Zurück zu Autorität und Tradition

Geistesgeschichtliche Hintergründe des Traditionalismus an den spätmittelalterlichen Universitäten

MAARTEN J. F. M. HOENEN (Leuven)

I.

Die Geschichtswissenschaften betrachten eine historische Situation auf dem Hintergrund von deren Genese, um so die auf den ersten Blick zufällig erscheinenden Fakten von ihren Ursachen her verstehen und sie im Rahmen der gefundenen Entwicklungsstränge deuten zu können¹. Das gilt auch für die Philosophie, die sich schon früh für ihre Geschichte interessiert hat. Das Studium der Vorgänger diente Aristoteles als Spiegel und Mittel der Selbstvergewisserung. Er stellte die eigene Position als Folge und Korrektur der vorangehenden Denkweisen dar und begründete damit ihre Plausibilität².

Im fünfzehnten Jahrhundert nahm die Bezugnahme auf die Vergangenheit die Gestalt eines Streites an, der an den Universitäten Frankreichs und im Alten Reich ausgefochten wurde. Zur Diskussion stand dabei vor allem die Beziehung (*connexio*) von Philosophie und Theologie³. Bezugspunkt dieser Debatte war die Wende vom dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert. Diese Zeit hatte nach Ansicht der Kontrahenten eine Veränderung in der Philosophie gebracht, die in der Retrospektive von der einen Partei als neue Methode (*modus quidam novus*), von der anderen als perverse Streitsucht und Zerstörung der Einheit (*dyscolia*) gedeutet wurde⁴. Letztere Partei vertrat deshalb die Rückkehr zu den Autoren des dreizehnten Jahrhunderts. Sie ließ sich in der Philosophie von dem durch

¹ Interessante Überlegungen dazu bringt R. G. Collingwood, *An Autobiography*, with a new introduction by S. Toulmin, Oxford 1978, 29–43, 53–88.

² *De anima* I, 2–5, 403b20–411b30 und *Metaphysica* I, 3–10, 983a24–993a27.

³ Z. Kaluza, *Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482*, in: A. Le Boulluec (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris 1995, 297–317, bes. 315, mit Verweisen auf Quellen und Literatur.

⁴ Stephan Hoest, *Reden und Briefe. Quellen zur Geschichte der Scholastik und des Humanismus im 15. Jahrhundert*, ed. F. Baron, München 1971, 164–178, bes. 176 (*modus quidam novus*), und A. G. Weiler, *Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux*, in: *Vivarium* 6 (1968), 108–154, bes. 137 (*dyscolia*). Zum geistigen Profil des Stephan Hoest, eines Vertreters der *via moderna*, cf. die Einleitung von F. Baron in der genannten Ausgabe, 37–58. Der Terminus *dyscolia* gehörte zum gängigen Vokabular des mittelalterlichen Gelehrten. Er wird mit Verweis auf Aristoteles gedeutet in Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, quaest. 116, art. 1 (*dyscolus, litigiosus*).

die Theologie gesetzten Rahmen leiten und verteidigte die Anpassung der Philosophie an die Wahrheit des Glaubens (*conformitas ad veritatem nostre religionis*)⁵. Die erste Gruppe dagegen kritisierte diese Mischung von Philosophie und Theologie. Die Philosophie habe einen eigenen Geltungsanspruch, der zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts an den Tag gekommen sei. Dieser neuen Tradition gelte es zu folgen, sogar im Interesse der Theologie, denn sie schütze die Theologie vor dem Eindringen philosophischen Hochmuts (*autoritates philosophorum sunt argumenta quasi extranea doctrine sacre*)⁶.

Dieser Rückblick auf die eigene Geschichte, der mit der Frage nach dem Auftrag der Philosophie an der Universität eng verbunden war, wurde durch die historischen Umstände provoziert. Hungersnöte und Pestausrüche, der Hundertjährige Krieg und die Spaltung der Kirche hatten an der akademischen Substanz gezehrt. Die Studentenzahlen sanken in manchen Jahren stark. Die Doktoren und Magister waren oft nicht am Platz. Sie übernahmen öffentliche Aufgaben, verbrachten ihre Zeit als Ratgeber und Botschafter an päpstlichen Höfen und beteiligten sich an den Konzilien des beginnenden fünfzehnten Jahrhunderts. Die Zahl der Schriften, die dem Unterricht gewidmet waren, verringerte sich zugunsten von Werken, in denen aktuelle Fragen der weltlichen und kirchlichen Politik aufgegriffen wurden⁷.

Das alles führte zu einem Verlust an Einheit und Kohärenz. Die Pariser Universität versuchte diesen Verlust auszugleichen, indem sie sich verstärkt als Hüterin der wahren philosophischen und theologischen Tradition profilierte, aber ohne Erfolg. Sie wurde zum Spielball politischer Mächte⁸. Die noch jungen Universitäten des Alten Reiches betrachteten Paris als *exemplar* und *alma mater*, waren aber gespalten über die Frage, an welcher Brust sie sich zu nähren hätten, der des alten oder der des neuen Weges, denn beide konnten sich auf eine ruhmvolle Pariser Vergangenheit berufen⁹.

⁵ Johannes de Nova Domo, *Tractatus de esse et essentia*, ed. G. Meersseman, in: Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Heft 1: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, Paris 1933, 91–191, bes. 92.

⁶ So bereits hervorgehoben von Peter von Ailly, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa Fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, in: Ch. du Plessis d'Argentré (ed.), *Collectio judiciorum de novis erroribus*, vol. 1/2, Paris 1728, 75–129, bes. 117. Ähnliches später bei Johannes Gerson.

⁷ J. Verger, *The University of Paris at the End of the Hundred Years' War*, in: J. W. Baldwin/R. A. Goldthwaite (eds.), *Universities in Politics. Case Studies from the Late Middle Ages and Early Modern Period*, Baltimore 1972, 47–78, und W. J. Courtenay, *Parisian Theology 1362–1377*, in: M. J. F. M. Hoenen/P. Bakker (eds.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden 2000, 3–19, bes. 13–14.

⁸ Aufschlußreich ist eine Rede des Dekans der theologischen Fakultät (1387), ediert im *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle/Ae. Châtelain, vol. 3, Paris 1894, n. 1557, 487–489. Über die spätere Lage informiert Verger, *The University of Paris* (nt. 7).

⁹ Dazu die Dokumente gesammelt in F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar des Peter von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreits*, Münster 1925, 281–358, bes. 283 und 285.

Die auch an den Universitäten gespürte Bedrohung durch die Hussiten, die sich in Prag öffentlich zum alten Weg bekannt hatten, gab dieser zuerst rein akademischen Frage eine Aktualität und Bedeutung, die den Raum der Universität verließ und den Frieden im ganzen Reich betraf¹⁰. Immer stärker suchte man nach einer akademischen Tradition, die den Verlust an Einheit und Prestige unter den wachsenden Bedrohungen aufhalten könnte. Diese Suche führte zur Etablierung von Autoritäten der Vergangenheit, die den Anspruch authentischer philosophischer Reflexion durch ihre Schriften *de facto* erfüllt hatten.

Diese kurze Darstellung der geistesgeschichtlichen Umriss des frühen fünfzehnten Jahrhunderts läßt erkennen, unter welchen Bedingungen sich die Debatten an den Universitäten gestalteten. Dennoch sind die Parameter des Wegestreites und der gesuchte Anschluß bei Autoritäten des dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderts nicht immer leicht ersichtlich. So waren beide Wege auf der Suche nach einer *communis opinio*, die sich in einigen Punkten überschneidet, in anderen jedoch stark auseinanderging¹¹. Ebenso trat auf beiden Seiten die Sorge um die Rechtgläubigkeit der Studenten in den Vordergrund, die jedoch im Unterricht unterschiedlich Ausdruck fand¹². Auch möchte die eine Quelle den Wegestreit auf die Philosophie beschränken, die andere dagegen zeigen, daß die Debatte auch an der theologischen Fakultät geführt wurde¹³. Immer wieder jedoch ging es um den Aufbau eines Lehrplans, der den Studenten den Zugang zu Aristote-

¹⁰ Z. Kaluza, La crise des années 1474–1482. L'interdiction du nominalisme par Louis XI, in: M. J. F. M. Hoenen e. a. (eds.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden 1995, 293–327.

¹¹ Das Streben nach einer gemeinsamen Lehre war nicht auf das späte Mittelalter beschränkt. Bereits Bartholomaeus de Capua hob die in den Schriften des Thomas befindliche *communitas* als Argument für dessen Kanonisation hervor. Cf. *Fontes vitae sancti Thomae Aquinatis, Processus Canonizationis S. Thomae Aquinatis Neapolitanus*, ed. M.-H. Laurent, in: *Revue Thomiste* 38 (1933)/39 (1934), 267–407, bes. 370–391 (Bartholomaeus de Capua) und 384 (Zitat): „[...] *in scriptis ipsius inveniuntur communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina* [...]“. Dieses Argument spielte im fünfzehnten Jahrhundert noch immer eine Rolle. Johannes Gerson betrachtete die Theologie des Thomas von Aquin als beispielhaft gerade wegen der dort angestrebten Einheit. Thomas habe die Lehre seiner Vorgänger in einer einheitlichen und sicheren theologischen Sprache zusammenzufassen versucht (*reducendo doctores omnes priores ad unam securamque locutionis proprietatem*), so schrieb er in seinem zweiten Brief an Bartholomaeus Clantier (1408), ediert in: Johannes Gerson, *Œuvres complètes*, ed. Mgr. Glorieux, vol. 2, Paris 1960, 97–103, bes. 98. Auch bei den *nominales* läßt sich die Erwähnung einer eigenen *communis opinio* feststellen, die sich nach eigener Angabe der *nominales* gelegentlich auch mit der Lehre des Thomas von Aquino deckte. So bemerkte Bartholomaeus von Usingen in seinem „*Exercitium de anima*“: „*Opinio octava est beati Thome et Egidii, Gregorii Ariminensis et communis vie moderne, quod in uno composito substantiali sit tamen [tantum?] una forma substantialis*“, zitiert nach W. Urban, *Die via moderna an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation*, in: H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin 1981, 311–330, bes. 329 nt. 58. Zu Bartholomaeus von Usingen und seinem geistigen Umfeld cf. jetzt H. U. Wöhler, *Die Erfurter Quodlibet-Disputation des Jahres 1497*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 6 (2001), 137–195, bes. 138–150.

¹² Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 282, 291, 326, 334.

¹³ Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 327.

les erlauben sollte, ohne den Häresien der Zeit zum Opfer zu fallen. Autoritäten der Vergangenheit wurden als Vorbild gesucht und akademische Verurteilungen als Warnung eingesetzt.

In unserem Beitrag möchten wir nun diesen komplizierten Sachverhalt untersuchen und der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Frage der Tradition an den Universitäten hatte.

II.

Die Beweggründe der Verteidiger des alten Weges, sich den Autoren des dreizehnten Jahrhunderts zuzuwenden, sind auf den ersten Blick überraschend. Die Philosophie habe sich der Lehre der Kirche anzuschließen, denn die Kirche sei die beste Garantie und Schutz der Wahrheit, nach der die Philosophie ihrer Natur nach auf der Suche sei. Dieses Argument wurde in verschiedenster Gestalt immer wieder vorgetragen. Hinzugefügt wurde meistens noch ein Verweis auf die geistige Würde und den kirchlichen Status der Vertreter dieser Auffassung. Es seien die alten Gelehrten der Bettelorden, die diese Haltung praktiziert hätten und deren Lehre durch die Kirche *facto et opere* approbiert worden sei. Deren Haltung zu kritisieren oder nicht zu befolgen, sei gleichbedeutend damit, sich von der *universalis ecclesia* abzuwenden und sich als Abtrünniger zu profilieren, der mit dieser auch von den Universitäten gewährten Tradition brechen möchte.

Hier wird eine Haltung gegenüber der Philosophie vertreten, wie sie im dreizehnten Jahrhundert Albertus Magnus und Thomas von Aquin im Unterricht an den dominikanischen *studia* eingenommen hatten. Die Philosophie habe einen eigenen Bereich und eine eigene Methode, die unbedingt zu respektieren seien, wenn man die Lehren der Philosophen oder die *philosophia gentilium* verstehen wolle. Aber man könne den heidnischen Philosophen nur das als sichere Wahrheit entnehmen, was der Offenbarung nicht widerstreite, wenn auch dort anders zum Ausdruck gebracht¹⁴.

Bereits die frühesten Dokumente des Wegestreites bezeugen, daß genau dieses Verständnis der Philosophie in den Mittelpunkt der spätmittelalterlichen Auseinandersetzungen gerückt war. Johannes de Nova Domo, der als Magister an der Pariser Artesfakultät tätig war, setzte an den Anfang seiner Schrift „De esse et essentia“ eine *protestatio*, in der er zum Ausdruck brachte, wie die Texte

¹⁴ Zu Albert cf. die Quellenverweise in: M. Schooyans, La distinction entre philosophie et théologie d'après les commentaires aristotéliens de saint Albert le Grand, in: Revista da Universidade Católica de São Paulo 18 (1959), 255–279, und A. Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, in: G. Meyer/A. Zimmermann (eds.), Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980, Mainz 1980, 465–493, bes. 473–482. Thomas äußert sich über die Beziehung von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung in den Anfangskapiteln seiner „Summa contra Gentiles“. Hinweise zur Wirkung dieser Haltung von Albert und Thomas im Bereich des Unterrichts der Philosophie im Orden gibt M. M. Mulchahey, First the Bow is Bent in Study. Dominican Education before 1350, Toronto 1998, bes. 252–277.

des Aristoteles zu studieren seien. Die programmatische Bedeutung seiner Worte wurde dadurch hervorgehoben, daß er von einer *regula* sprach, die bei der Lektüre philosophischer Werke immer befolgt werden solle. Es handelte sich also um eine Grundsatzerklärung des alten Weges. Diese *regula* lautet¹⁵:

„*Quilibet [...] christianus, desiderans philosophari in philosophia gentilium, hoc observabit pro regula quod ubicumque verba sanctorum patrum non conformant se omnino verbis philosophorum, debet illorum dictorum philosophorum verba moderare ad conformitatem verborum sanctorum, ipsaque tenere in propria forma sine quacumque moderatione.*“

Als Gewährsmann dieser *regula* zitierte Johannes Albertus Magnus, den er als den besten *expositor Aristotelis* überhaupt erachtete, als besser noch als Thomas von Aquin, und den er deshalb auch als *doctor meus* bezeichnete. Albertus habe die Schriften der Philosophen nach ihren eigenen Grundsätzen studiert und kommentiert, aber immer darauf geachtet, sich im Konfliktfall der Lehre der Heiligen (*veritas sanctorum*) anzuschließen¹⁶.

Diese Stellungnahme samt ihrem Bezug auf die philosophische Tradition der Bettelorden ist bei Johannes de Nova Domo keine Ausnahme und auch kein Pariser Sonderfall. Setzte Johannes sich in seiner Schrift „De esse et essentia“ vor allem mit der Aristotelesdeutung des Thomas von Aquin auseinander, sind in anderen Schriften die *nominales* oder Verteidiger der *via moderna* seine Gegner. In diesem Zusammenhang wird nicht nur die *veritas sanctorum* als Norm in Anschlag gebracht, sondern auch die *auctoritas apostolica* und die *auctoritas romane ecclesie*¹⁷. Ähnlich wird auch in dem bekannten Antwortschreiben der Kölner Universität an die Kurfürsten aus dem Jahre 1425 argumentiert: Der alte Weg sei durch die *romana ecclesia* approbiert worden, indem sie die Schriften dieses Weges benutzt und zur Bestätigung ihrer Lehre angeführt habe¹⁸. Zudem dürfe man die *doctores* der Orden, die sich als ausgezeichnete Theologen bewährt und die vielen wertvollen Bücher geschrieben hätten, den Vertretern der *via moderna*, die lediglich *simplices magistri artium* seien, nicht unterordnen und mit dem Bann belegen¹⁹.

Diese Verbindung von Philosophie und Theologie ist auch kennzeichnend für die Rede, die Stephan Hoest bei der Verleihung der Lizenz an die Kandidaten der *via antiqua* im Jahre 1468 an der Heidelberger Artesfakultät gehalten hat. Die

¹⁵ Johannes de Nova Domo, Tractatus de esse et essentia (nt. 5), 92.

¹⁶ Johannes de Nova Domo, Tractatus de esse et essentia (nt. 5), 91–92 und 108 (*doctor meus*). Zu den *sancti* und *philosophi* bei Albertus cf. H. Anzulewicz, Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen den *sancti* und *philosophi*, in: F. Prcela (ed.), Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben. Festschrift für A. Pavlovic OP, Zagreb – Mainz 1996, 47–53.

¹⁷ Weiler, Un traité de Jean de Nova Domo sur les Universaux (nt. 4), 128.

¹⁸ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 284 sq.: „[...] *Romana et universalis Ecclesia Doctores prenomatos* [sc. Thomas, Albertus] *facto et opere habet approbatos, eorum libris et scriptis utendo et allegando* [...]“.

¹⁹ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 285: „*Eya, quomodo dictat alicujus recta conscientia, quod ubi* [...] *Buridanus, Marcilus et alii simplices Magistri Artium sunt accepti, ibi tam insignes sacre Theologie Professores proscribantur?*“

erworbene Lehre des alten Weges sei zum Verständnis der Heiligen Schrift nützlich und sollte deshalb weiter tradiert werden, so hielt er den Studenten vor Augen²⁰. Auch forderte er sie auf, durch eine unverdorbene Lehre (*sana doctrina*) in den Seelen (*in mentibus*) der Zuhörer einen Wohnplatz für den kommenden Christus vorzubereiten²¹. Die Philosophie wurde also als Instrument der Theologie betrachtet. Sie ist auf die Theologie ausgelegt und hat sich deren Ziel zu fügen. Daß es sich hier um eine *differentia specifica* des alten Weges handelt, geht auch daraus hervor, daß Stephan Hoest in einer ähnlichen Festrede, die er einige Monate später für die Studenten der *via moderna* hält, die Schrift, den Glauben oder die Theologie mit keinem Wort erwähnt²².

Am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts ist der Ton noch immer derselbe. Die Kirche und die Orden werden eingesetzt, um das Prestige des alten Weges zu sichern. Es sei doch kaum denkbar, so wurde an der Ingolstädter Universität behauptet, daß die *doctores* der Orden, deren Lehre in der Kirche die höchste Autorität zuerkannt worden sei, sich geirrt hätten. Eher noch seien die *nominales* verblendet, denn ihre Lehrer hätten kein Ansehen erworben (*nomine et auctoritate inglorii*)²³. In diesem Sinne hatte der Ingolstädter Johann von Adorf eine Liste mit nominalistischen Thesen zusammengetragen, die von der Lehre der *sancti patres* und der *ecclesia catholica* abwichen, wie er am Anfang der Liste ausdrücklich hervorhob²⁴.

Johann von Adorf war Theologe und hatte sich mit der nominalistischen Theologie auseinandergesetzt. Aber auch an der Artesfakultät galt die *doctrina fidei* als Norm bei der Beurteilung von Lehren. Aufschlußreich ist ein Schriftstück der Artesfakultät, in dem die Lehren der *realiste* und *moderni* einander gegenübergestellt wurden. Gegenstand waren die Logik und Naturphilosophie.

²⁰ Stephan Hoest, Reden und Briefe (nt. 4), 146–162, bes. 154: „[...] *vos precepta philosophie ad intelligenciam sacrarum litterarum profuturo aliis quoque discere volentibus nunc deinceps traderetis.*“

²¹ Stephan Hoest, Reden und Briefe (nt. 4), 158: „*Per sanam igitur doctrinam in mentibus auditorum venturo Christo habitaculum preparete!*“

²² Stephan Hoest, Reden und Briefe (nt. 4), 164–178.

²³ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 329: „*Si beatus Thomas, Albertus Magnus [...] et alii Realium doctores errant, erramus, imo totus Predicatorum et Minorum ordo, eorum imitatores. Sed non est credibile predictos gloriosos doctores, quorum doctrina semper sana et secunda comperta est, errare, quorum etiam tanta in ecclesia auctoritas est [...]. Presumendum potius est, Marsilium, Wvridanum [...], et nomine et auctoritate inglorios, errasse et non modo ipsos sed et eorum sequaces, quos Nominales seu Terministas vocant.*“ Zur dieser Quelle, die leider jetzt verloren ist, cf. Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 326–331. Weitere Informationen und Dokumente zum Wegestreit in Ingolstadt geben K. von Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München, vol. 2, München 1872, Nachdruck Aalen 1968, und A. Seifert (ed.), Die Universität Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert. Texte und Regesten (Ludovico Maximiliana 1), Berlin 1973, 45–48 (n. 7) und 67–70 (n. 10). Beide Wege (*beder wegthalben*) waren in Ingolstadt durch eigene Bursen vertreten. Das obige Zitat gehört dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts an, als die *via moderna* in Ingolstadt vorherrschend war.

²⁴ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 338–342. Johann von Adorf tritt in den Dokumenten der Universität immer wieder hervor. Cf. Seifert (ed.), Die Universität Ingolstadt (nt. 23), 35–55, bes. 45 und 53.

Der anonyme Verfasser, der ohne Zweifel Realist und Verteidiger des alten Weges war, begann seine Darstellung mit einem *prenotandum*, das den Leitfaden für die Beurteilung der nachfolgenden Lehren abgeben sollte. Die Ähnlichkeit mit der genannten *protestatio* von Johannes de Nova Domo ist auffallend, nur wird hier nicht Albert, sondern Gerson als Autorität angeführt²⁵:

„*Prenotandum est quod dicit Johannes de Gerson, cancellarius Parisiensis in tractatu De examinatione doctorum [doctrinarum ?]: Attendendum est primo et principaliter, si doctrina sit conformis sacre scripture tam in se quam in modo traditionis. [...] Est igitur ipsa [sc. sacra scriptura] ars, regula et exemplar, cui se alia doctrina non conformans, vel abiicienda vel heretica aut suspecta vel sit impertinens ad religionem prorsus habenda est.*“

Es folgt nun eine lange Liste mit Thesen, die sich auf fast den ganzen Unterrichtsstoff der Artesfakultät beziehen. Am Ende der Liste wird folgender Schluß gezogen²⁶:

„*Doctrina realium conformior est doctrine fidei et sacre scripture quam doctrina aliorum.*“

Und erneut werden die Orden erwähnt, wird die allgemeine Anerkennung ihrer Lehrer hervorgehoben und ebenso die Mißbilligung der *nominales*²⁷:

„*Doctrina realium deffenditur a tribus ordinibus religiosorum [...] et per totius orbis universitates diffusa est. Doctrina autem Marsilii et Dinkelspuchels inter duas continetur.*“

Der Traktat „De examinatione doctrinarum“, dem der anonyme Autor sein *prenotandum* entnommen hatte, wurde von Gerson im Jahre 1423 zu Lyon geschrieben²⁸. Es handelt sich um eine theologische Schrift, die mit der Philosophie, wie sie an der Artesfakultät gelehrt wurde, nichts zu tun hatte. Dennoch wird die darin formulierte Regel im *prenotandum* des anonymen Autors auf die Philosophie angewendet. Ähnliches hatten wir bei Johannes de Nova Domo gesehen. Auch er übernahm eine *regula* für die Philosophie, die im Rahmen der Ordensausbildung von Albertus zum Ausdruck gebracht worden war und somit einer Welt entstammte, die dem Unterricht an der Pariser Artesfakultät zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts fremd war.

Es mußte zu einer entsprechenden Reaktion kommen. In der Tat war diese Art und Weise, die Schriften des Aristoteles zu kommentieren, bei den frühesten Gegnern als eine Vorgehensweise (*modus exponendi*) verpönt, die dem damaligen Standard nicht mehr entsprach; und sie wurde in diesem Sinne kritisiert. Es war die Geburtsstunde der *via moderna* als einer philosophischen Gegenrichtung, deren erste Vertreter auf den Druck der *antiqui* hin nach den Autoritäten suchten, die ihrer Methode der Auslegung Gewicht verleihen konnten. Auch sie blickten in die Vergangenheit und fanden ihre Gewährsmänner.

²⁵ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 334.

²⁶ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 338.

²⁷ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 338.

²⁸ Der Traktat ist ediert in: Johannes Gerson, (Œuvres complètes, ed. Mgr. Glorieux, vol. 9, Paris 1973, 456–475, bes. 465 (die im *prenotandum* zitierte Stelle). Die Datierung des Werkes ist nach *ibid.*, xiv, n. 456.

III.

Betrachten wir also jetzt die Debatte aus der Perspektive der *via moderna*. Die Vertreter dieser Richtung reagierten auf den Übergriff der Theologie auf die Philosophie und deuteten ihn als *Aristotelem catholicum facere*²⁹. Albertus Magnus und Thomas von Aquin wurden als *antiqui alti sermonis doctores* bezeichnet, um damit die Verbindung ihrer Auslegung des Aristoteles mit der Theologie (*sermo altus*) hervorzuheben³⁰.

Der konkrete Anlaß für diese Reaktion auf die theologische Aristotelesdeutung waren die sich in Prag ausbreitenden Lehren des Wyclif, die bereits mehrmals als ketzerisch verurteilt worden waren³¹. Wyclif und seine Nachfolger hätten sich durch die Deutung des Aristoteles, wie sie von den *antiqui* verteidigt wurde, in die Irre führen lassen. Deren Deutung sei schwer zugänglich und könne leicht zu Irrlehren führen. Sie belaste die Philosophie mit einer Begrifflichkeit, die ihr fremd sei, und übersteige die geistigen Fähigkeiten der jungen Studenten. Die thomistische und albertistische Auslegung des Aristoteles sei somit für den Unterricht an der Artesfakultät ungeeignet. Sie treibe die Studenten in das Lager der Wyclifisten und Hussiten und gefährde den Frieden an der Universität³². Der Lehrplan solle sich stattdessen auf einen Aristoteles stützen, der vom alten Rost (*rubigo vetustatis*) gereinigt sei, damit die Studenten durch einen direkten und kurzen Kommentar zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden könnten³³. Ockham habe mit dieser Reinigung begonnen und Johannes Buridan und Marsilius von Inghen hätten diese Methode des leichteren Stiles (*stilus levior*) zu hohem Ansehen gebracht und durch die Befestigung von Statuten und die Abfassung von Quästionen, die diesem Stil entsprächen, zum allgemeinen Nutzen der Universitäten beigetragen³⁴.

Was sich damit aus den Quellen ergibt, ist ein Bild der *via moderna* als einer Rückbesinnung der Philosophie auf ihre Methode und die Prinzipien, die dieser

²⁹ Dieser Begriff wurde zuerst von Petrus de Candia verwendet. Die Stelle ist zitiert in Ehrle, Der Sentenzenkommentar (nt. 9), 66. Beispiele des fünfzehnten Jahrhunderts mit Literaturverweisen gibt die Einleitung zu E. Acampora-Michel (ed.), *Liber de pomo*/Buch vom Apfel, Frankfurt a. M. 2001, 54 sq. und 179–189.

³⁰ So die Wiedergabe der Meinung der Kurfürsten im Antwortschreiben der Universität Köln aus dem Jahre 1425, ediert in: Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 282.

³¹ Das geht klar aus der deutschen Fassung des Mahnschreibens der Kurfürsten hervor. Cf. Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 356–358, bes. 357. Ähnliches bereits im Protokoll der Kölner Artesfakultät aus dem Jahre 1414, ediert in: A. G. Weiler, Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters, Hilversum 1962, 57–58.

³² Mahnschreiben der Kurfürsten in: Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 282 und 357.

³³ So Stephan Hoest in seiner Verteidigung der *via moderna* in: id., Reden und Briefe (nt. 4), 176.

³⁴ Stephan Hoest, Reden und Briefe (nt. 4), 176. Der Begriff des *stilus levior* entspricht dem Begriff des *stilus humilior* im Mahnschreiben der Kurfürsten.

Methode zugrunde liegen. Die Philosophie habe einen authentischen Anspruch auf Wahrheit und besitze das Maß einer klaren Erkenntnis. Denn sie bestimme im Bereich der Philosophie die Grenzen der mannigfaltigen Wahrheiten. Mit diesen Worten stellte der bereits genannte Stephan Hoest die Bedeutung der *via moderna* in den Mittelpunkt. Sie sei der Frühling, der die todbringende Kälte der winterlichen *via antiqua*, die bis in das innerste Mark der Philosophie eingedrungen sei, vertreibe und vernichte, damit die Philosophie wieder wachse und anfangen, neue Früchte zu tragen³⁵.

Einige der genannten Dokumente stellen die *moderni* als *simplices* dar, denn sie seien nicht in der Theologie ausgebildet und lehrten nicht an der theologischen Fakultät. Exemplarisch dafür war Johannes Buridan³⁶. Auch Marsilius wurde als *simplex* bezeichnet, was jedoch verwunderlich ist, denn er war als erster promovierter Theologe der Heidelberger Universität bekannt³⁷. Auch andere Autoren des vierzehnten Jahrhunderts, die als *antesignani* der *via moderna* angeführt wurden, waren berühmte Theologen: Adam Wodeham, Gregor von Rimini, Heinrich von Oyta, Peter von Ailly³⁸. Diese Gegebenheit scheint die in den Quellen hervorgehobene Trennung von Philosophie und Theologie als Merkmal der *via moderna* in Frage zu stellen. Konnte man als Theologe Vertreter der *via moderna* sein?

Diese Frage wurde im fünfzehnten Jahrhundert gestellt und die Antworten waren nicht einheitlich. Gehen wir zuerst auf die Antwort der Realisten ein. Nach den Realisten gab es in der Tat eine Theologie im Sinne der *via moderna*. Sie kennzeichne sich durch die Anwendung philosophischer Lehren in der Theologie, die durch die nominalistische Auslegung des Aristoteles geprägt waren. Dabei wurden die Auffassungen über Relation (Trinität), Kategorien (Sakramente) und Supposition (Christologie) als die markantesten Lehren genannt, in denen sich die neue von der alten Theologie unterscheide³⁹. Natürlich wurde diese Anwendung nominalistischer Lehren von den Realisten kritisiert. Sie sei

³⁵ Stephan Hoest, Reden und Briefe (nt. 4), 164–170 (mit Zitaten aus Vergil).

³⁶ Johannes Buridan galt nach dem alten „Magnum chronicon Belgicum“ als Erfinder der *via moderna*. Cf. J. Pistorius, *Rerum germanicarum veteres primum publicati scriptores VI*, Frankfurt a. M. 1653, 293: „Item. Astronomi hoc tempore [anno domini 1323] maximi fuerunt Parisiis, videlicet Iohannes de Ligneus, Iohannes de Saxonia, Ioannes de Muris, et Buridanus maximus Philosophus, qui invenit viam modernam.“

³⁷ Zu ihm cf. mein Marsilius of Inghen, *Divine Knowledge in Late Medieval Thought* (Studies in the History of Christian Thought 50), Leiden 1993.

³⁸ Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles*, Bergamo 1988, 16 (Adam Wodeham, Gregor von Rimini, Heinrich von Oyta: Brief von Guillaume Euvrie an Gerson aus dem Jahre 1402), und Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 313 (Peter von Ailly: Verordnung Ludwigs XI. aus dem Jahre 1474).

³⁹ Wertvolle Informationen gibt die vom Ingolstädter Theologen Johann von Adorf angefertigte Liste nominalistischer *positiones et dicta*, ediert in: Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 338–342. Aufschlußreich sind auch die Verweise auf die Lehren der *moderni* im Sentenzenkommentar des Johannes Capreolus. Cf. dazu den Beitrag von Sigrid Müller in diesem Band.

ungewohnt und der Theologie nicht würdig. Johannes Ryppe de Alen, der sich als *modernus* an einer theologischen Disputation zu Köln beteiligt hatte, wurde von seinen thomistischen und albertistischen Kollegen derart gescholten, daß in einem Bericht über die Auseinandersetzung festgehalten wurde: „*Posuit Colonie inconsueta et bene scobatus fuit.*“⁴⁰

Wie haben nun die Theologen, die von den Realisten als *moderni* oder *nominales* bezeichnet wurden, sich über die Beziehung von Philosophie und Theologie geäußert? Einige verneinten die Existenz einer eigenen Theologie, die sich von der realistischen als Sonderweg unterscheide. So wurde als Position der *theologi moderni* der Ingolstädter Universität festgehalten: „*Adiungunt et dicunt in superioribus facultatibus non esse differentias viarum.*“⁴¹ Andere trennten die philosophische von der theologischen Betrachtungsweise. Philosophie und Theologie hatten ihrer Ansicht nach nicht die gleiche Methode. Die Philosophie stütze sich auf Sinnesdaten und *principia per se nota* und argumentiere nach den Regeln der Logik. Die Theologie jedoch habe die Schrift und die Tradition zum Ausgangspunkt. Diese verwendeten eine andere Logik, nicht die der Philosophie, sondern der Rhetorik⁴². Zudem sei ihr *modus loquendi* dem konstruierten Vokabular der Philosophie entgegengesetzt. Die Sprache der Schrift und Tradition sei der täglichen Sprache der *communiter intelligentes* verwandt⁴³. Die Theologen hätten diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen. Sie sollten nicht eigensinnig auf einer philosophischen Deutung der Quellen beharren, auch wenn sie den Regeln der Logik entspreche, sondern sich dem traditionellen Sprachgebrauch anpassen und bei der Auslegung des Textes auf die *intentio auctoris* und den *intellectus ecclesie* achten⁴⁴.

Bereits bevor der Streit sich im fünfzehnten Jahrhundert als Wegestreit profilierte, stand die Frage nach dem Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auf der Tagesordnung. John Kenningham kritisierte um 1372 die Theologie des John Wyclif mit dem Argument, sie weiche von der Tradition ab: „*Nec usus nec auctoritas probat quod hec positio sit vera.*“⁴⁵ Dieser trage in die Theologie eine Logik und eine Redensart hinein, die, obwohl sie gründlich und genau sei, keinen Nutzen habe und von der Kirche in ihrer Auslegung der Schrift auch niemals verwendet worden sei: „*Quamvis subtilis, non tamen fructuosus, immo quem ecclesia*

⁴⁰ G. M. Löhr, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, Leipzig 1926, 61.

⁴¹ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (Anhang von Aktenstücken) (nt. 9), 327.

⁴² Programmatisch für diese Sicht war die Schrift „De duplici logica“ des Johannes Gerson, entstanden im Jahre 1402. Cf. Johannes Gerson, *Œuvres complètes*, ed. Mgr. Glorieux, vol. 3, Paris 1960, 57–63, bes. 58.

⁴³ So argumentierte John Kenningham gegen John Wyclif. Cf. Ingressus, *Acta et Determinationes contra Wyclif*, in: *Fasciculi zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum tritico*, ed. W. W. Shirley, London 1858 (Rolls Series), 57–59.

⁴⁴ Ibid. Ähnliches auch bei Marsilius von Inghen. Cf. dazu meinen Beitrag Marsilius von Inghen in der Geistesgeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts, in: Hoenen/Bakker (eds.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters* (nt. 7), 21–45.

⁴⁵ *Fasciculi zizaniorum* (nt. 43), 62.

*penitus non observat.*⁴⁶ Bedeutend ist hier die Tatsache, daß der Gegenstand der Diskussion die Universalien, die Formaldistinktion und die ontologische Natur der göttlichen Ideen waren, also genau die Themen, an denen sich im fünfzehnten Jahrhundert der Wegestreit entfachen sollte. Dennoch erwähnten Kenningham und Wyclif den Wegestreit mit keinem Wort. Sie verstanden sich nicht als Vertreter zweier verschiedener Richtungen in der Theologie. Das Feuer war noch nicht entzündet, aber man sägte und stapelte schon das Holz.

Ähnliches sehen wir bei Gregor von Rimini, Peter von Ailly und Marsilius von Inghen, die in ihren Werken die Ergebnisse der aristotelischen Philosophie den Lehren der *sancti patres* gegenüberstellten⁴⁷. Gregor von Rimini hatte in seinem Sentenzenkommentar an mehreren Stellen hervorgehoben, daß die Auffassungen des Aristoteles und Averroes mit dem Inhalt des Glaubensbekenntnisses nicht zu vereinbaren seien. Peter von Ailly kritisierte einige Zeit später auf gleiche Weise die Anwendung des Aristoteles in der Theologie. Wenn auch die aristotelische Lehre in der Philosophie vertretbar sei, so argumentierte er, sie reiche für die Theologie nicht aus: „*Quidquid sit de opinione Aristotelis, tamen eius opinio non est sufficiens probatio in theologia.*“ Marsilius von Inghen ging noch einen Schritt weiter und hob in seinem Sentenzenkommentar die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Theologie und Philosophie hervor. Nicht nur Aristoteles, sondern die natürliche Vernunft überhaupt komme in mehreren Punkten zu gegenüber der Theologie gegensätzlichen Schlußfolgerungen. Philosophie und Theologie hätten ihre je eigene Methode. Die Theologie solle deshalb bei der Anwendung der Philosophie vorsichtig sein. Umgekehrt habe die Philosophie sich von der Theologie fernzuhalten und nur ihre eigene Methode anzuwenden, wie Marsilius es in seinen Kommentaren zu Aristoteles auch tatsächlich praktizierte. Diese Überzeugung der Unvereinbarkeit wurde bei Marsilius immer stärker und ausgeprägter. In seinem Kommentar zur Metaphysik, den er am Ende seines Lebens in Heidelberg fertigstellte, kritisierte er den Philosophen Buridan, der trotz ähnlicher Überzeugung nicht ganz konsequent sei. Buridan habe sich nämlich in der Akzidenzienlehre der *communis opinio theologorum* angeschlossen, so Marsilius, obwohl man doch auch hier philosophisch (*magis metaphysicaliter*) argumentieren sollte⁴⁸.

Obwohl die von diesen Theologen verteidigte Position die thomistische Harmonie von Philosophie und Theologie in Frage stellte – Peter von Ailly richtet sich sogar *expressis verbis* gegen Thomas –, betrachtet keiner der genannten Theologen sich als Vertreter oder Sprecher einer neuen Richtung, die gegen die

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Zum Nachfolgenden cf. die Quellenangaben in Hoenen, Marsilius von Inghen (nt. 44), bes. 34–42, und Peter von Ailly, Tractatus (nt. 6), 101.

⁴⁸ Dazu mit einer kritischen Edition der betreffenden Textstellen P. J. J. M. Bakker, *Inhérence, univocité et séparabilité des accidents eucharistiques. Observations sur les rapports entre métaphysique et théologie au XIV^e siècle*, in: J.-L. Solère/Z. Kaluza (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris 2002, 193–245, bes. 236.

alte von Thomisten behütete *connexio* von Philosophie und Theologie zu Felde zog. Aber wie der Fall von Marsilius zeigt und die frühen Schriften des Gerson weiter belegen, wuchs die Sensibilität für den Gegensatz von Philosophie und Theologie um die Jahrhundertwende. Als dann die Prager Realisten sich auf den als häretisch verurteilten Wyclif stützten und ihn als *evangelicus* und *catholicus doctor* feierten, suchten die Gegner nach einem *antidotum*, das der Ausbreitung der Realisten auf andere Universitäten Einhalt bieten konnte⁴⁹. Die von Gregor von Rimini, Peter von Ailly und Marsilius von Inghen verteidigte Trennung von Philosophie und Theologie konnte hier Schutz gewähren. Die Logik und Metaphysik des Wyclif durften nicht durch das Tor der *artes* in die Theologie geraten. „*Theologia suam habet propriam logicam*“, so begründete Gerson in einer Ansprache am 21. Juli 1415 die Verurteilung der Prager Realisten⁵⁰. Die Suche nach den Vorbildern, die diesen Schutz garantieren konnten, begann. Bald darauf wurden in den Dokumenten neben Philosophen auch Theologen als Fahnenenträger der *via moderna* genannt. Gregor von Rimini, Peter von Ailly und Marsilius von Inghen standen mit Ockham und Adam Wodeham oben auf der Liste. Die *via moderna* hatte nun auch ihre theologischen Wegbereiter.

IV.

Fassen wir die Ergebnisse in einigen Thesen zusammen:

1. Zentrales Thema des Wegestreites war die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie. Der Rückgriff auf die Vergangenheit diente als Sicherung der eigenen Position und als Mittel der Selbstvergewisserung. Für die *antiqui* konnten die *sermones philosophorum* nur im Rahmen einer *connexio artium cum theologie facultate* den Studenten gelehrt werden⁵¹. Dieses Ideal sahen die *antiqui* in den Schriften des Albertus Magnus und Thomas von Aquin verwirklicht. Der Unterricht in der Philosophie, wie er im dreizehnten Jahrhundert an den dominikanischen *studia logicalia* und *studia artium* erteilt wurde, galt als bestes Modell für den Lehrgang an den Universitäten des fünfzehnten Jahrhunderts. Die *moderni* dagegen spiegelten sich an den Autoritäten des vierzehnten Jahrhunderts, die auf den Unterschied zwischen natürlicher Einsicht und übernatürlichem Glauben hingewiesen und in ihrer Auslegung des Aristoteles nicht versucht hatten, das *lumen naturale* dem *canon biblie* oder der *veritas fidei* anzupassen.

⁴⁹ Historisch dokumentiert ist dieser Gegensatz durch die Akten des Wiener Prozesses gegen Hieronymus von Prag. Cf. *Processus iudiciarius contra Jeronimum de Praga habitus Viennae* a. 1410–1412, ed. L. Klicman, Prague 1898, bes. 15 und 17.

⁵⁰ Johannes Gerson, *Prosperum iter* (In recessu Regis Romanorum), in: *Œuvres complètes*, ed. Mgr. Glorieux, vol. 5, Paris 1962, 471–480, bes. 476–477.

⁵¹ Cf. Johannes de Nova Domo, *Tractatus de esse et essentia* (nt. 5), 141 (*sermones philosophorum*).

2. Die Sicherung des Glaubens, das *bonum fidei saluare*, galt für beide Richtungen als wichtigstes Anliegen bei der Entscheidung, welche Autoritäten zu befolgen seien. Lehrreich sind in dieser Hinsicht die Berichte von Übertritten zur jeweils anderen philosophischen Richtung. Sie bestätigen auch, daß der Glaube selbst nicht zur Diskussion stand. Wessel Gansfort berichtete in einem Brief an Jacobus Hoeck über seinen akademischen Werdegang, wie er vom Realismus und Formalismus zum Nominalismus gewechselt habe. Die Lehren der Realisten und Formalisten seien dem Glauben entgegengesetzt, so habe er herausgefunden. Darum sei er zum Nominalismus übergegangen. Stellten die Auffassungen der *nominales* sich jedoch als Abweichung vom Glauben heraus, so kehre er unverzüglich zum Realismus oder Formalismus zurück: „*Si quid fidei contrarium putarem [sc. in sententiis nominalium], hodie paratus [sum] remeare vel ad formales vel reales.*“⁵² Ähnliche Gründe führte Dionysius der Kartäuser für seinen Wechsel vom Thomismus zum Albertismus an⁵³.

3. Die Debatte entzündete sich zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts an der Frage nach der Natur der Universalien. Die Prager Realisten hatten die theologische Relevanz dieser Problematik hervorgehoben, deren ursprünglicher Ort die *logica vetus* war, und insistierten damit auf einer Verbindung von Philosophie und Theologie, die sich auf andere Gebiete erstreckte⁵⁴. Nicht die hervorgebrachten Argumente waren neu, sondern das geschichtliche Umfeld, das alte und bewährte Antworten in ein negatives Licht rückte: *hereticus et sane fidei contrarius*, mit diesem Urteil konnte jetzt ein Artist rechnen. Die Kategorie des Häresieverdachts trat in die philosophische Diskussion, belastete die Argumente und Quellen und gab ihnen eine theologische Bedeutung, die sie ursprünglich nicht hatten.

4. Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Herausforderung richteten die Gelehrten den Blick auf die Vergangenheit, die aus einer doppelten Perspektive

⁵² Wessel Gansfort, Opera, Facsimile of the Edition Groningen 1614 (Monumenta Humanistica Belgica 1), Nieuwkoop 1966, 876–912 (Epistola ad M. Jacobum Hoeck), bes. 877.

⁵³ Dazu noch immer grundlegend P. Teeuwen, Dionysius de Kartuizer en de filosofisch-theologische stroomingen aan de Keulse Universiteit, Brussel 1938, 60–65 und 83–88. Cf. jetzt auch K. Emery Jr, Denys the Carthusian and the Doxography of Scholastic Theology, in: id., Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages, Aldershot 1996, 327–359.

⁵⁴ Beispielfhaft für die Verbindung mit der Theologie ist die „Positio reverendi magistri Stephani de Palecz de universalibus“, ediert in: R. Palacz, La Positio de universalibus d'Étienne de Palecz, in: Mediaevalia Philosophica Polonorum 14 (1970), 113–129, bes. 129: „*Sed quod dixi universalia non cedere in commodum debet intelligi de commodo temporalis. Nam notitia universalium est maxime utilis, quia nos inducit ad cognoscendum benedictam Trinitatem et ad intelligendum sacram scripturam.*“ Die Quelle ist mit Sicherheit: John Wyclif, Tractatus de universalibus, ed. I. J. Müller, Oxford 1985, 104, 175, 194–197, 217 und 357. Exemplarisch sind auch die Quästionen abgehandelt in: Johannes Hus, Quodlibeta. Disputationis de Quolibet Pragae in Facultate artium mense Ianuario anni 1411 habitae Enchiridion, ed. B. Ryba, Prag 1948. Zur Wirkung der Universalienlehre in der Ethik cf. V. Herold, Wyclif und Hieronymus von Prag. Zum Versuch einer ‚praktischen‘ Umdeutung der Metaphysik in der spätmittelalterlichen Ideenlehre, in: R. Työriöja e. a. (eds.), Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, vol. 3, Helsinki 1990, 212–223.

betrachtet wurde. Man suchte nach dem Wendepunkt, der die damalige Lage eingeleitet hatte, und orientierte sich gleichzeitig an Vorbildern, die den eigenen Begriff von Philosophie und Theologie repräsentierten. Das fünfzehnte Jahrhundert entwickelte so eine besondere Historiographie der Scholastik, die den Streit zwischen Realisten und Nominalisten in den Mittelpunkt stellte und das dreizehnte Jahrhundert dem Realismus, das vierzehnte Jahrhundert dem Nominalismus zuordnete. Die Schulbildung an den Universitäten war die institutionelle Folge dieser historiographischen Betrachtung. Der Streit über die Bedeutung der Vergangenheit in einer Angelegenheit, die den Aufbau der Universität und die Zuordnung ihrer Fakultäten betraf, nagte zwangsläufig an den Wurzeln des Bildungssystems. Dieser Verlust der Selbständigkeit gab der Debatte einen Zuwachs an symbolischer Kraft, die sich in den Autoritäten der Vergangenheit kristallisierte. Die Autoritäten sollten für das angebliche Wesen der nominalistischen und realistischen Position bürgen und gaben damit der Vergangenheit im Rückblick eine Transparenz, die sie in Wirklichkeit nicht hatte⁵⁵. Durch die Debatten und Streitigkeiten der Schulen wurde diese ideelle Geschichte materiell und hat prägend auf die Institutionen des ausgehenden Mittelalters wirken können.

⁵⁵ Eine solche historische Lage vom Verlust des eigenen Lebens und Zuwachs des Symbolischen ist treffend dargestellt in E. Jünger, *Historia in Nuce. Der Verlorene Posten*, in: *Das Abenteuerliche Herz. Figuren und Capriccios*, Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden, vol. 4, Stuttgart 1994, 90–93. – Für ihre Hinweise und Anregungen danke ich Sigrid Müller und Guy Gulden-
tops.