MAARTEN J. F. M. HOENEN (Freiburg im Breisgau)

“SENSUALMENT SENTIM E ENTELLECTUALMENT
ENTENEM.” GLAUBENSBEGRÜNDUNG IM *LLIBRE
DE CONTEMPLACIÓ EN DÉU* (KAP. 238–254)
DES RAIMUNDUS LULLUS

1. Einleitung

Versucht man sich einen begrifflichen und historischen Zugang zu den betreffenden Kapiteln aus dem *Llibre de contemplació en Déu* zu erarbeiten, tun sich mehrere Probleme im Hinblick auf Lullus' Sprache und seinen Umgang mit den Quellen auf, die ich ansprechen möchte, bevor ich auf den eigentlichen Gegenstand, die Begründung des Glaubens, eingehen werde.¹ Probleme mit der Sprache und den Quellen lassen sich auch bei anderen mittelalterlichen Autoren feststellen. Bei Lullus sind sie jedoch von einer solchen Art, dass sich ein Vergleich mit Zeitgenossen auf den ersten Blick schwierig gestaltet.² Dennoch ist es möglich, ihn mit seinen Ausführungen in der Landschaft der damaligen theologischen Debatten zu verorten, wie sich hier zeigen wird.

¹ Ich stütze mich im Folgenden auf die kritische Edition des Werkes, Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació en Deu*, Band 5, Palma de Mallorca, 1911 (ORL 6). Wie hervorgehoben von F. DOMÍNGUEZ, “Works”, in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, hrsg. von A. FIDORA u. J. E. RUBIO, Turnhout, 2008 (ROL SL II), n. 2, pp. 125–242, bes. p. 138, ist diese Edition mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen, da eine wichtige Handschrift nicht berücksichtigt wurde. Eine lateinische Übersetzung der katalanischen Fassung wurde von Ivo Salzinger angefertigt und 1740–1742 in der *editio moguntina* gedruckt. Auf diese Übersetzung werde ich auch verweisen. Nach eigenen Angaben hat Lullus das Werk ursprünglich auf Arabisch geschrieben und danach erst auf Katalanisch. Zu seinen Lebzeiten lag auch schon eine lateinische Version vor. Nähere Angaben zu den verschiedenen Version bietet DOMÍNGUEZ, ebd., pp. 137–138.

² Zu einem ähnlichen Befund kommt, gerade auch im Hinblick auf die hier angesprochene Problematik der Glaubensbegründung, V. HÖSLE, “Einführung”, in: Raimundus Lullus, *Die neue Logik*, hrsg. von Ch. LOHR, Hamburg, 1985 (Philosophische Bibliothek 379), pp. IX–LXXXII, bes. p. XXIII.

1.1. Die Sprache Lullus'

Ein erstes Problem, das vielleicht nicht direkt einsichtig ist, bietet das lullische Vokabular. Beim Lesen seiner Werke entsteht schnell der Eindruck, dass man versteht, worüber er spricht, denn seine Sprache scheint wegen ihrer einfachen Syntax und vielfachen Wiederholungen leicht zugänglich. Aber dieser Eindruck täuscht. Wie sich mit Hilfe des von Paul Tombeur entwickelten *Thesaurus formarum* feststellen lässt, einer Datenbank, in der über dreitausend verschiedene lateinische Texte gespeichert sind, enthalten die Werke des Lullus eine große Anzahl von Wortformen, die sich bei keinem anderen Autor nachweisen lassen.³ Aber nicht nur eine ganze Reihe von besonderen Wortformen, sondern auch von Wortkombinationen, die einmalig sind, erschweren das Verständnis. Eine solche Kombination, die in dem Textabschnitt, den ich hier analysieren möchte, immer wieder verwendet wird, ist zum Beispiel "sensualment sentim e entellectualment entenem" oder nach der lateinischen Übersetzung "sensualiter sentimus et intellectualiter intelligimus".⁴

Die Tatsache, dass sich diese Kombination bei keinem anderen Autor nachweisen lässt, erschwert natürlich die Interpretation und die Einordnung des Textes in den Kontext der damaligen Theologie. Zumindest kann man sagen, dass Lullus sich sprachlich von den scholastischen Zeitgenossen unterscheidet, womit schon eine erste, wenn auch negative Verortung gewonnen ist. Scholastische Denker verwenden ein viel einheitlicheres Latein, insbesondere im Bereich der Theologie, wo die augustinische Empfehlung galt "ad certam regulam loqui fas est".⁵ Untersucht man zum Beispiel die

³ Ich habe den *Thesaurus Formarum Totius Latinitatis. Cetedoc Index of Latin Forms*, hrsg. von P. TOMBEUR, Turnhout, 1998, am 15.11.2007 konsultiert und insgesamt 3346 solche Wortformen gefunden. Einige Beispiele sind: 'aequalibilia', 'brancificativitas' und 'necessarissime'. Inzwischen kann sich die Zahl geändert haben, da dieser Datenbank regelmäßig neue Texte, auch von Lullus selbst, hinzugefügt werden. Aber auch dann gilt weiterhin, dass Lullus einen sehr eigensinnigen Wortschatz hat, auch in seinen katalanischen Schriften, die in dieser Datenbank natürlich nicht berücksichtigt wurden.

⁴ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 241, n. 25, p. 140, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, Band 3, Mainz, 1742 (MOG X), lib. 4, dist. 36, cap. 241, n. 25, p. 53.

⁵ Augustinus, *De civitate Dei libri I–X*, hrsg. von B. DOMBART u. A. KALB, Turnhout, 1955 (Opera 14,1), lib. 10, cap. 23, p. 297: "Nobis autem ad certam

Schriften von Thomas von Aquin oder Wilhelm von Ockham, dann ergibt sich, dass diese eine verschwindend kleine Anzahl an Wörtern verwenden, die bei keinem anderen Autor vorkommen.⁶

1.2. Aufbau der Werke

Auch in Bezug auf die Art und Weise, wie Lullus seine Schriften aufbaut, unterscheidet er sich deutlich von seinen akademischen Zeitgenossen. Seine Werke sind keine Kommentare nach dem gängigen scholastischen Muster. Es handelt sich auch nicht um akademische Disputationen oder Summen, obwohl – und jetzt kommt das Problem – sich natürlich Elemente von solchen Traktaten finden lassen.⁷ Der *Llibre de contemplació* könnte etwa als eine Art

regulam loqui fas est, ne uerborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem.“ Diese Regel wurde zum Beispiel von Johannes Gerson in seiner Kritik an Jan van Ruusbroec herangezogen. Siehe Johannes Gerson, Brief vom März 1402 an Bartholomaeus Clantier, in *Oeuvres Complètes*, ed. P. GLORIEUX, Band 2, Paris, 1969, n. 13, pp. 55–62, bes. p. 61. Gerson stand auch Lullus kritisch gegenüber, gerade wegen seiner ungewohnten und deshalb verwirrenden Denkversuche, die leicht zu Irrlehren führen könnten, wie aus seiner Schrift *Super doctrinam Raymundi Lulle* hervorgeht, in *Oeuvres Complètes*, ed. P. GLORIEUX, Band 10, Paris, 1973, n. 504, pp. 121–128, bes. pp. 121–122: “Dixit quidem et scripsit iste Raymundus multa vera; sed modus applicationis suae fuit extraneus a modis tam philosophorum quam theologorum, proprius quoque sibi et suae imaginationi [...]“. Zum mittelalterlichen Latein in philosophischen und theologischen Schriften siehe mit ausführlicher Bibliographie S. F. BROWN, “Theology and Philosophy“, in *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, hrsg. von F. A. C. MANTELLO u. A. G. RIGG, Washington, DC, 1996, pp. 267–287.

⁶ Dieser Umstand hängt auch mit der Tatsache zusammen, dass die mittelalterliche wissenschaftliche Auseinandersetzung an den Universitäten und Studien der Orden vielfach in Form der Disputation stattfand und es bei einer Disputation als unerlässlich betrachtet wurde, dass die Teilnehmer ihre Begriffe in der gleichen Bedeutung verwendeten. Siehe zum Beispiel Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Straßburg, 1501, Nachdruck Frankfurt am Main, 1966, lib. 1, dist. 24, art. 2, fol. 100va: “[...] in disputatione [...], ubi vim sermonis oporteret retinere“. Über die Hintergründe informiert P. SCHULTHESS, “*Multiplicitas und distinctio* als charakteristisches Thema der *logica moderna* innerhalb der *ars disputationis*“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale*, 76 (2009), pp. 287–334.

⁷ Eine noch immer einschlägige Einführung in die verschiedenen literarischen Gattungen, die an den Universitäten verwendet wurden, bieten A. KENNY u. J. PINBORG, “Medieval Philosophical Literature“, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration*

von *Summa* betrachtet werden.⁸ Außerdem disputiert er in diesem Werk, wie sich aus der Verwendung von Sätzen wie “Si alcú diu [...]” (“Si aliquis dicat [...]”) oder “Alcuns dels filosofos son qui an dit que [...] On, nos deym que [...]” (“Quidam philosophorum sunt qui dixerunt quod [...] Sed nos dicimus [...]”) ableiten lässt.⁹ Gelegentlich könnte man sogar von einem Kommentar sprechen, so etwa in den Kapiteln, die Gegenstand dieses Beitrags sind. Diese lassen sich nämlich als ein philosophischer Kommentar zum Glaubensbekenntnis betrachten. Lullus versucht hier, die wichtigsten Inhalte des Symbolon zu beweisen. Er unterscheidet dazu vierzehn Artikel, die jeweils eigens behandelt und mit Worten wie “Com se prova” (“Quo modo probetur”) eingeleitet werden. Eine erste Gruppe von sieben Artikeln bezieht sich auf Gott, eine zweite auf Christus. Vorausgeschickt wird eine Einleitung, die ebenfalls sieben Kapitel umfasst und in der die Beziehung zwischen Glauben und Wissen im Mittelpunkt steht.

An dieser Stelle ist zunächst festzuhalten, dass er von *vierzehn* Artikeln spricht, sogar von *den* vierzehn Artikeln der Heiligen Römischen Kirche, die er behandeln und beweisen will. Er greift damit eine Zählung auf, wie sie etwa von Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* begründet, jedoch nicht von allen Theologen befolgt wurde, denn andere Autoren sprechen von zwölf und nicht von vierzehn Artikeln.¹⁰ Hier stellt sich aber nun die Frage,

of *Scholasticism 1100–1600*, hrsg. von N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, Cambridge, 1982, pp. 11–42.

⁸ F. DOMÍNGUEZ, “Works”, wie Anm. 1, pp. 136–137, gibt eine Übersicht über den Inhalt des Werkes und erwähnt in diesem Zusammenhang, dass die Forschung mehrfach die enzyklopädische Natur des Werkes hervorgehoben hat, wenn damit auch nicht die Absicht des Autors getroffen werde. Zu dieser Absicht im Hinblick auf die hier untersuchten Kapitel, siehe weiter unten.

⁹ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 245, n. 11, p. 171, und n. 26, p. 175, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 65 und 67. Eine ausführliche Darstellung der mittelalterlichen akademischen Disputationsformen, wenn auch nur bezogen auf die Artesfakultäten, bietet O. WELJERS, *La ‘disputatio’ dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, 2002 (Studia artistarum 10).

¹⁰ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 244, n. 30, p. 167: “[...] que mills puscam tractar e significar e demostrar dels .xiiij. articles de la sancta Esgleya Romana [...]” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 64. Ähnlich auch ders., *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, ed. H. RIEDLINGER (*ROL* VI), Turnhout,

weshalb Lullus sie über nur zehn und nicht über vierzehn Kapitel verteilt. In Bezug auf Christus löst sich diese Disharmonie schnell, weil er dort in einigen Kapiteln zwei Artikel bespricht. Aber im Hinblick auf die Kapitel, die sich auf Gott beziehen, ist die Sache schwieriger zu durchschauen, vor allem deshalb, weil er im letzten Kapitel, das Gott zum Gegenstand hat, ausdrücklich von sieben Artikeln spricht, die er abgehandelt habe.¹¹ Die Logik, die hinter dieser Verteilung der vierzehn Artikel über die zehn Kapitel steht, bleibt dem Leser verborgen.

1.3. Die direkten Quellen

Untersucht man die zehn Kapitel näher, fällt eine nächste Schwierigkeit auf. Was ist der genaue Gegenstand seiner Erörterung? Es ist in der Tat ein Glaubensbekenntnis, aber welches? Die Artikel, die er zu begründen versucht, gehen auf eine Mischung von verschiedenen Bekenntnissen zurück. So werden Inhalte aus dem *Pseudo-Athanasianum* wie aus dem *Nicaeno-Constantinopoletanum* genannt. Beide Bekenntnisse waren im Mittelalter sehr verbreitet. Ersteres wurde vielfach in scholastischen Abhandlungen herangezogen, während Letzteres vor allem in der Liturgie eine Rolle spielte. Aber Lullus erwähnt auch Artikel, die sich in keinem dieser Bekenntnisse finden lassen.¹²

1978, dist. 1, p. 340: "Articuli fidei sunt quattuordecim, septem quantum ad deitatem, et septem quantum ad humanitatem." Ähnlich auch Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Rom 1895 (Opera omnia 8), Pars II-II, quaest. 1, art. 8, p. 21b: "Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. [...] Et sic' in universo sunt quattuordecim." In diesem Artikel wie auch in seinem *Compendium* hob Thomas hervor, dass zwei verschiedene Zählungen der Glaubensartikel befolgt wurden. Siehe ders., *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, Rom, 1979 (Opera omnia 42), Pars I, cap. 246, p. 191a: "[...] sciendum est quod omnia premissa ad certos articulos reducuntur: secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quattuordecim." Ich verdanke Viola Tenge-Wolf diese Hinweise auf Thomas.

¹¹ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 249, n. 30, p. 215: "[...] ha provats los .vij. articles qui pertanyen a la deitat [...]" und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 83.

¹² Im *Pseudo-Athanasianum* werden die Einheit und Dreifaltigkeit Gottes genannt, die Lullus in den Kapiteln 245 und 246 beweist, aber nicht seine Schöpfungstätigkeit, die er im Kapitel 247 anspricht und die im *Nicaeno-Constantinopoletanum* ihren Platz hat. Dagegen wird die Neuschöpfung, die im Kapitel 248 im Mittelpunkt steht, in beiden Bekenntnissen nicht aufgeführt. Für den

Außerdem tauchen noch weitere Probleme auf. Denn in einem seiner Artikel verwendet er eine Formulierung, die man anderswo kaum findet, nämlich dass Christus über die Guten und Bösen urteilen werde: “Com se prova que nostre Senyor Jhesu Christ venrà jutjar los bons els mals” (“Quomodo probetur quod noster dominus Iesus Christus iudicaturus sit bonos et malos”).¹³ Der Leser würde hier nicht die „Guten und Bösen“, sondern die „Lebenden und Toten“ erwarten. So steht es in den beiden genannten Symbola und auch an vier Stellen in der Heiligen Schrift.¹⁴

Dieselbe Besonderheit findet sich in mehreren anderen seiner Werke. Sie scheint also typisch für Lullus zu sein. Ein gutes Beispiel ist die Schrift *Arbor scientiae*, in der die Frage erörtert wird: “Iesus Christus, quare iudicabit bonos et malos?”¹⁵ Auch an anderen Stellen, an denen er über die Glaubensartikel spricht, verwendet er dieselbe Wendung.¹⁶

Wortlaut dieser Bekenntnisse siehe H. DENZINGER, *Kompéndium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. von P. HÜNERMANN u. H. HOPING, 41. Auflage, Freiburg im Breisgau, 2007, nn. 75–76, pp. 50–52, und n. 150, pp. 83–85. Zur liturgischen Verwendung des *Nicaeno-Constantinopolitanum* siehe G. LANGGÄRTNER u. D. VON HUEBNER, Art. “Credo” in *LMA*, Band 3, München, 1986, cols. 337–339.

¹³ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 254, p. 256 (Überschrift des Kapitels), und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 100.

¹⁴ Siehe H. DENZINGER, *Kompéndium*, wie Anm. 12, n. 76, p. 52: “[...] iudicare vivos et mortuos [...]” und n. 150, p. 84: “[...] iudicare vivos et mortuos [...]”. Die betreffenden Schriftstellen sind Act. 10,42: “[...] iudex vivorum et mortuorum [...]”, Rom. 14,9: “[...] mortuorum et vivorum dominetur [...]”; II Tim. 4,1: “[...] iudicaturus est vivos et mortuos [...]” und I Petr. 4,5: “[...] iudicare vivos et mortuos”. Obwohl Lullus nicht die Begrifflichkeit der Heiligen Schrift übernimmt, behauptet er doch, dass sich dieser Satz mit Hilfe der Autorität derselben beweisen lasse, *Libre de Contemplació*, cap. 254, n. 1, p. 256: “Qui vol, Sényer, per fe contemplar en vos com al dia del judici jutjarets los bons els mals [...] cové que reeba les auctoritats de la Sacra Escripura [...]”. Siehe auch ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 100.

¹⁵ Raimundus Lullus, *Arbor scientiae*, ed. P. VILLALBA VARNEDA, Band 3, Turnhout, 2000 (*ROL* XXVI), VI, 15.8.2, n. 757, p. 1300. Siehe auch ders., *Liber de Deo*, ed. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Turnhout, 2000 (*ROL* XXI), Pars 2, quaest. 6, p. 387: “Iesus est ille homo, [...] qui uenturus est bonos et malos iudicare.”

¹⁶ Raimundus Lullus, *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, wie Anm. 10, Prolog, 336: “Sic ergo patent ultimi articuli, qui pertinent ad humanitatem, scilicet quod [...] sit iudicaturus bonos et malos [...]”. Merkwürdigerweise führt er etwas später in diesem Werk,

Ein Vergleich mit anderen mittelalterlichen Quellen ergibt, dass sich Ähnliches nur sehr vereinzelt bei anderen Autoren feststellen lässt. Aufschlussreich ist die *Expositio de Symbolo Apostolorum* von Huguccio Pisanus, einem Autor, der um 1200 tätig war. Auch er bringt das „bonos et malos“, aber interessanterweise erst nach einem „id est“, welches das „vivos et mortuos“ expliziert. Er spricht also von „vivos et mortuos, id est, bonos et malos“.¹⁷ Auch in anderen Fällen wird es in der Regel mit einem „id est“ hinzugefügt, so etwa in den Schriften des Jan van Ruusbroec.¹⁸ Wahrscheinlich also stammt diese Variante aus einer Glosse oder einem Kommentar und ist so in die Werke des Lullus gelangt, wenngleich die Häufigkeit, mit der Lullus sie verwendet, auffallend ist, vor allem, weil sie nicht dem Wortlaut der Heiligen Schrift entspricht.

1.4. Bezug zu anderen Autoren

Neben einem eigenen Vokabular, einer eigenen Vorgehensweise und einer nicht eindeutigen Quellenlage gibt es noch ein weitere Schwierigkeit, die es nicht leicht macht, Lullus einzuordnen: Er nimmt keinen Bezug auf andere Schriften, ein Vorgang, der ihn sehr von scholastischen Autoren unterscheidet, die sich bekanntlich nicht nur auf inhaltliche Argumente, sondern auch auf sogenannte „auctoritates“ stützten, wenn sie Kernpunkte des Glaubens zu verteidigen suchten.¹⁹ Es fällt unmittelbar auf, dass sogar Schriftver-

das 1310 in Paris fertig gestellt wurde, kurz die Inhalte der vierzehn Glaubensartikel auf, und dort hält er sich an den klassischen Wortlaut, *ibid*, *dist.* 1, p. 340: “[...] iudicabit uiuos et mortuos”.

¹⁷ Huguccio von Pisa, *Expositio de symbolo apostolorum*, ed. G. CREMASCOLI, Spoleto, 1978, pp. 179–255, bes. p. 246: “Judicare vivos et mortuos, id est bonos et malos [...]” Ich verdanke diesen Hinweis Peter Walter.

¹⁸ Siehe Jan van Ruusbroec, *Vanden kerstenen ghelove*, ed. G. DE BAERE, Turnhout, 1991 (Opera omnia 10), p. 389: “Ende hi sal doemen ende oerdeelen die levende ende die dode, dat sijn die goede ende die quade.” und ders., *Vanden XII beghinen*, ed. M. M. KORS, Turnhout, 2000 (Opera omnia 7A), 2b, p. 191: “[...] Jhesus sal comen oordeelen levende ende doode, dat zyn goede ende quade.” Laurentius Surius hat in seiner lateinischen Übersetzung, die der Edition beigegeben ist, das mittelniederländische „da sijn“ beziehungsweise „dat zyn“ mit „id est“ wiedergegeben.

¹⁹ Siehe zum Beispiel mit Bezug auf die im Glaubensbekenntnis (*Pseudo-Athanasianum*) angesprochene göttliche Dreifaltigkeit Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, Rom, 1930 (Opera omnia 15), lib. 4, cap. 8, p. 21a: “Licet ergo Patrem confiteamur Deum, et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in Primo et rationibus et aucto-

weise fehlen, auch an den Stellen, wo diese eigentlich zu erwarten wären. Man könnte hier zum Schluss kommen, das Vorhaben einer Einordnung werde somit notwendig fehlschlagen, weil das Vergleichsmaterial in fast jeder Hinsicht fehlt.

Dennoch lohnt es sich, hier die Untersuchung nicht abubrechen, denn gerade die Problematik, die er in unserem Abschnitt anspricht, nämlich das *probare*, stand in der Zeit, in der er seinen *Llibre de contemplació* schrieb, weit oben auf der Tagesordnung. Das Werk wurde in den frühen siebziger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts verfasst.²⁰ Gerade zu der Zeit wuchsen in der Auseinandersetzung mit Aristoteles in den akademischen Werken die Stellen, in denen auf Fragen der Glaubensbegründung und auf die Voraussetzungen, innerhalb der Theologie Beweise zu führen, eingegangen wurde, eine Entwicklung, die bei Bonaventura und Thomas von Aquin schon deutlich sichtbar ist und mit den Auseinandersetzungen zwischen Aegidius Romanus, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines an der Pariser Universität einen Höhenpunkt erreichte.²¹

Von diesen Debatten ist im *Llibre de contemplació* keine Spur zu finden. Lullus geht ohne jegliche Bedenken davon aus, dass sich die Inhalte der Glaubensartikel beweisen lassen. Er spricht in diesem Zusammenhang von „demostrar“ („demonstrare“). Nun könnte man dem entgegenhalten, dass dieser Begriff selbst bei scholastischen Autoren nicht immer auf einen wissenschaftlichen Beweisgang im strikten Sinne hindeutet, sondern schlicht „aufweisen“ bedeuten kann. Aber in den hier studierten Kapiteln verwendet Lullus den Terminus in gerade diesem strengen Sinne. Denn er spricht nicht nur von „demostrar“ („demonstrare“), sondern fügt auch Bestimmungen hinzu wie „per raons necessities“ („per rationes necessarias“) und „per veres demostracions e significacions necessities“

ritatibus firmavimus.“ Über das mittelalterliche Verständnis von „auctoritas“ informiert *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, hrsg. von M. ZIMMERMANN, Paris, 2001. Auf das Problem der Quellen bei Lullus hat hingewiesen J. N. HILLGARTH, „La biblioteca de la Real: Fuentes posibles de Llull“, in *Spain and the Mediterranean in the Later Middle Ages. Studies in Political and Intellectual History*, Aldershot, 2003, VIII, pp. 5–17, bes. p. 8.

²⁰ Für diese Datierung siehe F. DOMÍNGUEZ, „Works“, wie Anm. 1, p. 136.

²¹ Die wichtigste Literatur zu dieser Zeit ist verzeichnet in: C. KÖNIG-PRA-LONG, *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Paris, 2006, pp. 99–123.

(„per veras demonstrationes et significationes necessarias“).²² Es geht ihm also wirklich darum, Begründungen zu liefern, die das Gegenteil ausschließen und somit notwendig sind.²³ Die Tatsache, dass er dies unbekümmert tut, ohne auf damals bekannte Bedenken auch nur annäherungsweise einzugehen, macht erneut den großen Unterschied klar zwischen dem, was an den Universitäten vorging, und dem, was Lullus in seinem *Llibre de contemplació* versucht.

2. Welches Ziel setzt sich Lullus?

Wie bereits gesagt, ist Lullus der Meinung, dass sich alle vierzehn von ihm genannten Glaubensartikel beweisen lassen. Nun darf man deshalb nicht meinen zu wissen, wie solche Beweise nach ihm durchgeführt werden müssen, damit sie beweiskräftig sind, denn Lullus steht ja in einer ganz anderen Tradition, wie aus seinem Vokabular und seiner Verwendung der Quellen hervorgeht. Er hatte natürlich kein akademisches Publikum vor Augen, als er seinen *Llibre de contemplació* schrieb. Deshalb gehe ich zuerst auf die Frage ein, was Lullus in seinem Werk eigentlich beabsichtigt.

Im untersuchten Abschnitt gibt er auf diese Frage eine deutliche Antwort. Im Kapitel 242 führt er aus, dass der Glaube gefestigt werden solle in dem, was man sehe, und in dem, was man denke. Er will somit im Bereich des Sinnlichen wie auch in dem des Begrifflichen begründen, dass der Glaube wahr sei. Sei man sich dieser Wahrheit gewiss, könne man auch die Unwahrheiten und Angriffe der anderen mit ähnlicher Sicherheit bekämpfen.²⁴ Damit

²² Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 244, n. 14, p. 162, und cap. 245, n. 1, p. 168, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 62 und 64.

²³ Auch in seinen anderen Werken ist Lullus der Meinung zugetan, dass die Glaubensartikel bewiesen werden können. Siehe W. W. ARTUS, „Faith and Reason in Aquinas and Llull“, *Studia Lulliana*, 35 (1995), pp. 51–74, bes. pp. 62–64. Artus weist darauf hin, ebd., pp. 64–67, dass Lullus nicht immer von einem Beweis im strikten Sinne ausgeht, auch wenn er von „rationes necessariae“ spricht. Als Beispiel bringt er den Prolog zum *Liber mirandarum demonstrationum*. Wo es um den *Llibre de contemplació* geht, kann ich jedoch Lullus nur beim Wort nehmen und davon ausgehen, dass er hier in der Tat von einem strikten Beweis spricht. Wenn dies nicht der Fall wäre, würde er sein Ziel, die Ungläubigen zu widerlegen, verfehlen.

²⁴ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 242, n. 24, p. 148: “[...] es cosa molt possibol que aquells qui an fe natural en les dues natures <nämlich in

ist das Programm, das hinter seinen Ausführungen steht, in seinen wesentlichen Zügen benannt.

2.1. Der Begriff des Glaubens

Um zu verstehen, was mit der Festigung oder der Begründung des Glaubens gemeint ist, sollte zuerst der hier verwendete Begriff des Glaubens geklärt werden. Lullus trifft in diesem Zusammenhang nämlich mehrere Unterscheidungen. So trennt er zwischen „fe“ („fides“) einerseits und „fe vera“ („fides vera“) oder „fe falsa“ („fides falsa“) andererseits.²⁵

Glaube schlechthin ist eine Überzeugung, bei der die sinnhaften oder verstandesmäßigen Indizien, oder wie er sagt „significats“ („significationes“), welche diese Überzeugung unterstützen können, nicht vorhanden sind. Das betrifft also Fälle, in denen bis jetzt noch keine Begründung geliefert wurde. Eine solche Begründung stammt von den Sinnen oder dem Verstand. Im ersten Fall spricht er von „fe qui es naturalment en la natura sensual“ („fides naturata in natura sensuali“), im zweiten von „fe qui es naturalment en la natura entellectual“ („fides naturata in natura intellectuali“).²⁶ Stimmt eine solche Begründung, dann handelt es sich um „fe vera“, stimmt sie aber nicht, dann wird sie „fe falsa“ genannt. Eine recht einfache Begrifflichkeit.

2.2. Begründungen des Glaubens

Wichtig ist auch, dass nach Lullus die Begründung durch die Sinne weniger stark ist als die Begründung durch den Verstand oder den Begriff. Erstere kann zwar den Glauben wahr machen, aber nicht notwendig. Was ist der Unterschied? Die Sinne können nur feststellen, ob etwas der Fall ist. Aber sie können nicht beweisen, dass das Gegenteil unmöglich ist. Nur der Verstand kann beides: Er kann wissen, was der Fall ist, und gleichzeitig aufdecken, dass das Gegenteil unmöglich ist. Denn der Verstand, so Lullus, hat in

den beiden Bereichen des Sinnlichen und des Begrifflichen, MH> *damun dites vensen e convertesquen aquells qui lur fe no es naturalment en abdues les natures.*“ und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 56. Siehe auch den Verweis in Anm. 58 weiter unten.

²⁵ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 240, nn. 1–30, pp. 126–134, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., pp. 48–51.

²⁶ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 242, nn. 1–30, pp. 142–149, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., pp. 54–57.

seiner reinen Form, das heißt, wenn er nicht durch die Sinne abgelenkt wird, nichts von Unwahrheit.²⁷ Der Verstand kann deshalb über das, was die Sinne liefern, urteilen und schauen, ob das, was dargeboten wird, in der Tat wahr ist oder nicht. Wenn der Verstand dem Dargebotenen auf Grund seiner eigenen Bestimmung als Verstand zustimmen kann, ist jede Unwahrheit ausgeschlossen, auch wenn die Sinne das Gegenteil behaupten.²⁸

Der Verstand beurteilt, was die Sinne liefern. So fängt nach Lullus eine Beweisführung immer mit den Sinnen an und endet mit dem Verstand. Dies ist der Hintergrund für die besondere Formel, die im untersuchten Abschnitt ständig verwendet wird und die ich zu Beginn der Erörterung bereits als auffallend hervorgehoben hatte: „sensualment sentim e entellectualment entenem“.

2.3. Beweisgang in der Scholastik

Nun kann man das, was Lullus hier beschreibt, nach den damaligen scholastischen Kriterien zwar eine „probatio“ oder eine „demonstratio“ nennen, aber in keiner Weise eine „demonstratio necessaria“, wie er dies tut. Zumindest nicht in Bezug auf die Glaubensartikel, denn – so würden Scholastiker sagen, zumindest an den Universitäten, wo die beiden *Analytiken* des Aristoteles die Vorgaben für einen gültigen Beweisgang darstellten – es fehlt eine essentielle Erkenntnis von Gott und damit das „medium demonstrationis“, um einen Syllogismus zu gestalten, der zu einem unter allen Bedingungen notwendigen Schluss führt.²⁹

Thomas von Aquin unterstreicht zum Beispiel am Anfang seiner *Summa contra gentiles*, dass der Mensch auf Erden von Gott keine

²⁷ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 241, n. 14 und n. 23, p. 137 und 139–140: “[...] es cosa contraria de raó falsetat, e per assò nulla cosa qui sia falsa no pot esser raó; car raó tota ora cové esser en veritat.” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., pp. 52–53.

²⁸ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 241, n. 18, p. 138: “[...] vera raó vè de ordenades entellectuitats endressants e ordonants les sensualitats desordonades.” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 53.

²⁹ Über den Mittelbegriff, der die Prämissen einer syllogistischen Beweisführung verbindet, spricht Aristoteles zum Beispiel in *Analytica posteriora*, lib. 2, cap. 11, 94a20–b26. Dazu L. M. DE RIJK, “Der Streit über das *medium demonstrationis*. Die Frucht eines Mißverständnisses?”, in *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, hrsg. von K. JACOBI, Leiden, 1993 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 38), pp. 451–463.

„propter quid“-Erkenntnis habe. Deshalb könne er die Prädikate, die er von Gott aussage, nicht aus der göttlichen Wesenheit selbst, sondern nur aus der von Gott hervorgebrachten Schöpfung ableiten. Damit bezieht sich die Notwendigkeit dieser Prädikate nur auf die Tatsache, *dass* sie auf Gott zutreffen. Thomas gesteht noch zu, dass der Mensch in Bezug auf Gott zwar einen Beweis aus den Effekten, einen „quia“-Beweis liefern könne, aber keinen Beweis aus dem Wesen, einen „propter quid“-Beweis.³⁰ Geht es jedoch um die Glaubensartikel im strikten Sinne, verneint Thomas, dass sie bewiesen werden können, denn das, was geglaubt werde, könne nicht gleichzeitig auch sicher gewusst werden.³¹ Ähnlich argumentiert auch Ockham, der ausdrücklich hervorhebt, dass Glaubensartikel in keiner Weise bewiesen werden können, weder aus Effekten noch aus dem Wesen: „<articuli fidei> non possunt demonstrari a viatore, quia nec demonstratione quia nec propter quid”.³²

2.4. Die lullsche Methode

Vergleicht man diese aristotelische Vorgehensweise mit der Methode, die Lullus verfolgt, wenn er von „demostrar“ spricht, dann liegt ein ganz anderes Verständnis vor von dem, was ein Beweis ist und wie er gestaltet werden soll. Versucht man dieses Verständnis in irgendeiner Weise einzuordnen, dann erinnert die lullsche Vorgehensweise eher daran, wie Thomas von Aquin argumentiert, wenn er zum Beispiel von der Siebenzahl der Sakramente spricht. Diese lasse sich nicht syllogistisch begründen. Trotzdem könne man Gründe anführen, weshalb die Anzahl der Sakramente sieben sei und nicht mehr oder weniger. Thomas verwendet in diesem Zusam-

³⁰ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Rom, 1918 (Opera omnia 13), lib. 1, cap. 3, p. 8a.

³¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, wie Anm. 10, Pars II-II, quaest. 1, art. 5, p. 16b: “[...] fides et scientia non sunt de eodem.”

³² Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem*, ed. J. C. WEY, St. Bonaventure, NY, 1980 (Opera theologica 9), Quodl. 7, quaest. 3, p. 117. Diejenigen, die meinen, hier trotzdem mit Hilfe der natürlichen Vernunft vorgehen zu können, wie Lullus, sehen nach Ockham ihren eigenen Fehler nicht ein, ebd., p. 119: “[...] dico quod talis innitens solum rationi naturali decipitur per fallaciam et apparet sibi aliqua propositio vera quae est falsa.” Auf solche, wenn auch impliziten, Einwände gegen seine Vorgehensweise geht Lullus nicht ein. Er setzt damit voraus, dass seine Gegner, die er von der Unwahrheit ihres Unglaubens überzeugen will, mit derartigen Argumenten nicht vertraut sind.

menhang den Begriff des Passenden: „convenienter ponuntur septem sacramenta“.³³ Das heißt, es ist einleuchtend, dass es sieben Sakramente gibt, wenn alles, was dazu gehört, betrachtet wird. Dies ist keine strikte Beweisführung. Es werden lediglich Gründe hervorgebracht, die aber das Gegenteil nicht ausschließen.³⁴

Lullus geht bei der Begründung der Glaubensartikel ähnlich vor, extrapoliert diese Strategie jedoch in einer Form, die der Art und Weise entspricht, in der Anselm in seinem *Proslogion* die Gottesattribute – nämlich dass dieser unkörperlich, allmächtig, barmherzig und gerecht sei – aus dem Begriff von Gott als demjenigen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden könne, ableitet. Würde man diese Attribute von Gott verneinen, so Anselms Strategie, dann verneine man auch den Ausgangspunkt, dass Gott derjenige sei, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden könne.³⁵ Thomas hat hier geantwortet, dass der Ausgangspunkt dieser Argumentation nur hypothetisch ist, weil zuerst zu bewiesen sei, dass Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden könne, und dass er existiere. Die Kraft des Arguments ist also abhängig von der Gottesvorstellung und somit nicht zwingend für den Ungläubigen.³⁶ Auch andere Scholastiker des dreizehnten und

³³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Rom, 1906 (Opera omnia 12), Pars III, quaest. 65, art. 1, p. 56b.

³⁴ Ähnlich geht auch Wilhelm von Ockham vor, wenn er zum Beispiel die verschiedenen Teile der Reue zu begründen versucht, ders., *Quaestiones in librum quartum Sententiarum (reportatio)*, ed. R. WOOD, G. GÁL, R. GREEN, St. Bonaventure, NY, 1984 (Opera theologica 7), Quaest. 11, p. 210: „Ex istis patet quod convenienter ponuntur partes poenitentiae, scilicet contritio, confessio, satisfactio [...]“

³⁵ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, ed. F. S. SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 (Opera omnia 1), cap. 5–9, pp. 104–108, bes. p. 104: „Tu es itaque [...] quidquid melius est esse quam non esse.“ Ähnlichkeiten zwischen Anselm und Lullus werden von der Forschung immer wieder hervorgehoben. Siehe etwa Ch. LOHR, „Raimondo Lullo e Anselmo di Aosta“, *Studi Medievali*, 29 (1988), pp. 1–17, und J. GAYÁ ESTELRICH, *Raimondo Lullo, Una teologia per la missione*, Milano, 2002, pp. 24–25. Sichere Hinweise, dass Lullus Anselms Werke in den betreffenden Kapiteln vorliegen hatte, gibt es aber nicht.

³⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Rom, 1888 (Opera omnia 4), Pars I, quaest. 2, art. 1, ad. 2, p. 28: “[...] forte ille qui audit hoc nomen ‘Deus’ non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. [...] Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.“

vierzehnten Jahrhunderts äußerten sich kritisch über die Methode Anselms. Diese Kritik betraf nicht nur den Beweisgang des *Proslogion*, sondern auch die Art und Weise, wie er in seinen anderen Schriften versucht hatte, Inhalte des Glaubens mit „rationes necessariae“ zu begründen. Seine Methode wurde als befremdlich betrachtet und es wurde darüber gestritten, wie Anselm zu verstehen sei und welche Ansichten er vertreten hatte. Sie brachte den Heidelberger Theologen Marsilius von Inghen zur lapidaren Frage: „Quid voluit Anselmus?“.³⁷

2.4.1. Sinnhaftigkeit und Glauben

Bevor ich jetzt die Strategie von Lullus an einigen Beispiele weiter erläutere, ist es wichtig, noch etwas näher auf sein Verständnis von Glauben einzugehen und dies mit dem von ihm gesetzten Ziel, die Unwahrheiten der Ungläubigen zu bekämpfen, zu verbinden.

An mehreren Stellen geht Lullus auf die Muslime („Sarazenen“) und die Ungläubigen ein und sagt, dass der Unterschied zwischen ihnen und den Christen sei, dass die Letzteren einen Glauben haben von Dingen, die nicht gesehen werden können. Der christliche Glaube ist, wie er sagt, „contra les coses sensualment sentides“ („contra res quas sensualiter sentiunt“).³⁸ Daraus schließt er, dass die Christen den allerstärksten Glauben haben, weil diese ja Dinge glauben, die auf keine Weise wahrgenommen werden können, wie zum Beispiel die Trinität, Inkarnation und Transsubstantiation. Mit dem leiblichen Auge sieht der Mensch die Hostie, nicht aber den Leib Christi, dessen Gegenwart in der Hostie er nur glauben kann. Die Christen haben also nach Lullus den stärkstmöglichen Glauben.³⁹ Dieser Glaube verbietet jeden menschlichen Hochmut und bewirkt, dass der Mensch sich in großer Ehrerbietung Gott gegenüber verhält.

Aus diesem letzten Umstand zieht Lullus nun einen unerwarteten Schluss, mit dem er begründen will, dass der christliche Glauben

³⁷ Siehe Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Band 2, ed. M. SANTOS-NOYA, Leiden, 2000, lib. 1, quaest. 20, pp. 293–295, bes. p. 295.

³⁸ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 248, n. 23, p. 204, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 79.

³⁹ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, ebd.: “[...] no son nulls homens qui tanta de fe ajen com los crestians [...]” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd.

ben in allen Punkten wahr sei. Wäre das, was geglaubt wird, nicht auch in Wahrheit der Fall, dann hätte Gott die Welt so eingerichtet, dass falsche Vorstellungen zur höchsten Wahrheit, nämlich zu Gott, führen würden. Dies aber sei unmöglich, weil Gott vollkommen ist. Es wäre eine der größtmöglichen Undenkbarkeiten – er spricht von “assò es [...] de les majors impossibilitats qui puquen esser” –, dass Gott mit unwahren Vorstellungen den Gläubigen auf sich ziehe und somit notwendig unvollkommen sei. Daraus folgt für ihn zwingend, dass das, was der Christ glaubt, etwa dass Christus vom Heiligen Geist aus einem Menschen geboren sei, auch tatsächlich der Fall sein muss.⁴⁰ Es bedarf keiner großen Anstrengung zu ersehen, dass diese Art des Vorgehens an den Universitäten natürlich nicht als ein Beweis betrachtet worden wäre, sondern höchstens als eine *persuasio*.⁴¹

2.4.2. Unwahrer Glaube

Interessant ist hier zu sehen, von welchen Voraussetzungen Lullus ausgeht, wenn er von den Ungläubigen und vor allem den Muslimen spricht. Die Muslime glauben nur Vorstellungen von sichtbaren Dingen und können sich deshalb über das Jenseits nur Gedanken machen auf Grund dessen, was sie in dieser Welt sehen. So gibt Lullus als Beispiel für den Glauben der Muslime, dass sie im nächsten Leben Frauen lieben können, die Tatsache an, dass sie dies hier auch tun.⁴² Sein Urteil über diese Art des Glaubens ist gnadenlos. Es handele sich hier um eine unvollständige Bildung, da nicht verstanden werde, dass, wenn es um das Jenseits geht,

⁴⁰ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 250, n. 15, p. 221: “[...] com la cogitacio dels crestians sia mellor e pus noble que no es la dels infeels, per assò es significat, Sènyer, que vos sots encarnat de Sant Espirit; car si no ho erets lur cogitacio seria vana e falsa [...]” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 86.

⁴¹ Scholastische Autoren unterscheiden zwischen einer „demonstratio“ und einer „persuasio“, wobei letztere lediglich aufweist, dass das Behauptete nicht unmöglich ist und mit gutem, jedoch keinem notwendigen Grund angenommen werden kann. Siehe etwa Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, wie Anm. 10, Pars II-II, quaest. 1, art. 5, ad 2, p. 17a: “[...] rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.”

⁴² Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 240, n. 12, p. 129: “[...] los sarrins per gran amor que an en est mon a fembres an fe que en l'autre seggle najen [...]” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 49.

nicht dieselben Bedingungen gelten, die für das Diesseits zutreffen. Deshalb sei der Glaube der Muslime unwahr. Es sei ein Glaube, soviel gesteht Lullus zu, denn er bezieht sich auf etwas, was jetzt noch nicht der Fall ist, nämlich das Jenseits, aber er sei unwahr, weil das Verständnis des Jenseits sich auf Vorstellungen des Diesseits stützt. Der Glaube, so Lullus, beziehe sich grundsätzlich auf geistige Inhalte, “fe pus es acostada a natura entellectual que no es a natura sensual” (“fides sit plus de ratione intellectuali quam de sensuali”), und deshalb müsse ein Argument, wenn es von den Sinnen ausgeht, immer vom Verstand ergänzt oder korrigiert werden.⁴³ So auch in diesem Fall. Der Verstand wisse, dass im Jenseits andere Gesetze gelten, die Begierde zum Beispiel keine Rolle mehr spiele, es dort also gar keine Objekte geben könne, die hier Gegenstand der Lust sind.

Der Glaube der Sarazenen ist nach Lullus somit in keiner Weise verstandesmäßig, sondern haftet an den Sinnen.⁴⁴ Ein ähnliches Urteil fällt auch Thomas von Aquin in der *Summa contra gentiles*. Die Muslime seien „homines bestiales“, die nur nach dem Fleische leben und somit nicht mit Übernatürlichem umgehen können. Mohammed begründete seine Argumente mit Waffengewalt und habe sich deshalb wie ein Schurke und Tyrann benommen.⁴⁵ Bei den Christen sei dies aber anders, sagt Thomas. Diese hätten sich durch die Wunder Gottes auf ihre eigene Beschränktheit hinweisen lassen und seien deshalb offen für das, was Gott den Menschen mitteilen möchte, ohne durch menschliche Begierde verdunkelt zu sein.⁴⁶

⁴³ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 240, n. 24, p. 132, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 50. Siehe auch den Verweis in Anm. 28 oben.

⁴⁴ Über das Bild, das Lullus vom Islam hatte, informiert Ó. DE LA CRUZ PALMA, “Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull”, *Cahier d’Études hispaniques médiévales*, 28 (2005), pp. 253–266.

⁴⁵ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 6, p. 17b: “[...] homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit.”

⁴⁶ Thomas von Aquin, ebd., p. 17a: “[...] non armorum violentia, non voluptatum promissione [...] innumerabilis turba [...] ad fidem Christianam convolvavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur [...]” Thomas steht mit seiner Auffassung nicht allein. Das christliche Urteil über die Religion der Araber wurde im Laufe des Mittelalters immer negativer. Dazu

2.4.3. Sinne und Verstand

Vor dem obigen Hintergrund wird klar, was Lullus meint, wenn er in den Beweisen, die er im vorliegenden Abschnitt durchführt, immer wieder hervorhebt, „sensualment sentim e entellectualment entenem“. Denn den Glauben durch sinnenhaftes Wahrnehmen begründen, das können die Sarazenen auch. Geht es aber um das verstandesmäßige Verstehen, dann zeigt sich ihre Beschränktheit und die Überlegenheit der Christen, so Lullus.

Im weiteren Verlauf möchte ich zwei Beispiele geben, in denen die Verbindung von Sinnenhaftem und Verstandesmäßigem eine fundamentale Rolle spielt, wenn auch jeweils auf eine andere Weise. Im einen Fall gehen Verstand und Sinne zusammen. Hier versucht Lullus zu beweisen, dass es nur einen Gott gibt. Im anderen Fall widersprechen beide einander und der Verstand korrigiert die Sinne. Der Gegenstand ist hier die Gegenwart Christi in der Hostie.

2.4.3.1. Beweis der Einheit Gottes

Lullus bringt verschiedene Beweise, um die Existenz und Einheit Gottes zu demonstrieren. Ich greife hier nur einen heraus, und zwar denjenigen, der seiner Form nach dem klassischen kosmologischen Gottesbeweis ähnelt. Dieser Beweis geht von den Himmelsbewegungen und ihrer Wahrnehmbarkeit durch die Sinne aus. Wichtig ist dabei, dass diese Bewegungen zu den regelmäßigsten in der Natur beobachtbaren Vorgängen gehören. Es handelt sich hier also um eine sinnenhafte Wahrnehmung, die fast nicht täuschen kann.⁴⁷

Lullus versucht nun, aus dieser sinnenhaften Wahrnehmung verstandesmäßig auf die Unizität Gottes zu schließen. Er geht dabei vermeintlich sehr einfach vor, aber er hat sich als Ziel gesetzt, den sinnenhaften Menschen zu überzeugen: Nach dem einen Tag kommt der nächste, und nach diesem wieder ein nächster, das heißt, die Anzahl der Tage wächst ständig. Wenn die Zahl der Tage wächst, sind diese Tage endlich und somit begrenzt. In einem

E. ROTTER, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin, 1986, bes. pp. 231–264.

⁴⁷ Lullus greift hier eine Argumentation auf, die schon so alt ist wie die Geschichte der Philosophie. In dem Plato zugeschriebenen Dialog *Epinomis* zum Beispiel ist die Astronomie die wichtigste Wissenschaft, um zur höchsten Weisheit und Gottesverehrung zu gelangen. Siehe Plato, *Epinomis*, 990A.

zweiten Schritt wendet er sich den vergangenen Tagen zu. Ist deren Anzahl vielleicht unendlich? Nein, so argumentiert er, denn der heutige Tag ist ja aus dem gestrigen hervorgegangen, und dieser wieder aus dem vorgestrigen, das heißt auch hier, diese Tage sind begrenzt. Wenn nun die Bewegung des Himmels, der den Ablauf der Tage bestimmt, begrenzt ist, muss es etwas geben, das ihn begrenzt. Dieses ist selbst unbegrenzt und damit einzig, denn jenseits des Unbegrenzten gibt es nichts. So schließt Lullus aus der mit den Sinnen zu beobachtenden endlichen Zahl der Tage auf die Existenz und Unizität Gottes mit Hilfe des Verstandes.⁴⁸

Wie oben schon angedeutet, lässt sich nach Meinung verschiedener scholastischer Autoren, die sich auf Aristoteles stützen, ein solcher Beweis nicht liefern. So unterstreicht Ockham, dass man im strengen Sinne die Einheit nicht beweisen kann: „non potest demonstrative probari quod tantum est unus Deus“.⁴⁹ Aber Lullus sieht mit seiner Methode hier kein grundlegendes Problem. Nach ihm stützt diese sich auf einen Beweisgang, der die Ungläubigen von der Existenz eines einzigen Schöpfergottes und damit vom ersten christlichen Glaubensartikel überzeugt, und zwar „per veres demostracions e significacions necessaries“.⁵⁰

2.4.3.2. Beweis der Gegenwart Christi in der Hostie

Das zweite Beispiel ist ein wenig komplizierter, weil hier Sinne und Verstand einander widersprechen. Dieses Beispiel bezieht sich auf die Gegenwart Christi in der Hostie. Das von Lullus angesprochene Problem ist, dass der Betrachter der Hostie den Leib Christi nicht mit seinen Augen sieht, sondern dessen Präsenz nur glauben kann. Der Intellekt soll hier die Aufgabe erfüllen, zu beweisen, dass dieser Glaube wahr ist, dass es sich also um „fe vera“ handelt und nicht, wie man auf Grund der Information durch die Sinne meinen könnte, um „fe falsa“.

⁴⁸ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 245, nn. 7–9, bes. n. 9, p. 170: “[...] lo moviment del firmament es comensat e fenit, per lo qual comensament e per la qual fi es significada una deïtat e .j. creador e .j. senyor tan solament esser en esser creador del firmament.” und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 65.

⁴⁹ Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem*, wie Anm. 32, Quodl. 1, quaest. 1, art. 2, p. 2.

⁵⁰ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 245, n. 1, p. 168, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 64.

Ausgangspunkt ist hier die göttliche Unendlichkeit und die Tatsache, dass Gott Ursache von allem ist. Wie im ersten Beispiel spielen erneut die Begriffe „sensualment sentim“ und „entellectualment entenem“ eine Rolle. Diesmal stehen sie im Gegensatz zueinander, oder wie Lullus es zum Ausdruck bringt: „Sensualment sentim e entellectualment entenem que enfre los significats sensuels e los significats entellectuals ha contrast e contraris significats“ („Sensualiter sentimus et intellectualiter intellegimus quod inter significationes sensuales et significationes intellectuales sit contrarietas“).⁵¹ Auch hier fängt der Beweisgang mit den Sinnen an, aber diese stellen den Glauben in Frage. Der Intellekt kommt dann hinzu, reflektiert über die Art und Weise, wie die Sinne vorgehen, und schließt daraus, dass das, was die Sinne hier mitteilen, nicht stimmt.

Bevor er dies durchführt, hebt Lullus hervor, dass die Sinne und der Verstand je ihre eigenen Zeugen oder Waffen („armes“) haben, mit denen sie versuchen, einen Sachverhalt zu begründen. Die Sinne stützen sich lediglich auf das, was sie sehen, in diesem Falle also nur die äußere Gestalt der Hostie, die in keiner Weise darauf hindeutet, dass die innere Substanz der Leib Christi ist. Mit dem Beharren auf den verschiedenen Aspekten der äußeren Gestalt wie der Farbe und Größe setzen die Sinne ihre eigenen Waffen ein. Wie geht der Verstand nun vor und bekämpft die Sinne mit seinen Waffen? Der Verstand weiß, wie es um Gott steht, nämlich dass er allmächtig ist, und er weiß, dass die Sinne täuschen können. Wer gewinnt dieses Gefecht? Der Verstand. Warum? Wie schon gesagt, der Verstand weiß, dass die Sinne sich irren können. Lullus gibt hier das Beispiel von einer sich drehenden Fackel, von der mein Auge meint, es handele sich um einen Kreis. Der Verstand weiß, wie dieser falsche Eindruck entsteht und dass er natürlich ist und somit für die Sinne unvermeidbar. Wenn nun die Natur etwas vortäuschen kann, dann kann Gott dies mit Sicherheit auch, denn von ihm wurde ja vorher bewiesen, dass er unendlich ist. Der Verstand sieht auch ein, dass Gott ab und zu etwas tut, das sich gegen die natürliche Ordnung richtet, um die vermeintliche Macht der Sinne zu brechen. Würde Gott nie gegen den gewöhnlichen Verlauf der Dinge handeln, könnte der Mensch daraus auf die Unvollkommenheit Gottes schließen

⁵¹ Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 253, n. 22, p. 252, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 98.

und somit auf eine Begrenzung, die ihm unmöglich zugesprochen werden könne. Also kann der Intellekt davon ausgehen, dass Gott dem Menschen an einer bestimmten Stelle seine Allmacht zeigt, wie bei der Transsubstantiation.⁵²

Es gibt kaum Scholastiker aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die versuchen, die Transsubstantiation zu beweisen. Was Autoren aus dieser Zeit in ihren Werken tun, ist lediglich zu begründen, weshalb ein solcher Vorgang denkbar ist, auch im Rahmen der aristotelischen Naturphilosophie. Unproblematisch war dies nicht, denn nach Aristoteles können Akzidenzien wie Farbe und Größe nicht ohne Substanz bestehen, welche deren Träger ist. Wenn nun bei der Wandlung die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi übergeht, verlieren die Akzidenzien ihren natürlichen Träger, obwohl sie weiterhin sichtbar bleiben.⁵³ Lullus geht aber ganz anders vor und spricht dieses Problem, das zu dieser Zeit im Mittelpunkt der Diskussionen stand und auch zu mehreren der 1277 verurteilten Thesen geführt hat, erst gar nicht an.⁵⁴ Insofern präsentiert Lullus sich deutlich als ein Außenseiter. Dies ist auffallend, denn er muss die universitären Debatten gekannt haben, wie aus seinen anderen Schriften und seiner Biographie hervorgeht.⁵⁵

⁵² Raimundus Lullus, *Libre de Contemplació*, cap. 253, n. 24, p. 253: "[...] com los ulls menten al enteniment el enteniment entén l engàn que li fan los ulls sensuats, en axí l enteniment entén que lo vostre cors sacrat sobre l autar pot axí donar contraris significats als senys sensuats com los ulls los dona del moviment del tió." und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 99.

⁵³ Zu dieser Problematik mit ausführlicher Bibliographie P. J. J. M. BAKKER, *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250 – c. 1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, 2 Bände, Dissertation Nijmegen, 1999.

⁵⁴ Siehe mit einem Kommentar zum Hintergrund der Verurteilung der betreffenden Thesen R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Louvain, 1977, nn. 196–199, pp. 287–291. Später jedoch hat Lullus sich in einer eigenen Schrift gegen die im Jahr 1277 verurteilten Thesen gewandt und argumentiert, dass Gott in einem solchen Fall Träger der Akzidenzien sein könne. Siehe Raimundus Lullus, *Declaratio Raimundi per modum dialogi*, ed. Th. PINDL-BÜCHEL, Turnhout, 1989 (*ROL* XVII), cap. 138–141, pp. 362–364, bes. p. 363: "[...] potest Deus sustentare accidens per se ipsum sine subiecto naturali [...]".

⁵⁵ Zu einer ähnlichen Feststellung kommt Nadja Germann in diesem Band. Lullus war mehrmals in Paris, damals die bedeutendste Universität auf dem Kontinent, jedoch erst nach der Fertigstellung seines *Llibre de contemplació*, nämlich in 1287–1289, 1297–1299 und 1309. Siehe F. DOMÍNGUEZ u. J. GAYA,

2.5. Eine nicht-aristotelische Tradition

Wie oben schon angedeutet, geht Lullus nicht auf aristotelische Weise vor, sondern greift eine Tradition des Beweisens auf, die sich bei Anselm von Canterbury findet und auch bei Thomas von Aquin vorkommt, wenn letzterer von „convenienter“ oder „non est inconueniens“ spricht.⁵⁶ Scholastische Autoren, die anders als Lullus den Beweis von Glaubensartikeln als problematisch ansehen, kommen zu dieser Einschätzung wegen der von Aristoteles geforderten Bedingungen einer wissenschaftlichen Begründung. Die Tatsache, dass diese Bedingungen als Standard akzeptiert wurden, hängt mit dem Aufbau des universitären Curriculums zusammen, das auf den Schriften des Aristoteles basierte. Autoren, die sich außerhalb dieses Curriculums bewegen, wie Lullus, können ganz anders vorgehen und Methoden anwenden, die nach universitären Maßstäben als veraltet oder als nicht zutreffend betrachtet werden.⁵⁷ Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Lullus ist konsequent, wenn er die Wahrheit des Glaubens in den Mittelpunkt stellt und eine Methode sucht, die ihm hilft, genau diese Wahrheit zu begründen, auch wenn diese Methode auf unterschiedliche Weisen eingesetzt wird, wie wir dies bei den beiden obigen Beispielen gesehen haben. Er weiß durch den Glauben bereits vorher, was wahr ist, und sucht eine Wissenschaftstheorie, die ihm dies auch begründet. Wichtig ist dabei festzuhalten, dass Lullus sich in den betreffenden Kapiteln des *Llibre de contemplació* das Ziel gesetzt hat, die Unwahrheiten der Ungläubigen zu bekämpfen, indem er die christlichen

“Life”, in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, wie Anm. 1, pp. 3–124, bes. pp. 57–62, 85–88 und 108–112.

⁵⁶ Obwohl Thomas, anders als Anselm, einer solchen Argumentation keine absolute Notwendigkeit zuschreibt, gibt es Fälle, in denen er von einer bedingten Notwendigkeit spricht. Siehe zum Beispiel Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Rom, 1903 (Opera omnia 11), Pars III, quaest. 5, art. 3, ad 3, p. 91b: “[...] non est inconueniens, immo necessarium dicere quod in Christo fuit natura quae constituitur per animam corpori aduenientem.”

⁵⁷ Ähnliches gilt auch für Meister Eckhart, wenn er in seinen Predigten philosophische Begriffe aufgreift und diese auf eine Art und Weise einsetzt, die gegen die herrschende Deutung geht. Siehe etwa M. J. F. M. HOENEN, “Predigt 37: ‚Vir meus servus tuus mortuus est‘”, in *Lectura Eckhardi II. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hrsg. von G. STEER u. L. STURLESE, Stuttgart, 2003, pp. 89–110, bes. p. 100.

Glaubensartikel als notwendig wahr aufdeckt.⁵⁸ Würde er eine Methode benutzen wie die aristotelische, die dies nicht zu leisten vermag, dann hätte er seine Waffen schon gestreckt, bevor er in den Kampf gegen den Ungläubigen gezogen wäre. Insofern ist es nachvollziehbar, dass er sich bei der Begründung der Glaubensartikel nicht der aristotelischen Wissenschaftslehre bedient.

Wichtig ist hier zu bedenken, dass in der Zeit, als Lullus seinen *Llibre de contemplació* schrieb, ernsthafte Bedenken gegen Aristoteles vorgebracht wurden, die gerade unterstrichen, dass man auf der Grundlage seiner Lehre zu Schlüssen komme, die dem Glauben widersprechen. Ein Beispiel hierfür ist Bonaventura, der am Anfang seiner Karriere Aristoteles noch positiv gegenübersteht, aber dann in den Siebzigerjahren feststellt, dass man sich mit Aristoteles ein trojanisches Pferd voller Irrtümer ins Haus geholt hat.⁵⁹ Diese Linie, die sich reserviert gegenüber einer Verwendung von Aristoteles innerhalb der Theologie zeigt, setzt sich in der Folgezeit fort, etwa beim Pariser Theologen Peter von Ailly, der meint, dass Thomas von Aquin hier viel zu weit gegangen sei und einige seiner Auffassungen dadurch auch nicht ohne Weiteres übernommen werden könnten.⁶⁰ Am deutlichsten noch tritt diese Linie bei Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues zu Tage, die sich beide auch von Lullus haben inspirieren lassen. Ebenso wenig wie Lullus kritisieren diese beiden Denker Aristoteles. Aber sie zeigen in ihren Werken, dass, wenn man den Glauben begründen will, eine andere Methode als die gängige scholastische Wissenschaftstheorie viel ergiebiger ist und sogar die Inkarnation und Trinität beweisen kann.⁶¹

⁵⁸ Dies wird an mehreren Stellen deutlich. Siehe zum Beispiel Raimundus Lullus, *Llibre de Contemplació*, cap. 239, nn. 29–30, pp. 116–117, und ders., *Liber contemplationis in Deum*, ebd., p. 44, wo er hervorhebt, dass es zu Gottes Güte gehöre, dass er den Christen eine solch große Gottesliebe geschenkt habe, die die Ungläubigen von ihrem falschen Glauben wegführen und auf den Weg der Wahrheit bringen wolle. Er deckt hier den ‚notwendigen‘ Grund für seinen eigenen Bekehrungseifer auf.

⁵⁹ Siehe Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. DELORME, Florenz, 1934, Collatio 3, § 1, nn. 2–5, pp. 91–92. Über die Rezeption des Aristoteles in Paris informiert L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)*, Paris, 1999.

⁶⁰ Dazu S. MÜLLER, „Pierre d'Ailly und die 'richtige' Thomas-Interpretation. Theologisch-Hermeneutische Prinzipien als Grundlage des Wegestreits“, *Traditio*, 60 (2005), pp. 339–368.

⁶¹ Noch immer sehr hilfreich E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin, 1961. Kürzlich auch

3. Schluss

Aus universitärer Perspektive ist Lullus eher als eine Randfigur zu betrachten. Aber mit dieser Feststellung allein gewinnt man nicht viel, da Lullus in einem ganz anderen Umfeld tätig war. Gerade im vorliegenden Fall, in dem es um die Verbreitung des Glaubens geht, hatte Lullus eine andere, nicht akademische Zielsetzung. Er will die Ungläubigen bekehren, und in einem solchen Fall hat der Rückgriff auf Aristoteles wenig Sinn. Würde er sich als Aristoteler profilieren, könnte er im Aufdecken der notwendigen Wahrheit der christlichen Glaubensartikel nicht überzeugen, weil sich dann herausstellen würde, dass ihre notwendige Wahrheit nicht begründbar ist.⁶² Er sucht also einen anderen Weg und greift eine alte Tradition auf, die bereits vor der Aristotelesrezeption Verwendung fand, um sein Ziel zu erreichen. Dies ist für einen Aristoteler bedenklich, aber für den Gläubigen, der bekehren will, nur folgerichtig gedacht.⁶³

ZUSAMMENFASSUNG

Lassen sich die christlichen Glaubensartikel mit notwendigen Argumenten beweisen? Raimundus Lullus ist der Meinung, dass dies tatsächlich möglich ist, und widmet sich dieser Aufgabe in den Kapiteln 238 bis 254 seines *Llibre de contemplació en Déu*, die in diesem Artikel aus philosophiegeschichtlicher Perspektive untersucht werden. Lullus' Ziel ist es, die Überlegenheit des Christentums herauszustellen, die Wahrheit dieses Glaubens zu demonstrieren und so die Ungläubi-

zu Heymericus und Nikolaus von Kues mit ausführlichen Bibliographien, *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, hrsg. von K. REINHARDT, Regensburg, 2009. Zu den späteren Versuchen von Lullus, eine eigene Theorie des wissenschaftlichen Beweises zu entwickeln, siehe Ch. LOHR, "Ramon Lull's Theory of Scientific Demonstration" in *Argumentationstheorie*, wie Anm. 29, pp. 729–745.

⁶² Dass gerade dies für Lullus wichtig ist, um erfolgreich bekehren zu können, wird auch von V. HÖSLE hervorgehoben in ders., "Einführung", wie Anm. 2, p. XXXVII, mit Verweis auf den *Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto*. In dieser Schrift, die 1309 geschrieben wurde, erwähnt er auch Thomas von Aquin. Siehe DOMÍNGUEZ, "Works", wie Anm. 1, n. 144, p. 202.

⁶³ Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, dass Tatsachen (in unserem Fall die Glaubensartikel) erst auf dem Hintergrund einer bestimmten Begründungsstrategie ihre Überzeugungskraft bekommen, ja sogar erst entstehen, gibt Paul Feyerabend in seiner berühmten Analyse von Galileos Entdeckungen. Siehe P. FEYERABEND, *Against Method*, 3rd edition, London, 1993, pp. 54–146.

gen, insbesondere die Muslime, zu dieser Religion hinzuführen. Als Lullus sein Werk schrieb, waren die meisten Theologen an den Universitäten überzeugt, dass ein derartiger Beweis grundsätzlich unmöglich sei, da er im Widerspruch zur Natur des Glaubens stehe und dem Menschen eine wesenhafte Erkenntnis des „medium demonstrationis“, nämlich der göttlichen Natur, fehle. Lullus zeigt sich von derartigen Überlegungen unbeirrt und verfolgt in seinem Werk eine in den Augen von Theologen wie Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham veraltete Strategie, die auf Anselm von Canterbury zurückgeht, um sein Ziel zu erreichen. Eine solche Vorgehensweise wäre für einen durch Aristoteles geprägten Theologen undenkbar; für einen Gläubigen aber, der bekehren will, ist dies nur folgerichtig gedacht, da sich mit einem Rückgriff auf Aristoteles das Ziel, durch einen Beweis den Ungläubigen zum Glauben zu bekehren, nicht erreichen ließe. Im Einzelnen stehen in diesem Artikel Lullus' Sprache und Methode im Mittelpunkt, sein Umgang mit den Quellen, insbesondere den verschiedenen Glaubensbekenntnissen, sein Glaubensbegriff und seine Beweise für die Einheit Gottes und die Gegenwart Christi in der Hostie.

SUMMARY – “Sensualment sentim e entellectualment entenem”. Justifying faith in the *Llibre de contemplació en Déu* (chapters 238-254) of Ramon Llull

Is it possible to provide necessary proofs for the truth of the Christian articles of faith? Ramon Llull believed that this was indeed possible, and he devoted himself to this task in chapters 238 to 254 of his *Llibre contemplació en Déu*, which are analysed in the present contribution within the context of the history of philosophy. Llull's aim is to highlight the superiority of Christianity and to demonstrate the truth of this faith in order to guide unbelievers, in particular Muslims, to this religion. At the time that Llull composed his work, most university theologians were convinced that such a proof was in principle impossible, since it was opposed to the nature of faith and humans lacked the essential cognition of the “medium demonstrationis”, i.e. the divine nature. Llull shows himself unimpressed by such considerations. In order to achieve his aim, he endorses in his work a strategy that can be traced back to Anselm of Canterbury, but was considered outdated by theologians such as Thomas Aquinas and William of Ockham. A theologian whose thought was shaped by Aristotle would have considered such a way of proceeding as unthinkable. For a believer, however, who has the aim to proselytize, it is only logical to follow along such lines since the aim of providing proofs in order to convert the unbeliever cannot be achieved if one draws on Aristotle. More specifically, this article focuses on the language and method of Llull as well as his approach to the sources, in particular the various Christian creeds, his concept of faith, and his proofs for the unity of God and the presence of Christ in the Host.