritz SAXL, Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art (Originalausgabe: London 1964), Neudeln/Liechtenstein 1979; Hans BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main 1966; Hans BLUMENBERG, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt am Main 1988; vgl. William J. HOYE, Neugier, Zweifel und Staunen als pädagogisch-katechetische Prinzipien in der dogmatischen Theologie des Mittelalters, in: Katechese im Umbruch. Festschrift für Dieter Emeis, hg. v. Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1998, S. 173–187, besonders S. 173–180.

22) Europa und die Türken in der Renaissance, hg. v. Bodo GUTHMÜLLER/Wilhelm KÜHLMANN, Tübingen 2000; Almut HÖFERT, Den Feind beschreiben. »Türkengefahr« und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600 (Campus historische Studien 35), Frankfurt am Main 2003; Nancy BISAHA, Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turk, Philadelphia 2004.

23) So in John M. ROBERTSON, A Short History of Freethought, 2 Bde. (Originalausgabe: London 1899), London 1914. Zum schwärmerischen Orientalismus der Aufklärungszeit und der Romantik z. B. Europa und der Orient 800–1900, hg. v. Gereon STEVERNICH/Henrik BUDE, Gütersloh/München 1989; gerade der Orientalismus Frankreichs und Deutschlands war im 19. Jahrhundert von der Suche nach einer Welt geprägt, die nicht von der christlichen Kirche dominiert wurde, sondern von der vermeintlichen Sinnlichkeit und der (philosophischen) Weisheit des »Oriens«. Zu den Motiven der beginnenden Orientforschung, die sich heute nicht mehr nur als die *ancilla* des europäischen Imperialismus darstellt: Sabine MANGOLD, Eine »weltbürgerliche Wissenschaft«. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert (Pallas Athene 11), Stuttgart 2004. Gegenwärtig scheint die Vorstellung vom Orient als dem Ursprung des europäischen Rationalismus eine gewisse Renaissance zu erfahren, s. Patrick MARCOLINI, Le De Tribus Impostoribus et les origines arabes de l'athéisme philosophique européen, in: Les Cahiers de l'ATP, (2003), S. 1–10; vgl. auch Kurt FLASCH, Meister Eckhart. Die Geburt der »deutschen Mystik« aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.

roisten, bestätigte und ihnen bei der Entstehung des europäischen Rationalismus eine zentrale Funktion zuwies²⁴).

Kaiser Friedrich II. im 13. Jahrhundert konnte im 19. Jahrhundert als ein positiv besetztes Symbol der Verbindung orientalischer Wissenschaft und europäischer Rationalität begriffen werden²⁵). Der evangelische Kirchenhistoriker und Abt von Bursfelde, Hermann Reuter (1817–1889), bezeichnete diese Synthese als die »ghibellinische Kultur«. Mit diesem kirchen- und kulturpolitischen Kampfbegriff des Wilhelminischen Kaiserreiches suchte Reuter die Welt des friderizianischen Hofes und der frühen italienischen Renaissance von der katholischen Kirche und Umwelt abzugrenzen²⁶). Im Sinn seiner protestantischen Geschichtsinterpretation war mit dieser so verstandenen »ghibellinischen Kultur« bereits im Mittelalter eine wissenschaftlich aufgeschlossene, aufgeklärte und tolerante Gegenwelt entstanden, die selbstredend von der Kirche des Papstes bekämpft worden war. Damit wollte er den Vorstellungen widersprechen, das Mittelalter sei eine kindliche Welt abergläubischer und religiöser Verblendung²⁷) gewesen.

Freidenkerische und aufgeklärt protestantische Geschichtsschreibung suchte also in der Vergangenheit nach ihren *testes veritatis*, sowohl im muslimisch-arabischen als auch im lateinischen Mittelalter. Sie griff dabei zum großen Teil auf dieselben Fälle mittelalterlicher Denker zurück, die im katholischen Zusammenhang als religiös verdächtig, als Heiden, Ungläubige oder als Häretiker gebrandmarkt worden waren. So finden sich einerseits, trotz ihrer unterschiedlichen religiösen Orientierung, im Werk von Hermann Reuter und John M. Robertson (1856–1933), dem liberalen Freidenker, zahlreiche Übereinstimmungen²⁸). Zugleich ist andererseits im späten 18. und im 19. Jahrhundert ein

24) Ernest RENAN, *Averroès et l'Averroïsme* (Originalausgabe: Paris 1852), Paris 1866 [zahlreiche Ausgaben], zur Kritik der Averroes-Rezeption in Europa Tilman NAGEL, *Von Ibn Ruschd zum Averroismus. Überlegungen zur Teilhabe der islamischen Welt an der Geschichte Europas im Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift*, Beiheft 32 (2001), S. 41–48; Markus ZANNER, *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Rushd*, Berlin 2002, zu Renan und zur Rezeption seines Averroesbuches besonders S. 107–138; hilfreich ist die Bibliographie von David WIRMER *Averroes Database*, Thomas-Institut, Köln (<http://www.thomasinst.uni-koeln.de/averroes/index.htm>) (am 30. 4. 2007).

25) Marcus THOMSEN, »Ein feuriger Herr des Anfangs ...«. Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt (*Kieler Historische Studien* 42), Stuttgart 2005, besonders S. 93–149.

26) Hermann REUTER, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, 2 Bde., Berlin 1875–77, S. 301–304.

27) REUTER, *Aufklärung* (wie Anm. 26), S. viii. Hartmut BOOCKMANN, *Ghibellinen oder Welfen, Italien- oder Ostpolitik. Wünsche des deutschen 19. Jahrhunderts an das Mittelalter*, in: *Italia e Germania. Immagini, modelli i miti fra due popoli nell'Ottocento. Il Medioevo. Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen zweier Völker im 19. Jahrhundert. Deutschland und Italien*, hg. v. Reinhard ELZE/Pierangelo SCHIERA (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Contributi* 1), Bologna/Berlin 1988, S. 127–150; THOMSEN, *Kaiser Friedrich II.* (wie Anm. 25), S. 152.

28) Vgl. die verblüffenden Übereinstimmungen in den Werken von REUTER, *Aufklärung* (wie Anm. 26), und ROBERTSON, *A Short History of Freethought* (wie Anm. 23); zu Robertsons Leben und

weitgehender Konsens in der wissenschaftlichen Qualifizierung religionsverdächtiger Denker zwischen protestantischen und freidenkerischen auf der einen und katholischen Darstellungen auf der anderen Seite zu beobachten²⁹). Die Bewertung dieser Qualifizierung war freilich verschieden. Der Heroen der einen waren die Ketzer der anderen.

Dieser wissenschaftliche Konsens wurde durch die Forschung des 20. Jahrhunderts aufgekündigt. Die Häresiegeschichte kam in Gang³⁰); die Wissenschafts- und Philosophiegeschichte³¹) nahm sich der konkreten Quellen an. Nun wurden Ergebnisse formuliert, die den Quellenwert der alten Häresie- und Rationalismusanlagen in Frage stellten. Indem jedoch diese Häresie- oder Atheismusbeschuldigungen der katholischen Häresiegeschichte als polemische Verzerrung wahrgenommen und als falsch deklariert wurden, wurde zugleich die religionskritische Heroisierung fragwürdig. Das gilt neuerdings in derselben Weise für die muslimisch-arabische Geistesgeschichte. Auch hier gehen mittelalterliche Autoren, die früher als Atheisten zuerst gebrandmarkt und dann gefeiert worden waren, heute dieser Zuschreibungen verlustig. Die Anklagen erscheinen jetzt als Verzeichnung und als ein falsches Verständnis durchaus religiöser Ansichten³²). In der Folge lässt sich in den mit diesen Texten und Personen befassten Disziplinen ein Auseinanderdriften von Interpretationsmethoden beobachten. Dies sei nun etwas konkreter ausgeführt.

Werk Odin DEKKERS, J. M. Robertson. *Rationalist and Literary Critic* (Nineteenth Century Series), Aldershot etc. 1998.

29) Als außerordentlich einflussreich erweisen sich dabei die quellenreiche, katholische Enzyklopädie von Charles du Plessis d'ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, 3 Bde., Paris 1728–1736 (Neudruck Brüssel 1963) und François A. A. PLUQUET, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, ou mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne* (Originalausgabe: Paris 1762), hg. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1847. Einige Beispiele werden weiter unten im Detail erörtert.

30) Herbert GRUNDMANN, *Bibliographie zur Ketzergeschichte (1900–1966)* (Sussidi Eruditi 20), Rom 1967; Carl T. BERKHOUT/Jeffrey B. RUSSELL, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960–1979* (Pontifical Institute of Medieval Studies, *Subsidia Mediaevalia* 11), Toronto 1981; Peter SEGL, *Mediävistische Häresieforschung*, in: *Die Aktualität des Mittelalters*, hg. v. Hans-Werner GOETZ (Herausforderungen 10), Bochum 2000, S. 107–134.

31) Einflussreich insbesondere das Werk van Steenbergens, z. B. Fernand van STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris 1977, wo auch die ältere Literatur zu den Kontroversen um Siger aufgeführt ist.

32) Sarah STROUMSA, *Freethinkers in Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abu Bakr al-Rāzi and their impact in Islamic thought*, Leiden 1999; DIES., *The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam*, in: *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hg. v. Friedrich NIEWÖHNER/Olaf PLUTA, Wiesbaden 1999, S. 45–59.

3. DIE UMSTRITTENEN PARISER ARTESMAGISTER

Als der katalanische Gelehrte Ramón Lull (1232–1316) in den 1290er Jahren nach Paris kam und Kenntnis von den im Jahr 1277 verurteilten 219 Thesen erlangte, hielt er sie für tatsächlich vertretene und gelehrte Thesen. In seiner *Declaratio* nahm er diese Thesen jedenfalls sehr ernst. Sie stimmten ihn *tristis* und *desolatus*³³⁾. Er fragte in seiner *Declaratio, quomodo Deus ... permittit in hoc mundo tot errores*³⁴⁾ und formulierte Widerlegungen. Ebenso wörtlich und als direkter Ausdruck der Ansichten der Artesmagister sind die Thesen bis in das 20. Jahrhundert hinein immer wieder gelesen worden³⁵⁾. Doch so wichtig Ramón Lulls Reaktion für die Interpretation der zeitgenössischen Reaktion auf die verbotenen Lehrsätze ist – weder Lull noch spätere Rezipienten hatten die 1270er Jahre an der Artistenfakultät miterlebt. Wie für Ramón Lull wird auch für die gegenwärtige Forschung die Sicht auf die intellektuelle Atmosphäre im Paris des späteren 13. Jahrhunderts vor allem durch die verurteilten Sätze und ihre Lektüre gelenkt – und gebrochen³⁶⁾.

33) Ramón Lull, *Declaratio Raimundi, per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre domino Episcopo Parisiensi*, in: *Raimundi Lulli opera latina, XVII: Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*, hg. von Michela PEREIRA/Theodor PINDL-BÜCHL (*Corpus Christianorum. Continuatio medievalis* 79), Turnhout 1989, S. 219–402, hier S. 253.

34) *Declaratio Raimundi* (wie Anm. 33), S. 253.

35) Zu den Textausgaben der verurteilten 219 Sätze s. Anm. 1; Bei der Fülle der Literatur zu den betroffenen Philosophen und den Vorgängen selbst kann hier keine Vollständigkeit erreicht, doch soll ein Überblick über einflussreiche Werke und Autoren gegeben werden. Zum aktuellen Stand der Diskussion vgl. EMERY/ SPEER, *After the Condemnation of 1277* (wie Anm. 2) sowie den ganzen Sammelband, der die Bandbreite der Forschungspositionen vorstellt. Von Relevanz für die Einschätzung der Lehrverurteilungen sind außerdem zahlreiche Beiträge in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hg. v. Andreas SPEER/ Jan A. AERTSEN, Berlin/New York 2000; *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN, Freiburg (Schweiz) 2003; zur Forschungsgeschichte und zur Literatur auch neuerdings Henrik WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text* (Bochumer Studien zur Philosophie 41), Amsterdam/Philadelphia 2004, S. cxxxiv–cxlix; vgl. zur älteren Sichtweise besonders einflussreich d' ARGENTRÉ, *Collectio Iudiciorum de novis erroribus*, I (wie Anm. 29), S. 203–246 und passim; Pierre F. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Freiburg (Schweiz) 1899 [mehrere Auflagen]; Matthieu M. GORCE, Art. »Athéisme«, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 5 (1931), S. 1–11; Kritik daran seit den 30er Jahren von Fernand van STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, I. *Les oeuvres inédites*, II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (Les philosophes belges 12, 13), Louvain 1931, 1942 und weitere.

36) Ramón Lull wird immer wieder als Zeitgenossen der Ereignisse angesprochen, so bereits von Martin GRABMANN, *Ein Spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten*, in: Ders., *Mittel-*

Nach allgemeinem Dafürhalten richteten sich die 219 verbotenen Thesen vor allem gegen einige Artesmagister an der Universität, zugleich gegen einige Thesen des Theologen Thomas von Aquin. Namentlich genannt werden meistens Siger von Brabant (gest. 1281/1284) und Boethius von Dacien (gest. nach 1277)³⁷⁾. Konsens besteht darüber, dass es diesen Gelehrten um das Studium des Aristoteles zu tun war, dessen naturphilosophische und kosmologische Annahmen, etwa über die Ewigkeit der Welt oder über den Intellekt, sie ohne Einschränkungen mithilfe der philosophischen Kommentare auslegen, diskutieren und verstehen wollten. Dies sollte möglich sein im Wissen darum, dass diese Annahmen theologischen Lehren widersprachen. Ob sie die Ansichten des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren allerdings teilten oder ob sie und andere Magister und Studenten lehrten und dachten, was die 219 Thesen ihnen unterstellten, ist im 20. Jahrhundert umstritten gewesen. Denn die quellenkritische Forschung stellte eine Diskrepanz zwischen den inkriminierten Sätzen und den Schriften der Magister fest³⁸⁾. Dies sei nun etwas näher erläutert. Dabei kann auf die Analyse der philosophischen Details verzichtet werden, da sie bereits vielfach durchgeführt worden ist. Überdies besteht über die positiven Aussagen der Texte inzwischen relative Einmütigkeit. Dagegen ist es an der Zeit, die Existenz der unterschiedlichen Auffassungen selbst zu problematisieren, die sich auf diese Ergebnisse stützen.

Weil sich viele der 219 verbotenen Thesen den quellenkritischen Studien Roland Hissettes zufolge widersprechen, zweitens sich darunter völlig orthodoxe Thesen finden, drittens sich die meisten Sätze weder in den Schriften von Boethius, noch von Siger noch bei irgendjemand anderem wörtlich und ferner die überwiegende Mehrzahl nicht einmal in ähnlichen Formulierungen in Quellen nachweisen lassen, entbehren die Angriffe sei-

alterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, 2 Bde., München 1936, II, S. 103–137, hier S. 272.

37) Zu den zentralen Texten gehören z. B. die Schriften *De aeternitate mundi* von Boethius und Siger, die im letzten Jahrhundert z. T. in unterschiedlichen Ausgaben erschienen sind, Boethius von Dacien, *Opuscula. De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, hg. von Niels JØRGEN u. a. (*Corpus philosophorum Danicorum medii aevi* 6), Kopenhagen 1976; Siger von Brabant, *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, hg. v. Bernardo BAZÁN (*Philosophes médiévaux* 13), Louvain 1972. Einen Überblick über die vielfältige Literatur und zu den Ausgaben der Werke bieten STEENBERGHEN, *Maître Siger* (wie Anm. 31); Klaus Kienzler, Art. »Siger von Brabant«, *Biobibliographisches Kirchenlexikon* 10 (1995), Sp. 257–260; Paul WILPERT, *Boethius v. Dacien – die Autonomie des Philosophen*, in: *Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen*, hg. v. DEMS., unter Mitarbeit von Willehad Paul ECKERT (*Miscellanea mediaevalia* 3), Berlin 1964, S. 135–152.

38) STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (wie Anm. 35); Martin GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (aus ungedruckten Ethikkomentaren) (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 72), München 1932; zentral Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (*Philosophes Médiévaux* 22), Louvain/Paris 1977, der zugleich über weitere Forschungsliteratur und Quelleneditionen informiert.

ner Auffassung nach jeder sachlichen Grundlage. Die eingangs zitierten Sätze gehören übrigens zu dieser letztgenannten Gruppe³⁹⁾. Damit spiegeln die inkriminierten 219 Sätze die Ansichten von Siger und Boethius nicht wieder. An deren Orthodoxie sei vielmehr nicht zu zweifeln⁴⁰⁾.

Zeitgleich zu Roland Hissette betonte auch John Wippel im Anschluss an die Forschungen Fernand van Steenberghens über die Werke Sigers von Brabant, dass es Boethius von Dacien und Siger von Brabant in ihren Werken präzisiert gelungen sei, theologisch problematische Aussagen ausdrücklich als philosophische Thesen in ihrer Reichweite einzuschränken. Sie würden ferner theologisch fragwürdige Thesen, die sich aus der aristotelischen Philosophie ableiten ließen, als unzureichend klassifizieren und sich letztlich den Forderungen des Glaubens unterordnen⁴¹⁾. Bischof Étienne Tempier und seine Kommission, die die Äußerungen an der Artistenfakultät untersuchen sollten, hätten hingegen diese Einschränkungen und Präzisierungen ignoriert. Aristotelische Positionen, die von den Artisten sauber als solche und nur als solche markiert worden wären und die sie in ihren Kommentaren lediglich innerhalb der Prinzipien der Philosophie hätten erklären wollen, hätten der Bischof und seine Kommission als absolute Aussagen über die Natur und über Gott gewertet. Doch seien sie so nicht gemeint gewesen. Damit war die Frage nach der »doppelten Wahrheit« beantwortet, also der These, es gäbe unterschiedliche Arten von philosophischer und theologischer Wahrheit, die gleichwohl denselben Wert haben sollten. Bischof Tempier hatte eine solche doppelte Wahrheit einigen ungenannten Artisten in seinem Prolog zu den 219 Thesen vorgeworfen. Tempier sei nicht bereit gewesen, zwischen unterschiedlichen Einschränkungen von Aussagereichweiten zu unterscheiden. Er habe so die subtile Technik ignoriert, mit der die Artisten die Annahmen des Aristoteles in Beziehung zu theologischen Lehren setzten, ohne diese zu verletzen⁴²⁾. Offen blieb für Wippel 1977 nur noch, ob Bischof Tempier und seine Kommission die Artisten bewusst falsch interpretierten oder nur durch intellektuelles Unvermögen an den subtilen Formulierungen der Artisten scheiterten⁴³⁾.

Dagegen setzte der Philosophiehistoriker Hermann Ley den Quellenwert der Werke gegenüber den Anschuldigungen der Polemiker herab. Dabei entwickelte er eine quellenkritische Methode aus der Überzeugung, dass erst in den diffamierenden Aussagen der Verfolger die wahren Ansichten der Verdächtigen zutage traten. Daraus folgt, dass die

39) Siehe oben S. 153.

40) HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* (wie Anm. 38), z. B. S. 45 und passim.

41) JOHN F. WIPPEL, *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, in: *Journal for Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), S. 169–201

42) *Chartularium Universitatis Parisensis* (wie Anm. 1), Nr. 473, S. 543; so bereits FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Une légende tenace. La théorie de la double vérité*, in: *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique* 56 (1970), S. 179–196.

43) WIPPEL, *The Condemnations of 1270 and 1277* (wie Anm. 41), S. 175.

Polemik gegen diese Lehren aus seiner Sicht sogar einen höheren Quellenwert als die Werke der Verurteilten selbst besaß:

»Zu berücksichtigen ist, daß die Formulierungen in der Auswahl der als häretisch verurteilten Sätze oft präziser sind als in den Originalarbeiten ...«⁴⁴⁾

Zwar zeigte sich Ley als aufgeschlossener Rezipient der westlichen Philosophiegeschichte und der Mediävistik seiner Zeit. Besonderen Nutzen zog er aus den Kölner Tagungsbänden in der Reihe der »Miscellanea Mediaevalia«⁴⁵⁾. In der Bewertung der mittelalterlichen Autoren verließ er sich jedoch oft bewusst gerade nicht auf das Urteil dieser neuen Richtung der Philosophiegeschichte, sondern bezeichnenderweise auf die ältere, katholische Häresiegeschichte. Mehrfach erwähnt er zum Beispiel das zuerst Mitte des 18. Jahrhunderts aufgelegte »Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, ou mémoire pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain« von François Pluquet (1716–1790)⁴⁶⁾. Es wurde 1828 unter dem Titel »Ketzer-Lexicon, oder: geschichtliche Darstellung der Irrlehren, Spaltungen und sonderbaren Meinungen im Christenthume, vom Anbeginne desselben bis auf unsere Zeiten« dem deutschen Leserpublikum zugänglich gemacht⁴⁷⁾. Dabei vertrat Ley offensiv die Überzeugung, dass eben diese Häresiegeschichte des strengen katholischen Moralthologen Pluquet »es genauer trifft« als die modernen, bürgerlichen Darstellungen⁴⁸⁾.

Der aus Deutschland emigrierte jüdische Philosoph Leo Strauss (1899–1973) publizierte 1952 einen Essay über »Persecution and the art of writing«, der die Veränderungen in der mediävistischen Forschung seiner Zeit reflektierte. Im Rahmen seiner langjährigen

44) Hermann LEY, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957; DERS., Geschichte der Aufklärung und des Atheismus (wie Anm. 5), zum Mittelalter II, 1–2 (1970–1971), hier II. 2, S. 221.

45) Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen 1956–1959, u. Mitarb. v. Willehad Paul ECKERT hg. v. Paul WILPERT (Miscellanea mediaevalia 1), Berlin 1962; Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August bis 6. September 1961, im Auftrag der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) hg. v. DEMS. (Miscellanea mediaevalia 2), Berlin 1963; Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen, u. Mitarb. v. Willehad Paul ECKERT, hg. v. Paul WILPERT (Miscellanea mediaevalia 3), Berlin 1964 und folgende.

46) PLUQUET, Dictionnaire des hérésies (wie Anm. 29); vgl. LEY, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus (wie Anm. 5), II. 2, S. 105, S. 107.

47) François A. A. PLUQUET, Ketzer-Lexicon, oder: geschichtliche Darstellung der Irrlehren, Spaltungen und sonderbaren Meinungen im Christenthume, vom Anbeginne desselben bis auf unsere Zeiten, I–III aus dem Frz. üs. und sehr verm. v. Peter Fritz, Würzburg 1828–9 [mehrere Auflagen].

48) LEY, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus (wie Anm. 5), II. 2, S. 107. Zur Funktion der arabischen Anregungen in Leys Materialismuskonzept und zu Leys Averroesrezeption, ferner zur Funktion von Averroes auch im westeuropäischen linken bzw. kommunistischen Geistesleben ZANNER, Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption (wie Anm. 24), S. 139–148.

Überlegungen zur antiken Tyrannis und gewaltsamen Religionszwängen in der Neuzeit ebenso wie seiner eigenen Erfahrungen mit einem totalitären Regime⁴⁹⁾ kritisierte er die neue historische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Diese war dazu übergegangen, mittelalterliche religiöse Ausdrucksformen zu studieren, ohne sie zu kritisieren:

»During the last few decades the rationalist tradition, which was the common denominator of the older views, and which was still rather influential in nineteenth-century positivism, has been either still further transformed or altogether rejected by an increasing number of people. Whether and to what extent this change is to be considered a progress or a decline is a question which only philosophy can answer.«⁵⁰⁾

Strauss plädierte deshalb für eine Geschichtsschreibung, die an der rationalistischen Kritik festhält. Aus dieser Perspektive sollte sie genauer zwischen den Zeilen unter der Maßgabe genauer Kenntnis des Autors und der zeitlichen Bedingungen lesen. Das sei quellenkritisch nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig, weil die älteren Autoren nicht in einer liberalen Gesellschaft lebten⁵¹⁾. Nur mit dem Lesen zwischen den Zeilen könne man ihnen deshalb gerecht werden, während buchstäbliche Lektüren Aussageabsichten geradezu verfälschten. Die Frage, wie viel und was zwischen den Zeilen gelesen werden muss und darf, ist in der Philosophiegeschichte zwar kontrovers geblieben. Aber diese Technik wird programmatisch gefordert und eingesetzt⁵²⁾.

So haben sich viele Philosophiehistoriker darauf verständigt, zwischen den Zeilen der Kommentare der inkriminierten Artesmagister zu lesen. Zwar stimmen sie den genannten quellenkritischen Ergebnissen der Sache nach zu, ziehen jedoch andere Folgerungen daraus. Wenn die Artisten ausdrücklich philosophische Aussagen einschränkten und dem Glauben unterordnen, erkennen sie nur ein unehrliches Lippenbekenntnis zum Christentum darin, dem keine innere Zustimmung entsprach⁵³⁾. Sie rechnen zudem da-

49) Leo STRAUSS, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, hg. v. Victor GOUREVITCH/Michael S. ROTH, Chicago 2000; DERS., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hg. v. Heinrich MEIER (Gesammelte Schriften 1), Stuttgart 1996 u. a. Zu Strauss' Denken neuerdings Steven B. SMITH, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago 2006.

50) Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952, S. 30.

51) STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing* (wie Anm. 50), S. 30–37.

52) Herbert JAUMANN, *Wortlaut und Kontext. Überlegungen zur historischen Interpretation anhand von Winfried Schröder, Ursprünge des Atheismus* (1998), in: *Scientia Poetica* 6 (2002), S. 131–146; Olaf PLUTA, *Atheismus im Mittelalter*, in: *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, hg. v. Burkhard KAHNERT/Burkhard MOJSISCH, Amsterdam/Philadelphia 2001, S. 113–130, hier S. 122.

53) Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris 1947; Wilhelm TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, II. Mittelalter*, Frankfurt 1973, S. 455–461, PEREIRA/BINDL-PÜCHL, *Declaratio Raimundi* (wie Anm. 33), S. 230; WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben* (wie Anm. 35), S. cxxiv–cxxxvi u. a.

mit, dass radikale Aussagen gar nicht schriftlich fixiert werden konnten, zerstört oder durch Selbstzensur unterdrückt worden sind und sehen in den theologiekritischen, verbotenen Thesen von 1277 die Bestätigung für diese Vermutung. Hier erhalten die 219 Thesen deshalb ebenfalls einen höheren Quellenwert als die erhaltenen Werke der Artisten selbst. Die Vorstellung von der rationalistischen und libertinstischen Mentalität der Pariser Intellektuellen, die ein freizügigeres soziales und philosophisches Leben führen und sich nicht nur institutionell von den Vorgaben der theologischen Fakultät, sondern auch von den dogmatischen Zwängen des Christentums lösen wollten, beruht auf dieser Art der Lektüre⁵⁴).

Das quellenkritische Dilemma, dass viele Schriften untergegangen sind und im Paris der 1270er Jahre zudem mit waghalsigen philosophischen Diskussionen zu rechnen ist, die nie schriftlichen Niederschlag fanden, wurde von John Wippel und anderen durchaus eingeräumt. Wippel belegt sie selbst mit einer Bemerkung von Thomas von Aquin. Dieser forderte Gegner seiner Schrift *De unitate intellectus* rundheraus auf, ihm gefälligst schriftlich zu widersprechen, statt in den Ecken vor unverständigen Jungen zu munkeln:

Hec igitur sunt que in destructionem predicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia uelit contra hec que scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare, sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat, et inuenit non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios ueritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, uel ignorantie consulatur [H.v.DW]⁵⁵.

54) Jacques LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1981 [mehrere Auflagen]; Alain de LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991; WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben* (wie Anm. 35), S. cxlix; Luca BIANCHI, 1277. A Turning Point in Medieval History, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, hg. v. Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER, Berlin 1998, S. 90–110, hier S. 101. Kritik an dieser Aufwertung der 219 Thesen übten EMERY/SPEER, *After the Condemnation of 1277* (wie Anm. 2), S. 10.

Der Zensurbegriff selbst (im Gegensatz zur intellektuellen Freiheit) und die möglichen Auswirkungen von Zensur auf das Denken und den Lehrbetrieb ist deshalb im Zusammenhang mit den Lehrverboten von 1277 intensiv diskutiert worden, z. B. Johannes M. M. THIJSSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200–1400* (The Middle Ages Series), Philadelphia 1998; Luca BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e–XIV^e siècles)*, Paris 1999; Alain BOUREAU, *La censure dans les universités médiévales* (note critique), in: *Annales* 55 (2000), S. 313–323 u. a.

55) Thomas von Aquin, *De unitate intellectus*, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis xiii P. M. edita*, XLIII, Rom (1976), S. 289–314, hier S. 314; das Lehren in nichtkontrollierbaren Räumen wurde deshalb zu unterbinden gesucht, *Chartularium Universitatis Parisensis* (wie Anm. 1), Nr. 468, 2. September 1276, S. 538–539. Dazu u. a. WIPPEL, *The Condemnations of 1270 and 1277* (wie Anm. 41), S. 185.

Dieser Befund bringt jedoch etwa Wippel auch in jüngster Zeit nicht dazu, sich den Kritikern der Thesen Hissettes anzuschließen, weil die aus dem Kontext gerissenen, verzeichnenden Lesarten der 219 Thesen aus seiner Sicht das Dokument rettungslos desavouieren. Inzwischen glaubt er nicht mehr an unschuldige Missverständnisse, sondern deklariert die Arbeit der Kommission als bewusste, unfreundliche Lektüre⁵⁶). Auch aus der Sicht des Theologiehistorikers Ludwig Hödl hat die Kommission eilig und ungerecht gehandelt, unbegründete Beschuldigungen aufgeworfen und wenig sorgfältig gelesen⁵⁷). Zur Erklärung wird auf Tempiers hitzigen Charakter, seine mangelnde intellektuelle Subtilität und seine philosophische Ignoranz, seinen machtpolitischen Ehrgeiz und sein auch sonst eigenmächtiges Verhalten verwiesen⁵⁸). Die sozialhistorischen und institutionsgeschichtlichen Entwicklungen an der Pariser Universität seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, die Konflikte zwischen den Fakultäten und innerhalb der Artistenfakultät sowie deren Verhältnis zum Bischof wurden in den letzten Jahrzehnten intensiv erforscht. Sie bieten den Rahmen, innerhalb dessen die machtpolitische Entscheidung des Bischofs als Überreaktion und als Fehler erklärt werden kann⁵⁹).

Doch diese Entwicklungen können auch als Argument für die gegenteilige Interpretation dienen. Dann hätte der Bischof die Bedrohung realistisch eingeschätzt⁶⁰). So räumt

56) John F. WIPPEL, David Piché on the Condemnation of 1277. A Critical Study, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001), S. 597–624.

57) Der Auftrag des Papstes sei damit nicht in dessen Sinn umgesetzt worden, der nur eine Untersuchung und einen Bericht gefordert hatte, s. *Chartularium Universitatis Parisensis* (wie Anm. 1), Nr. 471, Schreiben des Papstes an Etienne Tempier vom 18. Januar, S. 541. Ludwig HÖDL, »... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.« Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: *Philosophie im Mittelalter*, hg. v. Jan P. BECKMANN/Ludger HONNEFELDER, Hamburg 1996, S. 225–243.

58) Auch Thomas RICKLIN, Von den »beatiore philosophi« zum »optimus status ominis«. Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker, in: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hg. v. Andreas SPEER/Jan A. AERTSEN, Berlin/New York 2000, S. 217–230, hier S. 230.

59) Jürgen MIETHKE, Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, hg. v. Albert ZIMMERMANN (*Miscellanea Mediaevalia* 10), Berlin 1976, S. 52–95; William J. COURTENAY, *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (*Texts and Studies in the History of Medieval Education*), Notre Dame (Indiana) 1988; THIJSSSEN, *Censure and Heresy* (wie Anm. 54). Die Aktion des Bischofs wurde von Theologen kritisiert und wenige Jahrzehnte später zum Teil zurückgenommen: Anneliese MAIER, *Der Widerruf der Articuli Parisiensis (1277) im Jahr 1325*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 37 (1968), S. 13–19.

60) Luca BIANCHI, *Il vescovo e il filosofo. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, der intensiv die sozialgeschichtlichen und institutionsgeschichtlichen Ereignisse untersuchte, die zur Verurteilung von 1277 führten und gleichzeitig, wie de Libera, an der Radikalität der Artesmagister festhält; de Libera spricht auch neuerdings von der Unausweichlichkeit des Zusammenstoßes zwischen Philosophen und Bischof: Alain de LIBERA, *Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire de 1270–1277*, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude*

auch Kurt Flasch auf dem Boden der Ergebnisse Roland Hissettes ein, dass die inkriminierten Sätze in den bekannten Werken der Artisten nicht zu belegen seien. Er gibt überdies bereitwillig zu, dass das übrige aus dem Kontext gerissen und überspitzt interpretiert sei. Trotzdem wertet er es in quellenkritischer Hinsicht wieder auf:

»Aber für eine historische Bewertung geht es nicht um die Glaubenshaltung bestimmter Autoren [Boethius und Siger]. Für sie zählt, dass ähnliche Sätze wie die verurteilten in den Texten der Genannten vorkommen, dass eine Kommission von 16 Theologieprofessoren sie zu den verurteilten Thesen umgestalten und behaupten konnte, sie würden in Paris gelehrt. Die Kommission des Bischofs hat de facto Sätze beurteilt, nicht Kontexte, nicht das verborgene Seelenleben. Geschichtliche Potentiale liegen in den Sätzen, nicht in den verborgenen Gesinnungen. Insofern folgt der Historiker eher der Kommission als den Apologeten subjektiver Rechtgläubigkeit der hypothetisch Inkriminierten.«⁶¹⁾

Hier werden die 219 Thesen selbst zu einem Gründungsdokument rationalistischen und religionskritischen Denkens, dessen textuelle und inhaltliche Bezüge deshalb vollständig unerheblich geworden sind. Auf diese Weise stützt es die heroische Darstellung von der Aufklärung im Mittelalter und dem religionskritischen Potential an der Artistenfakultät. Flasch qualifiziert seine Hermeneutik als historische und grenzt sie von einer streng doxographischen Lektüre ab. Dies sollte Historikern zu methodischen Reflexionen Anlass geben.

Dass Bischof Étienne Tempier und seine Kommission die Ansichten der Artisten zwar falsch wiedergegeben, aber der Sache nach sehr richtig verstanden hatten, nämlich als bewusste Angriffe auf die Autorität der Theologie und der Theologen, haben auch andere Philosophiehistoriker, wie David Piché im Jahr 1999 gegen Roland Hissette vertreten. Er argumentierte mit durch Foucault inspirierten Überlegungen. Die nachweisbaren, also orthodoxen Sätze der Artisten seien nicht doxographisch zu lesen, wie Hissette dies getan hatte, sondern als aggressive Redestrategien in einer Situation des Machtkonfliktes zwischen Theologie und den nach Autonomie strebenden Artesmagistern⁶²⁾.

Während also die eine Richtung den religiösen Verdacht auflöst, wird er von der anderen Seite auf einer neuen Ebene bestätigt. Dabei sind die methodischen Ansätze auf

de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, hg. v. Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER, Berlin 1998, S. 71–89, hier S. 87–89.

61) FLASCH, Aufklärung im Mittelalter? (wie Anm. 1), S. 72: »Hier liegt ein Dokument vor, das mit dem romantisierenden Bild des Mittelalters als einer Epoche nur des Glaubens unvereinbar ist.«

62) PICHÉ Epistola (wie Anm. 1); vorher DE LIBERA, Philosophie et censure (wie Anm. 60), S. 88–89.

beiden Seiten, trotz gegenseitiger Kritik⁶³, breit gefächert. Doxographische Fragestellungen stehen neben sozial- und kulturhistorischen Ansätzen. Die Ursache der Kontroverse liegt in der Funktion, die die Gelehrten des 13. Jahrhunderts in der jeweiligen Geschichtsschreibung haben oder haben sollen, und an der Frontstellung, die die einzelnen Forscher jeweils einnehmen.

Dabei kann es zu überraschenden Umkehrungen der Zuschreibungen kommen. So hat Putallaz kürzlich die Position Hissettes, Hippels und anderer vollständig bestätigt, allerdings ohne sich auf diese Forscher zu beziehen. Siger und Boethius hätten nie die Wahrheit des Glaubens angegriffen und dies auch nicht tun wollen; der Bischof habe aus Ignoranz ihre Methoden und ihre Thesen falsch verstanden. Für die Behauptung, die Artesmagister hätten rationalistische Thesen und eine doppelte Wahrheit gelehrt, nannte er als Gewährsmann Papst Johannes Paul II⁶⁴. Tatsächlich stimmt Johannes Paul II. mit seiner Sicht auf die Artesmagister mit der Tradition derer überein, die in den letzten Jahrzehnten zwischen den Zeilen gelesen haben. Natürlich begründet dies für ihn keine Heroisierung, im Gegenteil⁶⁵.

Putallaz' Ansicht nach waren es die Historiker, die ebenso wenig wie der Bischof die komplizierten Texte von Boethius von Dacien und Siger von Brabant begriffen hatten und deshalb die Artesmagister zu radikalen Rationalisten und Feinden des Glaubens verzeichneten⁶⁶. Aber es waren nicht die Historiker. Es sind dies wissenschaftliche To-

63) Vgl. die Kritik an Flaschs historiographischer Methode von Carlos STEEL, Eine neue Darstellung der Philosophie im Mittelalter, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 75 (1993), S. 75–82; dagegen die Kritik von Imbach an der als zu eng empfundenen Lektüre Steels und anderer, IMBACH, Autonomie (wie Anm. 3), S. 90–92.

64) François-Xavier PUTALLAZ, Glaube und Vernunft an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert, in: Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN, Freiburg (Schweiz) 2003, S. 23–44.

65) Johannes Paul II., Enzyklika Fides et Ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glauben und Vernunft, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn 1998, S. 48–49: »Der hl. Albertus Magnus und der hl. Thomas waren die ersten, die, obwohl sie an einer organischen Verbindung zwischen Theologie und Philosophie festhielten, der Philosophie und den Wissenschaften die nötige Autonomie zuerkannten, die diese brauchen, um sich den jeweiligen Forschungsgebieten erfolgreich widmen zu können. Vom späten Mittelalter an verwandelte sich jedoch die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen nach und nach in eine unselige Trennung. Infolge des Vorherrschens eines übertrieben rationalistischen Geistes bei einigen Denkern wurden die Denkpositionen radikaler, bis man tatsächlich bei einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie anlangte.« Diese Enzyklika ist vielfach besprochen worden, z. B. in Karl Josef WALLNER, Glauben und Denken. Perspektiven zu »Fides es Ratio« (Heiligenkreuz Hochschulreihe 9), Heiligenkreuz 2000.

66) PUTALLAZ, Glaube und Vernunft (wie Anm. 64), S. 36: »Schlussfolgernd kann festgestellt werden, dass, wenn Boethius die epistemologische Stellung der Physik analysiert, es nicht sein Ziel ist, ihr einen absoluten Charakter zu verleihen, sondern – ganz im Gegenteil – sie in ihren Grenzen festzulegen. Der sogenannte »heterodoxe Rationalismus« der »Averroisten« ist eine Erfindung von Historikern, die sich

poi, die über Jahrhunderte vor allem in doxographischen und historischen Studien von Theologen und Philosophen weitergegeben wurden⁶⁷).

4. DER FALL THOMAS SCOTUS

Die Debatte um den blasphemischen Satz, dass Moses, Jesus und Mohammed Betrüger seien, wurde seit der Frühen Neuzeit intensiv geführt. Angeheizt wurde sie zusätzlich durch die Suche nach einem ganzen Buch, das diesen Satz ausführlich explizieren sollte. In ganz Europa wurde dieses Buch gesucht, doch vergeblich, denn es existierte nicht. Nachdem das Phantombuch schließlich doch zur empörenden und erregenden Wirklichkeit geworden war und die erste nachweisbare Fassung aus dem Jahr 1688 klandestin für einen offenbar nur sehr kleinen Kreis zugänglich wurde⁶⁸), war die Diskussion noch lange nicht am Ende. Denn bis ins 18. Jahrhundert hinein wurde weiterhin die Frage erörtert, ob es dieses allerschlimmste Buch überhaupt geben konnte⁶⁹).

Der Satz von den drei Betrügern konnte offensichtlich die religiöse Verdächtigkeit eines Zeitgenossen besonders unmissverständlich vor Augen führen. Im Jahr 1239 ist er erstmals in der lateinischen Literatur belegt, als Papst Gregor IX. den Satz Kaiser Fried-

zum Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben keine anderen theoretischen Modelle vor Augen geführt haben als dasjenige der harmonischen Übereinstimmung nach thomistischer Manier.«

67) Kurt Flasch verwies auf die frappierenden Übereinstimmungen zwischen dem Protestanten Reuter, dem Katholiken Grabmann und dem Kommunisten Ley, FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter?* (wie Anm. 1), S. 21, was er allerdings als Bestätigung seiner Position deutete.

68) Anonymus (Johann Joachim Müller). *De imposturis religionum (De tribus impostoribus)*. Von den Begrügereyen der Religionen. Dokumente, kritisch hg. u. komm. v. Winfried SCHRÖDER (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung 1, 6), Stuttgart/Bad Canstatt 1999, S. 9–40 hat scharf alle früheren Datierungen als unbewiesene Spekulationen zurückgewiesen. Dabei wandte er sich insbesondere gegen die Thesen von Wolfgang GERICKE, *Das Buch »De tribus impostoribus«*, Berlin 1982 und Friedrich NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988. Vgl. auch *De tribus impostoribus/Von den drei Betrügern (1598)* [lat./dt.], hg. u. eingeleitet v. Gerd BARTSCH, übersetzt v. Rudolf WALTHER, Berlin 1960.

69) Bestritten wurde die Existenz besonders prominent von Bernard de La Monnoye, *Lettre à Monsieur Bouhier, Président au Parlement de Dijon, sur le prétendu livre des trois imposteurs*, in: *Menagiana ou les bons mots et remarques de M. Ménage recueillis par ses amis*, 4 Bde., hg. v. Gilles MÉNAGE/Bernard DE LA MONNOYE (Originalausgabe: Paris 1715), nouvelle édition, Paris 1729, S. 283–312. Von dieser Schrift existierte alsbald eine deutsche Übersetzung mit eigenen Kommentaren: Bernard de La Monnoye, *Menagiana, Perroniana, und Thuana, oder sonderbare Merkwürdigkeiten von Gelehrten und ihren Schriften*. Aus diesen dreien in ANA sich endigenden Sammlungen herausgezogen und den Liebhabern derselben in deutscher Sprache mitgeteilet. Nebst einer Vorrede von dem allerschlimmsten Buche, hg. v. Leonhard Christoph RÜHLE, Braunschweig 1735, S. 3–32. Wenig später erschienen die ersten historischen Untersuchungen zu den Ursprüngen des Buches und des Satzes, z.B. Johann M. MEHLIG, *Das erste schlimmste Buch oder historisch-critische Abhandlung von der religionslästerlichen Schrift De Tribus Impostoribus*, Chemnitz 1764.

rich II. unterstellte⁷⁰). Dabei war von Anfang an umstritten, ob diese Behauptung eine Grundlage besaß⁷¹). Seither wurde der Satz in Europa zwar nicht ausschließlich, doch auffällig häufig Gelehrten zugeschrieben. In der Forschung herrscht Konsens darüber, dass mit dem inkriminierenden Satz vor allem intellektuelle Geister stigmatisiert werden sollten⁷²). Allerdings ist der Satz vor 1500 nur äußerst selten belegt. Eine systematische Analyse des Satzes in der mittelalterlichen Rezeption steht noch aus. Die im Gegensatz zum geradezu obsessiven Interesse der Frühen Neuzeit eher zurückhaltende Forschung des 20. Jahrhunderts wurde von der Frage nach der Entstehungsgeschichte des Buches dominiert⁷³).

Der Dominikaner Thomas von Cantimpré (gest. ca. 1270) nutzte in seinem Bienenbuch den Satz von den drei Betrügern für ein erbauliches Exempel. Mit diesem Exempel illustrierte er – wie später noch der Franziskaner Johannes Pauli⁷⁴) (1450/1454-vor 1533) – wie Gott auf eine besonders abstoßende Blasphemie seine Strafe auf den Fuß folgen lässt. Diese wurde eben seit dem 13. Jahrhundert diskursiv abgegrenzt, wie Gerd Schwer-

70) Gregor IX., *Ascendit de mari*, 1. Juli 1239, *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, I, hg. von Karl RODENBERG (*Monumenta Germaniae Historica. Epistolae saeculi XIII* 1), Berlin 1883, Neudruck Berlin 1982, S. 645–654, hier S. 654.

71) Zu den mittelalterlichen Belegen Andrea SOMMERLECHNER, *Stupor mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung* (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, 1. Abteilung, Abhandlungen 11), Wien 1999; zur Funktion des Betrügersatzes in der neuzeitlichen Geschichtsschreibung über Friedrich THOMSEN, *Kaiser Friedrich II.* (wie Anm. 25), S. 84–85, S. 140 und passim. Dabei hielt die protestantische Geschichtsschreibung den Satz für eine päpstliche Erfindung, die katholische Geschichtsschreibung hingegen war geneigt, den Satz für historisch zu halten, vgl. auch Christian KORTHOLT, *Historia Ecclesiastica Novi Testamenti*, Leipzig 1697, S. 510; Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (wie Anm. 14), S. 363: »Zugeschwiegen, was vor lästerungen sie wider ihn aussprengeten, und ihn vor einen atheisten angaben. Wie denn die Papisten sonderlich von ihm ungescheuet schrieben, er habe Moysen, Christum und Muhammet vor die drey erzbetriegler gehalten, welche die leute verführet hätten.«

72) Gerhard BARTSCH, *Das Buch von den drei Betrügern*, in: *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, hg. v. Gottfried STIEHLER, Berlin 1961, S. 9–27, hier S. 17: »Im Zeitraum vom Tode des Averroes über Machiavelli bis zu Hobbes gab es in Europa kaum einen prominenten, fortschrittlichen Denker, der nicht der Verfasserschaft des legendären Buches verdächtigt worden wäre ...«; Gerd SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 12), Konstanz 2005, S. 245: »Die Rede von den ›drei Betrügern‹ wurde im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit zu einem regelrechten Leitfossil der Blasphemie, dessen Verbreitung den verschiedensten unkonventionellen Köpfen zugeschrieben wurde.

73) Neben den genannten Jakob PRESSER, *Das Buch »De Tribus Impostoribus«* (Von den drei Betrügern), Amsterdam 1926; mehrere mittelalterliche Personen wurden in der Neuzeit zum ersten Mal in diesem Zusammenhang genannt, weil man jetzt in ihnen die Autoren des Buches vermutete. Diese Spekulationen bündelte und vermittelte an die Literatur des 19. Jahrhunderts insbesondere Prospero MARCHAND, Art. »Impostoribus (Liber de tribus)«, *Dictionnaire Historique*, La Haye 1758, S. 312–329.

74) Johannes Pauli, *Schimpf und Ernst*, 2 Bde., hg. v. Johannes BOLTE, Berlin 1924, I, S. 269.

hoff im Detail gezeigt hat⁷⁵). Gottes Strafe trifft den Kanoniker Simon von Tournai (um 1130–1201), den Thomas als Magister der Theologie bezeichnet. Dieser entscheide die komplexesten theologischen Fragen in öffentlichen Disputationen. Weil er in Paris die meisten Hörer angezogen habe, sei er *superbus*. Deshalb habe er die ihm gesetzten Grenzen überschritten und den Betrügersatz in einer Disputation als These aufgestellt. Nachdem er den Satz ausgesprochen hatte, wurde er vom Schlag getroffen, fiel zu Boden und konnte nicht mehr sprechen⁷⁶). Schon kurz nach der Beschuldigung gegen Friedrich II. durch Papst Gregor IX. war also der Satz narrativ freigegeben. Er wurde hier mit dem Topos des arroganten Pariser Magisters verbunden, der sich schon im 12. Jahrhundert herausgebildet hatte⁷⁷).

Die topische Wiederholung des Satzes lässt zweifeln, ob er überhaupt je ausgesprochen worden ist. Das hat Jakob Presser in der ersten modernen Monographie über den Satz und das Buch von den Drei Betrügern von 1926 ebenso gesehen. Presser empfand den Satz überdies als inhaltlich dürftig und überwunden⁷⁸). Dagegen schätzte Friedrich Niewöhner den Satz höher ein. Er behandelte in einer Monographie die berühmte Toleranzparabel von den drei Ringen und den Satz von den drei Betrügern als die zwei Seiten derselben religionskritischen Haltung. Dabei zog er ausführlich mittelalterliche Beispiele heran⁷⁹).

Eines davon war der Fall eines Gelehrten in Portugal⁸⁰). Etwa 70 Jahre nach der Abmahnung der Pariser Artisten wurden in Lissabon einem Gelehrten zahlreiche *errores* unterstellt. Auch ihm wurde vorgeworfen, die Philosophie den Offenbarungstexten überzuordnen. Der Fall des Thomas Scotus entzieht sich dabei der philosophiehistorischen Quellenkritik. Es sind keine Schriften von ihm bekannt, geschweige denn erhalten. Daher können die Anschuldigungen, die Bischof Álvaro Pelayo (gest. 1349) gegen ihn erhoben hat, nicht überprüft werden. Andererseits sind Álvaros Ausführungen so aus-

75) SCHWERHOFF, Zungen wie Schwerter (wie Anm. 72), besonders S. 115–131.

76) Thomas von Cantimpré, *Bonum universale de Apibus*, II, 48, v. Eine moderne Ausgabe existiert nicht. Das Buch wurde in der Frühen Neuzeit mehrfach gedruckt, ich beziehe mich auf Thomas Cantipratanus, *Bonum Universale de Apibus*, Duaci 1627, S. 440. Zu der Funktion der Exempel bei Thomas von Cantimpré und anderen herausragenden Predigern der Bettelorden neuerdings Markus SCHÜRER, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominkanern und Franziskanern des 13. Jh. (Vita regularis – Abhandlungen 23)*, Münster 2005; Thomas von Cantimprés Exempel wurde als historische Quelle zu Simon von Tournai zitiert von D' ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum de novis erroribus*, I (wie Anm. 29), S. 125–127; davon abhängig BUSSON, *Les sources* (wie Anm. 6), S. 316–317 u. v. a.

77) Stephen C. FERRUOLO, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics 1100–1215*, Stanford 1985.

78) Dies begünstigte seiner Ansicht nach unbeteiligte, kulturhistorische Forschung, eine Erwartung, die sich nicht erfüllt hat: PRESSER, *Das Buch »De Tribus Impostoribus«* (wie Anm. 73), S. 1–2.

79) NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas* (wie Anm. 68), besonders S. 142–392.

80) NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas* (wie Anm. 68), S. 154–155.

föhrlich und konkret, dass sie eine Interpretation herausfordern. Da dies von Seiten der historischen Mittelalterforschung noch nicht geschehen ist und sich Darstellungen bisher darauf beschränkt haben, Álvaro Position zu paraphrasieren, seien einige vorläufige Bemerkungen vorgestellt. Vor allem jedoch zeigt sich an seinem Fall erneut, in welcher Weise die religionskritische Heroisierung mit den häresiegeschichtlichen Traditionen der Zeit der Konfessionspolemik verbunden ist.

Thomas Scotus ist in der Literatur-, Philosophie- und Theologiegeschichte kein Unbekannter. Er war unter anderem in Bernard de La Monnoyes seinerzeit vielgelesenem Traktat erwähnt worden, der im Jahr 1715 noch die Existenz eines Buches über die drei Betrüger bestritten hatte⁸¹⁾. Später wurde er von Johann Albert Fabricius' *Delectus argumentorum*⁸²⁾ von 1725 genannt. Es war dies eine der oben genannten systematisch-historischen Abhandlungen der frühneuzeitlichen Atheismuspolemik. Auch Henry Charles Lea zog den Fall in seiner »History of the Inquisition« von 1888 heran⁸³⁾. Man beobachtet hier durch die Dokumentation in den Fußnoten die Tradierung von wissenschaftlichen Topoi, denen durch das stete Wiederholen historische Tatsächlichkeit zuwächst. Auch der schon genannte Jakob Presser behandelte Thomas, empfand allerdings die Beschuldigungen Álvaro Pelayos als bodenlos⁸⁴⁾. Martin Grabmann sah ihn dagegen als den ersten an, der den Satz von den drei Betrügern tatsächlich gesagt hatte⁸⁵⁾.

Kurze Zeit später ging Thomas Scotus direkt von der theologischen Polemik in die heroische Philosophiegeschichte über. Mario Esposito⁸⁶⁾ hatte den Fall unter anderem in der katholischen Ketzergeschichte von Marcelino Menéndez Pelayo aus dem Jahr 1880 erwähnt gefunden. Für Menéndez Pelayo war Averroes der katholischen Tradition gemäß die Wurzel des Unglaubens und waren die Averroisten des Mittelalters Hypokriten, die ihre grundsätzlich ungläubige Haltung nach außen verbargen. Der Averroist Thomas Scotus besaß für Menéndez Pelayo den Vorzug, ehrlich gewesen zu sein und seine Apo-

81) In der deutschen Ausgabe Bernard DE LA MONNOYE, Menagiana, Perroniana, und Thuana (wie Anm. 69), S. 7–8.

82) Johannes Albert Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas seu Naturalistas, Idololatrias, Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt*, Hamburg 1725, S. 474.

83) Henry Charles LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 Bde., (Originalausgabe Paris 1887), London 1922, III, S. 560, »... a certain renegade Dominican named Thomas Scot, condemned and imprisoned in Portugal ...«.

84) PRESSER, *Das Buch »De Tribus Impostoribus«* (wie Anm. 73), S. 31.

85) Martin GRABMANN, *Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, in: DERS., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 Bde., München 1936, II, S. 103–137, hier S. 137; DERS., *Studien über den Averroisten Taddeo da Parma*, in: Ebenda, II, S. 239–260, hier S. 239.

86) Mario ESPOSITO, *Les hérésies de Thomas Scotus d'après le »Collirium Fidei« d'Alvare Pélage*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 33 (1937), S. 56–69, hier S. 69.

stasie offengelegt zu haben. Es war aber nicht eben als Auszeichnung gedacht, wenn er Thomas als 400 Jahre zu früh geborenen Atheisten Diderot, La Mettrie, Holbach

»y demás pandilla de materialistas y ateos de escalera abajo«⁸⁷⁾

an die Seite stellte. Esposito griff diese Klassifizierung dennoch auf und wertete sie um. Thomas Scotus wurde von ihm zum mittelalterlichen Vorläufer Holbachs erhoben.

»Thomas Scotus est venu, dit Menéndez y Pelayo ... trop tôt. Né quatre siècles plus tard, il aurait pu, grâce à son hardiesse parfaite, prendre une place non indigne à côté des La Mettrie, des Diderot et des Holbach.«⁸⁸⁾

Ausgehend von den averroistischen Strömungen am Hof Friedrichs II. und der Pariser Universität sei eine aufgeklärte Denkströmung entstanden, der auch Thomas gefolgt sei und die sich nicht zuletzt in seiner Wiederholung des Satzes von den drei Betrügern zeige.⁸⁹⁾ Friedrich Niewöhner folgte ihm darin 1988 und nannte den inkriminierten Gelehrten einen »aufgeklärten Erz-Ketzer und ›Averroist«⁹⁰⁾. Damit ist die Vorstellung eines philosophischen Häretikers Thomas direkt abhängig von der Konstruktion des lateinischen Averroismus und seiner Nachwirkungen in der europäischen Gegenwart⁹¹⁾.

Sein Ankläger, der Franziskaner Álvaro Pelayo, war aktiv im Streit zwischen Ludwig dem Bayern und dem Papst auf Seiten des Papsttums beteiligt. Er studierte und lehrte Kirchenrecht in Bologna und Perugia. 1329–1330 war er Pönitentiar von Johannes XXII., später Bischof von Silves in Portugal. Sein Leben ist insgesamt von häufigen Ortswechseln und vielen Auseinandersetzungen geprägt. Seine scharfe moralische Kritik an Klerus und Welt und seine unbedingten Positionen machten es ihm auch in Portugal und Spanien schwer, mit weltlichen Obrigkeiten oder mit kirchlichen Institutionen zu friedlichen Einigungen zu kommen⁹²⁾. Eines seiner Werke, das *Collyrium fidei*, ist eine um-

87) Marcelino MÉNENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880, S. 505.

88) ESPOSITO, *Les hérésies de Thomas Scotus* (wie Anm. 86), S. 69.

89) Esposito war davon überzeugt, dass Friedrich II. den Satz von den drei Betrügern gesagt hatte: Mario ESPOSITO, *Una manifestazione d'incredulità religiosa nel medioevo. Il detto di »Tre Impostori« e la sua trasmissione da Federico II a Pomponazzi*, in: *Archivio storico italiano* 89, 3 (1931), S. 3–48.

90) NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas* (wie Anm. 68), S. 155.

91) Dazu ZANNER, *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption* (wie Anm. 24), S. 142–143; S. 152–160.

92) Grundlagen zu einer modernen Biographie Álvaro Pelayos schufen Heinrich BAYLAENDER, *Álvaro Pelayo. Studien zu seinem Leben und seinen Schriften. Ein Beitrag zur kirchenpolitischen Traktaten-Literatur des XIV. Jahrhunderts*, Aschaffenburg 1910; Nicolas JUNG, *Un Franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle*, Paris 1931; Gerhard SCHRICK, *Der Königsspiegel des Álvaro Pelayo. Speculum Regum*, Bonn 1953, S. 9–50; doch kann man insgesamt sagen, dass das Forschungsinteresse für seine Schriften in der Gegenwart nicht der Verbreitung seiner Schriften im Mittelalter entspricht.

fassende Darstellung aller Häresien in Vergangenheit und Gegenwart, die ein Vorschützen von Unkenntnis über heterodoxe Aussagen und Taten künftig unterbinden sollte⁹³). Sie weist ihn als höchst unduldsamen Ketzerverfolger aus, als den ihn Richard Scholz auch charakterisiert hat⁹⁴).

Allerhand Probleme der Kirchenzucht und des mangelnden Interesses an barmherzigen und frommen Werken bezieht Álvaro mit dem Begriff *species heresie* in seine Abhandlung mit ein⁹⁵). Die inhaltliche Charakterisierung, die er von bekannteren häretischen Gruppen oder von bestimmten Personen bietet, erweist sich bisweilen als dürftig⁹⁶). Daher ist zu vermuten, dass Álvaros Darstellung der Lehren des Thomas Scotus im *Collyrium fidei* ebenfalls polemische Verzeichnungen enthält, wie es denn auch sonst nicht die Aufgabe von Ketzerpolemiken ist, die Wirklichkeit möglichst getreu wiederzugeben.

Thomas soll dem *Collyrium fidei* zufolge zum Teil in öffentlicher Disputation in *scholis decretalium* in Lissabon in den späten 30er Jahren oder Anfang der 40er Jahre des 14. Jahrhunderts mit Álvaro disputiert haben, bei der einige der *errores* geäußert wurden, die Álvaro im *Collyrium fidei* festgehalten hat⁹⁷). Damit muss die kanonistische Schule der Universität gemeint sein, die spätestens 1339 wieder von Coimbra nach Lissabon zurückgekehrt war, also nur relativ wenige Jahre vor der Niederschrift des *Collyrium*

Bekannt ist Álvaro vor allem durch seine scharfe Kritik an den Zuständen in der Kirche: Alvarus Pelagius, *De planctu ecclesiae ... libri duo*, Venedig 1560, nun auch in einer neuen Edition: Alvarus Pelagius. Álvaro Pais, *Status et planctus ecclesiae. Estado e pranto da greja*, prefácio de Francisco Da Gama Caetano. Introdução de João Morais Barbosa, 8 Bde., hg. v. Miguel PINTO DE MENESES, Lissabon 1988–1998. Zu unserem Fall finden sich in den anderen Schriften Álvaros keine weiteren Hinweise.

93) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé contra as heresias (Collyrium fidei adversus haereses)*, 2 Bde., hg. v. Miguel PINTO DE MENESES, Lissabon 1954–1956. Ältere Teileditionen der Anklagen gegen Thomas sind damit überholt: *Ex Collyrio fidei contra haereses et errores compositum a Fr. Alvaro Hispano Doctore Decretorum et Episcopo Silvensi* (Cod. Paris Biblioth. imp. 3372), in: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, hg. v. Ignaz DÖLLINGER, Darmstadt 1890, S. li, 615–617; ESPOSITO, *Les hérésies de Thomas Scotus* (wie Anm. 93).

94) Richard SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354). Analysen und Texte*, 2 Bde. (Bibliothek des Königlich Preussischen Historischen Instituts in Rom 9), Rom 1911–1914, S. 197–198.

95) Z. B. Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), I, S. 376 (Vater und Mutter verlassen); II, S. 12 (Menschen verehren, bevor sie von der römischen Kirche kanonisiert sind, Frauen den Zutritt zur Kirche verwehren) und passim.

96) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 24–28 über Marsilius von Padua, über den er nur mitteilt, dass er gelehrt habe, dass der Papst vom Kaiser abgesetzt werden könne, was ein Irrtum sei; II, S. 34–6, über die Katharer, die so hießen, weil sie Katzen das Hinterteil küssten, in dessen Gestalt ihnen der Teufel erscheine und die den Beischlaf in der Ehe für Unzucht hielten.

97) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), über Thomas Scotus II, S. 40–78, hier S. 52, S. 54 und passim.

*fidei*⁹⁸). Was an individuellen Benefizien der Päpste für die Universität von Coimbra-Lissabon belegt ist, ist meistens für *magistri* und *bacchalauii in decretis* bzw. für *jurisperiti* ausgestellt⁹⁹). Womöglich unterrichtete Thomas also dort Kirchenrecht. Vielleicht fand jedoch auch nur die Disputation mit Álvaro dort statt.

Vorlesungen in Theologie sollten in Lissabon den Schulen der Bettelorden vorbehalten bleiben und wurden an der Universität ausdrücklich nicht angeboten¹⁰⁰). Thomas steht vielleicht in einer Beziehung zu den Bettelorden, denn Álvaro behauptet, Thomas sei *apostata Fratrum Minorum et Praedicatorum*. So scheint es ebenso denkbar, dass Thomas an einem der Mendikantenstudien unterrichtete, nahe liegender Weise die propädeutischen Artes¹⁰¹). Sein Beinamen deutet auf eine britische Herkunft hin, was bei den Beziehungen zwischen Portugal und England nicht unwahrscheinlich ist.

Thomas' Äußerungen führten Álváros Ausführungen zufolge zu Kerkerhaft. Zur Zeit der Niederschrift des *Collyrium fidei* saß Thomas noch ein. Als Thomas, im Kerker krank geworden, Beichte und Kommunion angeboten wurden, habe er gesagt, es gehöre sich wohl zu glauben, was die Kleriker über die Transsubstantiation und die Absolution sagten, woraus man schloss, dass er es nicht glaubte, *sed timore fingebat se credere*¹⁰²).

Eine Systematik ist in der Anordnung der *errores* nicht zu erkennen; sie entbehren überdies der inneren Logik. Doch lassen sie sich im Wesentlichen auf zwei Hauptrichtungen zusammenfassen. Álvaro beschuldigte Thomas erstens der Übernahme jüdischer Theologeme und Argumente gegen christliche Lehren¹⁰³). *Judaizans* lehre er dasselbe wie die Juden, mit denen er täglich umgehe und die seine Freunde seien¹⁰⁴). Zweitens beschuldigt er ihn, die Philosophie zu hoch zu schätzen, von der Álvaro selbst augenscheinlich wenig hält, und sie der Offenbarung und den kirchlichen Gesetzen gegenüber vorzuzie-

98) Heinrich DENIFLE, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, S. 527. Die Universität wechselte mehrfach zwischen Coimbra und Lissabon, verblieb jedoch schließlich in Coimbra; Chartularium Universitatis Portugalensis (1288–1537), 6 Bde., hg. v. Artur MOREIRA DE SÀ, Lissabon 1966–1974.

99) Chartularium Universitatis Portugalensis (wie Anm. 98), Nr. 77, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91 etc. Eine solche Urkunde für Thomas ist hier allerdings nicht belegt.

100) DENIFLE, Die Entstehung der Universitäten (wie Anm. 98), S. 519–534; zu Quellen und Literatur Artur MOREIRA DE SÀ, Bibliografia da Universidade Portuguesa (1288–1537), in: DERS., Bibliographie internationale de l'histoire des Universités, II. Portugal – Leiden – Pécs – Franeker – Basel (Commission internationale pour l'histoire des universités. Études et travaux 5), Genf 1976, S. 3–80.

101) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 40. Zu den Studia der Franziskaner, Fernando Felix LOPES, As escolas franciscanas portuguesas de 1308 a 1515, in: Colectânea de Estudos (Braga) I. Ser. 4 (1948), S. 79–98.

102) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 62, S. 74.

103) S. auch: Thomas behaupte, Christus wirkte Wunder durch Magie und natürliche Kräfte: Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), S. 74–76.

104) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 42, S. 50, S. 74, S. 76 und passim.

hen¹⁰⁵). Aus beidem folgten allerhand Irrlehren, die insgesamt allen theologischen Grundlagen des Christentums widersprächen.

Gleich die erste ausführliche Widerlegung bezieht sich auf die Christusprophetie in Jesaja 7, 14. Dort wird die Geburt eines Sohnes prophezeit, der Immanuel genannt werden soll, »Gott-ist-mit-uns«. In dieser Passage sieht die christliche Theologie die Ankündigung der (jungfräulichen) Geburt Jesu, denn *ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuel*. Thomas dagegen habe wie die Juden gelehrt, *ecce virgo concipiet* beziehe sich nicht auf Maria. Das Problem ist hier die lateinische Übersetzung des hebräischen Textes: הַיְהִי הָעֵלְמָה הָרְהָ וַיֵּלֶדְתָּ בֶן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ עִמְנוּאֵל. Nach Álvaro Ansicht ist die Übersetzung von הָעֵלְמָה (*ha-‘alma*) mit *virgo* richtig. Thomas hingegen habe behauptet, Jesaja spreche mit dem betreffenden hebräischen Wort *ha-‘alma* von *quadam sua ancilla vel concubina*¹⁰⁶). Das heißt, Thomas übersetzte nicht mit *virgo*, sondern mit *ancilla*, nicht mit »Jungfrau«, sondern mit »junge Frau«.

Álvaro setzt hinzu, dass er über Jesaja 7 auch mit einem *hebraeo sciolo falsidico* in Lissabon disputiert habe. Dieser habe ihm ebenfalls erklärt, was Jesaja hier bestenfalls über *illa sua concubina* prophezeit haben könne, sei die Geburt eines Sohnes statt einer Tochter gewesen¹⁰⁷). Das sei falsch, sagt Álvaro, denn die Schwangerschaft einer verführten Frau sei an sich kein Wunder. Die Kritik der jüdischen Gelehrten an der lateinischen Übersetzung kann als Angriff auf einen Kernpunkt des christlichen Glaubens verstanden werden. Aber es ist eine ausgesprochen ungenaue und unfreundliche Lektüre, die in der »jungen Frau« *quadam sua ancilla vel concubina* liest. Denn immerhin sollte sie ja nach Jesaja den Messias gebären¹⁰⁸).

Thomas habe ferner gesagt *coram me [Álvaro] et multis scholaribus in Scholis Decretalium*, dass der Glaube besser durch die Philosophie als durch Dekrete und Textstellen aus der Bibel bewiesen werde. Das ist eine bemerkenswerte These. Denn Álvaro behauptete offenbar nicht, Thomas lehre, dass der christliche Glaube mit der Philosophie widerlegt werden könne oder müsse. Er erklärt diese Behauptung in mehrfacher Hinsicht als häretisch, und zwar in der Hauptsache, weil der Glaube überhaupt nicht zu beweisen sei.

105) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 54, S. 56–62, S. 68, S. 70–72, S. 72.

106) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 42–48.

107) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 46.

108) Die Übersetzung von Jes. 7 ist ein Gemeinplatz der jüdischen Polemik gegen das Christentum, sowohl in Spanien als auch im lateinischen Christentum, sie beweist ihrer Ansicht nach dessen Falschheit und auch dessen mangelnde Rationalität, so schon bei dem aus Spanien nach Frankreich geflohenen Josef Kimḥi (um 1105–1170) in seinem *Sefer ha-Berit*. *The Book of the Covenant*, üs. von Frank TALMAGE, Toronto 1972, hg. v. DEMS., Jerusalem 1974; Robert CHAZAN, *Joseph Kimhi's Sefer Ha-Berit*. *Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics*, in: *Harvard Theological Review* 85, 4 (1992), S. 417–432; Hanne TRAUTNER-KROMANN, *Shield and Sword*. *Jewish Polemics against Christianity and Christians in France and Spain from 1100–1500*, Tübingen 1993, S. 62.

Dies mochte seine Position sein, doch haben sich bekanntlich andere, orthodoxe Denker immer wieder an rein philosophischen Gottesbeweisen versucht¹⁰⁹.

Zu dieser These des Thomas Scotus steht der Satz von den drei Betrügern im Widerspruch. Während Álvaro sonst viele Äußerungen des Thomas mit *coram me* authentifiziert oder zumindest angibt, Thomas habe es in Lissabon gesagt, gilt dies für den Betrügersatz nicht:

*Disseminavit etiam iste impius Thomas haereticus in Hispania quod tres deceptores fuerunt in mundo, scilicet, Moyses qui deceperat iudaeos, et Christus qui deceperat christianos, et Machometus qui deceperat sarracenos*¹¹⁰.

Álvaro erläutert die Häresie des Satzes. Was den Propheten Mohammed betrifft, so habe Thomas recht, denn tatsächlich habe dieser die Araber getäuscht. Moses als Betrüger zu bezeichnen, komme hingegen der Häresie gleich, die die Väter des Alten Testaments nicht anerkennt. Jesus Christus schließlich werde von den Juden als Betrüger bezeichnet, und daher habe Thomas in seiner häretischen Anschauung hier wie andernorts judaisiert. Insgesamt sei damit gezeigt, dass Thomas die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses leugne¹¹¹.

Auch habe er vor Álvaro und vielen anderen öffentlich behauptet, dass Christus nur der adoptierte Sohn Gottes sei. Damit folge er der Häresie der Arianer, der Paulikianer, Sabellianer und anderer, die Álvaro andernorts in seiner Darstellung behandelt habe¹¹². Thomas habe öffentlich in einer Kirche in Lissabon gesagt – als Anlass könnte man sich eine Predigt vorstellen – Christus habe seine *potestas* nicht an Petrus, seine Nachfolger

109) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 56–60; zu jüdischen und muslimischen Gottesbeweisen und der Übernahme ihrer Argumente in der scholastische Theologie Norbert SAMUELSON et al., Art. »Gottesbeweise«, *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984), S. 708–784; im Einzelnen z. B. Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* [1931] hg. v. Eberhard JÜNGEL/Ingolf U. DALFERTH, Zürich 1981; Klaus MÜLLER, *Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise*, Regensburg 2001; Denys TURNER, *On Denying the Right God. Aquinas on Atheism and Idolatry*, in: *Modern Theology* 20 (2004), S. 141–161. Umgekehrt war in den 219 Sätzen verurteilt worden zu sagen, dass von Gott nur zu beweisen war, dass er ist. Jan A. AERTSEN, »Von Gott kann man nichts erkennen, außer daß er ist« (Satz 215 der Pariser Verurteilung). Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis quid est, in: *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, hg. v. Jan A. AERTSEN/Kent EMERY/Andreas SPEER, Berlin/New York 2001, S. 22–37.

110) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 48.

111) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 48–50. Zur jüdischen Betrugs- polemik die Parodien über das Leben Jesu, die unter anderem in Spanien kursierten: *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, hg. und übersetzt v. Samuel KRAUSS, Berlin 1902.

112) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 56.

und die Bischöfe weitergegeben¹¹³). Von dieser *potestas* teilt Álvaro *en passant* mit, dass Thomas gesagt habe, dass Christus sie *habebat in terra*. Aber für Álvaro war hier nicht die Macht Christi entscheidend, sondern die Leugnung der absoluten päpstlichen Macht. Die *potestas* des Papstes war ein zentrales Anliegen seines ekklesiologischen Denkens. Er stellte sich damit im Streit mit Johannes XXII. (1316–1332) bewusst gegen führende Mitglieder seines eigenen Ordens¹¹⁴).

Anders als bei den isoliert stehenden 219 Thesen lässt sich hier schemenhaft erahnen, wie Vorwürfe zu *errores* gerinnen können, wenn auch ihr Kontext vollständig verloren ist. So steht außer Frage, dass Álvaro nichts von den scholastischen Disputationstechniken versteht oder in dieser Situation verstehen will. Mit diesen werden alle möglichen Widersprüche aus einer Lektüre philosophischer und kanonischer Texte und auch scheinbar absurde Thesen zu Unterrichtszwecken und aus Gründen der vernünftigen Redlichkeit bis zur letzten Konsequenz erörtert.

Entsprechend wirft er Thomas vor, dieser habe gesagt, Aristoteles sei besser als Christus. Christus sei nämlich ein schlechter Mensch gewesen, der wegen seiner Sünden ans Kreuz geschlagen worden sei und der sich mit Dirnen absentiert habe, um sich mit ihnen zu unterhalten¹¹⁵). Im Hintergrund stand offenbar die Erörterung eines disputatorischen Einwandes oder einer jüdischen Polemik. Denn Álvaro räumt ein, zwar habe Christus sich tatsächlich mit der Samaritanerin abseits gestellt und zwar hätten ihn die Apostel gefragt, warum er sich mit der Frau unterhalte, aber nicht, weil sie Christus in Verdacht gehabt hätten. Daher erkenne man, dass dieser Blasphemiker Thomas einen Philosophen mit dem Herrn vergleiche.

Zu entscheiden ist es nicht, aber aus einer Kommentierung oder einer Disputation können auch folgende Bemerkungen stammen: Vor Adam habe es weitere Menschen gegeben, und diese hätten Adam gezeugt, habe Thomas behauptet. Damit mache er sich der Idolatrie des Aristoteles schuldig, der die Ewigkeit der Welt behauptet habe¹¹⁶). Die Präadamitenhypothese setzt die Annahme der Ewigkeit nicht zwingend voraus, erst recht nicht, wenn sie nur disputiert werden soll. Thomas habe aber außerdem behauptet, die Welt werde kein Ende haben und auch in dieser Hinsicht die Ewigkeit der Welt lehrt. Thomas lehre ferner, die Seelen würden zu nichts nach dem Tod, da er von seiner nichtsnutzigen Philosophie verblendet sei¹¹⁷).

Die öffentliche Disputation in Lissabon, in der Álvaro anscheinend keine einzige These in logischer und philosophischer Manier erörterte, sondern stets ausschließlich auf

113) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 66.

114) SCHOLZ, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften (wie Anm. 94), S. 190–197; Jürgen MIETHKE, Álvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo, in: Santi e santità nel secolo xiv. Atti del xv convegno internazionale, Assisi 15–17 Ott. 1987, Perugia 1989, S. 253–293.

115) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 70.

116) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 66.

117) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. Colírio da fé (wie Anm. 93), II, S. 54.

Bibel-, Väterzitate und auf Dekrete pochte, wie er es im *Collyrium fidei* wiedergibt, muss eine Geduldspolprobe gewesen sein, der Thomas womöglich nicht gewachsen war. Jedenfalls kann man sich manche *errores* sehr gut als Wutausbrüche vorstellen. So habe Thomas Scotus behauptet, die Schriften des Hl. Augustinus oder Bernhards von Clairvaux (um 1090–1153) hätten gar keinen Wert. Der in Lissabon als seinem Geburtsort besonders verehrte Franziskaner Antonius von Padua (1195–1231) sei vom Papst wegen einer Konkubine eingesperrt worden. Deshalb blasphemisiere Thomas gegen die Heiligen, sagt Álvaro. Er lehne ab, was die Kirche approbiert habe. Im Übrigen könne Bernard gar keine Konkubine gehabt haben, da er ewige Keuschheit gelobt hatte. Mönche gelobten nämlich ewige Keuschheit mit einem Eid. Hätte der Hl. Antonius tatsächlich eine Konkubine gehabt, dann wäre dieser eingekerkert worden und nicht Thomas, und so geht es fort¹¹⁸).

In welchem Verhältnis Aussagen von Thomas zu Álvaros Interpretationen stehen, ist im Grunde nicht auszumachen. Schließt Álvaro aus seinen Annahmen über Philosophen und Juden bestimmte häretische Lehrsätze und Verhaltensweisen oder induziert er aus Thomas' Thesen dessen Affinität zu Juden oder zur philosophischen Häresie? Ob Thomas deshalb die jüdischen Einwände gegen die Christologie und gegen die Mariologie im Rahmen der Sprachstudien erörterte oder selbst aus eigener Überzeugung lehrte, lässt sich nicht entscheiden. Möglich erscheint beides.

Portugal war nachhaltig arabisert worden. Auch nach der christlichen Eroberung war das Arabische weiterhin in Gebrauch. Selbst nach dem Verbot des Hebräischen und Arabischen wurde noch um 1470 eine Urkunde arabisch bezeugt¹¹⁹). Gerade in Lissabon stellten die Mudéjares anfangs des 14. Jahrhunderts noch von der Krone gefragte Teppichhändler, Ärzte und Baumeister¹²⁰). Bis in die siebziger Jahre des 14. Jahrhunderts stimmt auch das Bild moderner jüdischer Historiker in der Sache mit Álvaros Einschätzung von der wichtigen Rolle der Juden am Hof überein¹²¹). Die herausgehobene Position der Lissabonner Juden wurde außerdem dadurch befestigt, dass Lissabon Sitz des *arraby*

118) Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves. *Colírio da fé* (wie Anm. 93), II, S. 62–64.

119) Jean-Pierre MOLÉNAT, *Unité et diversité des communautés mudéjares de la Péninsule Ibérique médiévale*, in: *Islão minoritário na Península Ibérica. Recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana, sécs XII–XVII*. (Mesa Redonda Internacional, Évora, junho de 1999), hg. v. Adel SIDARUS (Biblioteca de Estudos Árabes 7), Lissabon 2002, S. 20–27, hier S. 25. S. auch Douglas M. DUNLOP, Art. »Burtuqāl«, *The Encyclopaedia of Islam* 1 (1960), S. 1338–1339; Cláudio TORRES/Santiago MACIAS, *O Legado islâmico em Portugal*, Lissabon 1998.

120) MOLÉNAT, *Unité et diversité* (wie Anm. 119), S. 27, zur »convivencia« überhaupt *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, hg. v. Vivian B. MANN/Thomas F. GLICK/Jerrilynn DODDS, New York 1993.

121) Álvaro wetterte (oder vielleicht besser: hetzte) freilich dagegen: Álvaro Pais, *Espelho dos Reis. Estabelecimento do texto e tradução*, 2 Bde., hg. v. Miguel PINTO DE MENESES, Lissabon 1955–1963, dazu SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften* (wie Anm. 94), S. 202–207; SCHRICK, *Der Königsspiegel des Álvaro Pelayo* (wie Anm. 92).

mór war, des Oberrabbiners. Sowohl Juden als auch Mudéjares waren rechtsautonom und bildeten daher sowohl für die zivile als auch für die Strafjustiz Rechts- und Theologienkenntnisse in ihren Gemeinden heran¹²²). Álvaro oder Thomas Scotus konnten daher interreligiösen Disputen in Lissabon kaum ausweichen.

Álvaros Form der Argumentation, wie er sie im *Collyrium fidei* bis zur Ermüdung demonstriert, das Aufzählen von Kanones und Dekreten, taugte indessen für die Disputation mit Juden und Muslimen wenig. Dagegen war im interreligiösen Streit das philosophische Argumentieren als die von allen zugängliche und vernünftige Methode von Anfang an im Gebrauch gewesen. Insofern ist die Behauptung Álvaro, Thomas habe die Position vertreten, mit der Philosophie den Glauben eher belegen zu können als mit Dekreten, eine anerkannte Realität interreligiösen Disputierens¹²³).

Álvaros Ansammlung von *errores* ist also in sich widersprüchlich und bisweilen verständnislos. Insgesamt lässt sich keine grundsätzliche Feindschaft von Thomas Scotus dem Glauben an Gott und an Jesus Christus gegenüber nachweisen, im Gegenteil. Die Beschuldigung könnte auf spezifischen Auseinandersetzungen in Lissabon zu Beginn des 14. Jahrhunderts beruhen, denen weiter nachzugehen wäre. Solchen Forschungen soll hier nicht vorgegriffen werden. Hier genügt als Ergebnis, dass man bisher Álvaro's Äußerungen zu bedenkenlos gefolgt ist – und dass Thomas auf derselben Grundlage von den Rezipienten der einen Seite gescholten und von den anderen gepriesen wurde.

5. SCHLUSS

In der Artistenfakultät lernten alle universitätsgeschulten Gelehrten des Mittelalters das methodische Denken. Dort studierten sie die Werke des Aristoteles, lernten zu disputieren und übten an den Kommentaren und den Debatten vergangener Generationen ihre eigene Kritikfähigkeit. Die Lehrinhalte an dieser Fakultät sind Gegenstand des Ver-

122) Zur rechtlichen Position und zur inneren Organisation Maria F. LOPES DE BARROS, *A comuna muçulmana de Lisboa – sécs XIV e XV* (Biblioteca de Estudos Árabes 4), Lissabon 1998; Maria F. LOPES DE BARROS, *Génese de uma minoria. O período formativo das comunas muçulmanas em Portugal*, in: *Islão minoritário na Península Ibérica. Recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana, sécs XII–XVII* (Mesa Redonda Internacional, Évora, junho de 1999), hg. v. Adel SIDARUS (Biblioteca de Estudos Árabes 7), Lissabon 2002, S. 29–43; Maria J. Pimenta FERRO TAVARES, *Os Judeus em Portugal no século XIV*, Lissabon 1970; Robert SINGERMAN, *The Jews in Spain and Portugal. A Bibliography*, New York/London 1975.

123) Allgemein Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN/Alexander FIDORA, Darmstadt 2004; zum Gebrauch der Philosophie zur Erläuterung des Glaubens z. B. Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* (Thomae Aquinatis Opera Omnia 2) Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, zur Funktion des Werkes und von der Philosophie in diesem Werk hilfreich Rudi A. te VELDE, *Natural Reason in the Summa contra Gentiles*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 4 (1994), S. 42–70.

dachts, dass Gelehrte nicht sagten, was sie glaubten und nicht glaubten, was sie sagten. So lässt Chaucer seinen »Doctour of Phisyk« in der Lektüre der griechischen und arabischen medizinischen Schriften sehr gelehrt sein. Darunter finden sich mit »Razis« und »Auerroys« die üblichen zwei Verdächtigen¹²⁴). Doch »His studye/was but litel on the Bible«¹²⁵). Dieser bekannte religiöse Verdacht ist im 20. Jahrhundert seinerseits in Verdacht geraten. Die Gelehrten wurden als zu Unrecht beschuldigt verteidigt. Damit war zugleich eine Grundlage der Rationalismus- und Aufklärungsnarrative untergraben.

Die unterschiedlichen Methoden, mit denen insbesondere in den letzten Jahrzehnten dem Problem beizukommen versucht wurde, sollten Historiker dazu bewegen, sich in die Debatten stärker als bisher einzumischen. Als besonders kompliziert erweist sich dabei die Interpretation von Anklagen, Gerüchten und Diskursen. In welchem Verhältnis stehen sie zur historischen Wirklichkeit? Diese Frage befindet sich zugleich in einem größeren Rahmen der Bewertung von mittelalterlichen Inquisitorenprotokollen und anderen Quellen aus Zensur- und Verfolgungssituationen. Sie berühren sich so mit methodischen Überlegungen, die in anderen inhaltlichen Zusammenhängen angestrengt werden¹²⁶).

In mancher Hinsicht hat sich der philosophische Häretiker der mittelalterlichen Diskurse in den letzten Jahren als Phantom herausgestellt. Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, dass die unterschiedlichen kosmologischen Theorien, die sich aus der Bibel ableiten ließen, und die Physik der Philosophen sowie die verschiedenen Glaubenslehren Judentum, Christentum und Islam kollidierten und dass sie Vergleiche und bisweilen auch massive Kritik von Seiten von Gelehrten herausforderten – und nicht nur von diesen. Es wurde viel gestritten; harmonistische Vorstellungen vom Mittelalter ge-

124) Zu al-Rāzi (865–925) s. oben STROUMSA, *Freethinkers in Medieval Islam* (wie Anm. 32).

125) Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales. A Facsimile and Transcription of the Hengwrt Manuscript, with Variants from the Ellesmere Manuscript*, hg. v. Paul G. RUGGIERS, Folkestone 1979, Z. 411, Z. 432–433, Z. 438 (S. 22–25).

126) Auch für die Geschichte der religiösen Devianz überhaupt sowie für die Geschichte des Judentums sind diese Quellengattungen von zentraler Bedeutung. Und auch hier ist die Beurteilung umstritten. Carlo GINZBURG, *Der Inquisitor als Anthropologe*, in: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, hg. v. Rebekka HABERMAS/Nils MINKMAR, Berlin 1992, S. 42–55 plädiert für die anthropologische Kompetenz von Inquisitoren; Ginzburg hat zugleich die kommunikativen Vorgänge studiert, die während der Verhöre und Prozesse die Aussagen und die Wahrnehmung der Verhörten gestalten und verformen. Ross BRANN, *Power in the Portrayal. Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton 2002 setzt sich mit zwei völlig unvereinbaren Quellenlektüren auseinander, die einerseits die Vorstellung eines goldenen Zeitalters, andererseits einer Welt der Pogrome und der Diskriminierung produziert haben, die die jüdische Geschichte Spaniens, und nicht nur Spaniens, bisher prägen, vgl. auch Elke-Vera KOTOWSKI/Julius H. SCHOEPS/Hiltrud WALLENBORN, *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, I. Länder und Regionen*, Darmstadt 2001, die ebenfalls das Problem der Inquisitorenquellen erörtern müssen, weil viele Informationen über spanische Juden bzw. geheime Juden darauf zurückgehen.

hören in das Reich der Legende. Lucien Febvre irrte zweifellos, als er annahm, es habe im 16. Jahrhundert noch keine intellektuell überzeugenden Argumente gegen das Christentum gegeben¹²⁷).

Doch wurde der mittelalterliche Häresieverdacht gegen Gelehrte seit der Frühen Neuzeit und in der Moderne in die religionspolitischen Auseinandersetzungen dieser Jahrhunderte eingespeist. Deutlich wird diese Vereinnahmung etwa durch den anachronistischen Fehler, der oft mit dem zitierten Satz Chaucers einhergeht. So wird er zum Beispiel in einem neuen Handbuch zur Wissenschaftsgeschichte mit dem Spruch *ubi tres medici ibi duo athei* verknüpft und als mittelalterlicher Atheismusvorwurf interpretiert. Aber dieser Satz ist erst in der frühneuzeitlichen Polemik aufgekommen¹²⁸). Marin Mersenne, der in seiner Person katholische Orthodoxie, Häresie- und Atheismuspolemik und intensive naturwissenschaftliche Interessen verband, wandte sich gegen diese Anschuldigung. Er nahm zusätzlich Philosophen, Mathematiker und Philosophen gegen den Atheismusvorwurf in Schutz und trat für die Vereinbarkeit von Religion und Wissenschaft ein¹²⁹).

Weil die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft in der Neuzeit von spezifischen, für die Identität der Neuzeit konstruktiven Kämpfen und Erzählungen gebunden ist und weil sie ferner konzeptionell in einer für die Neuzeit spezifischen Weise konstruiert sind¹³⁰), ist auch die historische Frage ihrer Entstehung davon abhängig. Um über die Kontroversen des letzten Jahrhunderts hinaus zu gelangen und zu neuen Deutungsansätzen zu kommen, erscheint deshalb eine historische Kritik der Narrative und Diskurse nötig, die sie hervorgebracht haben. Dazu gehört die Tatsache, dass religiöser Verdacht und religionskritische Heroisierung der mittelalterlichen Gelehrten auf dieselben Wurzeln zurückgehen und dass die ideologisch besonders erbitterten Gegner all die Jahre am selben Strang gezogen haben.

127) FEBVRE, Das Problem des Unglaubens (wie Anm. 15), S. 402.

128) John HENRY, Art. »Atheism« in: The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia, hg. v. Gary FERNGREN, New York/London 2000, S. 182–188. Dagegen wehrte sich im 17. Jahrhundert Thomas BROWN, Religio medici together with a Letter to a Friend on the Death of his Intimate Friend and Christian Morals, hg. v. Henry GARDINER, London 1845 [verschiedene Ausgaben], s. auch Vivian NUTTON, God, Galen, and the Depaganization of Ancient Medicine, in: Religion and Medicine in the Middle Ages, hg. v. Peter BILLER/Joseph ZIEGLER, Woodbridge 2001, S. 17–32, hier S. 32.

129) Marin MERSENNE, L'impïété des Déistes (Originalausgabe: L'impïété des deistes, athées et libertins de ce temps, combattue, et renversée de point en point par raison tirées de la Philosophie, et de la Théologie, Paris 1624) (Sources classiques 65), hg. v. Dominique DESCOTES, Paris 2005, I, vi. Par leques les Médecins sont justifiés, contre ceux qui disent qu'ils sont le plus souvent Athéistes, et où il est montré que les hommes savants soit en Mathématique, soit en Philosophie, soit en la Cabale, ne sont ni Déistes, ni Libertins, S. 120–130.

130) Zu den systematischen Implikationen dieser Tatsache Talal ASAD, The Construction of Religion as an Anthropological Category, in: Ders., Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore 1993, S. 27–54.