Formalitates phantasticae.

Bewertungen des Skotismus im Mittelalter

MAARTEN J. F. M. HOENEN (Leuven)

1. Einleitung

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass der Skotismus einen wichtigen Einfluss auf die Philosophie der Neuzeit ausgeübt hat. Dieser Umstand und die inneren Bezüge zwischen dem Skotismus und der neuzeitlichen Philosophie, wie sie in den Gestalten von Francisco Suárez, Christian Wolff und Immanuel Kant hervortraten, wurden in mehreren Studien aufgedeckt und eingehend erforscht. Zentrales Thema dieser Wirkungsgeschichte ist der von Johannes Duns Scotus vertretene Begriff der Metaphysik¹.

Nach Scotus hat die Metaphysik die formale Bestimmung der Seiendheit zum Gegenstand und nicht die Substanz, wie etwa Thomas von Aquin gelehrt hatte. Die Metaphysik ist eine *scientia transcendens*, die von den *transcendentia* oder *communissima* handelt, den allgemeinsten Bestimmungen, die bei jedem Erkennen eines Seienden vorausgesetzt sind. Bei der Analyse der formalen Bestimmung der Seiendheit spielt das kategorial Seiende (der konkret existierende Gegenstand) keine Rolle. Die Metaphysik ist eine rein begriffliche Wissenschaft. Sie untersucht die formalen Voraussetzungen des Seienden, die in der Seiendheit beschlossenen begrifflichen Möglichkeiten zum Sein, nicht die faktisch existierenden Ursachen des Seienden und das Seiende selbst².

Obwohl die neuzeitliche Metaphysik nicht allgemein als Transzendentalwissenschaft im skotistischen Sinne charakterisiert werden kann, da auch Formen

¹ In Auswahl L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, und O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e–XIV^e siècles)*, Paris 1999.

² L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J. P. Beckmann e. a. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165–186, bes. 178–181, und O. Boulnois, *Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse objective*, in: *Collectanea Franciscana* 60 (1990), 117–135. Jan A. Aertsen hat die Wissenschaft von den *communissima* in seinen vielen Studien zur Transzendentalienlehre prägnant dargestellt und die Bedeutung der *transcendentia* für die Metaphysik in fruchtbarer Weise aufgezeigt.

der Substanzmetaphysik vertreten wurden, ist es bezeichnend, dass der Skotismus im 17. Jahrhundert eine vorher nicht da gewesene Aufwärtsentwicklung erlebte. Dieser Auftrieb bezeugt die in der Forschung hervorgehobene inhaltliche Affinität zwischen Skotismus und neuzeitlicher Philosophie in historischer Hinsicht. Das Erbe von Scotus wurde aufgegriffen und entsprechend dem Geschmack der Zeit bearbeitet und präsentiert³. Eine Reihe von Schriften erschienen, die sich ihrem Titel nach als selbständige philosophische Darstellungen in der Tradition des Duns Scotus zu erkennen geben: „Cursus philosophicus Scoticus“, „Philosophia Scoti“ und „Domus sapientiae Doctoris Subtilis“⁴. Diese Herrschaft der Skotisten brachte Juan Caramuel Lobkowitz im Jahre 1664 zu seiner berühmten Aussage, dass der Skotismus mehr Anhänger habe als alle anderen philosophischen Richtungen zusammen: „*Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*.“⁵

Richtet man den Blick auf das Mittelalter, das Zeitalter, in dem Scotus seine Thesen formuliert hat, so ist der Kontrast auffallend. Die Skotisten waren damals eine Minderheit. Die von ihnen verteidigte Formaldistinktion *ex natura rei* oder *a parte rei* wurde von allen Seiten angegriffen und unter den Verdacht der Häresie gestellt. Die Skotisten galten als die Phantasten der Philosophie, die sich mit ihrem unverständlichen Gerede unbeliebt machten und mit ihrer angeblichen Anwendung eines *modus loquendi Platoniorum* eine Lehre vertraten, die bereits von Aristoteles als Selbsttäuschung abgewiesen worden war⁶.

Offensichtlich fand die Idee einer Metaphysik als *scientia transcendens* mit der dazu gehörigen Zurückführung des Seienden auf seine formalen Bestimmungen überhaupt und der Annahme einer Formaldistinktion, nach der die in einem Seienden enthaltenen formalen Bestimmungen zwar nicht real getrennt, dennoch aber als eigene formale Sachgehalte voneinander verschieden sind, keine breite Zustimmung. Warum hat die mittelalterliche *communis opinio* sich so massiv gegen die Lehre der Skotisten gekehrt, wenn die spätere Zeit ihr derart zustimmend gegenüber stand? Eine ausreichende Antwort auf diese Frage ist auf dem heutigen Stand der Forschung nicht möglich. Die für unsere Frage entscheidende Epoche, das 15. und 16. Jahrhundert, ist nicht genügend aufgearbeitet, um über das Schicksal der skotistischen Metaphysik Entscheidendes sagen zu

³ J. Schmutz, L'héritage des Subtils. Cartographie du Scotisme de l'âge classique, in: Les Études Philosophiques 2002/1, 51–81 (mit ausführlichen Angaben zur weiteren Literatur).

⁴ Ein Verzeichnis mit skotistischen Schriften des 17. Jahrhunderts bietet U. Smeets, Lineamenta Bibliographiae Scotisticae (Commissio Scotistica), Rom 1942, bes. 46–58 (die genannten Titel sind verzeichnet als n. 203, n. 215 und n. 216).

⁵ Dazu mit Quellenverweis F. Bak, *Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*, in: Franciscan Studies 16 (1956), 144–165.

⁶ H. A. Oberman, Duns Scotus, Nominalism, and the Council of Trent, in: J. K. Ryan/B. M. Bonansea (eds.), John Duns Scotus 1265–1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3), Washington, D.C. 1965, 310–344, bes. 311 sq., und Z. Kaluza, Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et Realistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles (Quodlibet 2), Bergamo 1988, 35–86.

können. Dennoch lassen sich einige interessante Beobachtungen machen, die auf eine mögliche Antwort hindeuten.

In unserem Beitrag möchten wir diese Beobachtungen zusammenstellen und aus ideengeschichtlicher Perspektive deuten, um damit eine vorläufige Antwort auf die obige Frage zu finden. Zuerst werden wir das spätmittelalterliche Bild des Scotus und des Skotismus nach Möglichkeit rekonstruieren. Dabei wird sich die Formaldistinktion als Stein des Anstoßes zeigen. Um zu verstehen, woran die *communis opinio* Anstoß genommen hat, werden wir das Werk des Pariser Theologen Franciscus de Mayronis heranziehen, denn er hat den Begriff der Formaldistinktion für die Folgezeit weitgehend geprägt⁷. Mit einer Erörterung über die historische Bedeutung der Kritik an Scotus und den Skotisten werden wir unsere Untersuchung abschließen.

2. Das mittelalterliche Bild von Scotus und den Skotisten

Versucht man das mittelalterliche Bild von Scotus und den Skotisten zu rekonstruieren, so ist die Wahl der Quellen von essentieller Bedeutung: Sie sollen einen Einblick in die *communis opinio* vermitteln. Dazu sind Texte aus dem Bereich des universitären Alltagsbetriebs besonders geeignet. Auch wenn sie die Wirklichkeit einer philosophischen Schule vereinfacht darstellen, so geben sie dennoch Zeugnis von der Fama und haben auf ihre Weise prägend auf die Meinungsbildung gewirkt.

2.1. Schülergespräche

Wichtige Dokumente für die Erforschung der Mentalität an den Universitäten sind die sogenannten Schülergespräche. Sie wurden für Schüler und Studenten zur Übung der lateinischen Sprache geschrieben. Gegenstand dieser Gespräche sind Geschehnisse des täglichen Lebens an den Schulen und Universitäten. Der Student sollte durch die Lektüre dieser Schriften lernen, wie er seine Erfahrungen bei Vorlesungen, Prüfungen und Reisen in einem grammatisch korrekten und stilistisch eleganten Latein zum Ausdruck bringen konnte⁸.

⁷ Seine Wirkung ging hier über die des Scotus hinaus. Bedeutende Skotisten stützten sich nämlich bei ihrer Bestimmung der Formaldistinktion auf Franciscus und nicht auf Scotus. Wichtige Hinweise auf die spätere Ausarbeitung des Begriffes und die Rolle des Franciscus de Mayronis geben W. Hübener, Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition, in: Beckmann e. a. (eds.), *Philosophie im Mittelalter* (nt. 2), 329–353, bes. 330–344, und S. Clasen, *Henrici de Werla OFM Tractatus de formalitatibus*, in: *Franciscan Studies* 14 (1954), 310–442, 412–442 (Quellenapparat der Edition).

⁸ Zu diesem Thema noch immer grundlegend A. Bömer, *Die lateinischen Schülergespräche der Humanisten*. Auszüge mit Einleitungen, Anmerkungen und Namen- und Sachregister, 2 Teile, Berlin 1897–1899, Nachdruck Amsterdam 1966.

Mehrere von diesen lateinischen Schülergesprächen des 15. und 16. Jahrhunderts sind erhalten geblieben. Scotus und die Skotisten werden darin gelegentlich genannt. So heißt es in den von Paulus Nivis gegen Ende des 15. Jahrhunderts verfassten „Idiomata“, dass der Kommentar des Scotus zu den „Praedicabilia“ des Porphyrius nebst Petrus Hispanus und dem ciceronischen Dialog „Laelius de amicitia“ an der Schule von Zwickau gelesen wurden⁹.

Dennoch ist das Bild von Scotus und den Skotisten in den meisten Gesprächen eher negativ: Die Schule der Skotisten hat wenige Anhänger, und es gibt nur eine kleine Zahl von Studenten, welche die Vorlesungen der Skotisten besuchen („*parva est eorum audientia*“)¹⁰. Die Skotisten werden gehasst („*odio persequuntur*“), da ihre Vorlesungen zu schwierig sind. Die Studenten verstehen nicht, was die Skotisten mit ihren vielen Unterscheidungen (*distinctiones*) meinen und bleiben deshalb fern¹¹. Die Lehre des Scotus wird in den „Colloquia familiaria“ des Erasmus sogar den Traumbildern des kretischen Wundertäters Epimenides gleichgesetzt, der siebenundvierzig Jahre schlafend in einer Höhle zugebracht hatte. So lange könne man nicht schlafen, meinte ein Student namens Christian, denn wovon sollte Epimenides denn wohl die ganze Zeit geträumt haben? Wovon anders, als was Scotus später aufgeschrieben habe, antwortete sein Kommilitone Augustin¹².

Nun könnte man meinen, dass dieses Bild der Skotisten wegen der literarischen Form der Schülergespräche ungenau und überzogen sei. Das trifft zum Teil zu. Die Darstellung ist popularisierend, denn die in den Gesprächen gebrachten Beispiele sollten die Studenten auch unterhalten. Dennoch ist auffallend, dass die negativen Merkmale, die in den Gesprächen angeführt werden, auch in anderen Quellen vorkommen. Einige dieser Quellen gehen den Schülergesprächen um mehrere Jahrzehnte zeitlich voraus. Man muss darum annehmen, dass die Schülergespräche die *communis fama* der Skotisten, wenn auch überspitzt, dennoch der Sache nach richtig zum Ausdruck bringen. Gehen wir auf einige dieser früheren Quellen näher ein, damit die Angaben aus den Schülergesprächen überprüft und ergänzt werden können.

2.2. Eine Minderheit

Die genaue Zahl der skotistischen Magister an den spätmittelalterlichen Universitäten ist nach der heutigen Quellenlage noch immer schwer zu ermitteln.

⁹ Cf. *ibid.*, Erster Teil: Vom Manuale scholarium bis Hegendorffinus c. 1480–1520, 41.

¹⁰ So im anonymen „Manuale scholarium“, herausgegeben in F. Zarncke, Die deutschen Universitäten im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Charakteristik derselben, Erster Beitrag, Leipzig 1857, 1–48, bes. 45 (cap. 17).

¹¹ *Ibid.*, 14 sq. (cap. 4): „[...] *ea propter est, nam aemuli subtilissimi Scoti doctrinam non intelligunt.*“

¹² Erasmus von Rotterdam, *Familiarium colloquiorum formulae* (Ausgabe Louvain 1519), ed. L.-E. Halkin/F. Bierlaire/R. Hoven, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Band I–3, Amsterdam 1972, 83. Zum Scotusbild bei Erasmus cf. I. Bejczy, *Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Leiden 2001, Index s. v. „Scotus, John Duns“.

Die zur Verfügung stehenden Dokumente belegen jedoch, dass die Skotisten in der Tat eine Minderheit darstellten, wie es die Schülergespräche behaupten. Die von Servatius Fanckel angelegte Liste der Doktoren und Bakkalare, die in der Zeit von 1467 bis 1488 an der Universität zu Köln tätig waren, ist in dieser Hinsicht beispielhaft. Nur etwas mehr als ein Zehntel der über achtzig Personen wird als „scotista“ aufgelistet. Der Rest ist als „thomista“, „albertista“, „modernus“ oder „egidianus“ gekennzeichnet. Die Thomisten und Albertisten sind in der Mehrzahl. Dann folgen die Skotisten, Moderni und Anhänger des Aegidius von Rom¹³.

2.3. Unzugängliche Begrifflichkeit

Auch der träumerische und nicht leicht nachvollziehbare Charakter der skotistischen Lehre taucht immer wieder in den Quellen auf. Die Skotisten verwenden, so wurde gesagt, eine große Zahl verschiedener Begriffe für die von ihnen gebrauchte Formaldistinktion; sie wissen also scheinbar nicht, was sie eigentlich wollen. Die Formaldistinktion habe ihnen vermutlich den Geist verwirrt. Diese Kritik an der undurchsichtigen *multiplicatio verborum* der Skotisten trat zuerst in den Schriften des Adam Wodeham hervor und wurde schon bald zu einem Gemeinplatz, der von Gregor von Rimini und Marsilius von Inghen als Argument gegen die Formaldistinktion eingesetzt wurde¹⁴.

Andere Autoren charakterisierten die skotistische Lehre unverhüllt als lächerlichen Wahn und Phantasie, so etwa Johannes Gerson in seiner Schrift „De mystica theologia“: Die Skotisten sind verfallen „in fabulam et risum, immo in insaniam“¹⁵. Ähnlich urteilt der Thomist Simon de Angelis, der im Jahre 1462 oder 1463 eine Abschrift des „Tractatus de formalitatibus“ des Heinrich von Werla mit den Worten beendete: „expliciunt formalitates phantasticae“¹⁶. Die Formaldistinktion rief also Missbilligung hervor. Wohl aus diesem Grund typisierte Gregor von Rimini sie als eine „opinio famosa“, eine berühmte Lehre, die viel von sich reden machte¹⁷.

¹³ Die Liste der Doktoren und Bakkalare mit den betreffenden Schulbezeichnungen ist abgedruckt in G. M. Löhr, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, Leipzig 1926, 23–32.

¹⁴ Cf. M. J. F. M. Hoenen, Marsilius of Inghen, Divine Knowledge in Late Medieval Thought, Leiden 1993, 58 (nt. 71 u. 72). Am Rande einer *quaestio vacantialis*, abgehalten an der Kölner Universität in den Jahren 1465–1466, schrieb der Student Georg Schwartz (gestorben nach 1484): „Hanc positionem posuit scotista et mirabiliter fuit confusa.“ Cf. Eichstätt, Cod. st. 688, fol. 262^r.

¹⁵ Johannes Gerson, De mystica theologia, ed. A. Combes, Lugano 1958 (Thesaurus Mundi), Tractatus primus, 65. So auch in id., Brief vom 7. Dezember 1426, in: (Euvres complètes, Band 2, ed. Mgr. P. Glorieux, Paris 1962, 276–280, bes. 278 sq.: „[...] doctrina [...] mera insania et vanitas falsa.“

¹⁶ Clasen, Henrici de Werla (nt. 7), 320 u. 442, nt. 852.

¹⁷ Gregor von Rimini, Lectura super primum et secundum Sententiarum, Band 2, ed. V. Marcolino e. a., Berlin 1982, Lib. 1, dist. 8, quaest. 1, art. 1, 26–32, bes. 26.

2.4. Gefährdung der Orthodoxie

Was Gregor von Rimini noch im Rahmen einer akademischen Diskussion anprangerte, wurde 1415 von Gerson nach außen getragen und auf dem *forum externum* der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit, das auf dem Konzil zu Konstanz versammelt war, vertreten: Die von den Skotisten gebrauchte Methode gefährde die christliche Orthodoxie¹⁸. Das Aufdecken und Besiegen dieser Bedrohung hatte sich Gerson, der als Kanzler der Pariser Universität eine entscheidende Stimme in Sachen Orthodoxie, als deren Hüter er sich verstand, besaß, zum Ziel gesetzt, welches er in Konstanz und auch später immer wieder energisch verfolgte¹⁹. Verschärft wurde die Situation noch durch das Schisma und die Hussitenfrage. Eine weitere Bedrohung gefährde die Einheit der Christen, so meinte Gerson, der der festen Überzeugung war, dass die Hussiten durch Anwendung der skotistischen Methode zu ihrer Ketzerei gelangt seien²⁰.

Gerson betrachtete die Skotisten als die modernen Platonisten. Er bezeichnete ihre Methode als einen „*modus loquendi Platoniorum*“²¹. Nach dieser Methode gründen die vom Denken gemachten Bestimmungen des Seienden als *distinctiones a parte rei* in der Wirklichkeit. Sie setzt voraus, dass die Struktur des Denkens, wenn es um die Formaldistinktion geht, der Struktur der Wirklichkeit ähnlich ist. Über das reine Denken lässt sich dann die Wirklichkeit aufdecken. Diese Methode stellt für Gerson eine Gefahr für die Theologie dar. Sie sei eine „*insania et vanitas falsa*“, denn wie könne ein Theologe an der Lehre von der Einheit Gottes festhalten, wenn für ihn die göttlichen Ideen und Attribute der Sache nach (*ex parte rei*) von der göttlichen Wesenheit verschieden sind, allein aus dem Grund, dass er sie als getrennte formale Bestimmungen denken muss?²² Auch wären die göttlichen Ideen und Attribute dann nicht von der göttlichen Wesenheit verschieden und dennoch ewig wie Gott? Folglich gäbe es mehrere ewige Dinge. Damit verteidigten die Skotisten nach Ansicht Gersons eine Lehre, die

¹⁸ A. Combes, Jean Gerson Commentateur Dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'université de Paris à la fin du XIV^e siècle, Seconde édition, Paris 1973, 568–687, und Kaluza, Les querelles doctrinales (nt. 6), 35–86 u. 127–144.

¹⁹ Über Gerson als Hüter der theologischen Orthodoxie cf. Ch. Burger, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, Tübingen 1986, 40–62 u. 105.

²⁰ Z. Kaluza, Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 59 (1984), 81–126. Zum Hussitismus cf. F. Smahel, La révolution Hussite. Une anomalie historique, Paris 1985. Weitere Literatur ist verzeichnet in J. K. Zeman, The Hussite Movement and Reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia (1350–1650). A Bibliographical Study Guide, Ann Arbor, Michigan 1977.

²¹ Dazu ausführlich M. J. F. M. Hoenen, Modus loquendi Platoniorum. Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten, in: S. Gersh/M. J. F. M. Hoenen (eds.), The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach, Berlin 2002, 325–343.

²² Gerson, Brief vom 7. Dezember 1426 (nt. 15), 279, und id., De mystica theologia (nt. 15), 23 sq.: „[...] scire debet non taliter distingui rem eandem qualiter potest eam intellectus in distincta discernere, alioquin res eadem a se ipsa reali distinctione differret.“

in Paris bereits mehrfach vom Bischof und vom Kanzler als Ketzerei bezeichnet worden war, wie Gerson zur Unterstützung seines Feldzuges hervorhob: „*reprobata est pluries Parisius*“²³.

Gerson betrachtet die Verwendung von formalen *distinctiones* als wichtigstes Merkmal des von den Skotisten benutzten *modus loquendi Platoniorum*, fügt aber in seinen „*Notulae super Dionysium*“ auch die *multiplicatio verborum* und die Unzugänglichkeit der Sprache als auffallende Eigenschaften hinzu²⁴. Damit entspricht seine Kennzeichnung der skotistischen Lehre den Vorstellungen, denen man später in den Schülergesprächen und anderen Schriften begegnet.

2.5. Skotismus und Prager Realismus

Zieht man Gersons Wirkung an den Universitäten in Paris und im Deutschen Reich in Betracht, so ist anzunehmen, dass die Darstellungen in diesen Quellen zumindest teilweise von seiner Sicht beeinflusst worden sind²⁵. Entscheidend war dabei die Tatsache, dass Gerson die Formaldistinktion als philosophische Grundlage der von den Prager Realisten vertretenen Universalienlehre betrachtete. Wie die Skotisten behaupteten auch die Prager Realisten, namentlich Johannes Hus und Hieronymus von Prag, die Existenz ewiger und formal *ex natura rei* von der göttlichen Wesenheit getrennter Ideen²⁶. Zudem vertraten beide Gruppen die These einer allgemeinen begrifflichen Univokität des Seins („*generalis univoca ratio entis*“), eine Lehre, die nach Gerson mit dem Realismus eng verbunden war²⁷. In seinen Reden auf dem Konstanzer Konzil und auch danach hämmerte Gerson seinen Zuhörern die Verbindung des Prager Realismus mit den Lehren der Skotisten ins Bewusstsein. Das Konzil hatte ihn nach seinem Verständnis in dieser Auffassung bestätigt. Mit der Verbrennung der beiden Pra-

²³ Id., *De modis significandi*, in: *Œuvres complètes*, Band 9, ed. Mgr. P. Glorieux, Paris 1962, 625–642, bes. 638 sq. (n. 31).

²⁴ Die „*Notulae super Dionysium*“ (um 1400 entstanden als Kommentar zum Anfang von „*De caelesti hierarchia*“ des Dionysius Areopagita) sind ediert und kommentiert in Combes, Jean Gerson Commentateur Dionysien (nt. 18), 28–47, bes. 41: „*Et est difficilis [sc. modus loquendi Platoniorum, MH] [...] tum propter brevitatem, tum propter repetitionem multiplicem.*“

²⁵ Zur Verbreitung der Schriften Gersons cf. Johannes Gerson, *Œuvres complètes*, Band 1, ed. Mgr. P. Glorieux, Paris 1960, 71–103, V. Gerz von Büren, *La tradition de l'œuvre de Jean Gerson chez les Chartreux. La Chartreuse de Bâle* (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), Paris 1973, und Th. M. Izbicki, *Friars and Jurists. Selected Studies*, Goldbach 1997, 249*–301*.

²⁶ Z. Kaluza, *La question de Jérôme de Prague disputée à Heidelberg*, in: A. de Libera/A. Elamrani-Jamal/A. Galonnier (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris 1997, 123–152.

²⁷ Gerson, *De modis significandi* (nt. 23), 638 (n. 29) u. 639 (n. 32). Die *univocatio entis* ist ein zentrales Lehrstück der skotistischen Metaphysik. Cf. die Angaben bei L. Honnefelder, *Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -perspektiven. Eine Einführung*, in: id./R. Wood/M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 1–33, bes. 13.

ger Magister, die von Gerson mit in die Wege geleitet worden war, hatte das Konzil die skotistische Lehre von der Univozität des Seins und den sich darauf stützenden Realismus verdammt. So sah es zumindest Gerson: „*Univocatio huiusmodi realium positio damnata fuit novissime per sacrum Constantiense Concilium contra Hus et Hieronymum Pragenses combustos.*“²⁸

2.6. Folgen für den Wegestreit an den Universitäten

Gersons Angriff auf die Skotisten und die Prager Realisten hatte weitreichende Folgen. Die Argumente des Pariser Kanzlers lassen sich in den Dokumenten, die auf den sogenannten Wegestreit Bezug nehmen, häufig wiederfinden²⁹. Die wichtigsten Begriffe sind Häresieverdacht und Unzugänglichkeit, die Merkmale des *modus loquendi Platoniorum*³⁰. Der Realismus sei eine gefährliche Lehre, die zu den Irrlehren des Johannes Hus und Hieronymus von Prag geführt habe, so argumentieren im Jahre 1425 die Kurfürsten in einem Brief an die Stadt Köln, in dem sie sich über den Siegeszug des Realismus an der Universität besorgt zeigten. Die Studenten verstünden die Subtilitäten („*subtilia*“) dieser Lehre nicht und würden somit leicht in Irrtümer und Streitigkeiten verfallen, wie es bei den Pragern geschehen sei. Er wäre besser, den „*magistri moderniores*“ zu folgen (gemeint sind Johannes Buridan und Marsilius von Inghen), die einen einfacheren Stil hätten und somit der Gefahr des Irrtums nicht unterlägen³¹.

Fünfundzwanzig Jahre später ist dieses Bild noch immer lebendig. Die Pariser Nominalisten verteidigen sich im Jahre 1474 mit dem gleichen Argument. Die gegen sie gerichtete Anklage der Häresie sei ohne historischen Grund. Nicht die Nominalisten, sondern die Realisten hätten ketzerische Lehren vertreten, wie die realistische Universalienlehre gezeigt habe. Die Sprache der Realisten sei zu schwierig. Sie hüllten ihre Thesen in unaussprechliche Schwierigkeiten („*difficultates inexplicabiles*“), indem sie dort Probleme suchten, wo es keine gäbe, so heben die Nominalisten mit Verweis auf Gerson hervor³². Bemerkenswert ist, dass die inhaltliche Darstellung dieses häresieverdächtigen Realismus dem Skotismus und nicht

²⁸ Gerson, *De modis significandi* (nt. 23), 639 (n. 32).

²⁹ Z. Kaluza, *La crise des années 1474–1482. L'interdiction du nominalisme par Louis XI*, in: M. J. F. M. Hoenen/J. H. J. Schneider/G. Wieland (eds.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden 1995, 293–327.

³⁰ Hoenen, *Modus loquendi Platoniorum* (nt. 21), 330–332, 335–338.

³¹ Der Inhalt des Briefes ist im Antwortschreiben der Universität erhalten, herausgegeben 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, 282–285, bes. 282. Cf. auch die deutsche Fassung des Briefes, *ibid.*, 356–358.

³² Diese Verteidigungsschrift ist herausgegeben in Ehrle, *Der Sentenzenkommentar* (nt. 31), 322–326, bes. 322 sq. Cf. Johannes Gerson, *Collectorium super Magnificat*, in: *Œuvres complètes*, Band 8, ed. Mgr. P. Glorieux, Paris 1971, *Tractatus* 2, 182.

dem Thomismus oder Albertismus entspricht³³. Der Hintergrund dieser auf den ersten Blick merkwürdigen Einengung des Realismus auf den Skotismus erklärt sich durch den Rückgriff auf Gerson, der in der Verteidigungsschrift der Nominalisten an mehreren Stellen zu beobachten ist. Nur der Skotismus mit seinen Bezügen zu den Thesen des Johannes Hus und Hieronymus von Prag, seiner Verwendung des Formalunterschieds und seiner unzugänglichen Sprache ließ sich als überzeugendes Beispiel für die Gefahr des Realismus anführen, denn über diese Lehre hatte das Konzil von Konstanz sein vernichtendes Urteil gesprochen. Der Skotismus war somit das beste Beispiel für die als historische Tatsache angeführte Behauptung, die realistische Lehre sei „*periculosa et in multis ab ecclesia reprobata*“³⁴.

2.7. Neue Methode in der Wissenschaft

Der Skotismus wurde in der genannten Verteidigungsrede der Nominalisten zum Realismus gerechnet. Andere Quellen ergeben ein ähnliches Bild. Scotus galt im späten Mittelalter als einer der wichtigsten Vertreter des von der *via antiqua* vertretenen Realismus. Dennoch gab es auch andere Deutungen, wenn sie auch nicht zahlreich waren. Nach diesen Deutungen begann mit der skotistischen Lehre eine neue Periode im mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb. Scotus wurde hier als Urheber der *via moderna* betrachtet³⁵.

Ein Zeugnis dieser letzten Deutung stellt eine Rede des Heidelberger Theologen Stephan Hoest aus dem Jahre 1456 zu Ehren der *via moderna* dar. In dieser Rede beschreibt er die Eigenschaften der *via moderna* und hebt die Unterschiede zur *via antiqua* hervor. Die *via moderna* sei eine neue Methode, die mit den alten Unklarheiten in der Auslegung des Aristoteles reinen Tisch mache. Heinrich von Gent und Duns Scotus gelten als „*principes*“ dieser neuen Methode, die vom Redner auch als „*moderna inventio*“ und „*acumen subtilis moderationis*“ bezeichnet wird³⁶.

³³ Ehrle, Der Sentenzenkommentar (nt. 31), 322: „*Reales autem dicunt, quod divina sapientia dividitur a deitate*.“ Diese Lehre wurde im realistischen Lager von Thomisten und Albertisten kritisiert, da sie im Widerspruch zur göttlichen Einheit stehe. Ähnlich urteilten auch die Nominalisten. Dazu S. Müller, Nominalismus in der spätmittelalterlichen Theologie, in: M. J. F. M. Hoenen/P. J. J. M. Bakker (eds.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden 2000, 47–65.

³⁴ So schreiben die Nominalisten am Ende ihrer Verteidigungsschrift. Cf. Ehrle, Der Sentenzenkommentar (nt. 31), 326.

³⁵ Ein spätes Echo dieser Deutung findet sich noch im 19. Jahrhundert bei Friedrich Engels, der in seiner Einleitung (1892) zur englischen Ausgabe von „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ Duns Scotus als Neuerer und Nominalist darstellt. Cf. Karl Marx und Friedrich Engels, Werke, Band 19, Berlin 1976, 527.

³⁶ Stephan Hoest, Reden und Briefe. Quellen zur Geschichte der Scholastik und des Humanismus im 15. Jahrhundert, ed. F. Baron, München 1971, 168–176. Cf. auch G. Ritter, *Via antiqua und Via moderna* auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts, Heidelberg 1922, Nachdruck Darmstadt 1975, 150–153.

Andere Theologen sehen in der Lehre des Scotus zwar ebenfalls den Abschied von einer an alte Autoritäten gebundenen Tradition und den Beginn einer neuen Methode, sind aber in der Würdigung dieses Umbruchs, als dessen Wahrzeichen die Formaldistinktion galt, zurückhaltend oder sogar kritisch. Dionysius der Kartäuser betrachtete die *distinctio formalis* als eine Neuheit (*novitas*) im schlechten Sinne des Wortes, deren Erfinder (*inventor*) Duns Scotus sei. Sie widerspreche der Lehre der besten Philosophen und Theologen: „*est opinio tam summis philosophis quam supremis theologis contraria*“³⁷. Niemand vor Scotus habe die Lehre des Formalunterschieds vertreten. Sie sei so absonderlich, dass es keine Autoritäten gebe, auf welchen sie basieren könne, auch wenn Scotus das Gegenteil behaupte³⁸. Der Grund, weshalb sie nicht verteidigt werden könne, wird von Dionysius ausführlich herausgestellt; sie gefährde nämlich die göttliche Einheit³⁹.

3. Skotismus als moderne Lehre

Für Dionysius den Kartäuser war die Modernität des Duns Scotus keine gute Sache. Der *doctor subtilis* verlasse mit der Erfindung des Formalunterschieds die Tradition. Ganz anders urteilte Franciscus de Mayronis, der den von Dionysius beschriebenen Umbruch mitgestaltet hatte und darin selbst eine Trennung zwischen alt und neu sah. Dieses Urteil des Franciscus de Mayronis, das er in den „Principia“ zu seinem Sentenzenkommentar (1320–1321) zum Ausdruck gebracht hatte, ist historisch sehr interessant. Denn es ist eines der frühesten Zeugnisse eines grundsätzlichen Wandels in der Bedeutung der Begriffe *antiqui* und *moderni*. Franciscus verwendet diese Begriffe nämlich auf eine Weise, die sich im Laufe der Zeit immer mehr verfestigte und am Ende des 14. Jahrhunderts zum Standard wurde: Die *antiqui* sind die Theologen vor Scotus (Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Aegidius von Rom), die *moderni* die Theologen nach ihm. Beide Gruppen werden von Franciscus auch als Schulen bezeichnet („*scola*“, „*scola nostra*“, „*scola minorum*“), den späteren Brauch vorwegnehmend⁴⁰.

³⁷ Dionysius Cartusianus, In librum I Sententiarum (Opera omnia 19), Tournai 1902, dist. 2, quaest. 2, 173bCD.

³⁸ Ibid., 173bD: „[...] *auctoritates majorum et seniorum quas allegat pro se, si rite intelligantur, directe sunt et militant contra eum.*“

³⁹ Ibid., 177aD–bA: „*Ex his apparet, quod ponentes distinctionem formalem in Deo modo praehabito non satis subtiliter, nec vere acute contemplati sint Deitatis simplicitatem* [...]“. Näheres zu Dionysius' Haltung zum Skotismus erläutern P. Teeuwen, Dionysius de Kartuizer en de Philosophisch-Theologische Stroomingen aan de Keulse Universiteit, Brüssel 1938, 49–56 (noch immer sehr hilfreich), und K. Emery Jr., Denys the Carthusian and the Doxography of Scholastic Theology, in: M. D. Jordan/K. Emery Jr. (eds.), *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, Notre Dame 1992, 327–359, bes. 345–347.

⁴⁰ François de Meyronnes – Pierre Roger, *Disputatio* (1320–1321), ed. J. Barbet, Paris 1961 (Franciscus de Mayronis), 101 (n. 95a), 108 sq. (n. 112–114a) u. 109 (n. 114a). Zum Bedeutungswandel der Begriffe *antiqui* und *moderni* cf. W. J. Courtenay, *Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought*, in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987), 3–10, und N. W. Gilbert, *Comment*, ibid., 41–50.

Wichtig für uns ist, dass er diesen Wandel mit der Benutzung der Formaldistinktion in Verbindung bringt. Franciscus zufolge weisen die Alten die *distinctio formalis ex natura rei* zurück, wohingegen die *moderni* sie in ihrer Gotteslehre verwenden⁴¹. Dabei ging es für ihn nicht um ein nebensächliches Detail; im Gegenteil sei die Formaldistinktion ein Hauptgegenstand („*materia praecipua*“⁴²) der damaligen theologischen Diskussion⁴².

Vergleicht man die Zeugnisse von Dionysius und Franciscus, so gibt es ungeachtet der gegensätzlichen inhaltlichen Bewertung eine Übereinstimmung im Hinblick auf die historische Bedeutung. Die Formaldistinktion habe einen Umbruch in der Theologie bewirkt. Ihre Verteidiger seien von der alten Tradition, die in *antiquioribus* gründete, abgewichen und hätten die Theologie in eine neue Richtung gelenkt. Für Franciscus bestand dieser Umbruch darin, dass die alte Tradition nicht länger dem neuen wissenschaftlichen Anspruch der Zeit entsprach und die *moderni* deshalb eine neue Methode anstrebten. Die Formaldistinktion sei für diese *moderni* die beste Antwort, den neuen Anforderungen in der Gotteslehre gerecht zu werden⁴³.

Über die Notwendigkeit dieser Anforderungen berichtet Franciscus in den genannten „Principia“, in denen er mit seinen Socii, die gleichzeitig zu Paris die Sentenzen lasen, ausführlich diskutierte. Gehen wir also auf diese Diskussion ein. Unsere Frage wird dabei sein, ob sich in dieser Auseinandersetzung die Gründe aufdecken lassen, weshalb die mittelalterliche Nachwelt diese methodische Neuerung als unverständlich und ketzerisch hat beurteilen können⁴⁴.

3.1. Das Zeugnis des Franciscus de Mayronis

Zur Diskussion stand die Frage, ob der Formalunterschied mit dem Thomas von Aquin zugeschriebenen Begriff der *distinctio* oder *ratio definitiva non ab anima*

⁴¹ Disputatio (nt. 40) (Franciscus de Mayronis), 109 (n. 114a).

⁴² Ibid., 101 (n. 94).

⁴³ Ibid., 109 (n. 114a): „[...] *moderni doctores, cernentes quod illa que dicebant antiqui non sufficiebant ad salvandam normam contradictionis in divinis, induxerunt quatuor vias [...] et ista<s> oportet resolvere omnes in rationes formales.*“

⁴⁴ Die „Principia“ sind ediert in Disputatio (nt. 40). In dieser Edition sind auch drei „Principia“ des Peter Roger enthalten, der mit Franciscus gleichzeitig über die Sentenzen las und mit ihm als Socius in Diskussion trat. Wie A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Rom 1967, 503–507, jedoch zu Recht hervorgehoben hat, setzte Franciscus sich in seinen „Principia“ vorwiegend nicht nur mit Peter Roger auseinander, sondern auch mit einem anderen Socius, der sich als Thomist zu erkennen gibt (gelegentlich kommen auch andere *doctores* und *magistri* zu Wort). Der Frage der Identität dieses thomistischen Socius kann hier nicht nachgegangen werden, sie würde jedoch eine weitere Untersuchung verdienen. Für unsere Darstellung ist wichtig, dass in der Auseinandersetzung mit beiden Socii die Formaldistinktion zur Diskussion stand, wenn auch in einem etwas anderen Zusammenhang, und Franciscus in beiden Fällen zwischen „*scolae disparatae*“ unterschied.

fabricata identisch sei⁴⁵. Am Anfang waren sich Franciscus und sein anonymer Gegner, der sich als Thomist zu erkennen gibt, darin einig, dass dies in der Tat der Fall sei, und sie schlossen einen „Frieden“ zwischen den Vertretern dieser beiden Begriffe, den sie als „*pax duarum scholarum*“ (Thomisten und Skotisten) bezeichneten. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung wurde dem Thomisten jedoch klar, dass dieser Friede voreilig gewesen war und dass beide Begriffe bei näherer Betrachtung einen ganz anderen Inhalt hatten. Der Skotist Franciscus de Mayronis hingegen hielt am ursprünglichen Beschluss und an der Identität der beiden Begriffe fest. Die thomistische Wende sei widersprüchlich und gefährde sogar das in der Theologie befolgte logische Verfahren⁴⁶. Damit wurde der Formalunterschied zum Gegenstand einer Debatte über die Frage, welche wissenschaftliche Methode in der Theologie anzuwenden sei.

Als Probe für die Notwendigkeit des Formalunterschieds galt die göttliche Trinität. Dass gerade die Trinität der Prüfstein war, ist nicht verwunderlich. Der Begriff des Formalunterschieds hatte seinen historischen Ursprung in der Diskussion über die Trinität⁴⁷. Vor dem Hintergrund dieser Diskussion lassen sich dann auch die verschiedenen Interpretationen der Formaldistinktion, wie sie von Franciscus de Mayronis und seinen Gegnern vertreten wurden, besser verstehen. Gehen wir also auf diese Diskussion ein.

3.1.1. Ursprung der Debatte

Ausgangspunkt der Diskussion war die vom IV. Laterankonzil (1215) festgelegte Formulierung: Das Wesen Gottes ist vollkommen eins, zugleich aber drei Personen, die sich als Personen voneinander unterscheiden⁴⁸. Wie unter dieser Bedingung der Unterschied zwischen der göttlichen Person und dem ungeteilten göttlichen Wesen zu denken sei, wurde nicht bestimmt. An dieser Stelle setzte die Diskussion ein, denn nach der Meinung vieler Theologen lag hier ein Problem. Der Unterschied konnte nicht als *distinctio realis* in den zur Frage stehenden

⁴⁵ Disputatio (nt. 40) (Franciscus de Mayronis), 101 sq. (n. 95–98). Cf. Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. R. P. Mandonnet, vol. 1, Paris 1929, Lib. 1, dist. 33, quaest. 1, art. 1, 767: „[...] *quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio*.“ Cf. auch *ibid.*, Lib. 1, dist. 34, quaest. 1, art. 1, 787.

⁴⁶ Disputatio (nt. 40) (Franciscus de Mayronis), 191 sq. (n. 276).

⁴⁷ Clasen, Henrici de Werla (nt. 7), 310. So sah es auch Peter Roger in seinem „Principium“ zum vierten Sentenzenbuch, Disputatio (nt. 40) (Peter Roger), 87 (n. 71 f): „*Sciendum quod ista non identitas [sc. ista distinctio formalis ex natura rei, MH] est inventa ad salvandum in divinis triplicem difficultatem*.“ Diese drei Schwierigkeiten beziehen sich alle auf Fragen der Trinität.

⁴⁸ H. Denzinger/P. Hünermann (eds.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Auflage, Freiburg 1991, 359–362 (n. 803–808). Über die große Bedeutung des IV. Laterankonzils für die mittelalterliche Theologie informiert (mit weiterer Literatur) W. Maleczek, Art. Laterankonzil IV, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 5, München 1991, 1742–1744.

Sachen selbst begründet sein, denn unter der Annahme, das göttliche Wesen und die drei Personen seien als Sachen (*res*) getrennt, galt das göttliche Wesen als eine vierte Sache neben den drei Personen – eine Lehre, die von der Kirche ausdrücklich zurückgewiesen worden war. Der Unterschied konnte aber auch nicht als eine vom Menschen erfundene begriffliche Unterscheidung betrachtet werden, denn unter dieser Voraussetzung galt die innere Struktur der göttlichen Trinität als vom menschlichen Denken abhängig – eine allgemein als absurd betrachtete Folgerung⁴⁹.

Damit wurde die bisher als selbstverständlich angenommene Teilung des Seienden in Begriff und Sache als möglicherweise unzureichend in Frage gestellt⁵⁰. Die Reflexion über die Trinität brachte die Theologen dazu, einen Mittelweg zu suchen, demzufolge der Begriff ein vom menschlichen Denken unabhängiges Fundament in der Sache hatte, ohne damit die Einheit der Sache zu gefährden.

3.1.2. *Distinctio rationalis non in ratiocinante tantum*

Die theologischen Schriften, die sich nach dem IV. Laterankonzil mit der Trinität auseinander setzten, verwendeten in ihren Antworten auf die Frage nach dem Unterschied von Wesen und Person dann auch solche Ausdrücke wie „*ratio mediū*“ und „*ratio non secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod significat definitionem rei*“⁵¹. In beiden Fällen handelte es sich um einen Unterschied, der unabhängig vom menschlichen Denken anzunehmen sei, das göttliche Wesen jedoch der Sache nach als ungeteilt voraussetzte. Der Unterschied zwischen Wesen und Person wurde nicht im göttlichen Wesen selbst, sondern in den drei voneinander verschiedenen Personen fundiert. Der Unterschied zwischen den göttlichen Personen, wie die Kirche ihn bestimmt hatte, begründete mittelbar den Unterschied zwischen Wesen und Person. Dieser mittelbare Unterschied wurde als rational bezeichnet, weil der Mensch aufgrund der vom Glauben gelehrtens Einsicht in den Unterschied der göttlichen Personen mit Hilfe seines eigenen Denkens zur Erkenntnis des Unterschieds von Person und Wesen gelangen musste⁵². Die Erkenntnis dieses Unterschieds galt somit als begrifflich,

⁴⁹ Zu den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen im 13. Jahrhundert cf. F. Courth, *Trinität in der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte 2/1b), Freiburg 1985, und G. Emery, *La trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995.

⁵⁰ Diese Teilung galt gemeinhin als exklusiv. Man stützte sich dabei auf die Autorität des Aristoteles. Cf. *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval. Etude historique et édition critique*, ed. J. Hamesse, Louvain 1974, 128 (155).

⁵¹ Alexander von Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, ed. pp. collegii s. Bonaventurae, vol. 1, Quaracchi 1951, Lib. 1, dist. 23, n. 4, 222, und Thomas von Aquin, *Scriptum* (nt. 45), Lib. 1, dist. 33, quaest. 1, art. 1, 767.

⁵² So etwa Thomas von Aquin, *Scriptum* (nt. 45), Lib. 1, dist. 34, quaest. 1, art. 1, 787: „[...] *essentia et persona distinguuntur secundum rationem, cui tamen ratio veritatis rei pro fundamento substat.*“

denn sie kam erst im menschlichen Denken zum Ausdruck. Das Fundament des Unterschieds war jedoch sachlich und ewig und mit der göttlichen Trinität identisch.

3.1.3. *Distinctio formalis a parte rei*

Dieser indirekte Weg, nach dem der Unterschied zwischen Wesen und Person im Unterschied der Personen voneinander gründete, wurde von einigen franziskanischen Theologen bald als unbefriedigend und nicht konsequent beurteilt. Sie hoben hervor, dass, wenn es den indirekten, es dann auch den direkten Weg geben müsste, der unmittelbar auf dem Unterschied zwischen Wesen und Person basiere. Wesen und Person seien zwar der Sache nach identisch, denn Gott ist ungeteilt, aber beide haben dennoch eine andere formale Bestimmung („*ratio*“ oder „*definitio*“), unabhängig vom menschlichen Denken. Die Person sei als Person auf eine andere Person bezogen, das göttliche Wesen jedoch nicht auf ein anderes göttliches Wesen, denn ein anderes göttliches Wesen kann es unmöglich geben. Wesen und Person seien somit aus sich selbst und *a parte rei* voneinander verschieden. Es liege also eine „*differentia non solum sumpta a parte nostra, sed etiam a parte rei*“ oder mehrere „*rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem*“ vor, die den vom Menschen gemachten Unterschied zwischen Wesen und Person begründeten⁵³. Sache und Begriff standen sich somit nicht länger als getrennte Bereiche gegenüber, sondern waren in der formalen Bestimmung der Wirklichkeit unmittelbar aufeinander bezogen. Damit hatte die Dichotomie sich zu einer Trichotomie von Begriff, Sache und Formalbestimmung erweitert. Die Aufgabe der Theologie war es nun, die Natur dieses neu entdeckten Zweiges am Baum der Wirklichkeit näher zu erforschen und auf seine Brauchbarkeit und Folgen für die Wissenschaft zu untersuchen.

3.1.4. Scotus und die Skotisten

Duns Scotus gehört zu den ersten Theologen, die den Begriff der formalen Bestimmung auf breiter Front einsetzten, nicht nur bei der Behandlung der Trinität, sondern auch in der Attributenlehre, der Individuationslehre und der Universalienfrage⁵⁴. Aber die von ihm verwendete Terminologie war noch wech-

⁵³ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (Opera omnia 1), ed. pp. collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, Lib. 1, d. 26, art. un., quaest. 1, 452, und Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, vol. 1, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, Quaest. 7, 133–146, bes. 135 („*in materia de pluralitate personarum*“). Cf. weiter Clasen, Henrici de Werla (nt. 7), 311–314.

⁵⁴ Eine ähnliche breite Anwendung auch bei Petrus Iohannis Olivi. Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones* (nt. 53), Quaest. 7, 135–137, der dort eine lange Liste mit Anwendungsbereichen vorstellt.

selhaft und teilweise auch zweideutig, weil er an einigen Stellen die reale Natur, an anderen Stellen die begriffliche Natur der formalen Bestimmung hervorhob. So sprach er wahllos von „*formalitates*“, „*rationes*“, „*rationes reales*“, „*rationes formales*“ und „*intentiones*“⁵⁵.

Scotus wechselnde Terminologie bezeugte die noch junge Geschichte des Begriffs von der formalen Bestimmung. Aber schon in der nächsten Generation wurde das begriffliche Instrumentarium fester und eindeutiger. Eine wichtige Rolle spielten dabei die Schriften des Franciscus de Mayronis. Seine Deutung der formalen Bestimmung hatte eine große Wirkung auf die späteren Skotisten⁵⁶. Zugleich lässt sich seinen Schriften entnehmen, dass er sich der Neuheit und auch der Brisanz der Sache bewusst war. Er wusste, dass er mit seiner Verwendung der Formaldistinktion auf eine Art und Weise in der Theologie vorging, die für viele Kollegen ungewohnt war und auf starken Widerstand stoßen musste⁵⁷. Die Debatte mit seinen Socii in den Eröffnungsvorlesungen zum Sentenzenkommentar bestätigte auf eindrucksvolle Weise die zündende Wirkung des Themas, das zu einem Bruch des Friedens zwischen den *scolae* führen würde.

3.2. Franciscus und die Gegner der Formaldistinktion

Betrachtet man die Debatte vor dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte des Begriffes von der formalen Bestimmung, dann erklärt sich, warum Franciscus de Mayronis einen seiner Socii als Vertreter der alten Richtung („*qui in antiquioribus docet*“) hinstellen konnte. Der anonyme Gegner verteidigte nämlich einen Standpunkt, der auf die Zeit vor der Formulierung der formalen Bestimmung in der Trinität zurückgriff⁵⁸. Für Franciscus de Mayronis war eine solche Position für eine Theologie, die sich als Wissenschaft verstand, überholt und nicht länger haltbar. Sie würde die theologische Auseinandersetzung auf eine „*disputatio sophistica*“ ohne festen Grund reduzieren⁵⁹. Sein Gegner wies diesen Übergriff der menschlichen Vernunft in der Trinitätsspekulation jedoch entschieden zurück, nicht aus Unkenntnis, denn er zeigte sich mit der Problematik sehr vertraut, sondern weil er der Überzeugung war, es sei dem irdischen Menschen unmöglich, eigenständig Zwingendes von der Trinität zu behaupten⁶⁰.

⁵⁵ Dazu Hoenen, Marsilius of Inghen (nt. 14), 42–45 (mit weiterer Literatur).

⁵⁶ Grundlegend noch immer B. Roth, Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott, Werl in Westfalen 1936.

⁵⁷ Cf. die erörterten *difficultates* in Franciscus de Mayronis, In libros Sententiarum, Venedig 1520, Nachdruck Frankfurt a. M. 1966, Lib. 1, dist. 8, quaest. 5, fol. 491–50C.

⁵⁸ Cf. die von Franciscus angeführten Argumente seines Socius in der Disputatio (nt. 40) (Franciscus de Mayronis), 191 (n. 276). Auch Peter Roger verteidigte die alte Lehre gegen Franciscus und verwies dabei auf die Bestimmungen des IV. Laterankonzils (Damnamus). Cf. ibid. (Peter Roger), 86–88 (n. 71 f) und 90 (n. 77).

⁵⁹ Ibid., 192.

⁶⁰ Ibid. (Franciscus de Mayronis über seinen Gegner), 191: „[...] *tota illa scola venerabilis nunc tenet istarum rationum insolubilitatem in via.*“

Das IV. Laterankonzil hatte sich über den Unterschied zwischen Wesen und Person nicht im Sinne des Formalunterschieds geäußert. Der Begriff wurde auch nicht in früheren kirchlichen Bestimmungen der Trinität verwendet. Hielt man sich an die Bestimmungen des Konzils, wie der anonyme Socius es offensichtlich wollte, so konnte der Unterschied zwischen Wesen und Person nur über den Unterschied der Personen geklärt werden. Da die menschliche Vernunft hier eine eigene Leistung zu erbringen hatte, durfte der Unterschied zwischen Wesen und Person lediglich als *distinctio rationalis* bestimmt werden. Dennoch war diese *distinctio* keine reine Erfindung des Menschen. Sie hatte eine Verankerung in der Wirklichkeit, denn sie brachte das zum Ausdruck, was mit dem Unterschied der Personen vorgegeben war, und galt deshalb als „*non ab anima fabricata*“⁶¹. Der Socius sah sich deshalb gezwungen, in der Trinitätslehre an der Deutung und Begrifflichkeit festzuhalten, wie sie Thomas von Aquin und andere Autoren vor Scotus benutzt hatten. Ob mit der „*distinctio non ab anima fabricata*“ nun auch eine „*distinctio formalis ex natura rei*“ einhergehe, wie Franciscus de Mayronis als zwingende Folgerung hervorhob, war für den Anonymus eine Frage, die unter den gegebenen Voraussetzungen ohne Antwort bleiben musste. Die Argumente der Skotisten könnten vom irdischen Menschen, ohne unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Trinität, unmöglich auf ihre Richtigkeit geprüft werden: „*Non possumus fidem nostram per rationem naturalem ostendere propter altitudinem suam*.“⁶²

3.3. Antwort auf die Gegner

Der anonyme Gegner wollte mit seinen theologischen Ausführungen innerhalb der Grenzen der kirchlichen Bestimmungen bleiben. Die Formaldistinktion, wie Franciscus de Mayronis sie verstand, hatte keinen Halt in der Tradition und war deshalb zurückzuweisen. Er brachte hiermit eine Reaktion auf die Formaldistinktion zum Ausdruck, die später im 15. Jahrhundert noch immer ihre Gültigkeit hatte, als die *distinctio* als „*novitas*“ und „*vana curiositas*“ charakterisiert wurde⁶³.

Diese Kritik an der Neuheit der Formaldistinktion wurde von Franciscus de Mayronis durchaus ernst genommen. Sie zwang ihn zu einer Erwiderung. Ausführlich versuchte er zu beweisen, dass die Formaldistinktion in mehreren Aussagen Augustins gründete und von den Bestimmungen des IV. Laterankonzils gestützt wurde⁶⁴. Die Formaldistinktion sei das beste Mittel, um kirchlichen Irrlehren im Hinblick auf die Trinität zu begegnen, so führte er zu ihrer Verteidi-

⁶¹ Ibid. (Franciscus de Mayronis über seinen Gegner), 101 (n. 95).

⁶² Ibid. (Franciscus de Mayronis zitiert seinen Gegner), 191 (n. 276g).

⁶³ Cf. supra.

⁶⁴ Disputatio (nt. 40) (Franciscus de Mayronis), 103–107 (n. 102–109), bes. 104 (n. 106): „*Ex quibus colligitur quod manifesta intentio Ecclesie est ponere, sicut ponit Augustinus septimo de Trinitate, quod non eo persona quo Deus, et non realiter, ergo formaliter.*“

gung aus. Und wenn auch nicht wörtlich, so hätten die wichtigsten „*doctores antiqui*“ sie doch sinngemäß gelehrt: Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura und Aegidius von Rom. Ein Gegensatz zur Tradition lag Franciscus zufolge also nicht vor⁶⁵.

3.3.1. Orthodoxie

Die Tatsache, dass Franciscus de Mayronis in seinen Eröffnungsvorlesungen, die ja öffentlich waren, die Orthodoxie der Formaldistinktion mit allen Mitteln ins rechte Licht zu stellen versuchte, ist überraschend und keineswegs zufällig. Sie ist mehr als nur eine Antwort auf die Kritik seines Gegners. Aller Wahrscheinlichkeit nach ahnte Franciscus, dass auch andere Pariser Theologen der Formaldistinktion kritisch gegenüberstanden und als eine mögliche Quelle von Irrlehren betrachteten. Wenn das in der Tat so ist – Peter Roger, einer seiner Socii, hatte sich bereits früher gegen die Formaldistinktion geäußert⁶⁶ – liegt eine interessante Parallele zu der Pariser Reaktion auf Duns Scotus in den Jahren 1302–1303 vor. Unter dem Druck der Pariser Theologen, zu denen auch der Kanzler gehörte, hatte Scotus den von ihm zuvor verwendeten Begriff der „*distinctio formalis*“ in den der „*non identitas formalis*“ geändert, um auf diese Weise dem Einwand zu begegnen, die Formaldistinktion gefährde die göttliche Einheit und damit die kirchliche Orthodoxie⁶⁷.

Angesichts der breiten und bereits länger bestehenden Opposition gegen die Formaldistinktion hatte Franciscus de Mayronis nur dann eine Chance, seine Pariser Kollegen wirklich zu überzeugen, wenn er sie als Vertreter einer Überlieferung ansprach, welche die Universität schon immer ausgezeichnet hatte, nämlich die Tradition der Theologie als Wissenschaft. So fügte er seiner Apologie für die Orthodoxie des Formalunterschieds auch eine Reihe sachlicher Argumente hinzu, die sich auf die Grundprinzipien der Erkenntnis stützten⁶⁸.

3.3.2. Wahrheitssuche und Apologie

Franciscus' sachlichen Argumenten kann eine gewisse Genialität nicht abgesprochen werden. Sie verknüpften das allgemein anerkannte Streben der Theologen nach wissenschaftlicher Einsicht mit der zwingenden Kraft logischen Schlie-

⁶⁵ Ibid., 107–109 (n. 110–113). Ähnlich argumentierte er im Sentenzenkommentar. Cf. Franciscus de Mayronis, In libros Sententiarum (nt. 57), Lib. 1, dist. 8, quaest. 5, fol. 49M-N: „*Tertia difficultas est quod communis schola doctorum non videtur ponere istas formalitates isto modo aut aliqua ex natura rei non esse idem. Dico quod licet non omnes ponunt, tamen forte omnes intendunt implicite [...]*.“

⁶⁶ Ibid. (Peter Roger), 88 (n. 72): „[...] in questione quam feci Contra formalitates.“ Cf. auch Maier, Ausgehendes Mittelalter (nt. 44), 337 u. 341.

⁶⁷ Hoenen, Marsilius of Inghen (nt. 14), 43 (mit weiterer Literatur).

⁶⁸ Disputatio (nt. 40) (Franciscus de Mayronis), 111–115 u. 191 sq.

bens. Der menschliche Verstand habe einen natürlichen Trieb („*necessitatur*“) zur Wahrheit. Er trachte bei einer Frage immer nach der Lösung und höre nicht auf zu suchen, bis die wahre Antwort gefunden sei. Wenn gewisse Theologen nun behaupteten, die menschliche Wahrheitssuche dürfe die Grenzen der kirchlichen Bestimmungen nicht überschreiten und man dürfe deshalb die Formaldistinktion nicht anwenden, so könnten sie das mit dem Mund wohl sagen, aber nicht mit dem Verstand denken. Denn der Verstand suche unablässig nach einer befriedigenden Antwort, wie der Unterschied zwischen Wesen und Person wahrhaft zu denken sei. Würden sie der Suche Einhalt gebieten, ehe die Wahrheit gefunden sei, so würden sie gegen ihre Ehre und gegen ihr Gewissen als Wissenschaftler handeln⁶⁹.

Ein härterer Schlag gegen die damalige Pariser Theologie, die sich selbst als höchste Form der Wissenschaft verstand, war wohl kaum denkbar. Aber Franciscus de Mayronis ging noch einen Schritt weiter und sah auch die apologetische Aufgabe der Theologie, auf welche die meisten Theologen sich bei der Trinität beschränken wollten, ernsthaft gefährdet. Wenn die Theologie sich nicht mit allen möglichen Mitteln verteidigen könne, die der Verstand ihr anbiete, werde sie den Kampf mit den Philosophen, die den Glauben mit Argumenten attackieren oder ihn ganz allgemein als irrationale Lehre kritisieren, notwendig verlieren. Damit stelle sie sich gegen die Tradition der „*sancti doctores*“, wie z. B. Augustin, die sich in ihren apologetischen Debatten immer auf sachliche Argumente gestützt hätten. Die Aufgabe der Theologie sei die Verteidigung der Wahrheit des Glaubens, und wenn sie dabei nicht die volle Kraft des Arguments verwenden dürfe, schwäche sie sich selbst und könne den Gegnern keinen sachlich begründeten Widerstand mehr leisten. Ohne Philosophie verkehre sich die Apologetik in ein sophistisches Spiel mit Worten⁷⁰.

3.3.3. Philosophie und Theologie

Sogar die Philosophie selbst werde von dieser Haltung der Theologen in Mitleidenschaft gezogen, argumentierte Franciscus de Mayronis. Wenn der Formalunterschied in der Theologie keine Anwendung finden dürfe, dann auch nicht in der Philosophie. Denn die Philosophie habe bei der Lehre von der Bewegung und der Theorie der Relation mit ähnlichen Fragen zu kämpfen wie die Theologie in der Trinitätslehre. Theologen, die sich gegen die Formaldistinktion stellen, sollten sich über ihre Haltung im Klaren sein und wissen, dass sie

⁶⁹ Ibid., 191: „[...] ergo ab eis [sc. *rationibus*, MH] *tanquam ab urgentibus necessitatur intellectus eorum, et tunc, cum negent ore, non possunt intellectualiter, et sic dicunt contra conscientias suas.*“

⁷⁰ Ibid., 192: „[...] *frustra laborassent sancti doctores, ut Augustinus et ceteri, ad disputandum cum hereticis, si eis rationabiliter resistere non valebant, nec respondere rationabiliter, cum eorum disputatio in respondendo fuisset tantum sophistica.*“

damit die Philosophie treffen: „*Cum confiteantur quod contra illas rationes non possunt salvare theologiam, necessarium est, ut confiteantur, quod nec naturalem philosophiam.*“⁷¹

Die Argumente des Franciscus de Mayronis waren ein Plädoyer für eine philosophische Theologie, die in der Trinitätslehre der Vernunft und nicht der Tradition folgen sollte. Die Theologie verstand sich hier nicht länger mehr als Hüterin und Auslegerin der Überlieferung, sondern sie ging auf die Suche nach einem neuen Weg, die theologischen Fragen mit philosophischen Mitteln adäquat zum Ausdruck zu bringen, auch wenn sie dabei feste Überzeugungen wie die Dichotomie von Begriff und Sache in Frage zu stellen schien⁷². Die Formaldistinktion war das am häufigsten diskutierte Beispiel dieser neuen theologischen Orientierung. Die negativen Bewertungen der Formaldistinktion, wie sie am Anfang unserer Darlegung geschildert wurden, sind dann auch als Reaktionen auf die Herausforderung zu verstehen, welche diese *distinctio* bei dem grundsätzlich der Tradition verhafteten mittelalterlichen Denken notwendig hervorrufen musste.

4. Ausblick

Franciscus de Mayronis skizzierte in seinen „Principia“ eine neue Richtung in Bezug auf die Anwendung philosophischer Methoden in der Theologie. Das Symbol dieser Richtung war die Formaldistinktion, deren Terminus und Inhalt neu waren: Es handelte sich um eine *distinctio*, welche die alte Dichotomie von Begriff und Sache durchbrach, dadurch dass sie weder als rational noch als real betrachtet wurde, sondern als eine Art Mittelweg. Diese chimärische Gestalt der Formaldistinktion rief immer wieder neue Kritik hervor. Die meisten Philosophen und Theologen reagierten ablehnend und beharrten auf der Teilung der Wirklichkeit in Begriff und Sache. Eine dritte Möglichkeit gebe es nicht. Der Formalunterschied sei deshalb entweder als eine *distinctio rationalis* zu betrachten oder als ein realer Unterschied. In beiden Fällen brächte die Formaldistinktion nichts Neues, so wurde immer wieder behauptet⁷³. Das skotistische Programm galt somit als eine unverständliche Phantasterei, die sich in der Gotteslehre jedoch gefährlich auswirken konnte, wenn die *distinctio formalis* am Ende doch als eine *distinctio realis* aufgefasst wurde. Als solche nämlich stelle sie die göttliche Einheit in Frage⁷⁴.

Fragt man sich, warum die Skotisten im Mittelalter eine Minderheit darstellten, so spielt die Ablehnung der Formaldistinktion als unverständliche Neuerung eine wichtige Rolle. Dazu kommt der im späten Mittelalter zunehmende Tradi-

⁷¹ Ibid.

⁷² Franciscus beschreibt diese Überzeugung in seinem Sentenzenkommentar als althergebracht (*antiquitus*), jedoch immer noch allgemein (*communiter*) vertreten. Cf. Franciscus de Mayronis, In libros Sententiarum (nt. 57), Lib. 1, dist. 8, quaest. 5, fol. 48G.

⁷³ Auf der Zerteilung von Begriff und Sache beharrten u. a. Gottfried von Fontaines, Thomas von Sutton, Hervaeus Natalis, Durandus de St. Pourcain und Wilhelm von Ockham.

⁷⁴ Hoenen, Marsilius of Inghen (nt. 14), 45–49.

tionalismus, der in der Bildung von Schulen und im eklektischen Stil vieler philosophischer und theologischer Schriften zum Ausdruck kommt. Betrachtet man den Skotismus vor dem Hintergrund dieser Entwicklung, so stellt er im Vergleich zum Albertismus, Thomismus und Nominalismus eine Sonderform dar⁷⁵. Die Schriften der meisten Skotisten enthalten keine ausführlichen Diskussionen mit Vertretern der anderen Schulen, wie es bei Albertisten, Thomisten und Nominalisten in der Regel der Fall ist. Das gilt auch umgekehrt: In den Werken der Albertisten, Thomisten und Nominalisten werden die Skotisten oder ihre Theorien fast nicht genannt⁷⁶.

4.1. *Andersartigkeit*

Die Skotisten vertraten eine andere Methode und einen anderen Stil der Auseinandersetzung. Das rief den Verdacht der Andersartigkeit hervor, der durch die Kritik Gersons, welche ihrer Lehre den Hauch von Ketzerei und Sektierertum gab, verstärkt wurde. Die Universitäten im vom Hussitismus heimgesuchten alten Reich versuchten, die Studenten durch den Rückgriff auf bewährte philosophische und theologische Traditionen gegen die Lehren von Johannes Hus und Hieronymus von Prag zu schützen, und setzten dabei sogar kirchliche Approbationen ein, die als Gütezeichen der verteidigten Autoritäten betrachtet wurden⁷⁷. So hoben die Thomisten, die sich in ihrer Philosophie auf Thomas von Aquin stützten, seine Heiligsprechung durch die Kirche hervor und zitierten Papst Innozenz VI., der in einer Predigt Thomas als sicheren Weg zur Wahrheit bezeichnet hatte. Sie verwiesen auf die kirchliche Approbation des Thomas, um ihre philosophische Methode als allgemein akzeptiert und orthodox zu rechtfertigen⁷⁸.

⁷⁵ Dazu ausführlicher mein Aufsatz, Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period, in: E. P. Bos (ed.), John Duns Scotus (1265/6–1308). Renewal of Philosophy, Amsterdam 1998, 197–210.

⁷⁶ So etwa in den Schriften des Johannes Buridan, Marsilius von Inghen, Johannes Versor und der Kölner Thomisten und Albertisten. Im frühen 16. Jahrhundert ändert sich die Situation. Dann werden in Paris mehrere Aristoteles-Kommentare „*secundum triplicem viam beati Thomae, Realium et Nominalium*“ gedruckt (Johannes de Celaya, Johannes Dullaert), in denen auch die Skotisten vielfach zu Wort kommen.

⁷⁷ Über den Hussitismus im alten Reich informieren H. Köpstein, Das frühe Hussitentum in Deutschland – speziell Johann Drändorf, in: Letopis. Jahresschrift des Instituts für sorbische Volksforschung, Reihe B: Geschichte 10 (1963), 133–161, und H. Heimpel (ed.), Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425. Akten der Prozesse gegen die deutschen Hussiten Johannes Drändorf und Peter Turnau sowie gegen Drändorfs Diener Martin Borchard, Göttingen 1969.

⁷⁸ Als Teil des Titelbildes eines thomistischen Kommentars zu Petrus Hispanus (Köln 1496) findet sich folgende Sentenz: „*Numquam qui doctrinam sancti Thomae tenuit inventus est a tramite veritatis deviasse. Sed qui eam impugnavit semper fuit de veritate suspectus. Hec Innocentius papa in sermone: Ecce plus quam Salomon hic.*“ Dazu A. G. Weiler, Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters, Hilversum 1962, 108.

Die Skotisten konnten ihre Philosophie auf diese Weise nicht gegen Angriffe schützen. Zwar hatten die franziskanischen Päpste Sixtus IV. und Sixtus V. versucht, die Autorität des Scotus durch seine Seligsprechung kirchlich zu bestätigen, jedoch war ihnen der Erfolg versagt geblieben⁷⁹. Hinzu kam noch, dass der Skotismus zu disparat war, um sich gegen den Thomismus zu wehren oder sogar gegen die anderen Richtungen zu Felde zu ziehen. Diese Disparität zeigte sich auch in den Namen, mit denen die Schule bezeichnet wurde. Man sprach nicht nur von „*scotistae*“, sondern auch von „*formalizantes*“ und „*mayronistae*“. In Anbetracht dieser Tatsache hätte eine etwaige kirchliche Approbation des Scotus kaum die allgemeine Anerkennung des Formalunterschieds bewirken können, vor allem nicht nach der schweren Kritik auf dem Konzil zu Konstanz⁸⁰.

4.2. Neuzeit

Zwei Jahrhunderte später war die Lage eine gänzlich andere. Der Skotismus hatte sich zu einer sehr erfolgreichen Strömung entwickelt, stärker noch als der Thomismus. Offensichtlich hatten sich die philosophischen Fragen und die institutionellen Voraussetzungen für die Akzeptanz des Formalunterschieds grundsätzlich geändert. Mag man auch die Trennung zwischen Mittelalter und Neuzeit in der heutigen Forschung ernsthaft in Frage stellen, im Hinblick auf den Formalunterschied und den damit verbundenen Begriff der Metaphysik als *scientia transcendens* ist die Epochenschwelle eine unleugbare historische Tatsache. Hier hat das Mittelalter eine Lehre als Phantasterei verurteilt, die in der Neuzeit Schule machen sollte. Damit zeigt die Frage, auf die Jan A. Aertsen zu Recht insistiert hat, was Philosophie im Mittelalter denn sei, erneut ihre Relevanz⁸¹.

⁷⁹ Schmutz, L'héritage des Subtils (nt. 3), 55.

⁸⁰ Mögliche Gründe für die Disparität innerhalb der Skotistenschule habe ich erörtert in Scotus and the Scotist School (nt. 75), 202–205.

⁸¹ J. A. Aertsen, Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 52), Leiden – New York – Köln 1996, 1–24, und J. A. Aertsen/A. Speer (eds.), Was ist Philosophie im Mittelalter? (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin 1998. – Für Anregungen und Hinweise danke ich meinen Kollegen Olaf Pluta, Paul Bakker und István Bejczy.